

## INDICE

INDICE	1
NOTA AL TESTO	5
RINGRAZIAMENTI	6
INTRODUZIONE	7
1. Un pensiero costituzionale nuovo	8
2. Elementi di una teoria della legittimità	11
3. Dai fatti al diritto	13
4. Dal diritto ai fatti	15
5. Democrazia in chiaroscuro	17
6. Oggetto e metodo di questo lavoro	19
7. Straniamento e anacronismo controllato	21
8. Mappa del lavoro	22
CAPITOLO 1	25
LA FILOSOFIA COME SAPERE CONNETTIVO	25
1. Il moralista, l'anatomista, il filosofo	26
2. La realtà etica	30
3. Preistoria teorica: passioni sociali e mœurs	32
4. Un topos: la reciprocità di mœurs e lois	35
5. Leggi come trasformatori di passioni	37
6. La funzione del diritto democratico	38
7. Dalla funzione alla struttura	40
8. La filosofia come sapere connettivo	42
CAPITOLO 2	44

LEGITTIMITÀ POLITICA: LA FRAGILITÀ DELLA TEORIA DOTTRINARIA	44
1. Il diritto come koinè filosofico-politica	44
2. Tra assoluto filosofico e dramma storico	47
3. L'Anti-Rousseau	49
4. Le radici sociali del diritto	51
5. Normatività ex antiquitate: consuetudini e ragionamento presuntivo	53
6. I bisogni sociali: motore del divenire storico	55
7. La sovranità della ragione contro la sovranità del popolo	57
8. Legittimità: una teoria tra relativismo e dogmatismo	61
9. Divisione del popolo, unità della nazione	62
10. Democrazia sociale e aristocrazia politica: un nuovo tipo di governo misto	64
11. Il governo misto: una chimera o una disgrazia	67
12. Oltre il juste milieu	72
CAPITOLO 3	74
MODERAZIONE E SOVRANITÀ DEL POPOLO: LA TEORIA COSTITUZIONALE DI TOCQUEVILLE	74
1. Separazione o bilancia dei poteri? La controversia sulla Costituzione americana	76
2. Sovranità popolare vs. governo misto: la scelta del Federalist	78
3. Judicial review: interferenza di poteri o gerarchia delle norme?	80
4. Una costituzione rigida ma emendabile	83
5. Mettere d'accordo la politica e la logica	86
6. "Servirsi della democrazia per moderare la democrazia"	87
7. Fragilità dell'ultimo baluardo	88
8. Moderazione nella società democratica: l'esprit légiste	90
9. Lo spirito dei giuristi americani	91
10. Da spirito di classe a spirito del popolo	93
11. I giuristi: un'enclave aristocratica o una forza emancipatrice?	96

12. La distanza di Tocqueville dal liberalismo antidemocratico	98
CAPITOLO 4	101
SVILUPPO DELLA COSCIENZA DEMOCRATICA: ETICA PUBBLICA E IDENTITÀ GIURIDICA AMERICANA	101
1. Diffidare degli esempi antichi	104
2. I due assi della comparazione: lo spazio e il tempo	105
3. Parole note per idee nuove	106
4. Dialettica dell'amor di patria (1): il sentimento aristocratico	108
5. Dialettica dell'amor di patria (2): la nascita della coscienza democratica	110
6. Patriotismo repubblicano e patriotismo democratico	113
7. Dalla virtù repubblicana ai diritti politici	115
8. Le ragioni dell'obbedienza in democrazia e l' 'autorità dell' artefice'	117
9. Sviluppo della coscienza democratica	119
10. Common law o civil law?	121
11. Dalla libertà clandestina alla libertà costituita	124
12. L'identità giuridica americana e il tentativo di riforma	127
13. Un bilancio teorico	128
CAPITOLO 5	130
SULLA NOZIONE DI <i>PRINCIPIO</i>	130
1. Geografia di un concetto	130
2. Principî politici e principî sociali	131
3. Principî latenti e principî effettivi	134
4. L'opinione come principio: incertezza e perfettibilità dei regimi democratici	137
5. Nessun principio di diritto naturale	140
6. Principî generatori e costitutivi	141
7. Principî di struttura: proporzione, coerenza, completezza	144
8. Una prima mappatura	149

9. Il punto di partenza: l'infanzia delle società	151
10. Genealogia della democrazia americana	153
11. Il valore del punto di partenza: spiegare le contraddizioni	155
<b>CAPITOLO 6</b>	159
<b>DEMOCRAZIA POLITICA E DEMOCRAZIA CIVILE</b>	159
1. Una disfunzione della democrazia americana	159
2. Squarci di aristocrazia	160
3. Prigione e cauzione	162
4. Poteri privati: la famiglia	166
5. Democrazia formale e democrazia sostanziale	171
6. La logica delle trasformazioni storiche e l'imperativo di coerenza	176
7. Anomalie di struttura e anomalie di funzione	179
8. Promesse non mantenute della democrazia	183
<b>CAPITOLO 7</b>	186
<b>DEMOCRAZIA RIFLESSIVA: CORRETTIVI CONTRO LE NUOVE ARISTOCRAZIE</b>	186
1. La tendenza generale delle leggi democratiche	186
2. Una distinzione	187
3. Garanzie istituzionali: procedure di deliberazione e procedure di controllo	188
4. L'interesse dei governanti: un interesse particolare?	191
5. Chi controlla i governanti?	195
6. Una nuova aristocrazia industriale?	198
7. Fisionomia di un popolo emancipato: eguaglianza senza uniformità	203
8. Che cosa mantiene intatta la tendenza delle leggi democratiche?	207
<b>CONCLUSIONI</b>	209
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	211

## NOTA AL TESTO

Ho tradotto tutti i brani di *Démocratie en Amérique* dall'edizione critica di riferimento:

A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique / Democracy in America*, bilingual edition, a cura di E. Nolla e con traduzione inglese di J.T. Schleifer, 4 voll. Indianapolis, Liberty Fund, 2009.

I corsivi, salvo avvertenza contraria, sono sempre miei.

Quando non indicato diversamente, le traduzioni di brani di opere straniere sono mie.

Le note seguono questi criteri di abbreviazione :

*OC*                                    *Œuvres complètes*, a.c. di J-P Mayer, Paris, Gallimard, 1951- :

*EL*                                    *De l'Esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995.

*Federalist*                         A. Hamilton-J. Madison-J. Jay, *The Federalist Papers*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

## RINGRAZIAMENTI

È per me un vero piacere esprimere la mia gratitudine al Professor Michele Ciliberto, che mi ha guidata sin dall'inizio dei miei studi filosofici, per la fiducia che mi ha accordato e per la sapiente attenzione con cui ha seguito tutte le fasi di questo lavoro.

Provo una profonda riconoscenza per la Scuola Normale di Pisa, dove sono cresciuta come ricercatrice e come persona, e che ha stimolato e sostenuto materialmente i miei studi universitari e di perfezionamento. Grazie, poi, alla borsa della Commissione Fulbright ho potuto trascorrere un anno di ricerca negli Stati Uniti, a Columbia University.

Ho potuto discutere e migliorare le mie idee in occasione di diversi convegni e seminari, alla Scuola Normale, all'École Normale Supérieure, a Sciences-Po, all'Association Française de Droit Constitutionnel, all'American Political Science Association.

Il dialogo con alcuni amici è stato fonte di continui stimoli; qui ringrazio soprattutto Emanuele Bordello, Barbara Carnevali, Emanuele Coccia, Diana Di Segni, Anna Irma Farinaro, Andreina Franco Repellini, Céline Frigau, Guido Mazzoni, Eugenio Oskian, Filippomaria Pontani, Dario Postiglione. Con Carlo Invernizzi Accetti ho condiviso la vita e i pensieri di questi anni.

Questo lavoro è dedicato ai miei genitori, che con la loro straordinaria passione intellettuale e il loro incoraggiamento caloroso, l'hanno reso possibile.

## INTRODUZIONE

Questo lavoro è un'interpretazione di *Démocratie en Amérique* che procede dalla riflessione sul diritto che Tocqueville vi sviluppa. Si tratta di un tema cui non è stato ancora dedicato uno studio a tutto campo e che, anzi, i commentatori hanno, con poche eccezioni, lasciato in ombra.<sup>1</sup> Forse perché soltanto di rado Tocqueville lo affronta direttamente, senza associarlo a più vasti problemi di teoria istituzionale o di psicologia sociale. O forse perché è noto che, prima di partire per gli Stati Uniti, il giovane magistrato aveva confessato agli amici che l'arido studio della giurisprudenza lo annoiava e che temeva di diventare una *machine à droit*.<sup>2</sup>

Eppure, le categorie giuridiche sono una chiave dell'intero sistema tocquevilliano delle idee. Nella ricca fenomenologia di *Démocratie*, il diritto è a un tempo oggetto di indagine – soprattutto nel primo volume – e lente di osservazione della realtà democratica. In questo studio, individuo e discuto i presupposti teorici delle riflessioni tocquevilliane sulla normatività democratica, sull'*ethos* delle procedure e sulla struttura dell'ordinamento giuridico, collocandoli da un lato nella trama filosofica dell'opera, dall'altro nella storia del pensiero moderno.

Perciò, la mia ricerca risponde direttamente ad alcuni interrogativi interni a *Démocratie*: alla luce di quale teoria costituzionale Tocqueville osserva e valuta il sistema americano? Quale teoria della legittimità gli permette di discriminare tra una democrazia libera e una dispotica? In che rapporto si trovano le riflessioni sulla società e quelle sulle istituzioni, nel libro? Ma affronta anche, attraverso la mediazione del testo tocquevilliano, domande più ampie, poste dalla teoria

---

<sup>1</sup> Rari sono i commentatori che hanno individuato il tema, e ancora più rari quelli che vi si sono soffermati. In un saggio del 1910, Roland Pierre-Marcel studia Tocqueville dall'angolo teorico-giuridico, mostrando le affinità tra il suo pensiero e quello dei liberali dottrinari: R. PIERRE-MARCEL, *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, Paris, Alcan, 1910; un riferimento significativo alla teoria del diritto di Tocqueville si trova in P. ROUBIER, *Le rôle de la volonté dans la création des droits et des devoirs*, in "Archives de philosophie du droit", 1957, pp. 1-86; più recente ma più generico (in quanto spazia dai contenuti di *Démocratie* alle posizioni parlamentari e all'attività politica di Tocqueville) è A. COUTANT, *Tocqueville et la constitution démocratique: souveraineté du peuple et libertés*, Paris, Mare&Martin, 2008. Sempre su tema del costituzionalismo si veda R.P. Kraynak, *Tocqueville's Constitutionalism*, in "American Political Science Review", LXXXI (1987), pp. 1175-95. In Italia la teoria dei diritti soggettivi presente in *Démocratie* è stata studiata in G. GORLA, *Commento a Tocqueville. "L'idea dei diritti"*, Milano, Giuffrè, 1948; mentre sulla riflessione tocquevilliana sul nascente diritto amministrativo ha portato l'attenzione A.M. BATTISTA, *Diritto amministrativo e storia sociale: le tesi di Tocqueville e le sue fonti*, in EAD., *Studi su Tocqueville*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1989.

<sup>2</sup> Lettera a Kergorlay, 23 luglio 1827, OC XIII, 1, p. 108.

democratica: quali sono le condizioni di possibilità e le conseguenze di una democrazia del tutto immanente, che trova in se stessa le sue basi e i suoi principi di sviluppo? Qual è il rapporto tra diritti civili e diritti politici? Infine, questa indagine costringe a mettere in questione la classificazione che distingue diverse grandi famiglie della filosofia politica, a nessuna delle quali il pensiero di Tocqueville corrisponde pienamente.

È stato invece lo sforzo di ricondurre *Démocratie* a correnti politiche definite in modo vago o anacronistico a distogliere l'attenzione dei commentatori dalla riflessione sul diritto sviluppata nel libro – specialmente problematica perché permette di misurare la distanza del pensiero tocquevilliano dal tradizionalismo, come dalla teoria del *juste milieu*; dal liberalismo di Constant, come da quello anglosassone; dal repubblicanesimo, come dal giusnaturalismo settecentesco.

Dall'osservazione e per la valutazione della democrazia americana, Tocqueville sviluppa una *teoria costituzionale* e una *teoria della legittimità politica* innovative rispetto al pensiero liberale e alla scienza giuridica del suo tempo, affrontando da un angolo inconsueto due interrogativi classici: come giudicare la democrazia politica? E qual è il rapporto tra società civile e stato?

### 1. *Un pensiero costituzionale nuovo*

La rilevanza teorica e l'originalità del pensiero costituzionale di Tocqueville sono state messe in dubbio da una tradizione di studi tocquevilliani autorevole e quasi ininterrotta. Roland Pierre-Marcel aveva ritenuto che i tratti generali del pensiero giuridico di Tocqueville fossero ripresi direttamente dalla teoria di Benjamin Constant,<sup>3</sup> e in un saggio famoso Anna Maria Battista ha ricondotto gli strumenti concettuali impiegati in *Démocratie* per spiegare l'America alle categorie della filosofia politica liberale del primo Ottocento.<sup>4</sup> Rispetto a quest'ultima, che pensa il

---

<sup>3</sup> Cfr. R. PIERRE-MARCEL, *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, Paris, Felix Alcan, 1910, pp. 82-92 e 197-201.

<sup>4</sup> A.M. BATTISTA, *Il primo Tocqueville sulla 'democrazia politica'. In margine ad un saggio recente*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", X (1981), pp. 9-52, p. 17. L'idea che la teoria costituzionale di Tocqueville sia di scarso valore è consolidata e ricorre in studi di taglio e lingua diversi; da P. BASTID, *Tocqueville et la doctrine constitutionnelle*, in P. MANTOUX (ed.), *Tocqueville: le livre du Centenaire (1859-1959)*, Paris, CNRS, 1960, a G. A. KELLY, *The Human Comedy. Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, capitolo 2, fino al recente saggio A. ARGENIO, *Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt: un dialogo a distanza*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2005, pp. 235-246.

costituzionalismo come limite e argine della democrazia, Tocqueville non avrebbe trasformato lo schema teorico, ma soltanto invertito il giudizio di valore. Perciò – secondo la lettura di Battista – il favore espresso dal primo Tocqueville per la democrazia non è sostenuto, in *Démocratie*, da basi filosofiche, ma dipenderebbe soltanto dall’analisi tocquevilliana delle circostanze storiche, che mostra la democrazia come un futuro necessario, contro il quale è futile resistere.

Per argomentare la sua lettura, Battista mostra che Tocqueville e i liberali suoi contemporanei condividevano le stesse paure: l’imporsi della sovranità popolare e lo strapotere del legislativo, che avrebbero dato luogo a una tirannide della maggioranza.<sup>5</sup> Sicuramente questi timori avevano motivato la teoria di Constant del potere neutro e la difesa da parte dei *doctrinaires* del suffragio censitario, ma concordo con Francesco De Sanctis nel giudicare che la prospettiva di Tocqueville sia diversa.<sup>6</sup>

In *Démocratie* – e perfino nel famoso capitolo sulla tirannide della maggioranza – non si tratta di contestare il principio, ma di complicare le vie di espressione della sovranità popolare. Per Tocqueville i rischi cui la democrazia politica va incontro sono, allora, di altra natura. La minaccia più grave è quella che il sistema democratico entri in contraddizione con se stesso, provocando scompensi interni alle istituzioni democratiche o aumentando eccessivamente il divario tra queste ultime e l’assetto sociale. In *Démocratie* si possono individuare tre forme di incoerenza, che possono generarsi nei regimi democratici: a) la contraddizione tra principî costituzionali eterogenei e incompatibili; b) l’incoerenza tra “principî generatori” e leggi ordinarie; c) il divario tra istituzioni e società.

a) La prima paura – che i principî costituzionali siano molteplici e in reciproca tensione – spiega l’avversione di Tocqueville verso il modello dei regimi misti. In *Démocratie* è detto chiaramente che in senso stretto il governo misto, regime ideale secondo la lunga tradizione repubblicana, non è mai esistito né può aver luogo. È “una chimera”, un composto mostruoso confinato nel regno dell’immaginario.<sup>7</sup> L’Inghilterra proposta nell’*Esprit des lois* come modello di regime misto è in realtà un governo essenzialmente aristocratico e – a ben guardare – tra i diversi principî che sembrano coesistere armonicamente se ne troverà sempre uno che prevale e che

---

<sup>5</sup> Cfr. A.M. BATTISTA, *Il primo Tocqueville* cit., p. 33.

<sup>6</sup> Cfr. F. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2005, pp. 200 sgg. Molti sono i punti di consonanza della mia interpretazione con quella di Francesco De Sanctis; come si vedrà lungo questo lavoro.

<sup>7</sup> *DAI*, II, 7, pp. 411-12.

caratterizza la forma di governo. L'unica eccezione sono le fasi di transizione, in cui il conflitto sociale tra "principi generatori delle leggi" non è ancora risolto e la politica, precaria e instabile, "non può essere senza discordie e senza rivoluzioni".<sup>8</sup> Ma allora invece che un governo misto si ha piuttosto una rivoluzione permanente, come in Francia, quando, negli anni '30, si trattava ancora di chiudere la rivoluzione dell'89. Mentre l'instabilità delle leggi, dovuta al conflitto politico, "può esistere in una società regolata e solida", e, anzi, è spesso "la conseguenza necessaria della costituzione politica di un popolo", l'instabilità riguardo ai principi generatori porta alla dissoluzione dello stato.<sup>9</sup>

b) Definito così rispettivamente l'ambito del consenso – i principi costituzionali – e l'ambito del dissenso – l'arena politica e la legislazione –, Tocqueville fonda la sua difesa del principio di sovranità popolare. Esso deve venire accettato e posto alla base della costituzione, né si può sperare di mitigarlo giustapponendovi altri incompatibili principi, come accadeva nella monarchia costituzionale di Luigi Filippo. *Démocratie* esplora dunque la fisionomia di una società che in tutti gli ambiti si mantiene coerente con il principio di sovranità popolare, che lo "fa penetrare" in "tutti gli strati della società", cosicché "domini tutti gli altri" principi.<sup>10</sup> Perciò, nella dinamica istituzionale degli Stati Uniti, come nella teoria del *Federalist*, ciò che più profondamente colpisce Tocqueville non è l'equilibrio dei poteri, ma il dispositivo del controllo di costituzionalità, novità assoluta della Costituzione americana.<sup>11</sup>

La prima *Démocratie* discute estesamente questo istituto – cui Battista stranamente non fa cenno<sup>12</sup> – ed esamina il suo ruolo nella democrazia politica. Se la *judicial review* limita il legislatore, il significato di questa limitazione non è di controbilanciare la volontà popolare con il giudizio degli uomini di legge, bensì di imporre un vincolo di coerenza al sistema: le leggi non possono contraddire la costituzione che è loro sovraordinata. Ma – ed è questo un punto decisivo – la costituzione può essere emendata, e dunque al popolo, e non ai giudici, spetta l'ultima

---

<sup>8</sup> OC V, I, p. 196.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *DAI*, II, 7, p. 412.

<sup>11</sup> Cfr. A. HAMILTON - J. MADISON - J. JAY, *The Federalist Papers*, Oxford, Oxford University Press, 2008, n° 78, pp. 379-385. Questo tema è sviluppato *infra* nel capitolo 3.

<sup>12</sup> Cfr. *DAI*, I, 6. Riassumendo le grandi proposte del *Federalist*, Anna Maria Battista ne cita tre: il bicameralismo, il sistema di elezioni a due livelli e l'assoluta inamovibilità dei giudici, ma non menziona il controllo di costituzionalità (cfr. EAD. *Il primo Tocqueville* cit., pp. 19-20).

parola, la vera sovranità.<sup>13</sup> Così, Tocqueville concepisce la costituzione principalmente come dispositivo di organizzazione architettonica che imprime all'ordinamento una struttura il più possibile coerente (con il principio generatore) e completa. E questa idea della costituzione fonda la riflessione tocquevilliana sulla democrazia politica.

c) Il divario tra il contenuto delle norme e il comune sentire, che su larga scala provoca lo scollamento tra istituzioni e società, è un problema che Montesquieu ha massicciamente introdotto nel pensiero politico. In che modo e fino a che punto deve esserci una consonanza tra *lois* e *mœurs*? Ecco la questione cruciale dell'*Esprit des lois*, che nella Francia memore del giacobinismo riacquistava vibrante attualità. Tocqueville la affronta lungo tutta la sua opera. Quando uno dei primi recensori di *Démocratie* propone di apporvi il sottotitolo "*L'esprit des lois américaines*", egli coglie (oltre che l'affinità con l'opera di Montesquieu) il nucleo centrale del libro: una riflessione sui rapporti delle leggi con i costumi, le abitudini, le passioni sociali.<sup>14</sup> Ma nel pensare il rapporto tra stato e società civile, Tocqueville dialoga soprattutto con i suoi contemporanei, che l'avevano definito entro un paradigma nuovo: la legittimità politica.<sup>15</sup>

## 2. Elementi di una teoria della legittimità

In un bel saggio,<sup>16</sup> Melvin Richter ha mostrato come, nella Francia della Restaurazione, emergesse un nuovo criterio di classificazione dei regimi, quello della

---

<sup>13</sup> Cfr. *DAI*, I, 6, pp. 171-72. Tocqueville insiste sull'idea che soltanto nei Paesi in cui sono definite procedure di emendamento della costituzione è opportuno istituire il controllo di costituzionalità. Se, infatti, le leggi fossero subordinate ad una costituzione immutabile interpretata dai giudici, allora essi deterrebbero il potere supremo, potendo contrastare definitivamente le leggi del Parlamento. Per una discussione approfondita di questo problema cfr. *infra* capitolo 3.

<sup>14</sup> N.A. SALVANDY, *Tocqueville*, in "Journal des débats", 4 marzo 1835, pp. 65-68, p. 65.

<sup>15</sup> La questione del rapporto tra stato e società civile è stata trattata soprattutto dal punto di vista della sociologia. Dopo il celebre libro di R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, di cui un importante capitolo è dedicato a Tocqueville, si sono susseguiti molti studi su *Démocratie* dal taglio sociologico, fino al recentissimo J. ELSTER, *Tocqueville: The First Social Scientist*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Tutti questi si basano sulla premessa che la società civile sia preordinata – logicamente e assiologicamente – alla sfera istituzionale e che Tocqueville trovi in essa insieme il vero ambito di espressione della democrazia e il potenziale antidoto contro i mali democratici. Questa linea interpretativa consolidata è stata messa in discussione da D. VILLA, *Tocqueville and Civil Society*, in C. B. WELCH (ed.), *Cambridge Companion to Tocqueville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 216-244.

<sup>16</sup> Cfr. M. RICHTER, *Towards a Concept of Political Illegitimacy: Bonapartist Dictatorship and Democratic Legitimacy*, in "Political Theory", X (1982), 2, pp. 185-214, pp. 194-95.

legittimità/illegittimità, che sostituiva le categorie di giusto/ingiusto, o di sano/corrotto. Si trattava – secondo Richter – di un’evoluzione del linguaggio politico che concordava sia con le esigenze pratiche dei *publicistes*, sia con il progetto politico della Restaurazione. Innanzitutto, professare la fedeltà al regno di Luigi XVIII – sovrano legittimo succeduto al dominatore illegittimo per eccellenza, Napoleone<sup>17</sup> – era una condizione necessaria per prendere parte alla vita pubblica. Ma altre due ragioni, meno pragmatiche, spiegano questa evoluzione del vocabolario politico. Il criterio della legittimità permetteva di combattere la sovranità popolare e di giustificare un regime richiamandosi alle sue origini storiche. Così, l’idea di “governo legittimo” (protetto contro le minacce della tirannia della maggioranza e scaturito da fatti antichi) diventa locuzione, e ricorre – ormai indefinitamente riproducibile – negli scritti di pensatori molto diversi tra loro, ma impegnati sul fronte comune della lotta alla democrazia politica.<sup>18</sup>

Ora, Tocqueville “riprende il lessico della legittimità, ma nel suo libro sull’America lo applica in una maniera che trascende il campo semantico della Restaurazione”.<sup>19</sup> Poiché in *Démocratie* le parole ‘legittimo’ e ‘illegittimo’ compaiono di rado e senza enfasi particolare – e poiché il giudizio di Tocqueville sulla democrazia politica è diverso da quello dominante sotto la monarchia borghese –, l’affinità delle categorie impiegate per osservare la democrazia americana con il paradigma della legittimità non è ovvia. Ma il libro *Démocratie* mantiene un aspetto saliente dell’impianto teorico della legittimità: l’idea che la normatività dipenda in qualche modo da fatti sociali e che non abbia senso postulare principî astratti di giustizia, né teorizzare una *kallipolis* di valore universale.

La prospettiva sociologica – implicitamente critica verso il giusnaturalismo settecentesco – serve a Tocqueville per valutare i regimi, e non tanto le singole leggi. Si legge in un appunto preparatorio al capitolo sulla sovranità popolare in America:

---

<sup>17</sup> Il paradigma della legittimità nasce, secondo Richter, dall’unanime consenso dei *publicistes* della Restaurazione nel ritenere che il regime napoleonico fosse l’antonomasia dell’impero illegittimo: cfr. M. RICHTER, *Towards a Concept of Political Illegitimacy* cit., pp. 186-188.

<sup>18</sup> Constant, De Maistre, Bonald, Royer Collard e Guizot condividono tutti il paradigma di una legittimità politica legata alle origini e opposta alla sovranità popolare. Sulla teoria della legittimità di Guizot rimando a P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985; M. VALENSISE, *Guizot et la culture politique de son temps*. Colloque de la Fondation Guizot-Val Richer, Paris, Gallimard, 1990; L. JAUME, *L’individu effacé où le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, pp. 164-169; J. HUMMEL, *Guizot théoricien de la légitimité*, in “Revue du droit public et de la science politique en France et à l’étranger”, CII (2006), pp. 903-915; S. CHIGNOLA, *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2011, cap. 2.

<sup>19</sup> M. RICHTER, *Towards a Concept of Political Illegitimacy* cit., p. 202.

Tutte le questioni di democrazia e aristocrazia (aristocrazia intesa come corpo dirigente), di monarchia e di repubblica, *non sono quindi questioni di diritto ma questioni di fatto, o meglio: la questione di fatto precede sempre l'altra*. Trovatevi un popolo in cui tutti i cittadini siano in grado di occuparsi del governo e ai miei occhi questo popolo avrà il diritto di governarsi democraticamente. Immaginatene uno, se vi riuscite, in cui nessun gruppo di cittadini abbia la capacità necessaria, e, benché io non ami il potere di uno solo, direi che vige di diritto, e andrei ad abitare altrove.<sup>20</sup>

Il principio montesquieuiano che prescrive conformità tra dato sociale e leggi politiche è declinato qui secondo la teoria delle capacità di Guizot. Ricordando brani simili a questo, Jean-Claude Lamberti ha ritenuto che le considerazioni tocquevilliane sul radicamento sociale del diritto esprimano una “concezione coerente e originale e giungano a riflessioni molto in anticipo sul suo tempo”. *Démocratie* inaugurerebbe cioè il metodo della sociologia del diritto.<sup>21</sup> Ma per intendere appieno la teoria della legittimità che fa da sfondo al libro non bisogna fermarsi qui. Tocqueville non si limita a prendere atto della normatività dei fatti. Anzi, in merito alla capacità politica e al principio originario dei governi, si esprime diversamente dai *doctrinaires*.

### 3. *Dai fatti al diritto*

Guizot si era richiamato a due supposti fatti sociali: il fatto che il popolo tutto avesse originariamente scelto il regime cui sottomettersi e il fatto che la capacità politica non fosse egualmente distribuita tra tutti i cittadini. Il primo fondava la legittimità del governo; il secondo, giustificando la limitazione dei diritti politici ai soli capaci, proclamava la legittimità della classe governante. Ma per difendere *entrambi* questi fatti fondanti, Guizot doveva operare una distinzione ulteriore: mentre la capacità di decidere il tipo di regime cui sottoporsi appartiene a tutto il popolo, la capacità di partecipare al governo scelto spetta soltanto a una porzione di cittadini competenti. Così, egli conferiva alla volontà popolare un ruolo essenziale nell'origine del regime, ma le sottraeva ogni peso nella vita politica ordinaria, dove il volere del

---

<sup>20</sup> *DAI*, I, 4, p. 93, nota e.

<sup>21</sup> J-C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties* cit., p. 122. Lamberti cerca anche di contrastare il pregiudizio negativo verso il Tocqueville costituzionalista attribuendo a *Démocratie* il merito di “situare i problemi del diritto in una prospettiva storica e politica che va ben oltre l'individualismo ristretto e difensivo di Constant” (ivi) – un giudizio con cui concordo pienamente.

popolo, privo di ambiti di espressione, può essere soltanto presunto favorevole al governo in carica dal fatto dell'obbedienza.<sup>22</sup>

Tocqueville contesta sia la distinzione tra i due tipi di capacità, sia l'idea che la volontà popolare si esprima col silenzio. A margine del passo citato sopra, egli scrive un commento critico, quasi dialogando tra sé e sé: “Ma come? Se si riconosce che certi individui che fanno parte di un popolo sono incapaci di partecipare al governo, come potrebbero essi scegliere bene la forma di governo?” E conclude:

Del resto, dal momento in cui riconoscete che alcuni potrebbero essere incapaci di fare una buona scelta, dovete poter immaginare una condizione in cui nessuno è in grado di fare una buona scelta, e allora vi allontanate dalla massima secondo cui tutto il popolo ha il diritto di scegliere il suo governo. Tutto si riduce a questo: *scegliere un governo o prendere parte a un governo sono due prodotti analoghi del discernimento umano*. È difficile concedere interamente l'uno e rifiutare completamente l'altro.<sup>23</sup>

La capacità politica dei cittadini non può essere concessa nel contesto della scelta della forma di governo, e poi immediatamente negata quando si tratta della scelta dei governanti e della partecipazione politica: per escludere la democrazia politica, bisogna rinunciare all'idea che il governo si fondi sul consenso universale. Altrimenti, se si sostiene che un regime è legittimo perché è stato scelto da tutti i cittadini, bisogna ammettere che lo stesso popolo che ha saputo decidere la propria forma di governo sia anche capace di parteciparvi. Con questo argomento, Tocqueville pone in conflitto reciproco i due principi della teoria dottrinarica, opponendo il principio della legittimità basata sul consenso originario all'intento di limitare la sovranità popolare.

Né Tocqueville accetta che il paradosso venga risolto travestendo l'idea di volontà popolare e trasformandola da un pronunciamento attivo in un consenso passivo, che può essere evinto dalla non-disobbedienza: “La volontà nazionale è una delle

---

<sup>22</sup> Cfr. F. GUIZOT, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, Paris, Langlet, 1838, pp.63-64: “La legittimità politica è evidentemente un diritto fondato sull'antichità, sulla durata: la priorità nel tempo è invocata come la fonte del diritto, come la prova della legittimità del potere.[...] Indipendentemente dallo sforzo umano, per una legge della Provvidenza che è impossibile non riconoscere (una legge analoga a quella che governa il mondo fisico), esiste una certa misura di ordine, di ragione, di giustizia che è indispensabile perché una società duri. Dal solo fatto della durata, si può concludere che una società non è completamente assurda, insensata, iniqua; che essa non è completamente priva di quell'elemento di ragione, di verità, di giustizia indispensabile a mantenere in vita le società. Se poi la società si sviluppa, se diventa più forte e più potente, se il suo assetto sociale è via via accettato da un numero sempre più grande di persone, significa che con il passare del tempo essa ha acquisito una misura più grande di ragione, giustizia, diritto, poiché i fatti si aggiustano poco a poco e seguono la vera legittimità”.

<sup>23</sup> *DAI*, I, 4, p. 93 nota e.

locuzioni di cui gli intriganti di tutti i tempi e i despoti di tutte le epoche hanno più ampiamente abusato. [...] Ce ne sono perfino alcuni che l'hanno trovata pienamente espressa nel silenzio dei popoli e hanno ritenuto che dal *fatto* dell'obbedienza nascesse il loro *diritto* al comando".<sup>24</sup> Qui è sotto attacco il procedimento di giustificazione che sosteneva le teorie della Restaurazione – il ragionamento presuntivo.<sup>25</sup> L'idea che il consenso tacito ("il silenzio dei popoli") equivalesse a una dichiarazione pareva a Tocqueville una bizzarra mascheratura dell'illibertà.

In America "il principio di sovranità popolare non è nascosto o sterile come in certe nazioni", né "un'esibizione vana e un principio menzognero come in altre": nei sistemi democratici esso "regge la società intera".<sup>26</sup> Poiché abolisce la dualità tra fondamento del regime e regola istituzionale, la democrazia rende manifesto il principio di ogni governo politico. Essa – avrebbe scritto il giovane Marx pochi anni dopo – è "l'enigma risolto" e "l'essenza" di tutte le costituzioni.<sup>27</sup>

Dal fatto non scaturisce il diritto, e un governo non può giustificare il suo comando né richiamandosi a un'origine sepolta dal tempo, né interpretando in suo favore il silenzio dei cittadini. Mentre i *doctrinaires* ritenevano che l'evoluzione sociale fosse spontanea e non condizionabile con misure giuridiche, Tocqueville osserva in America l'influenza dei principî costituzionali sugli sviluppi sociali: le istituzioni creano le condizioni della propria esistenza. Ma come può un principio giuridico incidere sulla realtà politica? Come può, cioè, diventare un fatto?

#### 4. *Dal diritto ai fatti*

*Démocratie* percorre le tappe dell'attuarsi della sovranità popolare in America. I suoi germi maturano nelle istituzioni comunali e il principio si radica al punto che l'aristocrazia intellettuale della Nuova Inghilterra e l'aristocrazia fondiaria delle colonie del Sud non possono che piegarvisi. Trionfa, infine, con una costituzione che lo pone al vertice della legislazione come "la legge delle leggi".<sup>28</sup> Dalle istituzioni, il principio di sovranità popolare si trasmette alla società provocandovi un

<sup>24</sup> *DAI*, I, 4, p. 91, corsivi nel testo.

<sup>25</sup> Sul ragionamento presuntivo cfr. J. POCOCK, *Il momento machiavelliano*, Bologna (Il Mulino), 1980, vol. 1, pp. 93-94; L. JAUME, *L'individu effacé* cit., pp. 151-158.

<sup>26</sup> *DAI*, I, 4, pp. 91-92.

<sup>27</sup> K. MARX, "Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico", in *Opere filosofiche giovanili*, a.c. di G. DELLA VOLPE, Roma, Editori Riuniti, 1950, p. 41.

<sup>28</sup> *DAI*, I, 4, p. 93.

“cambiamento quasi altrettanto rapido”<sup>29</sup> e si espande al punto che “ai nostri giorni il principio di sovranità del popolo ha realizzato negli Stati Uniti tutti gli sviluppi pratici che l’immaginazione può concepire”.<sup>30</sup>

Principio latente nell’eguaglianza delle condizioni, la sovranità popolare ha bisogno di una sanzione giuridica per realizzare il suo potenziale: la democrazia politica non è il semplice effetto dell’assetto sociale democratico e i suoi principî non traducono i fatti né rispondono meccanicamente ai bisogni sociali. Sono invece principî programmatici che trasformano la fisionomia della società. Torcendo fino all’estremo il linguaggio dottrinario, Tocqueville scrive che la sovranità popolare “è un *fatto legale* e onnipotente, che regge la società intera”.<sup>31</sup> Rispetto alla teoria di Guizot, il rapporto tra fatti e norme appare rovesciato. Qui il “fatto legale” è un principio costituzionale che ha presa sulla società, e non un fatto sociale riconosciuto dal diritto. Il diritto non soltanto sgorga dal terreno sociale, ma lo irriga.

Da queste considerazioni emerge che se Tocqueville subordina il giudizio di legittimità alla valutazione della corrispondenza tra sfera politica e sfera sociale, egli non aderisce all’idea di una dipendenza unilaterale delle istituzioni dalla società. Diversamente dai *doctrinaires*, l’autore di *Démocratie* ritiene che le leggi non debbano soltanto adeguarsi ai fatti, ma anche stimolare sviluppi sociali: la corrispondenza perciò non è costitutiva, ma è il risultato sempre provvisorio di una dinamica biunivoca. Quindi, l’analisi delle condizioni sociali non deve essere soltanto retrospettiva (i cittadini sono diventati sufficientemente capaci?), ma anche prospettiva (in che modo i cittadini possono diventare capaci?). La distanza delle posizioni di *Démocratie* dal “liberalismo capacitario”,<sup>32</sup> di cui Tocqueville conserva il linguaggio, non potrebbe essere più grande. La capacità, pur ritenuta indispensabile, non è vista come un dato preliminare alla partecipazione, ma piuttosto, aristotelicamente, come una virtù che si acquisisce soltanto praticandola. Poiché è l’esercizio dei diritti politici a educare il popolo alla libertà, la capacità politica dei cittadini non appare più come prerequisito, ma come un esito della sovranità popolare.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 93-4.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>32</sup> Cfr. F. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia* cit., pp. 37-50.

## 5. *Democrazia in chiaroscuro*

Il pensiero giuridico di Tocqueville confluisce in una più ampia teoria della democrazia politica. Ma in *Démocratie* il discorso si muove sempre su due piani: la descrizione minuziosa dell'America, come caso individuale di cui si osservano le particolarità storiche, geografiche, caratteriali, e la presentazione dei tratti generali pertinenti alla società e alle istituzioni democratiche – lo schizzo tratteggiato di un idealtipo della democrazia dei moderni. Da un lato *Démocratie*, come un racconto di viaggio, dipinge la forma di vita degli Americani; dall'altro, Tocqueville ha cercato in America qualcosa di più che l'America, volendo estrarre dall'esperienza delle repubbliche oltreoceano principî costitutivi della democrazia, utili anche alla nascita della democrazia francese.<sup>33</sup>

Distinguere tra questi due livelli non è sempre facile, ma diventa indispensabile quando si tratta di comprendere le critiche mosse da Tocqueville al sistema americano. Sono critiche (specialmente nel primo volume di *Démocratie*) mosse da una prospettiva interna alla democrazia: le repubbliche americane sono accusate di non aver compiuto alcuni sviluppi democratici importanti. Per certi versi – ritiene Tocqueville – l'America è una democrazia incompiuta. Benché l'origine storica delle repubbliche statunitensi sia stata complessivamente vantaggiosa (l'eguaglianza delle condizioni si è imposta come fatto e come principio senza bisogno del duro scontro sociale avvenuto in Francia), essa oppone tuttavia qualche difficoltà alla realizzazione completa dell'ideale democratico. L'ostacolo più rilevante è la persistenza, nella Nuova Inghilterra, del diritto civile inglese, che le ex-colonie hanno ereditato dalla madre patria e che hanno mantenuto pressoché intatto anche dopo la Rivoluzione.

Contro il diritto civile inglese Tocqueville muove due obiezioni: una riguardo al contenuto, l'altra riguardo alla forma. Nate dal seno di una vecchia aristocrazia, le leggi civili inglesi non sono in armonia con l'assetto sociale democratico, contrastando con diverse disposizioni (come l'alternativa tra pagamento e

---

<sup>33</sup> Alcuni interpreti (cfr. per esempio M. RICHTER, *The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu*, in Id. (ed.), *Essays in Theory and History*, Cambridge (Mass.), 1970, pp. 74-102) hanno inteso il libro di Tocqueville soprattutto come lo studio di un idealtipo, precludendosi così la possibilità di cogliere i dislivelli tra la realtà effettuale con cui Tocqueville entra in contatto e l'astrazione e la correzione dei dati reali di cui egli si serve per costruire il suo idealtipo di democrazia. In F. DE SANCTIS, *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004, pp. 184-192 è osservata la distinzione tra i due aspetti del discorso di Tocqueville: l'osservazione del caso americano e la proposta di un universale democratico.

imprigionamento nel caso di condanna) l'eguaglianza delle condizioni. D'altra parte, la struttura del *common law* è problematica. Agli occhi di Tocqueville il diritto americano si presenta come un corpo enorme e disordinato di consuetudini e di eccezioni, che nessuno tranne gli specialisti può conoscere. Ora, se nelle monarchie assolute l'incertezza della legge poteva servire come espediente della libertà, agli stati democratici non si addice la libertà "clandestina" che prospera negli interstizi della legge, ma un ordinamento giuridico improntato sul principio di libertà.<sup>34</sup>

Questa tensione interna al diritto americano – tra la costituzione democratica e la legislazione civile parzialmente aristocratica – deriva dall'attrito del *principio* democratico con il *punto di partenza* americano. La diversa storia della costituzione e del *common law* impedisce che si realizzi quel raccordo tra i diversi rami del diritto necessario dal punto di vista della logica. Ma proprio questo scarto tra realtà storica e modello logico permettere di cogliere l'ideale di democrazia che viene elaborato attraverso la comparazione tra Francia e America, e che non appare pienamente realizzato in nessuno dei due Paesi. A differenza di quanto potrebbe sembrare a un primo sguardo, infatti, la logica dello sviluppo democratico non coincide con l'esperienza americana, nonostante gli Stati Uniti siano il luogo dove i progressi della democrazia sono stati maggiori.

Perciò la teoria del diritto di *Démocratie* si discosta sia dal liberalismo francese sia dal liberalismo anglosassone. Essa rappresenta un metro nuovo di cui Tocqueville si serve per studiare le luci e le ombre rispettive dei diversi sistemi politici. La democrazia appare allora sempre in chiaroscuro e sempre in conflitto interno, perché i residui del passato o le pressioni sociali generano continuamente nuove contraddizioni, che spetta alla politica di sanare e alla teoria di misurare in contrasto con l'imperativo di coerenza imposto dalla logica democratica.

Poiché si tratta di dimostrare la praticabilità di una democrazia integrale che coinvolga e le istituzioni e i costumi,<sup>35</sup> il libro di Tocqueville è costruito come illustrazione della coerenza interna (potenziale o attuale) delle democrazie. Questo l'*orizzonte di immanenza* del discorso, questo il suo carattere *militante*. Quindi, oltre che una fenomenologia dello sviluppo della democrazia americana, *Démocratie*

---

<sup>34</sup> OC, V, I, p. 316. Cfr. *infra*, capitolo 6.

<sup>35</sup> Cfr. *DAI*, II, 4, p. 295: dopo aver ponderato i rischi e i vantaggi di un'illimitata libertà di associazione, Tocqueville conclude: "è così che nell'immenso intrico delle leggi umane può capitare che l'estrema libertà corregga gli abusi della libertà, e che l'estrema democrazia preservi dai pericoli della democrazia".

dispiega un'interpretazione dell'ideale democratico. Ricostruirla significa insieme fare una storia dei concetti politici e suscitare una riflessione attorno alle categorie della cultura politica moderna.

## 6. Oggetto e metodo di questo lavoro

Ho scritto questo lavoro con l'intento di proporre un'interpretazione di *Démocratie en Amérique* che, vertendo sul tema del diritto, affrontasse i due problemi già menzionati: il valore della democrazia politica e il rapporto tra società civile e stato. Questo taglio ha dei limiti evidenti: alcune questioni classiche della letteratura tocquevilliana sono soltanto sfiorate e molti punti importanti, ma non relativi ai nodi che tratto, sono rimasti nell'angolo cieco della mia prospettiva. Primo tra tutti quello della religione, di cui il mio lavoro non parla, ma su cui esiste un'ampia letteratura.<sup>36</sup> Poi quello del dispotismo democratico, che lascio sullo sfondo, concentrandomi invece sul modo in cui Tocqueville prova a rispondere alla domanda: “Com'è – o come dovrebbe essere – organizzata una democrazia libera?”.<sup>37</sup> Ma limiti di questo tipo sono inevitabili, perché il genere del saggio interpretativo è diverso dal commento al testo. Perciò ogni pretesa di esaustività è estranea a questo studio, che entra nell'intreccio di *Démocratie* seguendo il filo conduttore del diritto.

La melancolia si annuncia come la passione del nuovo secolo, e forse per questo oggi si ama evocare un Tocqueville uomo della transizione tra due epoche, diviso tra l'inclinazione aristocratica del cuore e la scelta della democrazia imposta dalla ragione. In realtà, già Guizot aveva dipinto l'autore di *Démocratie* come un aristocratico rassegnato, credendo così di smascherare le cause profonde del suo sostegno alla democrazia. Senza mettere in dubbio il carattere suggestivo della biografia di Tocqueville, ho scelto non servirmene come chiave per interpretare il suo pensiero. Estendendo la posizione di Proust contro Sainte-Beuve ai testi filosofici, ho

---

<sup>36</sup> Della vasta letteratura su Tocqueville e la religione mi limito a ricordare A. ANTOINE, *L'impensé de la démocratie: Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003; W. GALSTON, *Tocqueville on Liberalism and Religion*, in “Social Research”, LIV (1987), pp. 499-518; T. SCHLEIFER, *Tocqueville and Religion: Some New Perspectives*, in “The Tocqueville Review” (1982), pp. 303-321; F. MÉLONIO, *La religion selon Tocqueville: ordre moral ou esprit de liberté?*, in “Études”, CCCLI (1984), pp. 73-88; M. GAUCHET, *Tocqueville: Primitive religion and the origins of the state*, in M. LILLA (ed.), *New French Thought: Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1994; J.L. BENOÎT, *Foi, Providence et religion chez Tocqueville*, in “Cahiers de philosophie politique et juridique de l'université de Caen”, XVIII (1990), pp. 117-34.

<sup>37</sup> Rispetto a questo tema rimando a M. CILIBERTO, *Democrazia dispotica*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

studiato *Démocratie* come un'opera autonoma; tanto più che la personalità del suo autore è in questo caso talmente controversa che complicherebbe ulteriormente, invece che chiarirlo, il significato del libro.

Inoltre, la mia indagine è concentrata soltanto su una parte della produzione tocquevilliana, mantenendosi entro l'arco temporale che si estende dalla partenza per gli Stati Uniti (1831) alla pubblicazione del secondo volume del libro (1840). Il corpus su cui l'interpretazione si concentra è quindi composto dai diari di viaggio, dalle lettere, dal materiale preparatorio e dalle prime stesure di *Démocratie* (disponibili nell'edizione critica di Eduardo Nolla), dai due volumi dell'opera e dallo scritto del 1836 *L'Etat social et politique de la France avant et depuis 1789*. Poiché non si tratta di offrire un quadro dell'atteggiamento di Tocqueville rispetto al diritto in generale, ma di approfondire la logica interna di *Démocratie*, non ho preso in considerazione i discorsi parlamentari né il rapporto tra le posizioni politiche e il punto di vista filosofico di Tocqueville. Per la stessa ragione non mi sono soffermata sulle considerazioni tocquevilliane a proposito del diritto amministrativo, che compaiono per accenni nella seconda *Démocratie*, ma che introducono una riflessione più diffusamente sviluppata soltanto successivamente, in un discorso del 1844 all'Accademia delle scienze morali e, infine, nell'*Ancien Régime et la Révolution*.<sup>38</sup>

Fedele a un metodo storico-filosofico, questo lavoro è punteggiato di rimandi all'ambiente culturale in cui *Démocratie* è stato scritto, alle fonti e agli avversari teorici del libro. Ma non pretendo di aver offerto nuovi dati storici. Piuttosto, dialogando con gli interpreti che hanno insistito sulle affinità tra *Démocratie* e il pensiero dottrinario, o inteso la filosofia politica tocquevilliana come un liberalismo aristocratico,<sup>39</sup> ho argomentato che prestando attenzione al problema del diritto si può comprendere diversamente il rapporto di Tocqueville con la tradizione liberale.<sup>40</sup> Nella teoria costituzionale e nella teoria della legittimità sviluppate in *Démocratie*, infatti,

---

<sup>38</sup> Il discorso all'Accademia discute il manuale di diritto amministrativo pubblicato da L.A. Macarel, cfr. OC XVI. Su questo si veda soprattutto A. M. BATTISTA, *Diritto amministrativo e storia sociale: le tesi di Tocqueville e le sue fonti* cit.

<sup>39</sup> Le affinità tra Tocqueville e i *doctrinaires* sono enfatizzate da A. CRAIUTU, *Tocqueville and the Political Thought of the Doctrinaires*, in "History of Political Thought" XX (1999) pp. 457-493 e L. DIEZ DEL CORRAL, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, Bologna, Il Mulino, 1996. Interpretazioni che danno speciale rilievo alle fonti controrivoluzionarie di Tocqueville sono invece D. COFRANCESCO, *Tocqueville e il pensiero conservatore*, in *Controcorrente*, 1974, pp. 11-40; A. KAHAN, *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 1992; L. JAUME, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008.

<sup>40</sup> Una lettura più affine, mi sembra, a quella sviluppata nei diversi lavori di Francesco De Sanctis.

ho trovato quegli strumenti teorici che consentono al filosofo di rimuovere l'opposizione tra liberalismo e democrazia.

Il modo in cui Tocqueville pensa la democrazia liberale, tuttavia, non ricorda nessuno degli approcci familiari a noi contemporanei. Proprio perché è costruito trasversalmente rispetto al liberalismo e al repubblicanesimo, al giusnaturalismo e al determinismo sociologico, il modello tocquevilliano aiuta a ripensare alcune *impasses* della filosofia politica attuale. Perciò, ritenendo che il valore di *Démocratie* non sia semplicemente antiquario, non difendo una lettura che riconcili i contenuti del libro con il nostro (supposto) comune sentire, ma suggerisco proprio il contrario, cioè che l'effetto di *straniamento* suscitato dal discorso tocquevilliano possa rilanciare la riflessione sul diritto e sull'*ethos* della democrazia.

### 7. *Straniamento e anacronismo controllato*

Portando in chiaro la distanza tra il modo in cui Tocqueville concepisce la democrazia – soprattutto rispetto al rapporto tra stato e società civile – e le diverse teorie democratiche che concorrono nel dibattito filosofico e politico attuale, pratico il procedimento che François Furet chiamava “anacronismo controllato”: perseguo, cioè, una lettura rigorosa del testo, rimanendo però consapevole che le domande poste alle fonti dipendono comunque dal nostro modo di lettura, inevitabilmente orientato dalle categorie presenti.

Ciò che più colpisce, considerando in parallelo *Démocratie* e le teorie democratiche dei nostri tempi, è la differenza di oggetto. Per Tocqueville la democrazia politica è inconcepibile (e irrealizzabile) senza certe condizioni materiali e certe disposizioni morali e, al contempo, concorre a dar vita alle basi sociali di cui ha bisogno. Questo doppio movimento in cui consiste l'essenza – dinamica – della democrazia è ciò che *Démocratie* vuole cogliere. E non è un caso che Tocqueville descriva il suo lavoro come un continuo percorrere, in una direzione e nell'altra, la scala che congiunge le più minute norme di diritto civile e le più nascoste abitudini dei cittadini democratici con i più generali principî della filosofia. La democrazia è, così, osservata da una prospettiva *integrale* che il pensiero contemporaneo ha abbandonato, sacrificando un modello capace di concepire rapporti reciproci delle diverse sfere, sociali e politiche.

Se prese isolatamente, infatti, la dimensione politica e la dimensione etico-sociale di *Démocratie* danno luogo a malintesi. Della prima si tende a perdere le specificità, assimilandola a un liberalismo diverso da quello di Tocqueville. Della seconda, invece, si coglie soltanto l'aspetto impolitico e anti-politico, come se la teoria democratica di Tocqueville si riducesse a una critica della società di massa che anticipa la sociologia novecentesca. Se nel secondo dopoguerra Tocqueville era stato l'icona liberale direttamente opposta al marxismo sovietico, a partire dagli anni '70 si è andata affermando l'immagine, ancora dominante nella corrente comunitarista e non solo, dell'aristocratico normanno come profeta triste del "disagio della modernità".<sup>41</sup> L'insoddisfazione che provocano l'una e l'altra raffigurazione può essere superata solamente cercando la logica unitaria dell'opera, quella, cioè, che permette di tenere insieme lo studio delle istituzioni con lo scandaglio delle passioni e dei caratteri democratici. Uno sguardo d'insieme sul metodo e sull'oggetto di studio di *Démocratie* rivela, infatti, il progetto complessivo alla luce del quale si possono comprendere i diversi modi in cui Tocqueville parla di democrazia, distinguendo, per esempio, tra la democrazia americana e l'idealtipo democratico, e tra due futuri alternativi – libertà e dispotismo.

Attraverso il tema del diritto, questo studio ricostruisce l'unità di *Démocratie* che, nonostante la ricchezza dei temi e alcune apparenti contraddizioni, è *un'opera organica*. Culmine ed epilogo della tradizione francese, che muovendo da Montaigne e dai moralisti francesi si trasmette a Montesquieu e si conclude con Tocqueville, il libro sull'America sa coniugare una psicologia sociale, una fenomenologia dei costumi, una visione d'insieme della realtà etica della democrazia e una teoria costituzionale. E per comprendere il modo in cui Tocqueville intende la normatività e il ruolo che egli assegna al diritto, bisogna tener conto di ciascuna di queste dimensioni e della rete dei loro rapporti.

## 8. *Mappa del lavoro*

Nel capitolo 1 discuto quello che mi sembra essere il progetto unitario dei due volumi di *Démocratie*, riguardo all'oggetto e al metodo. Ricostruendo la preistoria

---

<sup>41</sup> Per la prima tendenza cfr. R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965 e F. von HAYEK, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, per la seconda rimando soprattutto a C. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Concord, Anansi, 1991.

teorica dell'opera (la tradizione dei moralisti e Montesquieu) e prestando attenzione alle rare dichiarazioni di metodo, lasciate generalmente inascoltate (in particolare l'analogia con il metodo anatomico di Cuvier), mostro le premesse da cui muove l'interpretazione tocquevilliana della democrazia come fenomeno pluridimensionale e della società americana come totalità organica.

Seguono tre capitoli di carattere storico-critico (2-4). Il capitolo 2 introduce il tema della legittimità con una riflessione sullo sfondo francese di *Démocratie*. Mi rivolgo al dibattito filosofico-giuridico dei *doctrinaires* per mostrare da una parte che il diritto era la *koiné* del dibattito pubblico sotto la Monarchia di luglio, e sottolineare d'altra parte le tensioni interne al pensiero giuridico dottrinario, che, mentre intende la legittimità come corrispondenza del diritto ai fatti sociali, fonda però su basi epistemiche il potere esclusivo dell'*élite* dei capaci. Su questo sfondo comincio a profilare la critica di Tocqueville alla concezione dottrinarica della legittimità come critica del governo misto, per poi approfondirla nel capitolo 3. Qui, riferendomi al rapporto di Tocqueville con le sue fonti americane, misuro le innovazioni di *Démocratie* sul piano della teoria costituzionale. In particolare mostro come Tocqueville ridefinisca le idee di "governo limitato" e di "moderazione politica", attraverso la sua teoria del controllo di costituzionalità e con l'idea che il principio di sovranità popolare non debba essere contrastato, bensì realizzato in una complessa architettura istituzionale. Nel capitolo 4 completo la riflessione sulle fonti tocquevilliane considerando l'aperto rifiuto della tradizione repubblicana insieme alla ripresa del linguaggio politico repubblicano che caratterizza *Démocratie*. In particolare, mostro come per Tocqueville il passaggio dai valori repubblicani all'*ethos* democratico sia uno sviluppo della coscienza politica, in quanto implica un processo di razionalizzazione delle ragioni dell'obbedienza e del principio di legittimità (dall' 'autorità del passato' all'idea dell'autogoverno). Tuttavia questo passaggio, caratteristico della democrazia in quanto tale, in America è avvenuto soltanto in parte: riguarda il ripensamento del patriottismo e della virtù, ma non l'identità giuridica americana, essendo gli ordinamenti civile e penale ancora di diritto consuetudinario. Il capitolo si chiude dunque con un esame dei testi di Tocqueville sul *common law* e sul tipo di libertà che questo preserva, che è diversa dalla libertà democratica.

Ai capitoli 5-7 è affidato il lavoro interpretativo in senso stretto. Essi costituiscono il nucleo teorico del lavoro. Nel capitolo 5 ricostruisco lo schema ermeneutico-

valutativo del diritto democratico che mi pare si possa evincere da *Démocratie en Amérique*, giungendovi attraverso l'analisi di una nozione ricorrente nel linguaggio di Tocqueville – il concetto di 'principio'. I capitoli 6 e 7 si concentrano sulle contraddizioni tra la realtà americana e il modello di diritto democratico, contraddizioni che Tocqueville denuncia in *Démocratie*. Da un lato, la mancata corrispondenza di diritto politico e diritto civile genera attrito fra le istituzioni e la società civile, e frena il compimento di una democrazia civile oltre che politica (cap. 6). Dall'altro, in America rischia di profilarsi una nuova aristocrazia, che può nascere dall'unione di potere politico e potere sociale nella classe dei governanti o dall'esorbitante potere sociale della classe industriale, e può essere contrastata soltanto dall'azione riflessiva della democrazia su se stessa (cap. 7).

## CAPITOLO 1

### La filosofia come sapere connettivo

La ricezione differenziata e controversa di *Démocratie* è forse la prova più manifesta della complessità del libro.<sup>42</sup> Tocqueville era consapevole del carattere ancipite del suo scritto e temeva che esso gli avrebbe attirato le critiche di partiti opposti;<sup>43</sup> ma nel Novecento si è verificato piuttosto il fenomeno contrario, l'autore di *Démocratie* è diventato oggetto di contesa tra partiti che amavano tutti trovare in lui il padre nobile del loro pensiero. Effetto del moltiplicarsi delle interpretazioni e dei commenti è che in apertura di un nuovo studio è più necessario che mai chiarire, oltre alle premesse dell'indagine, la visione d'insieme di *Démocratie* in cui la propria ricerca si inserisce. Qui presento allora una veduta aerea del paesaggio che nei capitoli successivi scenderò a scandagliare. Ma anche una riflessione generale sulla struttura e l'oggetto del libro di Tocqueville, che serve da presupposto per il mio lavoro e che, una volta illustrata qui di seguito, rimarrà sullo sfondo.

La chiave di tutto il sistema teorico di *Démocratie* è contenuta in un discorso che Tocqueville tenne all'Accademia delle scienze morali nell'intervallo tra la pubblicazione dei due volumi:

La scienza che studia le società copre uno spazio immenso che si estende dalla filosofia e giunge agli studi elementari del diritto civile. Poiché è una scienza quasi senza confini, il nostro sguardo stenta a distinguerla. Tendiamo a fonderla con tutte le conoscenze che si rapportano direttamente o indirettamente all'uomo e, in questa immensità, la perdiamo di vista. Ma quando ci si mette a considerare accuratamente questa vasta scienza, scartando tutto ciò che, pur intersecandola, non le appartiene, si riesce a distinguere le parti di cui veramente è composta e si finisce per farsi un'idea nitida del tutto. *A questo punto, ci rappresentiamo una scienza che discende a gradi regolari dal generale al*

---

<sup>42</sup> Questa ricezione stessa è ormai oggetto di studio e di discussione. Uno libro eccellente sulla fortuna di Tocqueville in Francia è F. MÉLONIO, *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993, mentre un lavoro interamente dedicato alla rinascita novecentesca degli studi tocquevilliani è S. AUDIER, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Vrin-Éditions de l'EHESS, Paris 2004. Sulla ricezione di Tocqueville nell'America del Novecento, cfr. M. MANCINI, *Alexis de Tocqueville and American Intellectuals. From His Times to Ours*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2006 e ID, *Too Many Tocquevilles: The Fable of Tocqueville's American Reception*, "Journal of the History of Ideas", LXIX (2008).

<sup>43</sup> Lettera a Kergorlay, 1831, *OC*, XIII, I, p. 374.

particolare, e dalla pura teoria verso le leggi scritte e i fatti [...]. Man mano che scendendo dalle idee ci avviciniamo ai fatti, il campo della scienza politica si restringe e si concreta, ma si tratta sempre della stessa scienza”.<sup>44</sup>

Non è un’immagine della filosofia politica che contrasta con le opinioni comuni dell’epoca<sup>45</sup>, ma Tocqueville segue con straordinario rigore tutte le conseguenze implicate in questa concezione. Ed è forse proprio questo ciò che significa per lui la tanto commentata proposta di una “scienza politica nuova” che si adatti a un “mondo tutto nuovo”:<sup>46</sup> costruire un sapere che connetta i diversi ambiti di esperienza sociale.

### 1. *Il moralista, l’anatomista, il filosofo*

In un primo momento l’oggetto d’osservazione sfugge e si confonde con tutto lo scibile. Si può fare chiarezza, distinguendo le parti di cui la scienza politica è “veramente composta e scartando gli elementi, che pur rivendicando con essa una certa parentela teorica, non le appartengono”. Ma come esercitare tale discernimento? Esso deve poggiare a sua volta sopra un’ipotesi teorica, su una precomprensione che getta un cono di luce sul magma indistinto della realtà non interpretata.

Tocqueville si trova qui di fronte al problema di ogni teoria – classificare il molteplice e fissare il flusso in divenire – ma la soluzione è per lui tanto più difficile quanto più egli sceglie di restare legato alla tradizione di pensiero cui il suo gusto e il suo spirito sono più affini, la filosofia dei moralisti e di Pascal. “*Distinguo* è il principio più universale della mia logica”, aveva osservato Montaigne davanti allo spettacolo degli uomini e dei fatti del mondo, volubili e discordanti.<sup>47</sup> E anche Montesquieu, tra tutti il pensatore cui Tocqueville è più vicino, come avevano notato subito i primi recensori, scrive l’*Esprit des lois* quasi come un insieme di *essais*, preferendo allo stile argomentativo del trattato un pensiero figurato ed ellittico, in cui i nessi logici e gli elementi di struttura sono spesso rimossi per costringere il lettore a pensare e non soltanto a leggere.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Discorso all’Académie des sciences morales et politiques, in *OC*, XVI, pp. 231-32.

<sup>45</sup> L’*idéologue* Joseph Rey, per esempio, ne esprime una molto affine in J. REY, *Traité des principes généraux du droit et de la législation*, Paris 1828, pp. 5-8. Ma anche i *doctrinaires* avrebbero potuto sottoscriverla.

<sup>46</sup> *DAI*, Introduzione, p. 16.

<sup>47</sup> MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Gallimard, 2007, II, 1, p. 355.

<sup>48</sup> Cfr. *EL*, XI, 20, p. 374: “Non si tratta di far leggere ma di far pensare”.

Montesquieu, però, era riuscito a trarre dallo studio della realtà politica e delle sue letture delle categorie che poi aveva applicato per ordinare la stessa materia:

Dapprima ho osservato gli uomini e ho creduto che, in questa infinita diversità di leggi e di costumi, non fossero mossi soltanto dalle loro fantasie. Ho posto i miei principî e ho visto che i casi particolari vi si piegavano come spontaneamente e che le storie di tutte le nazioni non erano altro che le conseguenze di quei principî e che ogni legge particolare era legata con un'altra o dipendeva da una legge più generale.<sup>49</sup>

La precomprensione (“i miei principî”) determina il modo in cui l’oggetto della scienza è costruito, demarcato dalle altre regioni del sapere, internamente organizzato. Analogamente Tocqueville osserva la democrazia americana a partire da interrogativi e ipotesi proprie, in parte maturati già prima della partenza – come si vede dal suo epistolario –, in parte elaborati durante il viaggio.<sup>50</sup>

Vi è in *Démocratie* un’“idea madre”, che ha generato il libro e che si ritrova al fondo di tutte le disparate riflessioni di cui esso è composto:

Coloro che presteranno attenzione alla mia opera vi troveranno, credo, un’idea madre che lega, per così dire, tutte le parti. Ma la diversità degli oggetti che ho dovuto trattare è molto grande e chi vorrà opporre un fatto isolato all’insieme dei fatti che cito, un’idea separata all’insieme delle idee, ci riuscirà senza fatica. Vorrei quindi che mi si facesse la grazia di leggere il mio lavoro con lo stesso spirito che mi ha guidato nel comporlo e che si giudicasse questo libro dall’impressione generale che lascia, dato che io stesso sono stato convinto non da questa o quella ragione ma dall’insieme delle ragioni che cito<sup>51</sup>.

Per definizione l’ “idea madre” non può essere scorporata dall’insieme del discorso, né evinta come una massima o un riassunto. Dello stile dei moralisti, Tocqueville conserva (come del resto anche Montesquieu) l’aspetto mimetico. *Démocratie* è un’opera figurativa, che rappresenta e narra più di quanto non argomenti e dimostri e che – in ciò consiste il suo valore letterario – costruisce un affresco della realtà americana fatto di dettagli e non di grandi campiture. Perciò l’epistemologia implicita in *Démocratie* è davvero affine a quella dei grandi romanzi realisti dell’epoca: Tocqueville è consapevole che il particolare eccede sempre il concetto e si affida non

---

<sup>49</sup> *EL*, Préface, pp. 81-82.

<sup>50</sup> Cfr. *OC*, I, p. 338 e *OC*, XIII, I, pp. 373-375.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

tanto alla categoria universale quanto all' "impressione generale" (ovvero all'effetto dell'accumulo dei dettagli narrati) che l'opera lascia.<sup>52</sup>

Tuttavia, l'apparente impressionismo di *Démocratie* nasconde un lavoro filosofico massiccio. Rispetto all'oggetto fuggevole della democrazia americana, Tocqueville si è posto, racconta egli stesso, con la stessa attitudine ricostruttiva propria degli studiosi di anatomia comparata. Paragonando il suo metodo a quello del celebre biologo Georges Cuvier, Tocqueville rivela una delle sue premesse filosofiche fondamentali: la convinzione che esista una *causalità strutturale* del fenomeno osservato e che conoscere significhi ricostruire l'insieme della struttura. Lo studio di una società e lo studio anatomico degli animali antediluviani sono entrambi lavori *ricostruttivi*. Bisogna cominciare dall'analisi dei frammenti disponibili per poi finalmente comprendere la relazione che lega ogni parte alle altre, e lo studio di una qualsiasi porzione permette di ricostruire il tutto, senza distinzione tra centro e periferia. La causalità strutturale si esprime nell'insieme dei rapporti e a tutti i livelli.<sup>53</sup> *Démocratie*, quindi, è un'opera organica che studia le società politiche come totalità internamente regolate, e ricostruisce e leggi della loro struttura.

L'organicismo di *Démocratie* è stato ignorato o negato dal liberalismo novecentesco che si rivolgeva a Tocqueville precisamente per trovare un modello da opporre alla filosofia olistica e teleologica che era associata dai pensatori liberali all'eredità di Marx e ai regimi totalitari. Recentemente Jon Elster ha introdotto un suo studio

---

<sup>52</sup> L'accostamento tra *Démocratie* e la *Comédie humaine* è stato fatto prima da F. MÉLONIO, *Tocqueville et les français* cit., p. 8, poi da G. A. KELLY, *The Human Comedy. Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ma l'analogia non è stata sviluppata. Nel mio *Lo 'spirito democratico' in Tocqueville e Stendhal*, in O. CATANORCHI-D. RAGAZZONI (eds.), *Il destino della democrazia. Attualità di Tocqueville*, Roma, Storia e Letteratura, 2010, pp. 201-230, ho abbozzato un paragone tra i due scrittori rispetto al metodo e rispetto alla raffigurazione dei costumi americani. Un saggio importante di epistemologia del romanzo è G. MAZZONI, *Teoria del romanzo*, Bologna, Il Mulino, 2011.

<sup>53</sup> Cfr. G. CUVIER : "Ogni essere organizzato forma un insieme, un sistema unico e chiuso le cui parti si corrispondono reciprocamente e, concorrendo ad una stessa attività comune, agiscono reciprocamente le une sulle altre. Nessuna delle parti può cambiare senza che le altre cambino allo stesso modo, e di conseguenza ciascuna delle parti, presa separatamente, restituisce un'immagine di tutte le altre", cit. in J. PIVETEAU, *Le débat entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire sur l'unité de plan et de composition*, in "Revue d'histoire des sciences et de leurs applications", IV (1950), pp. 343-363. Un altro passo significativo di Cuvier spiega la struttura dei corpi organici: "Le parti dei corpi organizzati sono legate da una relazione necessaria di tal sorta che un uomo che si imbatte in una porzione separata di uno di questi corpi è in grado di ricostruire il corpo intero. Lo stesso lavoro analitico potrebbe aiutare a conoscere la maggior parte delle leggi generali che regolano ogni ambito". In un appunto, Tocqueville ritorna sull'analogia tra il suo studio e quello di Cuvier: "Tutto si tiene nella costituzione dell'uomo morale così come nella sua natura fisica e proprio come Cuvier era in grado di ricostruire tutto il corpo dell'animale intero alla vista di un solo organo, colui che conoscesse qualcuna delle opinioni o delle abitudini di un popolo potrebbe in molti casi, credo, concepire un quadro abbastanza completo del popolo stesso", *DAII*, III, 14, p. 1072, nota c.

tocquevilliano insistendo sulle differenze tra Tocqueville e i “pensatori organicisti”. Mentre Hegel, Marx e Durkheim avrebbero sviluppato un pensiero della società “olistico”, “funzionalistico” e “teleologico”, Tocqueville sarebbe “innocente da questi peccati”, che Elster giudica, in armonia con il senso comune liberale, “molto pericolosi”.<sup>54</sup> Tuttavia la dichiarata analogia biologica di Tocqueville e i riferimenti a Cuvier appena citati, gettano dubbi sulla fondatezza di questa interpretazione. La lettura di Elster pare, infatti, risentire ancora di pregiudizi tipici del liberalismo della guerra fredda. Preoccupato di mostrare che Marx e Tocqueville sono polarità opposte, Elster assolve *Démocratie* dalle colpe citate: ma per negare l’olismo sacrifica l’analisi della categoria fondamentale di “assetto sociale”, e per smentire la teleologia scompone gli schemi evolutivi descritti da Tocqueville, perdendo di vista la logica generale del libro.<sup>55</sup> Rilevare, come faccio nel corso di questo lavoro, gli aspetti del pensiero tocquevilliano che si spiegano con l’impostazione organicista della sua filosofia è importante sia per ridefinire un modello datato e impreciso che fa coincidere il liberalismo con l’individualismo metodologico,<sup>56</sup> sia per venire in chiaro delle apparenti contraddizioni di *Démocratie* (Elster ne rileva moltissime).

È Tocqueville stesso ad avvertirci che “chi vorrà opporre un fatto separato all’insieme dei fatti [...] o un’idea separata all’insieme delle idee ci riuscirà senza fatica” e a invitarci ad andare oltre le contraddizioni superficiali per cogliere l’unità della struttura concettuale che dà coerenza all’opera. Se il suo stile letterario è quello dei moralisti, la sua logica non si ferma al distinguo, ma lavora con categorie unificanti, con “idee generali”, come notavano i recensori suoi contemporanei: *Démocratie* è un’opera di sintesi, e non soltanto di analisi. Commentando l’edizione delle opere complete pubblicata due anni dopo la morte di Tocqueville, Paul Janet osserva la differenza con Montesquieu: l’autore di *Démocratie* “non ha visto tante cose quanto il suo maestro, ma ha generalizzato quelle che ha visto”. Mentre l’*Esprit des lois* forma un tutto “assai discordante”, *Démocratie* è più “netta e decisa”.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> J. ELSTER, *The First Social Scientist. Alexis de Tocqueville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 6.

<sup>55</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 6-9 e *passim*.

<sup>56</sup> Questo modello mostra la sua insufficienza già nel caso di Montesquieu, esaltato come padre del liberalismo dalla tradizione costituzionalista, ma il cui pensiero sociologico - espresso da nozioni come *esprit général* - crea problema a quella stessa tradizione. Contro la semplificazione del pensiero liberale L. JAUME ha scritto una storia molto erudita del liberalismo francese del primo Ottocento: ID. *L’individu effacé*, cit.

<sup>57</sup> P. JANET, *Tocqueville et la science politique au XIX siècle*, in “Revue des Deux Mondes”, XXXIV (1861), pp. 101-133, p. 104. Alcuni *publicistes* coevi a Tocqueville ritengono perfino che *Démocratie*

Molti commentatori ricordano che Tocqueville non è filosofo né ha simpatia per la speculazione.<sup>58</sup> Egli si tiene lontano, infatti, dalle generalità della filosofia, per esempio, di Victor Cousin, e, come ho mostrato, predilige un discorso la cui forma si avvicina piuttosto alla letteratura. D'altra parte, però, *Démocratie* è concepita come “un libro di filosofia politica”, che coniuga elegante composizione con solidità d'impianto.<sup>59</sup> Ecco, quindi, la chiave dell'epistemologia tocquevilliana: ogni fatto sociale (e ogni sua rappresentazione) acquisisce significato soltanto una volta inserito in una struttura che lo include e lo determina. I dettagli di cui *Démocratie* è disseminata, gli esempi che si avvicendano, le digressioni narrative non rivestono né travestono la struttura, ma sono piuttosto la materia che permette ai concetti di tralucere. Inutile che il lettore cerchi di sfrondare il testo delle sue parti mimetiche, degli esempi, degli aforismi per giungere subito ai nodi centrali: soltanto guardando all'insieme si può provare a trovarne il baricentro. Per ricostruire i principî che orientano il discorso di *Démocratie*, bisogna quindi adottare nei confronti del testo lo spirito dell'anatomista e chiedersi, cioè, in quale rapporto ognuna delle parti considerate si trovi con l'intero, ossia con l'oggetto nella sua specificità strutturalmente determinata.

## 2. *La realtà etica*

Tocqueville vede la democrazia americana come una realtà etica. Per *realtà etica* intendo il bacino in cui confluiscono morale, politica e diritto.<sup>60</sup> Entro questo spazio, costruito dalle categorie tocquevilliane, si snoda il discorso di *Démocratie*, ma è uno spazio con cui la filosofia novecentesca, insistendo sulla divaricazione delle sfere, ci ha fatto perdere familiarità. Per comprenderlo, bisogna ricostruirlo. Con una terminologia estranea a Tocqueville, potremmo dire che il progetto del suo libro è di studiare la *democrazia come forma di vita* (nel senso hegeliano di *Lebensform*). In *Démocratie*,

---

sia un libro monotono: cfr. E. LABOULAYE, *L'État et ses limites suivi d'essais politiques*, Paris, Charpentier, 1863, p. 158: “*Démocratie* è un libro composto da una sola idea che ritorna in tutte le forme; il suo stile è talvolta tanto austero da sfiorare la monotonia”.

<sup>58</sup> Cfr. l'introduzione di E. NOLLA a *DA*, p. cxx-cxxv.

<sup>59</sup> In *OC*, IX, p. 67, *Démocratie* è descritta come “un libro di filosofia politica”, “un'opera filosofico-politica”.

<sup>60</sup> I rapporti economici, invece, si trovano ai margini dell'analisi tocquevilliana, e la logica dell'economia, nella misura in cui agisce in *Démocratie*, è subordinata alla logica dell'etica. Ecco una differenza sostanziale, irriducibile, tra la realtà sociale studiata dalla sociologia a partire dall'inizio del Novecento e la realtà etica esplorata da Tocqueville.

fenomeni diversi – dalle pratiche di voto al gusto letterario, dalle dinamiche dei partiti alla struttura delle famiglie – sono ricomposti all’interno di un’interpretazione filosofica complessiva, ma non cieca alla particolarità: la realtà etica è dispiegata come articolazione di rapporti. Rapporti tra sentimenti individuali, convinzioni morali, agire sociale e politico.

Nel linguaggio tocquevilliano, l’espressione sintetica che rimanda alla realtà etica è “assetto sociale”. E il termine che serve da guida per comprenderne il significato e per ricollegarlo alla tradizione è *mœurs*. “L’importanza delle *mœurs* è una verità comune alla quale lo studio e l’esperienza mi riconducono continuamente. La incontro nel mio spirito come un punto centrale; la scorgo in fondo a tutte le mie idee”.<sup>61</sup> Come gli *éthoi* studiati da Aristotele e Teofrasto, le *mœurs* sono a un tempo caratteri e costumi; passioni trans-individuali e abitudini sociali radicate; pratiche soggettive iscritte in un codice di comportamento e spirito della società caratterizzata da quel codice. La polisemia del correlativo latino *mores* si trasmette a *Démocratie*: “Parlando di *mœurs* intendo ciò che significava la parola antica ‘mores’: non soltanto i costumi in senso proprio, quelli che si potrebbero chiamare abitudini del cuore, ma anche le diverse nozioni che gli uomini elaborano, le diverse opinioni che circolano nella società, l’insieme di idee che danno luogo a abitudini dello spirito. Racchiudo quindi nella parola *mœurs* la compagine morale e intellettuale di un popolo.”<sup>62</sup>

Il raggio d’influenza delle *mœurs* è dunque ampio: spazia dall’antropologia delle passioni fino alle consuetudini forti di un valore quasi giuridico, passando per i caratteri sociali e lo studio dei gesti e delle abitudini di una determinata forma di vita sociale. E Tocqueville perlustra tutto lo spettro semantico del termine, collocandosi nella tradizione francese dei *moralistes*, di cui è culmine e compimento. L’origine dei concetti e il conio di molti termini tocquevilliani risalgono infatti alla tradizione che, inaugurata da Montaigne, sviluppata dai moralisti del Seicento e coronata da Montesquieu, congiunge scienza dell’uomo (studio delle passioni e dei caratteri), scienza della società (studio delle *mœurs*) e scienza politica (studio delle forme di governo). Di questa tradizione Tocqueville non riprende soltanto la finezza dello sguardo, il gusto letterario e l’intonazione tragica che distinguono la sua prosa, ma anche l’abitudine a considerare sotto una stessa luce facce diverse dell’esperienza intersoggettiva.

---

<sup>61</sup> *DAI*, II, 9, p. 499.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 466-467.

I più acuti recensori notarono immediatamente l'affinità dei contenuti di *Démocratie* con la letteratura moralista. In una recensione ammirata, Pellegrino Rossi scriveva: “Nella prima parte l'autore applica il metodo di Montesquieu a un'organizzazione politica completamente nuova; nella seconda parte, invece, segue le orme di Pascal e di La Bruyère. In questo vasto quadro delle passioni e dei costumi, degli splendori e delle miserie della democrazia, ci sono dei ritratti che l'autore dei *Caractères* non avrebbe sconfessato”.<sup>63</sup>

### 3. *Preistoria teorica: passioni sociali e mœurs*

La preistoria teorica dello stile di *Démocratie* si trova nella filosofia secentesca dei moralisti – scrittori anche diversissimi tra loro ma che, interessati tutti allo studio delle *mœurs*, seguono le orme di Montaigne, scrutando i motivi dell'agire umano, dipingendo i caratteri, scomponendo i gesti. L'attenzione appassionata per il retroscena della vita sociale, per le dinamiche interne al soggetto nelle sue relazioni con gli altri, per le trame segrete degli animi e i movimenti reconditi del desiderio è all'origine dell'arte e della filosofia dei moralisti. Nell'intento di cogliere e rappresentare le passioni private e le loro manifestazioni sociali, i moralisti sperimentano le strategie retoriche e i generi letterari più diversi.<sup>64</sup>

Lo studio dei caratteri e dell'anatomia delle passioni coniuga all'interesse per la dimensione psicologica privata l'attenzione per la dimensione pubblica, poiché registra le passioni che insorgono dal confronto con gli altri e dal desiderio di riconoscimento, e i codici sociali che cristallizzano la forma estetica dell'agire. “Nella solitudine si può

---

<sup>63</sup> P. Rossi, *Démocratie en Amérique par M. de Tocqueville*, in “*Révue des Deux Mondes*”, 15 settembre 1840, pp. 894-95. Analogamente, nell'introduzione alla sua edizione delle opere complete di Tocqueville, l'amico e compagno di viaggio Gustave de Beaumont scrive: “Nella sua ardente aspirazione verso un perfezionismo continuo, (Tocqueville) volle rileggere tutti coloro che avevano eccelso nell'arte della scrittura, e soprattutto i grandi maestri del diciassettesimo secolo. Si applicò a scoprire il metodo e l'argomentazione di ciascuno di loro, non studiò nessuno con più costanza e amore che Pascal”. (*OC Beaumont*, Paris, vol. V, p. 51). Sui rapporti di Tocqueville con i moralisti si vedano anche J.L. BENOÎT, *Tocqueville moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2004 e L. JAUME, *Tocqueville* cit., pp. 199-261.

<sup>64</sup> La forma del trattato o del trattatello viene talvolta adoperata per presentare un catalogo strutturato delle passioni (come nel *De la Sagesse* di Pierre Charron), il catalogo di “tipi sociali” inaugurato da Teofrasto è rimodellato per classificare i caratteri dei personaggi della società aristocratica (per esempio da La Bruyère nei *Caractères*). La forma aforistica, con le sue puntuali incursioni nelle zone oscure dell'animo, è prediletta per trasmettere senza pesantezza un'antropologia amara (nel *Testamento politico* di Richelieu e Mazzarino e nelle *Maximes* di La Rochefoucauld, nelle *Pensées* di Pascal), ma si ricorre anche alla drammatizzazione delle passioni nell'autobiografia (è il caso di Montaigne e Rousseau), al genere epistolare (in cui brillano le lettere di Madame de Sévigné), o al romanzo (come nella *Princesse de Clèves* o nella *Nouvelle Héloïse*).

acquisire tutto, tranne il carattere”, osservava Stendhal, che amava definirsi moralista e pittore di costumi. E non c’è forse formula che esprima più lucidamente il presupposto del metodo dei moralisti, secondo cui l’analisi delle passioni deve intrecciarsi con la fenomenologia dei comportamenti, non esistendo alcuna interiorità nascosta e indipendente dal nostro modo di manifestarci in società. La Bruyère può dunque classificare i caratteri facendo convergere fino a confonderle categorie psicologiche e categorie sociali: “i grandi”, “i poeti”, eccetera.

Dal punto di vista dei moralisti, i conflitti, le tensioni, le intime aspirazioni dell’io interiore non sono un punto di partenza ma un punto di arrivo: studiando la fenomenologia dei comportamenti si finisce per metter a nudo passioni, approdando alla psicologia. Troviamo quindi una certa osmosi tra il luogo intimo e nascosto, dove le passioni sorgono e affiorano alla coscienza, e lo spazio aperto e *visibile*, dove desideri e aspirazioni, dopo essere stati tratti in dietro e celati da un lungo lavoro psichico, si manifestano. La verità del soggetto non è diversa dall’espressività: una persona può dissimulare, recitare, manipolare, ma non cessa, in tutte queste forme, di rivelare se stessa.<sup>1</sup> Non c’è un io più profondo che giace completamente inespresso: nell’intimo del soggetto, l’io non è una presenza consolante, ma sfugge indefinitamente. L’autenticità non solamente è irrealizzabile nel teatro sociale che costringe a indossare una maschera, ma è anche inespugnabile nel raccoglimento, in cui il soggetto prova la vertigine dell’intima trascendenza del suo vero sé.<sup>65</sup>

Le massime di La Rochefoucauld distillano verità limpide sui moti dell’animo e una cristallina geografia delle passioni dagli espedienti, dalle miserie, dalle piccole trame e dai canali contorti dei nostri desideri. I comportamenti sociali sono letti come un linguaggio cifrato: il linguaggio delle passioni recondite, che il moralista ha il compito di decodificare. Già illuminista nel desiderio di portare alla luce gli impulsi sommersi e contraffatti, La Rochefoucauld costruisce un’antropologia del profondo e del nascosto servendosi soltanto dell’analisi di ciò che è espresso nella vita sociale.

Ciò che i gesti suggeriscono ma non rivelano: questo è l’oggetto d’indagine del moralista. Ma per coglierlo egli non cerca altrove che nei gesti. Con una formula si può dire che il suo lavoro consiste nel rendere manifesto il contenuto latente dei

---

<sup>65</sup> Questo è l’argomento dominante di J. STAROBINSKI, *Montaigne in movimento*, Bologna, Il Mulino, 1984. Il tema dello scontro tra identità profonda e maschera sociale regna sovrano nel dirompente racconto di Diderot, *Le Neveu de Rameau*.

comportamenti e delle convenzioni.<sup>66</sup> Poiché le fasi della metamorfosi delle passioni (poco importa se storiche o naturali) sono ritenute costanti, la ‘scienza morale’ può studiare da un lato gli itinerari degli umori, dei sentimenti, delle credenze; dall’altro i modi in cui questi itinerari tendono a cristallizzarsi nell’individuo e, a livello più ampio, nella società, formandone lo spirito generale. Esso è prodotto dalla stabilizzazione in costumi e convenzioni di passioni altrimenti dissonanti e vorticose come uno sciame d’api.

Lo spazio di espressione sociale non è, in questa prospettiva, un contraltare rispetto alla vita emotiva e al gioco delle passioni individuali, bensì l’unico ambito di espressione in cui la vita emotiva può esistere. Infatti l’intersoggettività è l’unica sfera in cui le passioni, da immaginarie fantasie, si fanno concrete, suscitano reazioni altrui, diventano leggibili. Di più: poiché le passioni sono trans-individuali, il moralista lavora come un chimico, scomponendo complessi aggregati, fino a trovare gli elementi semplici, la cui diversa combinazione genera le diverse personalità individuali. Contrariamente alla verità romantica dell’autenticità, di un io annidato in un antro oscuro e inaccessibile allo sguardo altrui, la verità dei moralisti è insieme antropologica ed etica. È la verità dell’io attivo nei rapporti, espresso, continuamente artefatto e continuamente artefice, dell’io colto nella sua furia espressiva, nella sua versatile improvvisazione, nell’azzardo del suo oggettivarsi.

La straordinaria *levitas*, con cui i moralisti smuovono le zolle più critiche dell’animo umano, è dovuta proprio alla mancanza di nostalgia, alla certezza del fatto che le escursioni nel profondo sono sempre in apnea, e che siamo costretti ad abitare la superficie. Il gioco illusionistico delle relazioni sociali è fonte di un’educazione morale permanente. Grande ammiratore dei moralisti francesi, Nietzsche scrive in un famoso aforisma: “tutto ciò che è profondo ama la maschera”.<sup>1</sup> Le *mœurs*, insomma, collegano la vita interiore con l’espressione sociale delle passioni: servono da codice rispetto al quale, per condensazione o per opposizione, le passioni possono essere decifrate.

Dalla psicologia sociale estroversa dei moralisti – dall’ipotesi, cioè, che esista uno spazio condiviso di relazioni, dove la vita interiore si esprime secondo la criptografia

---

<sup>66</sup>Il gesto del dono, per esempio, suscita delle conseguenze solo in parte visibili a occhio nudo. Attraverso la lente costruita dai moralisti possiamo però coglierne le pieghe più sottili: l’imbarazzo e il sentimento di inferiorità di chi riceve il dono, l’astio per chi con la sua prodigalità ha inflitto un’umiliazione, il desiderio, inconsapevole, di rivalersi e l’odio per il benefattore che subentra alla gratitudine. Il contenuto latente del gesto è decifrato dal moralista che conosce le vie della dissimulazione e della trasformazione delle passioni. Queste vie non appartengono all’interiorità singolare, ma sono state aperte e scavate dalla collettività, sono *détours* cui l’esperienza sociale ci induce e ci abitua.

degli atti – nasce una nuova famiglia di teorie politiche. Montesquieu sottintende proprio un ambito di questo tipo quando parla del principio animatore dei regimi politici come di una passione sociale condivisa – la paura, il desiderio di onori, l’aspirazione alla virtù – che allo stesso tempo orienta le motivazioni personali, curva lo spazio delle interazioni, innesca l’ingranaggio della forma di governo. La costruzione dell’edificio politico-giuridico dipende dallo spazio intermedio, dove, sotto forma di reciproche relazioni, si originano le norme. Questo spazio, che corrisponde alla società civile, è già politico.

#### 4. *Un topos: la reciprocità di mœurs e lois*

Che l’ambito sociale, con le sue regole non scritte e le sue passioni dominanti, preme sulla politica, ne muti le forme e ne orienti le decisioni è cosa di cui sono consapevoli i fondatori stessi del pensiero moralista. Gli studi di Anna Maria Battista hanno ben mostrato la feconda sinergia tra il sapere antropologico-sociale e il sapere politico in atto nelle opere di Montaigne, La Boétie, Charron.<sup>67</sup> È però Montesquieu il primo a sviluppare questa consapevolezza in una teoria. Secondo l’*Esprit des lois*, ciascuna forma politica dipende da una passione dominante. Dal rapporto di conformità tra passione collettiva (*principio del governo*) e forma politica (*natura del governo*) si genera lo spirito delle leggi. Qualora esso s’incrina (sia che l’assetto sociale muti, sia che il potere politico non lo rispetti), le leggi perdono il loro fondamento e lo stato cade in rovina. Cogliere lo spirito delle leggi significa, in definitiva, guardare i fenomeni politici e sociali da una prospettiva deterministica: le leggi politiche sono a loro volta sottoposte alle leggi della politica, ossia ai rapporti necessari tra l’ambito politico e altri ambiti, di cui il più importante è l’ambito delle *mœurs*, che orienta l’assetto sociale. Il dovere delle leggi è quindi di uniformarsi al sostrato sociale sul quale agiscono, pena l’inefficacia, la normatività vuota.<sup>68</sup>

Ciò che per Montesquieu è una scoperta, nel secolo successivo diventa una verità banale, un’idea ricevuta, una formula retorica: le istituzioni politiche sono *effetto* della società, *sintomo* delle sue passioni e dei suoi umori. Congeniale al pensiero della

<sup>67</sup> Cfr. A. M. BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell’età moderna*, Genova, Name, 1998.

<sup>68</sup> Cfr. l’interpretazione di Althusser in *Montesquieu: la politique et l’histoire*, Paris, PUF, 1959. In C. SPECTOR, *Montesquieu: pouvoirs, richesses et société*, Paris, PUF, 2004, si parla di un “principe de convenance” che presiede all’adeguamento delle leggi allo spirito generale (cfr. pp. 11, 117).

restaurazione, l'idea che la politica non possa scontrarsi con le condizioni effettive del sostrato sociale e debba, anzi, rispecchiarle al meglio pervade gli scritti dei contemporanei di Tocqueville, fino a diventare un luogo comune accettato e professato sia dai legittimisti sia dai *doctrinaires*.<sup>69</sup> Ricordando l'epoca della restaurazione, Charles de Rémusat spiega come a quel tempo veniva intesa la distinzione tra l'ambito sociale e l'ambito politico: "L'ordine sociale non è l'ordine politico, dal momento che la società non è il governo. Ma l'ordine sociale agisce sull'ordine politico: se la società non è un potere, essa ha però una sua influenza".<sup>70</sup> L'azione inversa, della politica sulla società, non era compresa con altrettanta finezza, ma giudicata negativamente o come impossibile (ogni contenuto politico viene da un fatto sociale) o come tirannica (il potere politico che rifiuta di assecondare la realtà sociale è arbitrario, tirannico e violento; gli anni del terrore giacobino ne sono l'esempio più drammatico).

Da buon discepolo di Montesquieu, Tocqueville tiene a cuore il problema dell'influenza dei costumi sulle leggi: "Se nel corso di quest'opera non sono riuscito a far sentire al lettore l'importanza che attribuisco all'esperienza pratica degli Americani, alle loro abitudini, alle loro opinioni, insomma alle loro *mœurs nel mantenimento delle loro leggi*, ho mancato lo scopo principale che mi proponevo scrivendo".<sup>71</sup> Tuttavia, mentre la tradizione moralista è attenta soprattutto all'influsso delle passioni sui meccanismi politici, Tocqueville esplora anche l'altra direzione del rapporto: l'incidenza delle leggi sulle dinamiche sociali e sui modi di sentire e il contributo delle istituzioni al formarsi di un *ethos democratico*. Pur riprendendo da Montesquieu l'impostazione del problema, dunque, Tocqueville recupera soltanto parte del determinismo sociologico dell'*Esprit des lois*. Egli non intende la società come un dato primitivo, ma ritiene che debba essere spiegata come un prodotto: "Le migliori leggi non possono far funzionare una costituzione a dispetto delle *mœurs* [...]. È una verità comune, ma alla quale i miei studi mi riconducono continuamente. [...] Tuttavia le leggi concorrono a produrre lo spirito, le *mœurs* e il carattere del popolo. Ma in quale misura? Ecco un grande problema sul quale non si riflette mai troppo."<sup>72</sup> *Démocratie* raccoglie la sfida di studiare l'incidenza delle leggi sulla vita sociale.

---

<sup>69</sup> Cfr. *infra*, cap. 2.

<sup>70</sup> Ch. De RÉMUSAT, *De l'esprit de réaction : Royer-Collard et Tocqueville*, in "Revue des Deux Mondes", XXXV (1861), pp. 777-813, p. 795.

<sup>71</sup> *DAI*, II, 9, pp. 499-500. Tocqueville mostra anche esempi dell'inefficacia delle leggi contrastanti con i costumi, e li prende dalla storia francese: il caso che più lo colpisce è la legge che prescriveva la pena di morte per chiunque contribuisse alla pubblicazione di libri proibiti, promulgata all'epoca di Voltaire.

<sup>72</sup> *DAI*, II, 9, p. 499, nota m.

## 5. Leggi come trasformatori di passioni

Declinando a suo modo il tema dello scarto tra caratteri antropologici universali e caratteri contingenti,<sup>73</sup> Tocqueville osserva in America una commistione tra passioni che “appartengono alla natura stessa del cuore umano” e passioni generate dall’“assetto democratico”.<sup>74</sup> L’inquietudine del cuore sempre inappagato, l’invidia, la presunzione mista a ignoranza sono tutte miserie comuni ai popoli di eguali. Tuttavia, a differenza dei Francesi, gli Americani “hanno fatto sforzi grandi e felici per combattere queste debolezze del cuore umano e correggere questi difetti naturali della democrazia”,<sup>75</sup> applicando alle passioni vili e antisociali il correttivo delle istituzioni politiche, che danno luogo ad ambiti di azione inediti e stimolano affetti nuovi. All’ambizione smodata gli Americani hanno offerto dei canali di espressione accessibili a tutti e regolati da procedure: gli organi comunali di autogoverno; contro l’invidia hanno inventato l’eguaglianza dei diritti civili e politici; l’irrequietezza è stata confinata all’arena politica; il desiderio virtualmente inesauribile ha trovato sfogo nella partecipazione alla vita pubblica; e l’esperienza diretta ha sostituito l’ignoranza dovuta all’inattività.

Le istituzioni politiche funzionano quindi come *trasformatori* di passioni. Convertono inclinazioni naturali e abitudini acquisite in passioni nuove, più conformi ai principî della società e più atte allo sviluppo. Il caso americano, quindi, non è un’eccezione irripetibile, resa possibile dalle singolarissime circostanze storiche e geografiche delle repubbliche d’oltreoceano, ma un caso esemplare. “Ciò che ho visto presso gli Anglo-americani mi porta a credere che istituzioni democratiche di questo tipo, se introdotte prudentemente nella società, si mescolerebbero poco a poco alle abitudini e si fonderebbero gradualmente con le opinioni stesse del popolo: esse potrebbero sussistere anche altrove che in America”.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup>L’idea di una doppia natura umana risale a Montaigne, che parla di una “seconda natura” che il costume sovrappone all’io naturale. Il tema, riformulato da Pascal, si tramanda lungo la tradizione giansenista, da cui giunge a Rousseau e a Tocqueville. Sull’antropologia di Rousseau si veda il classico J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l’obstacle*, Paris, Gallimard, 1971 e, dedicato interamente allo scarto tra l’*amour de soi* e l’*amour propre*, B. CARNEVALI, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 2004.

<sup>74</sup> *DAI*, II, 9, pp. 503.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *DAI*, 9, p. 502.

Tocqueville non soltanto afferma che le *mœurs* possono essere condizionate dalle istituzioni, ma ritiene tale influenza essenziale allo sviluppo democratico. Più di ogni altra forma di governo, la democrazia ha bisogno di creare un comune sentire che leghi tra loro i cittadini sottraendoli al doppio rischio della disgregazione e della disaffezione per la libertà. Attraverso la mediazione delle istituzioni, il sentimento democratico, di per sé vago, diventa cultura democratica, coesiva e propulsiva della società.

*Démocratie* riflette quindi una concezione *dialettica* del rapporto tra ambito sociale e ambito politico, distintiva della filosofia di Tocqueville. Le istituzioni sono condizionate dall'assetto sociale e agiscono a loro volta sulla società trasformando la psicologia e le abitudini dei suoi membri, modificando di conseguenza l'assetto sociale. Nel caso della democrazia questa dinamica è tanto più importante quanto più comporta l'*inclusione* degli individui nella vita politica. Mentre in altri regimi l'influenza delle istituzioni sulla società può corroborare il dominio, in democrazia essa è motore di *emancipazione*, perché le istituzioni sono espressione della volontà popolare e la costituzione stessa può essere cambiata, qualora la grande maggioranza la ritenga inadeguata.<sup>77</sup> Poiché vige il principio di sovranità del popolo, in democrazia la dialettica tra istituzioni e società è uno sviluppo immanente. “Non esiste un potere in qualche modo esterno al corpo sociale che agisca su di lui e lo forzi a procedere in una certa direzione. [...] Niente di simile accade negli Stati Uniti, dove la società agisce da se stessa e su se stessa”.<sup>78</sup> L'autogoverno democratico annulla la trascendenza del principio del potere senza eliminare l'articolazione complessa dei poteri prevista dal costituzionalismo. L'esterno si trasferisce nella società.

## 6. La funzione del diritto democratico

Nelle aristocrazie, il rispetto per il diritto è “irriflesso”, “nasce dal costume e si corrobora con l'ignoranza”: “si rispetta ciò che da molto tempo è forte e potente, e dal fatto del comando si giudica il diritto di comandare”. Ma questa pratica, pur garantendo la tranquillità, non alimenta la libertà. Al contrario, il diritto democratico nasce da procedure di espressione della sovranità popolare, si fonda sulla “ragione e

---

<sup>77</sup> Cfr. *infra*, cap. 3.

<sup>78</sup> *DAI*, I, 4, p. 96.

sull'esperienza", e "una volta che regna è difficile distruggerlo".<sup>79</sup> Dunque, la costruzione giuridica delle democrazie promuove un processo di autocomprensione pratica della società. La capacità di far nascere quest'autocomprensione e introdurre una *libertà riflessa* e consapevole – invece che una libertà cieca e istintiva – distingue il diritto democratico da quello consuetudinario delle aristocrazie. Come si vedrà nel capitolo 4, la prima funzione del diritto democratico che si può ricostruire da *Démocratie* è quindi di servire da *strumento di autocoscienza*.

La seconda funzione, di cui parlo nel capitolo 3, è di *mantenere* la libertà: le procedure del diritto possono servire da *baluardo* nelle "epoche in cui anche i popoli più attaccati alla loro indipendenza si lasciano andare e la considerano un oggetto secondario dei loro sforzi".

La grande utilità delle istituzioni libere è di sostenere la libertà durante questi intervalli in cui lo spirito umano si allontana da essa e di donarle una sorta di vita vegetativa che le sia propria e che lasci il tempo di ritornarvi. *Le forme permettono agli uomini di distaccarsi per qualche momento dalla libertà senza perderla. È questo il pregio principale che vi trovo.*<sup>80</sup>

Per Tocqueville le garanzie procedurali hanno un ruolo di vitale importanza. Ergendosi contro la tentazione di distruggere l'edificio artificiale e costoso della libertà democratica, le procedure costringono i riformatori a sottomettere le loro proposte a un processo di approvazione lungo e articolato. In tal modo, riducono le probabilità che le trasformazioni avvengano in modo subliminale, senza che il popolo ne abbia preso coscienza discutendole. Ciò è particolarmente importante quando la vigilanza popolare è bassa e il rischio che la democrazia si snaturi è più concreto:

I popoli democratici hanno, per loro natura, maggior bisogno delle forme giuridiche che non gli altri popoli, e, per loro natura, le rispettano meno. Ciò merita un'attenzione molto seria [...] perché le più minute questioni di forma hanno acquisito ai nostri giorni un'importanza che non avevano mai avuto fino ad ora. Molti dei più grandi interessi dell'umanità ne dipendono.<sup>81</sup>

Se lo spirito pubblico vacilla, se i cittadini si distraggono dalla politica, se le passioni sociali inclinano altrove che alla libertà e se emerge il desiderio di un despota, le procedure di approvazione delle leggi, le procedure giudiziarie e tutte le forme del

---

<sup>79</sup> *DAI*, II, 6, p. 389. Osservazioni analoghe si trovano in *L'état social et politique de la France avant et depuis 1789* in *OC*, II, I, p. 62.

<sup>80</sup> *L'état social et politique de la France* in *OC*, II, I, pp. 33-66.

<sup>81</sup> *DAII*, IV, 7, p. 275.

diritto impongono un vincolo estremo, servendo come ultimo freno contro l'involutione della democrazia.

Infine, il diritto democratico ha una terza funzione: è il *propulsore* della società. Invece che adeguarsi soltanto all'assetto sociale, esso contribuisce a trasformarlo. La democrazia politica è certo conforme all'assetto sociale egualitario, ma non è una sua naturale conseguenza. Affinché si costituisca e prosperi, è indispensabile che il popolo acquisisca un "gusto della libertà". L'educazione del popolo non può giungere dall'esterno: deve nascere dalla pratica dell'autodeterminazione. Perciò le leggi americane che istituiscono spazi di partecipazione popolare (dalla democrazia diretta dei comuni, all'elezione dei rappresentanti, alle giurie popolari) incidono sulle *mœurs* e contribuiscono al formarsi di una cultura democratica. L'esercizio dei diritti politici diventa allora un'opportunità di emancipazione per i cittadini.<sup>82</sup>

Tocqueville è convinto che la funzione del diritto cambi nelle diverse società – l'ordinamento giuridico può essere strumento di dominio dispotico, di conservazione della società aristocratica, di affermazione della democrazia –; nelle fasi di transizione sopravvivono e collidono funzioni diverse del diritto che si esprimono anche in contraddizioni tra parti diverse dell'ordinamento. È questa per esempio la condizione della Francia degli anni '30, che non ha ancora compiuto la rivoluzione cominciata nell'89, ma anche, in misura minore, dell'America in cui – sostiene Tocqueville – il diritto civile favorisce le classi agiate tanto da lasciar temere il sorgere di una nuova aristocrazia dalla classe degli industriali.<sup>1</sup>

## 7. *Dalla funzione alla struttura*

Così, muovendo da considerazioni sul ruolo e il fine sociali del diritto, Tocqueville arriva a pensare anche la sua *struttura*. Tuttavia, affinché possa incidere in questo modo sulla società, l'ordinamento giuridico democratico essere organizzato in un certo modo. Deve, soprattutto, costruirsi in maniera coerente nei suoi diversi rami. Ciò che più sta a cuore a Tocqueville è che non vi siano *contraddizioni tra diritto politico e diritto civile*, ovvero che il principio di eguaglianza orienti l'uno quanto l'altro. Ma che tipo d'imperativo è quello che prescrive la coerenza interna del diritto democratico? Si tratta di un imperativo a un tempo politico e filosofico.

---

<sup>82</sup> Cfr. *infra*, capitoli 3, 5, 6.

Come Aristotele e Montesquieu (i due autori con cui i contemporanei lo paragonavano più spesso),<sup>83</sup> Tocqueville ritiene che in tutti i regimi vi siano delle leggi che gli uomini non hanno fatto: le leggi (scientifiche e non politiche) della natura specifica del governo o, riprendendo la metafora architettonica, le leggi della statica della forma di governo. Queste ultime non prescrivono comportamenti, ma riguardano la compatibilità e l'articolazione dei diversi elementi costituzionali. Esprimono i rapporti tra i diversi ingranaggi della macchina politica. Il governo che insipientemente vi contravviene cancella le condizioni della propria esistenza. Esso non è tanto politicamente illegittimo, quanto strutturalmente incoerente, incerto, pericolante.

Si vede bene, quindi, che oltre al criterio di giudizio politico ve ne è un altro, scientifico. I cittadini possono essere artefici delle loro leggi, ma devono conoscere le conseguenze di tali leggi, prevedere la loro “tendenza nascosta”.<sup>84</sup> Tuttavia accade che perfino gli uomini più accorti finiscano per lasciarsi governare a loro insaputa da una necessità che non riconoscono. Il Tocqueville moralista vede nei limiti della coscienza una delle più insopportabili miserie della natura umana;<sup>85</sup> il Tocqueville pubblicista indaga il diritto democratico, per comprenderne i requisiti strutturali.

Articolato su livelli diversi, l'ordinamento democratico sviluppa una gerarchia delle norme: una volta che i principî costitutivi sono stabiliti, le leggi e le disposizioni particolari devono uniformarvisi. In *Démocratie* il modello della struttura per gradi del diritto non è mai teorizzato, ma fa da sfondo a tutte le osservazioni tocquevilliane. Per esercitare la sua triplice funzione di strumento di autocoscienza, di baluardo contro il dispotismo, di propulsore della società, il diritto democratico deve essere organizzato secondo le regole di una particolare architettonica giuridica, come mostro nel capitolo 5. Ricostruire l'integralità della concezione del diritto depositata in *Démocratie* significa riflettere anche sulla maniera in cui il libro tratta della *funzione*, del *fine* e della *struttura* del diritto democratico, elaborando elementi di una filosofia del diritto.

---

<sup>83</sup> Royer Collard, ad esempio, scrive in una lettera a Becquay: “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*”.

<sup>84</sup> *DAI*, 6, p. 383. Su questo tema cfr. *infra*, capitolo 7.

<sup>85</sup> In un passo dal tono pascaliano, Tocqueville lamenta: “Quest’obbedienza involontaria dell’uomo alle leggi della propria natura mi sembra una delle più grandi miserie della nostra natura. Chi può dire in quali angusti limiti si esercita il nostro libero arbitrio? L’uomo obbedisce a delle cause prime che ignora, a delle cause seconde che non sa prevedere, a mille capricci dei suoi simili. S’incatena infine da se stesso e si lega per la vita all’opera delle sue fragili mani” (*DAI*, II, 6, p. 384).

## 8. *La filosofia come sapere connettivo*

Pensatore dell'unificazione, Tocqueville persegue un sapere connettivo. Studiando l'America, cerca principi che siano comuni alle diverse dimensioni dell'esperienza democratica e che servano da ponti tra l'una e l'altra, senza però oscurare la specificità di ciascuna. Pur accettando l'idea che la politica sia una sfera autonoma, non ritiene che essa sia indipendente, e si dedica appunto a mostrare l'influenza reciproca di etica, politica e diritto – ambiti distinti ma non dissociati. Prendendo a modello l'*Esprit des lois*, *Démocratie* costruisce una *scienza dei rapporti* che studia l'interconnessione tra la psicologia dei cittadini, le abitudini sociali, le procedure giuridiche delle democrazie.

Il fulcro del libro è la doppia evoluzione – sociale e politico-giuridica – della democrazia. Ma per Tocqueville non si tratta semplicemente di cogliere i caratteri di una dimensione 'pre-politica', che prelude all'ordine istituzionale, condizionandolo. Il concetto di un momento pre-politico – sia inteso come una difesa della priorità cronologica della società sullo stato, sia inteso alla maniera opposta, come un'affermazione dell'idea che lo stato sia il compimento necessario di tutti i rapporti – è del tutto assente dal sistema tocquevilliano. Piuttosto, *Démocratie* offre invece un'immagine della democrazia come un'esperienza non soltanto politica. Riprendendo una formula efficace coniata da Nadia Urbinati in un altro contesto, si può dire che per Tocqueville il sistema democratico è *più-che-politico*, capace, cioè, "di infiltrarsi nel vivere quotidiano", pur non avendo "altro fondamento se non la credenza morale e la pratica di vita".<sup>86</sup>

Perciò lo spettro dell'indagine di Tocqueville è più vasto della politica e l'oggetto di riflessione che si costruisce nel corso del libro è quella che ho chiamato realtà etica. Concepita da Tocqueville come un insieme di rapporti tesi tra tutti gli ambiti dell'esperienza, la democrazia è una categoria di lettura di tutto il vivere civile: qualifica le passioni, l'assetto sociale, la cultura politica, la compagine istituzionale. Se fossero svincolati l'uno dall'altro, i fenomeni democratici non esisterebbero come esistono nella loro interrelazione. Osservando l'America cinquant'anni dopo, Henry James ha espresso un giudizio che Tocqueville avrebbe condiviso: "In una genuina democrazia tutte le cose sono democratiche".<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> N. URBINATI, *Individualismo democratico*, Roma, Donzelli, 2009 (2<sup>a</sup> ed.), p. XXVII.

<sup>87</sup> H. JAMES, *The Correspondence of Carlyle and Emerson* (1883) in *The American Essay of Henry James*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 46.

Soltanto partendo dalla consapevolezza che la struttura di *Démocratie* è olistica (mira a offrire un quadro globale della democrazia americana) e teleologica (ritiene che i sistemi politici abbiano una finalità interna), si può comprendere il discorso tocquevilliano sulla reciprocità di società civile e stato.

## CAPITOLO 2

### Legittimità politica: la fragilità della teoria dottrinarista

#### 1. *Il diritto come koinè filosofico-politica*

Le prove dell'influenza dei *doctrinaires* su Tocqueville sono molte e molto studiate, dalla formazione ai corsi di Guizot e Pellegrino Rossi al Collège de France alla fitta corrispondenza con Royer-Collard.<sup>88</sup> Qui non si tratta di ripercorrerle, ma piuttosto di seguire un metodo inverso – partire dai problemi teorici sollevati da *Démocratie* e cercare di situarne l'origine, secondo un metodo suggerito da François Furet e fecondamente praticato da Lucien Jaume e Francesco De Sanctis. Ma prima di comprendere la maniera in cui Tocqueville si inserisce nella conversazione già avviata dai *publicistes* della Monarchia di luglio, bisogna rievocare sommariamente le linee di questa conversazione.

Il diritto era, all'epoca della Restaurazione, la *koinè* del discorso politico e delle scienze sociali. Si mirasse a osteggiare, moderare o favorire le riforme; ci si schierasse per o contro il codice civile napoleonico, sempre si parlava un linguaggio giuridico, si corroboravano i propri argomenti con una teoria della legge e della sua competenza, si abbozzava un pensiero che mostrasse le condizioni della legittimità politica. Ai diversi orientamenti politici corrispondevano diverse teorie del diritto, e il proliferare di trattati rivela l'ossessione dell'epoca per il problema della legittimità.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup>Tocqueville conosceva direttamente l'insegnamento dei giuristi dottrinari, avendo frequentato i corsi di Pellegrino Rossi e François Guizot al Collège de France. Sul rapporto tra il pensiero di Tocqueville e quello dei *doctrinaires* sono stati dedicati F. MÉLONIO, *Tocqueville et les français* cit., cap. 1; L. DIEZ DEL CORRAL, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, Bologna, Il Mulino, 1996; A. CRAIUTU, *Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Rémusat)*, in "History of Political Thought", XX (1999), 3, pp. 456-493; F. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia* cit., *passim*; L. JAUME, *L'individu effacé*, Paris, Fayard, 1997 e ID., *Tocqueville face à une nouvelle aristocratie: la difficile naissance des partis en France*, in "Révue Française de Science Politique", LVI (2006), pp. 969-984.

<sup>89</sup>La storia del pensiero giuridico della monarchia di luglio è ancora incompleta. L'opera di riferimento rimane J. BONNECASE, *La pensée juridique française de 1804 à l'heure présente, ses variations et ses traits essentiels*, Bordeaux, Delmas, 1933. Nel 1982, Olivier Motte constatava la mancanza di una storia del pensiero giuridico francese: O. MOTTE, *Pour une histoire de la science juridique française*, in "Revista de estudios historico-juridicos", VII (1982), pp. 369-396. Tuttavia, studi più recenti hanno in parte colmato questa lacuna: tra gli altri si vedano J-L HALPÉRIN, *Histoire du droit privé français*

Particolarmente attivi sul fronte della costruzione di una nuova giustificazione del sistema politico furono gli intellettuali dell'ambiente dei *doctrinaires*, per la maggior parte giuristi o filosofi che si sentivano investiti del compito di fondare una scienza giuridica nuova adatta a rispondere ai bisogni dei tempi nuovi, quasi si trattasse di una missione generazionale. Uno di loro, Eugène Lerminier, esprime efficacemente questo sentimento di responsabilità collettiva:

I nostri padri hanno costruito per mezzo delle rivoluzioni; quanto a noi, noi riformeremo attraverso la scienza. [...] La scienza viene quindi *dopo* la legislazione, e imprime sul diritto la sua impronta e la sua logica; pone i principî, formula gli assiomi, deduce le conseguenze e, riflettendo sull'idea del diritto, ne trae innumerevoli sviluppi.<sup>90</sup>

La scienza del diritto viene a chiudere la rivoluzione, in quanto serve a consolidare l'ordinamento offrendone una comprensione sistematica. Ruolo della teoria, infatti, è quello di giustificare e fondare la realtà, ovvero di renderla *stabile*.

Perciò attraverso la *koinè* del diritto i *doctrinaires* cercano di corroborare un nuovo equilibrio tra i diversi principî che si scontravano nella controversia filosofica e nella vita politica francese. E lo fanno a tre livelli tra loro collegati: rispetto al metodo e alla natura della scienza giuridica; rispetto alle fonti della normatività; rispetto al rapporto tra sfera sociale e sfera istituzionale. La riflessione sul modo in cui bisogna intendere il diritto sfocia nell'indagine sulla natura del diritto, l'estensione della legge, il rapporto tra norme e fatti, da cui scaturisce una più generale riflessione sul tipo di equilibrio che deve instaurarsi tra società e stato.

Ma non si tratta di una teoria piana e libera da tensioni interne. Al contrario, su ogni piano viene cercata una conciliazione tra elementi contrastanti. Riguardo alla teoria del

---

*depuis 1804*, Paris (PUF), 1996; C. JAMIN e t PH. JESTAZ, *La Doctrine*, Paris, Dalloz, 2003. Gli studi più vicini ai temi di questo capitolo sono: D. KELLEY, *Historians and the Law in the Post Revolutionary France*, Princeton, Princeton University Press, 1984, J. GAUDEMET, *Les écoles historiques du droit en France et en Allemagne au XIX siècle*, in "Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique" 19 (1998), pp. 87-124; M. XIFARAS, *Science sociale, science morale? Note sur la pénétration de l'économie dans la pensée juridique française au XIX siècle*, in H. MOHNHAUPT- J-F KERVÉGAN (eds.), *Droit, philosophie, économie*, Frankfurt/Main, Klostermann, coll. Ius Commune, 2004, pp. 185-224.

<sup>90</sup> E. LERMINIER, *Introduction générale à l'histoire du droit*, Paris, Chamerot, 1835<sup>2</sup>, p. 319; Lerminier continua, rispondendo alle critiche della Scuola storica tedesca alla codificazione, insistendo sulla continuità del diritto e dello spirito francese *malgrado* la Rivoluzione: "Noi ci siamo presi soddisfazione con i nostri principî e i nostri diritti, ma *non abbiamo rinnegato i nostri padri*, e abbiamo posto le fondamenta di una legislazione che non è stata irreligiosa né rispetto al passato né rispetto allo spirito umano e al suo progresso irresistibile". Sul personaggio storico, cfr. B. SMITH, *The Rise and Fall of Eugène Lerminier*, in "French Historical Studies", XII, 1982, pp. 377-400.

diritto, i giuristi dottrinari tentano di armonizzare il metodo storico della scuola tedesca di Savigny con il metodo filosofico degli utilitaristi inglesi. Affrontando il difficile problema delle fonti normative, essi avallano la teoria tradizionalista che valorizzava le consuetudini e l'origine sociale del diritto, ma vi accostano – creando un forte attrito – una teoria della sovranità della ragione difficilmente compatibile. Infine, le tensioni dei primi due livelli si ripercuotono sul terzo, in cui l'idea di una profonda corrispondenza tra stato e società – derivata dalla convinzione che le leggi servano a tradurre costumi sociali già esistenti – si scontra con l'idea – ancor più vivamente sostenuta dai *doctrinaires* – che governo e società siano organizzati secondo principi diversi e irriducibili, il primo essendo aristocratico, la seconda democratica.

Certo, l'eclittismo di questo pensiero è manifesto e deve essere spiegato, come è stato fatto molto bene, illuminando i moventi strategici della teoria dottrinarista che, più che una filosofia politica appare come una “politica filosofica”.<sup>91</sup> Partigiani del governo della classe media, i *doctrinaires* cercano di proporlo come una soluzione storica in grado di assicurare i beni più desiderati perché da molti anni assenti: la pace sociale e la stabilità delle istituzioni. Da qui la loro teoria della moderazione e la loro ricerca di un equilibrio tra le due funzioni del diritto – legittimare le forze dominanti e giustificare il potere in chiave universale e razionale. Entrambe queste funzioni riconosciute da Guizot e dal suo circolo concorrono a consolidare l'assetto socio-politico. Malgrado il loro carattere militante e strategico, tuttavia, i trattati e gli articoli *publicistes* dottrinari nati come grandi scritti di occasione costruiscono una rete di problemi, un codice linguistico e uno schema concettuale di ben più lunga durata, nella misura in cui rappresentano la prima elaborazione di una cultura liberale antidemocratica, caratterizzata dall'anti-positivismo, dalla critica della sovranità, dalla contrapposizione dell'elemento razionale della politica all'elemento volitivo.

Per individuare i problemi filosofici con cui *Démocratie* si confronta, bisogna ricostruire l'intreccio intellettuale che fa da *sfondo* alla riflessione di Tocqueville e di cui il filone dottrinario è una parte importante. Sfondo linguistico, in quanto Tocqueville ne trae, forse inconsapevolmente, prestiti lessicali importanti – a cominciare dai casi noti di ‘democrazia’ e ‘assetto sociale’, fino ai casi meno noti di ‘principio generatore’ e ‘costituzione’ –; ma anche sfondo teorico, dal momento che il

---

<sup>91</sup> Rimando alle due opere di riferimento P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985 e L. JAUME, *L'individu effacé* cit. Così la definisce Lucien Jaume, *L'individu effacé*, Paris, Fayard, 1997, p. 164 sgg.

tentativo tocquevilliano di coniugare una teoria della legittimità ad una concezione del rapporto tra stato e società civile tenta di rispondere a un problema sollevato dai giuristi dottrinari.

In questo capitolo non offrirò un contributo nuovo alla storia intellettuale della Restaurazione, che altri hanno già studiato con profondità e cura per il dettaglio. Porrò invece, attraverso una ricostruzione sintetica e selettiva del pensiero dottrinario, le fondamenta per la mia lettura di *Démocratie*. Il discorso è scandito in quattro tempi: i primi tre corrispondono ai tre livelli che ho individuato nella teoria giuridica dottrinarica – il metodo della scienza del diritto, le fonti della normatività, la difficile connessione tra società e stato – ; nel quarto entra in scena Tocqueville, di cui osservo la critica che egli esprime apertamente in *Démocratie* alla concezione dottrinarica dell'equilibrio tra fatti e diritti e della stabilità politica.

## 2. Tra assoluto filosofico e dramma storico

La teoria del diritto dei *doctrinaires* è volutamente impura. Le dichiarazioni di metodo che fungono da proemio ai manuali più prestigiosi lo rivelano immediatamente: il diritto è una scienza ibrida, che mescola una componente filosofica ed una storica.<sup>92</sup> Pretendere di ridurre la disciplina giuridica a una soltanto delle sue due nature consorti sarebbe una forzatura dalle gravi conseguenze politiche. Esasperando il carattere filosofico del diritto si finisce per concepire complicati sistemi speculativi che partono da premesse fittizie o ipotetiche, ma in ogni caso colpevolmente astratte dalle condizioni attuali della società. Per converso, l'elemento storico, se isolato, diluisce la normatività del diritto al punto da renderla indistinguibile dalla successione dei fatti o con il loro peso presente. Lermnier colloca così il diritto nel sistema del sapere:

Il diritto è una scienza morale che si pone tra la filosofia e la storia: dalla prima trae le regole assolute, dalla seconda il dramma, e in questa combinazione trova la sua forma specifica. Filosofia e storia, elemento filosofico ed elemento storico, formano la sostanza della giurisprudenza.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Cfr. E. LERMINIER, *Introduction générale à l'histoire du droit* cit.

<sup>93</sup> E. LERMINIER, *Introduction générale à l'histoire du droit* cit., p.333. Il passo continua così: “Bisogna, quindi, studiare il diritto e filosoficamente e storicamente. Filosoficamente perché senza attenersi alla natura umana, ai suoi principî , al segreto delle regole assolute e fondamentali, non si conosce nulla, e le legislazioni diverse rimangono soltanto delle rappresentazioni e delle fraseologie di

In che senso il diritto è scienza morale? In primo luogo perché studia l'evoluzione dei costumi e del carattere del popolo, ed è quindi 'morale' in senso stretto, etimologico, in quanto prende ad oggetto i *mores*. Inoltre, poiché il diritto è la trama dell'intersoggettività, la scienza giuridica appartiene all'ambito *morale*, ossia si occupa di legare gli individui tra loro, e tutti allo stato, che Pellegrino Rossi non esita a definire hegelianamente "unità del mondo morale". Eugène Lerminier esclama addirittura: "*le droit c'est la vie*". Ma la classificazione del diritto nell'ambito delle scienze morali non dipende soltanto dall'affinità dell'oggetto. Si spiega, invece, all'interno di una riflessione sul sistema delle scienze relative all'uomo: il diritto è allora presentato come la parte oggettiva della morale, che regola i rapporti degli uomini tra loro; quest'ultima è a sua volta compresa all'interno della psicologia, "centro di tutta la conoscenza filosofica", che rimanda infine all'ontologia e alla religione (che traduce in simboli ciò che la filosofia esprime in idee).

L'idea di un'unità gerarchica del sapere – che, come si è detto nel capitolo 1, fonda l'approccio di Tocqueville – è comune a *publicistes* di orientamenti diversi: da Joseph Rey, a Lerminier, che riassume: "Ontologia e religione, psicologia, morale, giurisprudenza: questa è la generazione delle idee e la gerarchia del mondo morale".<sup>94</sup> Questa geografia del sapere spiega il ruolo mediano del diritto, posto a mezz'altezza tra le vette della filosofia e la superficie della storia. La sua "essenza" e la sua "natura" è "la ragione umana che prende nel teatro del mondo le forme più sensibili".<sup>95</sup>

È questo un pensiero che non soltanto informa il metodo della scienza giuridica, ma corrisponde ad una precisa scelta filosofica caratteristica dei *doctrinaires*. In un'opera dedicata alla storia della filosofia, Lerminier chiama la filosofia del movimento cui appartiene *idealismo sociale*. La formula un po' ossimorica rende bene l'intenzione di tenere insieme la prospettiva universale e l'attenzione per la contingenza: si tratta infatti di una dottrina che "da un lato riconosce nelle cose umane la presenza di una necessità divina, e dall'altro non confonde la verità geometrica con la verità morale".<sup>96</sup> Virtuosistico e a tratti addirittura funambolico, l'idealismo sociale mira a far confluire

---

cui si continuerà ad ignorare lo spirito. Storicamente perché senza la conoscenza della storia, di ciò che ha vissuto prima di noi, resteremo sempre incompleti, ignoranti e ingiusti; se decidessimo di ignorare il passato diventeremmo ciechi nei confronti del nostro tempo e delle nostre stesse leggi".

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>96</sup> E. LERMINIER, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Charpentier, 1836, p. vii.

nella scienza del diritto francese i due metodi che si erano scontrati in Germania: quello storicistico di Savigny<sup>97</sup> e quello filosofico di Hegel.<sup>98</sup>

### 3. *L'Anti-Rousseau*

Ma il vero ispiratore dell'idealismo sociale non fu Hegel – la cui filosofia giungeva lentamente in Francia, divulgata e interpretata da Victor Cousin – bensì un autore più lontano nel tempo ma che conobbe una straordinaria *renaissance* all'inizio dell'Ottocento francese: Montesquieu.<sup>99</sup> Ciò che ben disponeva i lettori della Restaurazione verso l'*Esprit des lois* era precisamente quell'aspetto del libro che aveva urtato i filosofi rivoluzionari: l'inclinazione di Montesquieu a “venire a patti con i

---

<sup>97</sup> Secondo Lerminier – originario di Strasburgo e tra i primi a diffondere le idee della Scuola storica tedesca in Francia, compiendo un'operazione di mediazione culturale che egli accosta a quella di Germaine de Staël – il contributo della Germania alla scienza giuridica è di aver prodotto la Scuola storica e una “giovane scuola filosofica” (quella hegeliana); due correnti che “per la loro opposizione necessaria servono al fine della scienza, pur smembrandola”. La Francia, al contrario, dopo aver dato vita alla filosofia di Montesquieu saprà “sposare la filosofia e la storia, approfondendole entrambe” (*Introduction générale à l'histoire du droit* cit., p. 300). Di una scuola storica francese hanno parlato Cfr. P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris (Gallimard), 1985, pp. 44-50; H. MOHNHAUPT- J-F KERVEGAN, *Influences et réceptions mutuelles du droit et de la philosophie en France et en Allemagne*, Frankfurt am Rhein, Vittorio Klostermann, 2001; PH. STURMEL, *L'école historique française du droit, a-t-elle existé ?*, in “Rechtsgeschichte”, I, 2002, pp. 90-121; D.R. KELLY, *Historians and the Law in Postrevolutionary France*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

<sup>98</sup> Contro la prospettiva romantica della scuola storica, che annega la possibilità del giudizio politico nel gran mare della tradizione, riabilita la distinzione tra legge e costume esprimendola in termini nuovi. Mentre i costumi sono pratiche non riflessive, in cui si esprimono la storia e la tradizione – ma non la coscienza – di un popolo, la legge è una forma razionale, che esprime autocoscienza e volontà collettive. Benché il contenuto delle leggi debba essere affine a quello dei costumi – uno iato troppo profondo tra stato e società porterebbe, secondo Hegel, alla barbarie –, la legislazione esercita un ruolo irrinunciabile perché dà alle pratiche sociali la forma della coscienza. Cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Bompiani, Prefazione, pp. 51-52: “La forma del Diritto, in quanto è un obbligo (*Pflicht*) e una legge viene sentita da quel sentimento come *lettera morta e fredda*, e come una *catena* (*eine Fessel*); esso infatti non riconosce se stesso in tale forma, e quindi non si conosce libero in essa, poiché la legge è la ragione della cosa (*die Gesetz die Vernunft der Sache ist*), e questa non consente al sentimento di infiammarsi per la propria particolarità. La legge, pertanto, come nel corso di questo trattato è stato rilevato in qualche luogo, è specialmente lo *scibbolet* grazie al quale si discriminano i falsi fratelli e i falsi amici del cosiddetto popolo (*die falschen Brueder und Freunde des sogenannten Volkes*)”. Sulla polemica tra Hegel e la scuola storica rimando a A. SCHIAVONE, *La nascita del pensiero giuridico borghese in Germania. Formalismo della legge e formalismo della libertà nella polemica di Hegel con Savigny*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico” IX (1980), pp. 165-187.

<sup>99</sup> Tra gli altri, Pellegrino Rossi ritiene che il vero padre del metodo storico nella scienza giuridica fosse Montesquieu (e non Savigny), che “occuperà sempre il posto più glorioso”, anche perché ha saputo tenersi a distanza dagli eccessi storicistici: cfr P. ROSSI, *De l'étude du Droit dans ses rapports avec la civilisation*, in *Mélanges d'économie, politique et histoire*, Paris, Guillaumin, 1857, II, p. 297.

pregiudizi”.<sup>100</sup> Il partito preso di Montesquieu contro lo sperimentalismo politico e la sua attenzione per le circostanze sociali indispensabili al mantenimento di un governo sono un costante riferimento per gli intellettuali della Monarchia di luglio.

L’*Esprit des lois* viene letto perciò come antidoto al *Contrat social* poiché vi si ritrova l’elogio di quell’armonia tra politica e società che il legicentrismo rivoluzionario ispirato da Rousseau aveva infranto. Nell’immaginario della Restaurazione, Montesquieu diventa, quindi, l’anti-Rousseau. Mentre Rousseau crea dal nulla (o meglio dall’ipotesi annichilitoria che invita ad abbandonare il nostro punto di vista situato all’interno della società e a rappresentarsi lo stato di natura), Montesquieu comincia dall’ascolto del reale, dall’esplorazione della storia; il primo metodo incita a rivoluzioni smisurate e instabili in nome di idee immaginarie, mentre il secondo pondera riforme che nascono da una valutazione del potenziale di sviluppo delle condizioni attuali. Poiché questa lettura collega gli eccessi del Terrore con il metodo speculativo, oltre che con le idee di Rousseau,<sup>101</sup> Montesquieu è visto per contrasto come prosopopea della moderazione e, soprattutto, come *maestro di metodo*.<sup>102</sup>

Per giudicare il valore di legge, o la legittimità di un regime, Montesquieu comincia con l’esame del suo intorno, del suo spirito, dei vincoli e condizionamenti oggettivi che – indipendentemente dalla volontà del legislatore – funzionano come leggi delle

---

<sup>100</sup> HÉLVETIUS, *Lettre à Montesquieu sur le manuscrit de l’Esprit des Lois*, in *Œuvres complètes*, Paris, P. Didot, 1795 vol. XIV, pp. 62-63. Nella stessa lettera, Hélivétius critica l’atteggiamento conciliatorio che Montesquieu mantiene nei confronti dei pregiudizi: “Ma così non li lusingate troppo? - lo aveva rimproverato Hélivétius in una lettera – [...] uno scrittore, volendo essere utile agli uomini, dovrebbe soprattutto occuparsi di massime vere, in vista di un miglior ordine futuro, piuttosto che consacrare quelle pericolose, dal momento che il pregiudizio se ne impadronisce per servirsene e perpetuarle”. L’autenticità della lettera è stata contestata, ma il testo riflette comunque bene le ragioni per cui il libro di Montesquieu irrita lo spirito rivoluzionario.

<sup>101</sup> Questa interpretazione di Rousseau è stata resa popolare da Benjamin Constant (cfr. B. CONSTANT, *Principes de la politique*, in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 313), anche se non rende giustizia al *Contrat social*, né tiene conto di altri scritti del filosofo, come i progetti delle costituzioni della Corsica e della Polonia, che prendono in prestito molti strumenti del pensiero di Montesquieu e dai quali non traspare certo il volontarismo di cui Rousseau fu ripetutamente accusato durante la Restaurazione. Sulle letture post-rivoluzionarie di Rousseau, si veda. J. ROUSSEL, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution: 1795-1830*, Paris, Armand Colin, 1972; sul persistere dell’immagine di un Rousseau tirannico nell’immaginario liberale, cfr. C. SPECTOR, *Au prisme de Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, cap. 2.

<sup>102</sup> I molti elogi generici fatti a Montesquieu negli anni della Restaurazione insistono sulla sua *imparzialità* e sulla sua *moderazione*. Questa fama egli la conserverà lungo tutto il secolo XIX, come testimonia il dialogo letterario-politico semiserio di M. JOLY, *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*, Bruxelles, Mertens, 1864. L’importanza della moderazione come virtù politica per i liberali francesi è sottolineata in A. CRAIUTU, *A Virtue of Courageous Minds. Moderation in French Political World: 1748-1830*, Princeton, Princeton University Press, 2012. Ma la caratteristica dell’autore dell’*Esprit des lois* che più interessava i giuristi-filosofi era la sua capacità di coniugare sguardo storico – che illumina il passato – e sguardo filosofico – che ne spiega le ragioni.

leggi. Egli calibra sapientemente le leggi sui costumi e conosce la differenza tra la giustificazione assoluta di una forma di governo e la giustificazione relativa al caso storico di un governo specifico. L'idea di una necessaria corrispondenza delle leggi alle *mœurs* è quindi uno dei pilastri dell'eredità di Montesquieu recuperata dal pensiero dottrinario: giustizia significa innanzitutto appropriatezza. L'altro pilastro è il principio secondo cui le leggi sono *rapporti* costanti tra termini variabili. Questa definizione implica che l'arte della legislazione, se vista dall'alto, è una scienza misurabile secondo il criterio della ragione: è la ragione che stabilisce quali sono i rapporti corretti e che verifica la loro costanza a dispetto del mutare delle circostanze empiriche.

Tuttavia, nel raccogliere il lascito di Montesquieu nel suo duplice aspetto (una duplicità presente nell'*Esprit des lois* ma molto esasperata dalle letture ottocentesche), i giuristi dottrinari si imbattono in una difficoltà analoga a quella che incontrano definendo il loro approccio "idealismo sociale": come far convivere l'estremo contestualismo che vogliono rivendicare con la pretesa di affermare la sovranità della ragione? Prima di rispondere a questa domanda che si ripresenta da qualunque lato si guardi alla teoria dottrinarica della legittimità, bisogna approfondire ciascuno dei due termini in tensione: da una parte l'affermazione che il diritto abbia radici sociali e sia volto a rispondere ai bisogni sociali; dall'altra, l'idea che la ragione sia giudice inappellabile delle leggi e degli interventi politici.

#### 4. *Le radici sociali del diritto*

Non bisogna confondere il diritto con la legislazione. La legislazione è *l'espressione*, lo *stile* del diritto, ma non il suo elemento *costitutivo*: questa distinzione è fondamentale, e gli studi ingegnosi della scuola storica tedesca hanno fatto emergere questa differenza, talmente profonda che si riscontra in tutte le nazioni, talvolta senza che ne abbiano coscienza, talvolta con piena consapevolezza.<sup>103</sup>

Distinguendo tra il *medium* espressivo – la legge – e la sostanza costitutiva del diritto – l'insieme delle *mœurs* che forma lo spirito del popolo –, Lerminier adotta qui una concezione dualista. La legge è la manifestazione di qualcosa di più profondo e nascosto – un diritto incorporato nei modi di vita, nelle credenze, in uno spirito impalpabile eppure fondante; essa *esprime* il diritto, lo rende cioè *manifesto*, ne fa un oggetto socialmente riconoscibile, lo dota di uno *stile* particolare.

---

<sup>103</sup> E. LERMINIER, *Introduction générale à l'histoire du droit* cit., p. 10.

Tuttavia, pur dando forma al diritto, la legge può intervenire soltanto in misura molto limitata sui suoi contenuti, che le preesistono come un complesso di umori, opinioni, abitudini, e costituiscono lo strato più vero e profondo del tessuto giuridico. È lo strato dello *ius* – la concrezione di un sentimento di giustizia condiviso e maturato nel seno della società, un diritto ancestrale corroborato dalla sua durata nel tempo –, preesistente al dettato formale della *lex* e resistente ai cambiamenti che coinvolgono le istituzioni politiche. Quando esso entra in frizione con la *lex* (come nel caso esemplare di Antigone, che invoca “leggi non scritte” per giustificare la sua disobbedienza ai decreti di Creonte), il pensiero dottrinario giustifica la preminenza di questo diritto assimilato dai costumi su qualsiasi forma legale che lo contraddica.<sup>104</sup>

Di conseguenza, dal punto di vista dei giuristi della Monarchia di luglio la legittimità è ben più ampia della legalità: non concerne soltanto la corretta applicazione delle procedure, ma anche il contenuto delle norme di origine non procedurale. “In gradi diversi, il diritto è dappertutto, e dappertutto deve essere rispettato. Analogamente, in gradi diversi, nell’idea che ci facciamo del diritto c’è del falso, dell’incompleto: sarebbe una violenza, un esercizio ingiusto della forza far prevalere la nostra idea e far nascere, dal suo trionfo, fatti nuovi”.<sup>105</sup> Inteso come parte viva della cultura morale di un popolo, il diritto eccede l’insieme delle leggi promulgate: la sua radice intima, che abita il seno della società, non può essere esaurita dalle procedure, dalle deliberazioni, dai proclami. È ritagliando al diritto un campo ben più ampio dell’ordinamento statale e conferendo valore giuridico alle *mœurs*, che la scienza giuridica dei *doctrinaires* di fatto si pone come scienza morale che vede nel fenomeno giuridico una parte della vita etica del popolo.

Guizot pensa il diritto come elemento di una categoria che include ogni esperienza sociale e rappresenta una sorta di totalità etica: la *civilisation*. A misura che la *civilisation* progredisce, la sfera dei “fatti sociali indipendenti da qualsiasi “necessità esterna”, determinati dalle libere interazioni e privi di regolamentazioni giuridiche, cresce, si complica, acquisisce importanza.<sup>106</sup> Secondo la filosofia della storia espressa da Guizot, l’evoluzione della *civilisation* espande il campo e l’autonomia dell’*état social*, ossia del complesso di regole, pratiche e abitudini che precedono o eccedono le leggi e le istituzioni politiche. Ma in che modo questo progresso sociale condiziona e

---

<sup>104</sup> Sul rapporto tra *ius* e *lex*, fr. G. ZAGREBELSKY, *Intorno alla legge*, Torino (Einaudi), 2009, cap. 1.

<sup>105</sup> F. GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, Paris, Didier, 1851, vol. II, p. 290.

<sup>106</sup> Cfr. F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en France*, Paris, Didier, 1846 vol. III, pp. 271-272.

orienta la legislazione? Richiamandosi al corso compiuto dalla storia, appellandosi allo stato attuale e dei bisogni della società, o in entrambi i modi. I giuristi dottrinari legano a filo doppio la normatività giuridica con la fattualità sociale, e segnano così il passaggio dalla preistoria alla storia della sociologia del diritto.

##### 5. *Normatività ex antiquitate: consuetudini e ragionamento presuntivo*

Guizot inferisce il valore di una civiltà a partire dal “solo fatto della durata”: la durata manifesta il permanere di almeno un grado minimo di accordo tra il sistema politico e l’assetto sociale, e pertanto di un grado minimo di giustizia.<sup>107</sup> In altre parole, costatare la durata temporale di un sistema politico equivale a riconoscergli il diritto di durare: la giustizia profonda che viene attribuita al sistema per il solo fatto della sua lunga permanenza è poi opposta ad ogni progetto di cambiamento che, non collaudato né consacrato dalla prova del tempo, si può reggere soltanto su argomenti astratti, labili per il loro carattere speculativo. Si tratta di un argomento di lontane origini medievali, che riposa sull’idea secondo cui nessun regime può sussistere se fondato sulla pura forza. Da questa premessa è fatto seguire che ciò che dura ha ragioni intrinseche, e diverse dalla forza, per perpetuarsi. Dalla durata si può inferire la legittimità di una norma, perché il suo prolungato uso rivela *a posteriori* elementi di giustizia che l’analisi del sistema avulso dalla sua storia non coglie.

Con lo stesso argomento il *droit coutumier* giustificava la forza coattiva della consuetudine, che non può essere spiegata sulla base del contenuto della pratica prescritta, ma soltanto in virtù della ripetizione di tale pratica. Il perdurare nel tempo è ritenuta prova di efficacia e promessa di stabilità; perciò è una condizione sufficiente per convincere a sottomettersi alla consuetudine. Ma nella gran parte dei casi, quando il diritto consuetudinario funziona regolarmente, l’obbedienza alle usanze consolidate non è nemmeno oggetto di discussione: essa è irriflessa e inconsapevole, perché indotta dall’abitudine, che agisce sotto lo strato della coscienza. Perciò Montaigne aveva paragonato la *coutume* al narcotico filtro di Circe, che sprofonda gli uomini in uno stato ipnotico e fa sì che si comportino in modo meccanico. Di per sé, quindi, il

---

<sup>107</sup> Cfr. F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, a.c. di P. ROSANVALLON, Paris (Hachette), 1985, p. 69: “Dal solo fatto della durata, si può concludere che una società non è completamente assurda, insensata, iniqua; e che non è del tutto priva di quegli elementi di ragione, di verità, di giustizia che tengono in vita le società”.

diritto consuetudinario non ha bisogno di produrre alcuna teoria che argomenti la sua validità. L'autorità del passato s'impone come un'evidenza a sostegno della forza normativa delle consuetudini.

Soltanto nei sistemi in cui la consuetudine deve essere ratificata e trasformata in legge, ci si interroga sul senso e sul valore del suo contenuto. Ma, nella difficoltà di individuare tali ragioni – Montaigne aveva scritto che, una volta disincantata la consuetudine, non si sarebbero trovati abbagli irrazionali, motivi superstiziosi o gesti tirannici –, si ricorre alla prova della durata. È il ragionamento che Edmund Burke chiama “presuntivo”: dal fatto stesso che una consuetudine sia effettivamente percepita come prescrittiva (ossia, già consolidata) dagli attori sociali che vi sottostanno si deve poter *presumere* che essa abbia buone ragioni per sussistere. Così, anche senza essere in grado di spiegare il merito specifico di una certa consuetudine, si può presumere che vi siano “ragioni di credere che sia buona”, dal momento che se non lo fosse non avrebbe potuto persistere tanto a lungo da giungere fino al momento del nostro giudizio.<sup>108</sup>

Poiché il pensiero dottrinario è sempre pragmatico, ci si può chiedere quale fosse il significato politico del suo elogio della normatività consuetudinaria. Come poteva l'affermazione del valore insito nelle origini e nella durata corrispondere a un Paese sconvolto da una rivoluzione che aveva divelto tutte le costruzioni del passato e non si era ancora compiuta? Perché celebrare l'autorevolezza di istituti antichi in una Francia instabile dove il vento del cambiamento aveva disperso ogni concrezione sociale e dove il *droit coutumier* entrava irrimediabilmente a far parte dell'archeologia giuridica?

Ai giuristi della Monarchia di luglio il metodo presuntivo non serve tanto a giustificare un ordinamento consuetudinario – il codice civile napoleonico aveva sostanzialmente trasformato il diritto francese, rendendo impossibile un ritorno al sistema della consuetudine e del privilegio, che pure certi legittimisti continuavano ad auspicare – quanto piuttosto a costruire la teoria della legittimità su cui si appoggia la nuova scienza del diritto. Il campo in cui la consuetudine entra in gioco è sempre meno quello della pratica giuridica (gli appelli forensi alle antiche consuetudini vanno via via scomparendo), e sempre più quello dell'argomentazione in favore della *legittimità dell'ordinamento*: una legittimità che il pensiero dottrinario voleva radicare nei *fatti*

---

<sup>108</sup> Cfr. J. POCOCCO, *Il momento machiavelliano*, Bologna, Il Mulino, 1980, vol. 1, pp. 93-94; L. JAUME, *L'individu effacé* cit., pp. 151-158.

*sociali*. A questa traslazione di ambito sopravvivono il concetto di *fatto normativo* e la logica che giustifica tale concetto. Pur avendo cessato di essere fonte del diritto, la consuetudine conserva un ruolo importante, quello di modello di normatività e di *strumento di conciliazione tra lo stato e la società civile*.

## 6. *I bisogni sociali: motore del divenire storico*

Difendendo la normatività consuetudinaria, i giuristi dottrinari intendono proporre un modello di fusione di società civile e stato in una più grande unità complessiva: la *civilisation* di cui parla Guizot (per certi versi simile alla *Sittlichkeit* di Hegel) e che riconcilerebbe i due termini prima contrapposti. Tuttavia, l'ideale di perfetto accordo tra stato e società civile ha, anche in queste teorie, carattere non descrittivo ma progettuale (anche se talvolta l'elemento normativo intesse un discorso dall'apparenza descrittiva), proprio come il combaciare di diritto positivo e diritto naturale ha la funzione di un'idea regolativa.<sup>109</sup> Da un lato Guizot ritiene che “in teoria e di fatto, governo e società [...] sono un solo e unico essere”,<sup>110</sup> dall'altro è convinto che la scienza politica debba regolare l'azione di ciascuno dei due termini sull'altro, che non appare più come naturale, ma come programmatica.

Al progetto di conciliare (o meglio, riconciliare dopo la rottura rivoluzionaria) stato e società civile, fa riscontro l'idea secondo cui, fintanto che il dualismo rimane, la società civile deve servire da *misura* della legge. Della società, il legislatore deve celebrare il passato (riconoscendo la consuetudine) e rispettare il futuro iscritto nei bisogni presenti (accettando il DNA sociale, senza imporre violente mutazioni genetiche). “Non si lotta con i fatti sociali. Hanno delle radici che la mano dell'uomo non sa raggiungere e, una volta che hanno preso possesso del suolo, bisogna vivere sotto il loro impero”.<sup>111</sup> Come Giano, il diritto ha un volto che guarda il passato e uno che guarda il futuro, e i due dipendono l'uno dall'altro. È per questo che Guizot tiene in pregio la normatività consuetudinaria e ne ribadisce il valore anche in un'epoca in cui è chiaro che i vecchi istituti giuridici non hanno retto la prova del tempo: perché al

---

<sup>109</sup> È vero, tuttavia, che i due modelli sottintendono due diverse concezioni del tempo e della storia: il giusnaturalismo settecentesco quella del progresso indefinito; l'immanentismo ottocentesco quella della fine della storia.

<sup>110</sup> *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, Paris, Fournier, 1. I, 1817, p. 265

<sup>111</sup> F. GUIZOT, *De la peine de mort en matière politique* [1822], in F. GUIZOT, *Des conspirations et de la justice politique*, Paris, Fayard, 1984, p. 132.

modo in cui il diritto consuetudinario guarda al passato corrisponde il modo in cui i dottrinari vogliono guardare al futuro, sotto la specie della *realizzazione di bisogni sociali*.

Le grida che incitano al cambiamento devono essere addolcite dalla consapevolezza che l'unica ragionevole possibilità di mutamento è l'evoluzione inerziale della società. In questo spirito, con una torsione teorica notevole, Pellegrino Rossi sovrappone il progressismo alla dottrina conservatrice della scuola storica. L'unico desiderio ragionevole di progresso, in fin dei conti, è quello che si traduce in una disposizione ad assecondare il lento corso della storia: <sup>112</sup>

E quando Bentham diceva ai governi: "Adattate le vostre legislazioni ai bisogni e ai lumi del vostro secolo"; e quando si sente ripetere da mille bocche che è la forza delle cose che esige dei cambiamenti, non si potrà forse tradurre questo linguaggio in quello della scuola storica? Si dirà così: non mettete ostacoli allo sviluppo graduale del carattere nazionale; accontentatevi di dirigerlo. <sup>113</sup>

Pellegrino Rossi enuclea gli elementi di affinità tra la scuola storica e l'utilitarismo di Bentham: entrambe le correnti promuovono una trasformazione graduale (che tiene in considerazione i pregiudizi dell'epoca ed evita di scontrarsi direttamente contro di loro); entrambe vedono nei teorici del diritto naturale (da Hobbes a Rousseau) i loro più temibili avversari; entrambe sono nemiche sia dei principî vaghi e astratti, sia dell'erudizione pedantesca e inutile; entrambe mirano ad uno scopo comune – introdurre nel diritto un'unità non soltanto apparente e materiale ma organica e interiore. Ma la consonanza più profonda tra i due metodi consiste secondo Pellegrino Rossi nel *rispetto per i fatti*: nessuna delle due scuole si macchia dell'empietà di "ragionare *a priori*". Anche se in modo diverso, entrambe muovono dall'osservazione del reale e dall'ascolto dei bisogni sociali, proponendosi di "amalgamare i principî (della giurisprudenza) con i sentimenti del popolo e con tutti gli altri elementi della cosa pubblica". <sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Per esempio Lerminier criticava il metodo astratto e le conclusioni materialiste di Bentham, che "si è immaginato che il diritto positivo e la legislazione, privi di carattere individuale e di originalità nazionale, fossero costituiti di astrazioni inflessibili come l'algebra, e non ha esitato a domandare alle nazioni di lacerare la loro storia, di violare i loro costumi, di disincantare le loro credenze per convertirsi alla scuola e alla pratica di Locke e di Condillac". *Introduction générale à l'histoire du droit*, cit., p. 21.

<sup>113</sup> P. ROSSI, *De l'étude du Droit dans ses rapports avec la civilisation*, in *Mélanges d'économie politique, de politique, d'histoire et de philosophie*, Paris, Guillaumin, 1857, vol. 2. pp. 321-22.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 327.

Sovrapponendo il campo visivo della scuola storica, che copre l'area del passato, e il campo visivo dell'utilitarismo, che guarda al futuro come ad un risultato delle condizioni presenti, il pensiero dottrinario giunge ad una visione eclettica, ma coerente su un nocciolo duro: la legittimità dell'ordinamento dipende dal riscontrarsi delle leggi con la storia e con i bisogni della società. Questo è il criterio necessario e sufficiente, che esclude ogni altro procedimento di fondazione della normatività, e specialmente quelli che muovono da principi dati *a priori*: "Il potere legittimo non è un dato fisso e noto; è invece la *variabile incognita* che nessuna soluzione rigorosa potrà mai consegnarci".<sup>115</sup> Il massimo potere di anticipazione consentito al legislatore è quello di intuire la direzione dello sviluppo sociale e sovrintenderlo o, tutt'al più, catalizzarlo.

Charles de Rémusat coglie così le implicazioni del sodalizio tra fatto e diritto suggellato dalla teoria dottrinarista:

Mai lo spirito filosofico ebbe una coscienza così chiara del progetto che aveva intrapreso: di sancire *l'alleanza tra il fatto e il diritto*, tra l'azione e l'idea, tra l'astrazione e la realtà. Mai aveva ambito tanto da riunire tutti i caratteri di un potere a un tempo spirituale e temporale. A lui ormai appartenevano le due spade, a lui le due corone. Come nel Medioevo, anche questo spirito aspira al dominio universale.<sup>116</sup>

## 7. *La sovranità della ragione contro la sovranità del popolo*

Ma all'enfasi sulla normatività della consuetudine e sull'idea che i bisogni sociali siano l'unico motore di evoluzione politico-giuridica, si accompagna un'altra caratteristica del pensiero dottrinario: l'assunto che i rapporti sociali abbiano una loro razionalità specifica. Derivato anch'esso, come ho detto, da Montesquieu, questo punto segna la differenza più profonda con il metodo storicistico e con le correnti tradizionalistiche. Il tempo e il fatto non si impongono semplicemente in quanto tali, ma perché i rapporti da essi stabiliti possiedono una razionalità intrinseca, per comprendere la quale bisogna impegnarsi in un esercizio epistemologico.

Se è vero che la legittimità non è la soluzione fissa di un problema costante nel tempo, è anche vero che essa è di volta in volta misurabile e verificabile da chi esamina accuratamente i rapporti socio-politici. Tutta l'ambiguità di questa teoria è

---

<sup>115</sup> F. GUIZOT, *Philosophie politique: de la souveraineté*, in *Histoire de la civilisation en Europe*, cit., p. 372.

<sup>116</sup> CH. De REMUSAT, *Passé et présent*, cit. in L. JAUME, *L'individu effacé* cit., p. 169.

racchiusa nel discorso di Guizot secondo cui da un lato la legittimità è una “presunzione morale” da cui trae origine il sistema politico, ma essa richiede anche la “conformità con le leggi eterne della ragione”.

Come si spiega il riferimento a una ragione eterna, e non storica, all’interno di una teoria contestualista della legittimità? Da un lato possiamo ricordare l’andamento hegeliano della filosofia morale dottrinarie secondo cui “nel teatro del mondo, la ragione umana riveste le forme più sensibili”<sup>117</sup> e il diritto abita i fatti. Dall’altro lato, però, non dobbiamo sopravvalutare l’elemento hegeliano di queste teorie, secondo cui la ragione è “disseminata” nella società e vi si trova soltanto per “frammenti”.<sup>118</sup> Bisogna allora intendere diversamente il valore filosofico-politico di questo ricorso all’idea di ragione, che è in forte attrito con un pensiero che, come si è visto, tende a consacrare i fatti sociali.

Con l’appello alla razionalità i *doctrinaires* invadono il terreno filosofico del giusnaturalismo, mirando ad appropriarsi del suo concetto-chiave, ridefinendolo. La polemica con le teorie del diritto settecentesco – e la conseguente distanza del significato di ‘ragione’ nella teoria dottrinarie – riguarda direttamente due importanti aspetti. Il primo concerne il rapporto tra ragione e volontà: nell’appropriarsi del concetto di ragione, i teorici della monarchia costituzionale si preoccupano di ben separarlo da quello di volontà – e di autonomia del soggetto – cui invece la filosofia politica del secolo precedente – da Rousseau, a Kant, a Robespierre – l’aveva associato. Invece che sinergiche, ragione e volontà sono viste come poli alternativi, perché mentre la prima tiene la società in un saldo equilibrio, l’altra la precipita nel disordine del contrasto tra volontà diverse o la sottomette all’arbitrio di una volontà sovrana, e dunque tirannica.<sup>119</sup>

La sovranità della ragione è contrapposta alla sovranità del popolo. Afferma Guizot: “Non credo né al diritto divino, né alla sovranità del popolo. In questi principî non vedo altro che delle usurpazioni della forza. Credo alla sovranità della ragione, della giustizia e del diritto: ecco il sovrano legittimo che il mondo cerca”.<sup>120</sup> Ecco la concezione dottrinarie della sovranità che fu subito celebrata come “la teoria del

---

<sup>117</sup> E. LERMINIER, *Introduction générale à l’histoire du droit* cit., p. 5.

<sup>118</sup> F. GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif* cit., II, pp. 149-50.

<sup>119</sup> Sul modo in cui i dottrinari pensano e ridefiniscono la ragione rimando a P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot* cit., pp. 87-94 e ID, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 95-108.

<sup>120</sup> F. GUIZOT, *Du gouvernement représentatif en France*, Paris, Ladvocat, 1821, p. 201.

secolo”.<sup>121</sup> Il capovolgimento delle teorie del secolo precedente è completo. Per misurarlo basta ricordare ciò che scriveva Condorcet sul rapporto tra volontà e ragione: “Quando un popolo si dà le leggi da se stesso, non ha bisogno di darne ragioni, e spesso non potrebbe addurne altre che la propria volontà. Ma quando un uomo solo detta leggi a una nazione intera, il rispetto dovuto alla natura umana gli impone di mostrare che non prescrive altro che leggi conformi alla giustizia, alla sana ragione, all’interesse generale”<sup>122</sup>. Per Condorcet, l’autogoverno garantisce l’adesione della maggioranza alle leggi, che rende superflui i criteri esterni di ragione cui si deve far ricorso laddove il popolo non è sovrano. Specularmente Guizot rivendica l’irriducibilità della giustizia e della ragione alla volontà generale.<sup>123</sup>

Il secondo aspetto di polemica con la filosofia illuminista è che la ragione non è pensata come un lume naturale, ma come una dimensione che trascende il mondo umano, restando inaccessibile ai più. Soltanto alcune intelligenze riescono a farsene interpreti, “la riconoscono e la proclamano”.<sup>124</sup> Mentre per i razionalisti del XVII e del XVIII secolo la ragione è, in quanto facoltà condivisa da tutti gli uomini, il fondamento dell’eguaglianza politica, nel pensiero dottrinario questa logica viene scientemente invertita. Postulando la trascendenza della ragione, i *doctrinaires* rendono possibile stabilire una gerarchia fondata sulla capacità che ciascuno ha di cogliere e seguire i dettami della ragione – una gerarchia che ha conseguenze politiche dirette. Il nesso tra razionalità, capacità e supremazia politica è reso esplicito da Rémusat: “Invisibile e presente, la ragione suprema parla alla ragione umana, e soltanto ad essa. Tutti sentono la sua voce, ma non tanto da seguirla in modo eguale, ma abbastanza da essere egualmente obbligati a seguirla. [...] A chi appartiene dunque il potere politico? Ai più capaci di fare prevalere la legge comune della società, ovvero la giustizia e la ragione, la verità”.<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> *Le Globe*, introduzione all’articolo F. GUIZOT, *De la souveraineté*, 25 novembre 1826, IV, 235.

<sup>122</sup> CONDORCET, “*Considérations sur le XXIX livre de l’Esprit des lois*”, in Destutt de Tracy, *Commentaire* cit., p. 453.

<sup>123</sup> Del resto, il bersaglio emblematico della critica di Guizot è ancora una volta Rousseau, personaggio concettuale della Rivoluzione. Poiché, come dice Rousseau, la volontà non può “darsi catene per il futuro”, essa da un lato non può essere rappresentata, dall’altro non può fondare alcun governo costante e responsabile. Inaffidabile e volubile, la volontà diventa indistinguibile dall’arbitrio e opposta al rigore e alla costanza delle leggi razionali. Nell’invettiva di Guizot contro la volontà traspare la retorica tradizionalmente impiegata per trasmettere un senso di ripugnanza nei confronti delle masse e del popolo, descritti (da Platone, a Guicciardini, a Montaigne) come bestie volubili, proteiformi, inafferrabili.

<sup>124</sup> CH. De RÉMUSAT, in *Le Globe*, 11 marzo 1829, VII, p. 157.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 157.

Mentre rispetto alla facoltà di volere gli uomini sono uguali (tutti hanno una volontà), rispetto alla ragione sono diseguali (non tutti hanno le stesse capacità) e su questa diseguaglianza si fonda il governo dell'aristocrazia del merito, che "attribuisce il potere alla ragione, e non alla volontà".<sup>126</sup> Il conflitto delle facoltà, originato dalla contrapposizione del conoscere al volere, dà luogo a una distinzione di classi sociali: coloro che possiedono il grado di razionalità necessario per essere qualificati come "capaci" di prendere parte alle decisioni politiche, che detengono il monopolio del governo, e coloro che invece, pur dotati della facoltà del volere, non sono all'altezza di deliberare. Questi ultimi sono i destinatari dell'opera di persuasione dei governanti, ma le loro posizioni non possono essere rappresentate nel governo. Su queste basi, i *doctrinaires* difendono un suffragio limitato, elargito sulla base del censo e delle capacità, e concepiscono idealmente il governo rappresentativo come un'"aristocrazia della verità". In tal modo il criterio della razionalità apre il dominio politico alla classe media – esclusa dalla partecipazione nell'Ancien Régime –, ma fa da argine alle rivendicazioni democratiche della classe lavoratrice, considerata troppo primitiva per godere dei diritti politici.

In questo quadro, il giudizio politico si risolve nella ricerca di una verità già data: al governante spettano il compito *euristico* di trovarla e il compito *retorico* di persuadere i governati che la soluzione adottata è quella più razionale. "Di qualunque cosa si tratti – scrive Guizot a proposito della legislazione e dei decreti – [...] in ogni occasione c'è una verità che bisogna conoscere e che deve orientare il nostro comportamento. Il primo compito del governo è di cercare questa verità, di *scoprire* ciò che è giusto, ragionevole e adatto alla società". Una volta colta la verità, il governo deve infonderla nelle menti di chi non ha saputo scorgerla; indirizzandosi al popolo, esso deve "farla penetrare negli spiriti [...] e persuaderli che ha ragione".<sup>127</sup> I governanti devono dunque *scoprire* la verità che si *rivela* nei fenomeni sociali.

La commistione di linguaggio scientifico e linguaggio religioso, nell'esprimere il rapporto della politica con la verità, è significativa: benché Guizot (e in generale la gran parte dei *doctrinaires*, con l'importante eccezione di Rémusat) esprimano posizioni laiche, l'epistemologia della ricerca di una verità immanente ma nascosta

---

<sup>126</sup> F. GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif* cit., vol. II, p. 151. I rapporti tra ragione e volontà sono ben più ampi di quanto non tratti questa sezione. In altre parti di questo lavoro tornerò sul tema, a proposito per esempio della massima di Montesquieu secondo cui essere liberi significa "poter fare ciò che si deve volere", e della distinzione, nella teoria di Rousseau, tra volontà generale e volontà di tutti. Cfr. *infra*, capitolo 4.

<sup>127</sup> F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Didier, 1828, p. 130.

nella realtà fenomenica tradisce un'impostazione dualista tipica del platonismo cristiano. Dell'impianto platonico, la teoria dottrinarica della legittimità recupera anche l'idea che la classe più elevata, quella che ha accesso al governo, possieda la più salda e giusta conoscenza della verità.<sup>128</sup> Così, difesa dell'aristocrazia del merito e teoria epistemica della politica si coniugano nel liberalismo dottrinario.

#### 8. *Legittimità: una teoria tra relativismo e dogmatismo*

Rimane, tuttavia, una vena scettica della teoria. Poiché il governo legittimo è quello che correttamente interpreta la ragione e quest'ultima è intesa come una *ratio ascondita*, visibile a pochi e soltanto per frammenti, è impossibile stabilire principi fissi di governo, in quanto essi rischierebbero di contraddire aspetti celati della verità. "In politica i principi assoluti lo sono solo nel senso che sono dispotici":<sup>129</sup> ciò significa che l'azione di governo – proclamata immagine della ragione – si attiene in fondo non a un insieme di massime universali e inderogabili, ma ad una prudenza che consiglia volta per volta le misure da prendere, i principi da seguire. Sotto il nome di ragione trascendente e dietro il prestigio di una politica della verità, è difeso piuttosto un governo il cui spettro di azione non è limitato chiaramente, ma può allargarsi o restringersi secondo le circostanze. Il quadro epistemico – di per sé troppo rigido per le esigenze dei *doctrinaires* – è così svuotato dal *caveat* scettico: la ragione è sovrana, ma non esiste sovranità assoluta.

Il risultato paradossale di questa complicata impalcatura filosofico-giuridica è una teoria della legittimità che, senza offrire strumenti *a priori* per valutare le scelte politiche, funziona soltanto per ratificare *a posteriori* i provvedimenti. Eliminate le finzioni del contrattualismo e dell'universalismo settecenteschi, i *doctrinaires* finiscono per difendere l'altisonante lessico della verità con la politica altalenante e irrispettosa delle procedure condotta dai governi della Monarchia di luglio, lasciando d'altro canto insolute questioni costituzionali decisive come l'attribuzione della prerogativa (al re o al Parlamento?), o i limiti della libertà di stampa.

---

<sup>128</sup> Rémusat parla di "gerarchia spirituale", cfr. *Dissertation sur la nature du pouvoir*, manoscritto del 1820, conservato all'Archivio municipale di Tolosa, fondo Rémusat, p. 97, citato in L. JAUME, *L'individu effacé* cit., p. 139.

<sup>129</sup> L. DE BROGLIE, *Souvenirs* cit., vol. II, p. 42.

La singolare miscela del registro sociologico e del richiamo a una ragione trascendente dà luogo a una teoria che confonde legittimità ed efficacia. Se nel momento costituente delle società i due termini convergono fino ad identificarsi, nel quadro costituzionale dall'interno del quale parlano i giuristi dottrinari la legittimità deve essere determinabile *ex ante*, sia essa ricondotta ad un insieme di principi sostanziali o di norme di procedura. Ma proprio questa predeterminazione, che fa sì che il criterio della legittimità serva da vincolo all'azione del governo, è rifiutata e sfuggita da entrambe la teoria del diritto e la filosofia dottrinaria.

Lucien Jaume ha osservato che la teoria politica ibrida dei *doctrinaires* oscilla tra *relativismo* e *dogmatismo*.<sup>130</sup> Relativista è il tentativo di decostruire la nozione moderna di sovranità (“la sovranità non appartiene di diritto a nessuno”),<sup>131</sup> assorbendola nello schema sociologico di un rapporto a somma zero tra governo e società. E ancora relativista è la concezione di un giudizio politico e situato, che rende impossibile valutare la legittimità dei decreti se non *ex post*. D'altro canto la vena dogmatica affiora nella teoria della capacità intesa come “facoltà di agire secondo ragione”, basandosi sulla quale è giustificato il suffragio ristretto ed è affermato l'ideale di un’“aristocrazia della verità”.

## 9. *Divisione del popolo, unità della nazione*

Divisi tra l'obbiettivo di giustificare una gerarchia politica, pur senza opporsi all'eguaglianza giuridica in materia di diritti civili,<sup>132</sup> e l'obbiettivo di promuovere il sentimento di coesione sociale, i *doctrinaires* combinano il loro attacco al popolo come soggetto collettivo – corpo sovrano composto di individui eguali – celebrando una diversa immagine di unità: l'unità sociale e non politica della nazione. Essa esprime il legame culturale e storico su cui si fondano l'autorappresentazione sociale dei Francesi e la forza normativa di un diritto intinto nel passato comune. Questa è l'immagine rassicurante proposta dalla scienza giuridica dottrinaria: esiste un accordo profondo dei

---

<sup>130</sup> Cfr. L. JAUME, *L'individu effacé* cit., p. 154. Su questo tema, e sul modo in cui Guizot pensa la ragione e la volontà, si veda anche S. CHIGNOLA, *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2011, cap. 2.

<sup>131</sup> F. GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif* cit., vol. I, p. 81.

<sup>132</sup> Francesco De Sanctis fa notare a questo proposito che il problema che si pone al liberalismo dottrinario è di “ritrovare, a partire dall'uguaglianza giuridica conseguita attraverso la Rivoluzione, proprio la gerarchia ‘naturale’ che garantisca ai migliori il potere e il suo esercizio” (F. DE SANCTIS, *Tocqueville. Sulla condizione umana* cit., p. 82).

Francesi, espresso da un diritto che consiste in un insieme di contenuti condivisi, più che di procedure, e che interpreta i sentimenti e i bisogni nazionali.

Mentre la componente filosofica del diritto introduce il principio di ragione che dà luogo ad una gerarchia del merito e giustifica il governo dei “capaci” e l’ “aristocrazia della verità”, assicurando un criterio fisso di divisione del popolo in governanti e governati, la componente storica stimola l’identificazione con un passato comune e vivo, che lega il presente. La conciliazione tra elemento storico ed elemento filosofico, che sembrava il frutto eccentrico di un gusto eclettico, si rivela di primaria importanza politica: essa soltanto permette di tenere insieme il principio di gerarchia e l’unità socio-culturale. La nuova aristocrazia è così giustificata dalla concezione epistemica della politica, mentre la società è pacificata dall’appello alla coesione nazionale.

Tra i commentatori c’è chi ha ritenuto che l’enfasi con cui i *doctrinaires* descrivono la società di eguali che si è definitivamente stabilita in Francia esprima l’opposizione dottrinarica ai tentativi dei legitimisti di restaurare la disegualianza dei diritti civili.<sup>133</sup> Ma a ben guardare, nel “trarre tutte le conseguenze”<sup>134</sup> della distinzione tra ordine sociale e ordine politico, Guizot e il suo circolo intendevano soprattutto combattere l’associazione tra eguaglianza di diritti civili ed eguaglianza di diritti politici. Agli elogi delle trasformazioni sociali della Rivoluzione corrisponde sempre la condanna dei suoi esperimenti politici, sempre visti come pericolosi “eccessi”. In nome della virtù della moderazione viene quindi eretta la barriera tra democrazia intesa come fine del privilegio e democrazia politica. Del resto, questa posizione traspare anche dalla maniera in cui i *doctrinaires* interpretano la storia rivoluzionaria: non soltanto essi accentuano l’eterogeneità tra lo spirito dell’89 e lo spirito del ’93, ma ritengono che

---

<sup>133</sup> Cfr. A. CRAIUTU, *Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires* (Guizot, Royer Collard, Rémusat), in “History of Political Thought” XX (1999) pp. 457-493, che interpreta le tesi dottrinarie sulla priorità del sociale e sulla necessaria conformazione del governo all’assetto sociale come un argomento “impiegato per combattere gli obbiettivi politici dell’estrema destra” (p. 492). Craiutu fonda la sua interpretazione su passi come quello che cito di seguito. CH. DE RÉMUSAT, *De l’esprit de réaction: Royer-Collard et Tocqueville*, in “Revue des Deux Mondes”, XXXV (1861), pp. 777-813, p. 795: “Ciò che la Rivoluzione francese ha voluto ha tentato, ha compiuto; ciò che la rende una rivoluzione più grande di ogni altra, forse, è l’aver scientemente cambiato l’ordine sociale. [...] Quest’ordine sociale, che comprende le opinioni, le abitudini, gli interessi, la legislazione civile, è fondato sull’eguaglianza e in questo senso si può dire che la democrazia è nell’ordine sociale. È il risultato più certo e più clamoroso della Rivoluzione. Ecco il fatto irrevocabile, indipendente dalla volontà degli uomini e dei governi. La costituzione dello stato dipende fino ad un certo punto dalla nostra discrezione. La costituzione della società civile non dipende da noi: essa è data per forza di cose e, se si vuole parlare alto, essa è l’opera della Provvidenza”.

<sup>134</sup> CH. DE RÉMUSAT, *De l’esprit de réaction* cit., p. 795.

anche i principî dell'89 contengano un pericoloso impulso “anarchico” che deve essere corretto, se si vuole restituire loro un “senso vero e puro”.<sup>135</sup>

#### 10. *Democrazia sociale e aristocrazia politica: un nuovo tipo di governo misto*

L'enfasi dei *doctrinaires* sull'unità spirituale dei Francesi è quindi un meccanismo di compensazione dell'ineguaglianza politica da loro rigidamente istituita. Proprio mentre cantano le lodi dell'armonia realizzata tra stato e società, essi presuppongono la distinzione tra sfera politica e società civile che con la loro teoria del diritto sembravano voler superare. Attraverso la distinzione e il bilanciamento tra queste due sfere essi tentano di consolidare un equilibrio nuovo, tale da inaugurare una fase di stabilità. Mentre l'eguaglianza sociale<sup>136</sup> è celebrata come progresso, l'eguaglianza politica è combattuta con la dottrina delle capacità. La separazione tra società e stato è definita quindi come una separazione di principî organizzatori: la prima è democratica, il secondo aristocratico. Si tratta di una concezione singolare, che rimodella le categorie tradizionali attraverso le quali erano distinte le forme di governo.

La tipologia classica dei regimi presuppone l'esistenza di una varietà di classi con interessi contrapposti che – secondo la visione irenistica di Guizot – non corrisponde più alla realtà francese. Egli ritiene che l'epoca presente abbia *eliminato il conflitto di classe*: non si riconosce più una moltitudine che lotta contro il privilegio di pochi; la contesa tra il *popolo* e i *grandi* in cui Machiavelli vedeva lo schema fondamentale della politica non è più attuale. Al posto di queste società divise e litigiose, la Francia ha creato una “grande nazione”, la cui unità di cultura e di interessi non è pregiudicata dalla disparità di educazione e di ricchezze. Perciò, il paradigma conflittuale e la corrispondente classificazione delle forme di governo devono essere abbandonati in favore di uno schema che sostituisca alla categoria del conflitto quella della complementarietà:

*Aristocrazia, democrazia, classe media* – sostiene Guizot in un discorso alla Camera dei deputati – [...] queste parole non hanno più alcun senso. La democrazia ci appare nella storia come una classe numerosa, ridotta ad una condizione differente da quella degli altri cittadini, e che lotta contro

---

<sup>135</sup> F. GUIZOT, discorso del 14 marzo 1838, in *Histoire parlementaire* cit., III, p. 153.

<sup>136</sup> Questa espressione, come quella analoga di “democrazia sociale”, è impiegata qui nello stesso senso in cui se ne servono i teorici della monarchia di luglio: con essa si intende l'eguaglianza dei diritti civili contrapposta al regime del privilegio, e in nessun modo una forma di eguaglianza economica.

un'aristocrazia o contro una tirannia, per conquistare i diritti che le mancano. Questo è il senso che viene costantemente attribuito alla parola *democrazia*. Nulla di simile esiste oggi in Francia... La società francese somiglia ad una grande nazione dove gli uomini sono pressoché in una medesima condizione legale, molto diversi senza dubbio in quanto a fortuna e a sapere, ma la condizione legale è la stessa. La classificazione delle antiche società è scomparsa.<sup>137</sup>

Così, la novità prodotta dalla Rivoluzione è presentata come la fine delle ragioni del conflitto sociale e la premessa per un'unità senza precedenti, senza evoluzione e senza politica – o, almeno, inafferrabile dai concetti politici classici. Tra questi ultimi, quello di democrazia è sottoposto ad una metamorfosi semantica del tutto simile a quella subita dal concetto di ragione. La parola *democrazia* sopravvive al travolgimento dei termini politici tradizionali, ma ne è trasformata: diventa la “democrazia dei moderni”, distinta da quella degli antichi. Come per Constant la libertà dei moderni anteponeva le interazioni sociali alla partecipazione politica, così la democrazia difesa dai *publicistes* dottrinari organizza la società civile, che, in quanto luogo dell'armonizzazione degli affari privati, è preordinata allo stato.

Al confinamento della democrazia nell'ambito sociale il discorso dottrinario associa sempre l'affermazione del primato di quest'ultimo su quello politico, che avrebbe una funzione solamente strumentale. “La democrazia moderna – scrive Guizot – non è destinata alla via politica: essa non aspira al potere, non aspira a governare direttamente, vuole intervenire nel governo quel tanto che è necessario affinché sia ben governata, onde possa, in piena sicurezza, attendere alla vita domestica, agli affari privati”<sup>138</sup>. Insomma, “democrazia” non significa una specifica forma di governo, ma un assetto sociale in qualche modo caratterizzato dall'assenza di privilegio – un concetto la cui vaghezza è rimproverata alla filosofia francese (incluso Tocqueville) dai vicini inglesi.<sup>139</sup>

Poiché questa democrazia è *impolitica* e sbilanciata sul sociale, il pensiero dottrinario deve predisporre una forma di governo che le faccia riscontro. Ed è a questo

---

<sup>137</sup> Discorso del 29 dicembre 1830, in F. GUIZOT, *Histoire parlementaire de France. Recueil complet des discours prononcés devant les Chambres de 1819 à 1848*, Paris, Michel Levy, 1863, vol. I, p. 178.

<sup>138</sup> F. GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif* cit., vol I, p. 316.

<sup>139</sup> John Stuart Mill nota che Tocqueville, nel secondo libro di *Démocratie*, parla di democrazia in senso sociale e scambia i caratteri della società industriale per caratteri attinenti alla democrazia *per se* (J. S. MILL, *M. de Tocqueville's Democracy in America*, in Id. *Dissertations and Discussion. Philosophical, Political and Historical. Reprinted Chiefly from the Edinburgh and the Westminster Reviews*, London, J.W. Parker, 1859, pp. 1-83). Analogamente, a fine secolo, Henry Sumner Maine critica la polisemia del termine nel suo uso francese (H. SUMNER MAINE, “The nature of democracy”, in *Popular Government. Four Essays*, London (John Murray), 1885, pp. 56-126).

punto che viene introdotta la soluzione di una nuova aristocrazia, *esclusivamente politica*<sup>140</sup>, che operi in vista dell'interesse generale. Oltre che in nessun modo incompatibile con la democrazia sociale, per Guizot l'aristocrazia del merito è detta addirittura la sua correlativa: "Dico che questa aristocrazia è la condizione delle società moderne, *una conseguenza necessaria* della natura della democrazia moderna".<sup>141</sup>

Entrambi i concetti, di democrazia e di aristocrazia, vengono perciò rimodellati in modo da rendere plausibile la proposta politica dottrinarie, e la leva di questa riconfigurazione delle categorie politiche è precisamente l'idea di una rigida divisione di ambiti e di competenze tra governo e società; questa pure rimane in tensione con la giustificazione delle norme sulla base dei fatti sociali che fonda la teoria del diritto del circolo di Guizot. Nel 1837, la trasformazione semantica è pienamente compiuta, come mostra il libro *De la démocratie nouvelle*, scritto da un diplomatico e inteso come bilancio favorevole alla monarchia costituzionale: secondo il suo autore, Édouard Alletz, Luigi Filippo "ha fatto valere la possibilità di una monarchia senza nobiltà, di una democrazia senza suffragio universale".<sup>142</sup> Un regime monarchico privato della sua base sociale – la gerarchia delle classi – e un'eguaglianza sociale le cui ripercussioni sul governo sono bandite: è quanto i *doctrinaires* chiamano un *governo misto*.

Ma i *doctrinaires* pensano questo regime diversamente dalla tradizione repubblicana. Secondo quest'ultima, il modello tipico di governo misto consisteva nell'organizzare le istituzioni in modo da mescolare le tre forme di governo – monarchia, aristocrazia e democrazia. Ciò significava istituire magistrature rappresentative delle diverse classi, di modo che gli interessi di ciascuna si bilanciassero e i diversi poteri dello stato interagissero fruttuosamente, servendo da contrappeso l'uno dell'altro. Se anche per i *doctrinaires* il governo misto è immagine di equilibrio, il paradigma del conflitto tra forze contrastanti e della reciproca interferenza è da loro abbandonato. Partendo dall'assunzione irenistica evocata sopra, secondo cui la grande nazione francese non conosce differenze sociali e non ha perciò

---

<sup>140</sup> Che in realtà l'ideale dottrinario di un'aristocrazia del merito, che non costituisse in alcun modo una classe sociale, si traducesse in una politica oligarchica e – in casi come quello del dibattito sull'ereditarietà del titolo di Pari di Francia – nel favore all'aristocrazia nel senso tradizionale del termine è ben mostrato da L. JAUME, *Tocqueville face à une nouvelle aristocratie: la difficile naissance des partis en France*, in "Revue Française de Science Politique", LVI (2006), pp. 969-984.

<sup>141</sup> Discorso del 5 ottobre 1831, in F. GUIZOT, *Histoire parlementaire* cit., I, p. 317.

<sup>142</sup> E. ALLETZ, *De la démocratie nouvelle, ou des mœurs et de la puissance de la classe moyenne en France*, Paris, F. Lequien, 1837, vol. I, p. VIII.

ragione di sviluppare conflitti tra interessi diversi – presupposto che rifletteva più un desiderio che una condizione reale – i teorici della Monarchia di luglio individuano una divisione non intra-sociale, ma tra società e stato. Ciascuno di questi due ambiti è organizzato secondo un principio proprio – l’una democraticamente, l’altro aristocraticamente – ed è tra questi due principî che deve realizzarsi l’equilibrio.

Si noti bene, però: non c’è commistione tra questi due ambiti, ma *giustapposizione* (senza fusione). Tra di essi non vi è interferenza, ma soltanto la mediazione delle leggi, che traducendo i costumi e rispondendo ai bisogni sociali, collegano i due piani, senza però compromettere mai la distinzione fondante tra la competenza della democrazia (gli affari privati) e la competenza dell’aristocrazia (il governo) – con la quale sarebbe incompatibile, per esempio, il suffragio universale. Il modello misto, pur rivendicato, è quindi il risultato della coesistenza di un governo aristocratico e di una società democratica. Scrive Salvandy, uomo politico e ministro della Monarchia di luglio: “Più la società francese è democratica nei suoi costumi e nelle sue leggi [si intende qui il diritto civile], più bisogna esigere che il suo governo non lo sia, per resistere a questo flusso e riflusso di trentadue milioni di uomini eguali e liberi”.<sup>143</sup>

Con questa concezione pacificata, che risolve la dialettica sociale in una divisione di compiti e di scopi, il gruppo dei *doctrinaires* sperava di completare la teoria della legittimità che aveva intrapreso a fondare e che coniugava il problema della normatività giuridica con la questione del rapporto tra istituzioni e società. Questo pensiero avrebbe dovuto garantire l’accordo necessario per mantenere stabile l’ordine nuovo. Proprio in virtù del valore della stabilità, il ruolo mediatore del diritto e la teoria del governo misto erano difesi. E proprio partendo dalla questione della stabilità Tocqueville sviluppa la sua critica alle basi stesse della teoria dottrinarista.

## 11. *Il governo misto: una chimera o una disgrazia*

La differenza delle vedute politiche di Tocqueville rispetto agli ideologi della Monarchia di luglio – va detto subito – è radicale. Appunti lapidari come questi la rivelano senza equivoci: “Non credo nell’organizzazione definitiva delle classi medie e, se la credessi possibile, mi ci opporrei”. “Contro M. Guizot e tutti quanti, mostrerò

---

<sup>143</sup> N. A. de SALVANDY, *Vingt mois ou la révolution de 1830 et les révolutionnaires*, Paris, Barba, 1832, p. 44.

[...] l'impossibilità e il pericolo del governo delle classi medie. La necessità di tendere al governo di tutti da parte di tutti".<sup>144</sup> Né si tratta – come ha sostenuto invece Anna Maria Battista<sup>145</sup> – di una divergenza di posizioni imputabile soltanto a una discordanza sull'analisi del presente – riguardo per esempio a quanto effettivamente incontrastabile fosse la forza democratica –, ma ininfluyente rispetto agli schemi concettuali da cui si sviluppano la teoria tocquevilliana e le teorie dei suoi contemporanei liberali.

Battista sostiene che la profonda sintonia di Tocqueville con il liberalismo a lui coevo riguarda la comune paura che la democrazia politica si muti in un'insopportabile tirannia della maggioranza. Tuttavia, è proprio nel capitolo di *Démocratie* dedicato a questo tema che Tocqueville contesta nel modo più informato e risoluto la soluzione del governo misto, resa prestigiosa dall'autorevole avallo di Montesquieu, appoggiata dalla Charte del 1814 e rielaborata dai liberali dottrinari. Il giudizio di perentoria esclusione formulato da Tocqueville era quanto mai inconsueto:

Non che io creda che, per conservare la libertà, si possano mescolare in un unico governo principî diversi, in modo da contrapporli *realmente* l'uno all'altro. Il governo che si usa chiamare misto mi è sempre sembrato una chimera. Non esiste, a dir la verità, alcun governo misto (nel senso che generalmente si dà a questa parola) perché in ciascuna società si finisce per scoprire *un principio d'azione che domina su tutti gli altri*.<sup>146</sup>

È un passo denso, che richiede un commento che distingua tra livelli diversi. Innanzitutto bisogna chiarire se Tocqueville si esprima contro il governo misto come categoria di analisi, come progetto politico, o entrambi. Poi si potrà comprendere se questa critica concerne soltanto le teorie del governo misto come bilancia dei poteri istituzionali o se coinvolge anche la versione dottrinaria della complementarietà tra aristocrazia politica e democrazia sociale.

Schierarsi contro il governo misto significava combattere una favola liberale antica e ancora viva: il mito che la monarchia inglese realizzasse un sapiente equilibrio tra principî discordanti. Inaugurato in Francia dal famoso capitolo dell'*Esprit des lois* che dipingeva con toni idealizzanti la libertà garantita dalle istituzioni inglesi, il *topos* del buongoverno inglese aveva preso una coloritura politica ancora più accesa quando, a cominciare dalle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* di Edmund Burke, il paragone tra la violenta trasformazione francese con la graduale evoluzione della monarchia

---

<sup>144</sup> OC, II, pp. 1122-23.

<sup>145</sup> A.M. BATTISTA, *Il primo Tocqueville sulla 'democrazia politica'* cit.

<sup>146</sup> DAI, II, 7, pp. 411-12.

inglese era diventato canonico e l'anglofilia era diffusa tra i liberali della Monarchia di luglio. Tocqueville propone tutt'altra lettura del sistema inglese, in polemica con Montesquieu e con Guizot:

L'Inghilterra del secolo scorso, che è stata specialmente citata come esempio di governi di questa sorta [i.e. governi misti] era uno Stato essenzialmente aristocratico, sebbene contenesse grandi elementi di democrazia, perché le leggi e i costumi vi erano stabiliti in modo tale che l'aristocrazia dovesse sempre, alla lunga, predominare e dirigere gli affari pubblici secondo la sua volontà.<sup>147</sup>

L'ideale di uno stato in cui il cozzare di principî diversi dia origine a un equilibrio perfettamente ponderato non è che l'illusione di un occhio inesperto e di un'immaginazione politica ingenua. In realtà, la via del governo misto o è impraticabile, o, se ci si ostina a seguirla, conduce – invece che alla moderazione – allo sfacelo della guerra civile. Gli esperimenti di alchimia politica che pretendono di mescolare umori diversi sfociano dunque o in formule astratte che precludono la vera comprensione della realtà cui vorrebbero applicarsi (come nel caso dell'Inghilterra, esaltata a torto come esempio di governo misto), oppure in rivoluzioni che non si concluderanno finché non trionferà un unico principio sul quale sarà improntato il nuovo regime (come in Francia, dove la rivoluzione è tuttora in corso perché il principio democratico non ha ancora pienamente trionfato). Insomma, il conflitto tra principî non può essere realmente innescato se non a prezzo dell'unità sociale, osserva Tocqueville mèmora della rivoluzione cominciata nell'89 e secondo lui non ancora finita.

È fondamentale notare che Tocqueville considera l'equilibrio tra principî contrastanti un'eventualità *impossibile*: non perché logicamente contraddittoria, ma perché storicamente infondata. E la leva di cui Tocqueville si serve per scardinare l'illusione del governo misto è, ancora una volta, una concezione del rapporto tra

---

<sup>147</sup> Ivi. In un appunto, Tocqueville critica direttamente Montesquieu: cfr. *DAI*, I, Introduzione, p. 28, nota n: "Quando [Montesquieu] mi dipinge la Costituzione inglese come il modello della perfezione, mi sembra, per la prima volta, di accorgermi del limite del suo genio". Mentre Montesquieu descriveva il sistema britannico come "una repubblica nascosta sotto le sembianze di una monarchia", Tocqueville ritiene che esso sia piuttosto un'aristocrazia che si cela sotto la maschera del governo misto. Sulle considerazioni di Tocqueville a proposito dell'Inghilterra cfr. S. DRESCHER, *Tocqueville and England*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964. Sull'anglofilia diffusa tra i liberali francesi cfr. L. JAUME, *L'individu effacé* cit., pp. 288-319; S. APRILE- F. BENSIMON (eds.), *France et Angleterre au XIX: Échanges, représentations, comparaisons*, Paris, Éditions Creaphis, 2006; J-P GENET, F-J RUGGIU, *Les idées passent-elles la Manche? Savoirs, représentations, pratiques (France-Angleterre X-XX siècle)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

istituzioni politiche e forze sociali. Contro la versione classica dell'equilibrio tra principî *politici* diversi, egli argomenta che le istituzioni possono ben diramarsi in sensi diversi, ma non si deve dedurre che i rami tra loro più lontani nascano da principî eterogenei. Non tutti i conflitti inscenano lo scontro tra principî diversi, perché non è vero che ciascuna delle forze in campo esprime un principio proprio. Il rapporto tra il principio e le istituzioni può essere di uno a molti, e gli scontri tra forze opposte (ad esempio i partiti) avvengono senza compromettere l'accordo politico soggiacente (sulla forma di governo). Anzi, per comprendere una società bisogna coglierne *l'unico* "principio d'azione che domina su tutti gli altri". Certo, gli osservatori rileveranno all'interno di ciascuno stato numerosi principî, ma riconosceranno che – se lo stato è stabile – tutti questi principî sono subordinati a un solo principio ordinatore e caratterizzante.<sup>148</sup>

Soltanto partendo da questa teoria monistica delle società si può capire l'accusa di Tocqueville ai partigiani del governo misto: pur accorgendosi giustamente che la vita politica comprende molte e diverse dinamiche istituzionali, essi sbagliano quando si fermano di fronte a questa varietà invece che studiarne la gerarchia interna e scoprirne l'unica radice. Incapaci di cogliere la struttura profonda dello stato, essi costruiscono un modello astratto, che finisce per rivelarsi falso in teoria e irresponsabile nella pratica politica.

Come prova decisiva contro l'idea che un governo possa essere al tempo stesso misto e stabile, Tocqueville avanza un argomento storico. Egli sostiene che uno scontro effettivo di principî contrapposti darebbe luogo non tanto a un equilibrio virtuoso quanto piuttosto a uno scontro sociale simile a quello che ha prodotto lo sfascio dell'Ancien Régime. La storia di Francia serve a Tocqueville come esempio principe, reale e vivido nella memoria, contrapposto alle illustrazioni mitologiche. Poiché nel tardo Medioevo i re cominciarono a indebolire la nobiltà sottraendole via via i privilegi e facendo scomparire le distinzioni tra nobili e popolo su cui si reggeva il regno, il principio monarchico fu eroso dall'interno. Quando poi, con il regno di Luigi XIV, l'eguaglianza dei sudditi di fronte al potere regio toccò il suo culmine, la Francia

---

<sup>148</sup> Tocqueville distingue infatti tra un'instabilità ordinaria che riguarda le leggi secondarie ed è prevista e regolata dalla forma di governo, e un'instabilità che compromette l'esistenza della forma di governo perché "afferisce alle basi stesse della società, ai principî generatori delle leggi. E questa non può esistere senza discordie e senza rivoluzioni. La nazione che la patisce versa in una condizione di violenza e di transizione" (*OC*, V, I, p. 196). La differenza tra questi due tipi di instabilità è stata notata, a mia conoscenza, soltanto in F. DE SANCTIS, *La condizione moderna* cit., pp. 88 sgg.

giunse sull'orlo della crisi, perché la monarchia, politicamente legittima, non corrispondeva più alla realtà sociale, ormai democratica.

La Rivoluzione fu lo scioglimento necessario della contraddizione tra una monarchia ormai priva di radici sociali e una società composta per la grande maggioranza da sudditi con un riconoscimento politico risibile. Soltanto nei periodi che precedono una grande trasformazione, uno stato è realmente attraversato da principi diversi: accade allora che un principio nuovo si affermi a livello sociale mentre il principio che corrispondeva alla società precedente resiste ancora qualche tempo nelle istituzioni, dando luogo ad un'instabilità che si risolve soltanto con un rivolgimento che destituisce dall'ambito politico il principio divenuto socialmente inattuale.<sup>149</sup> «Alla lunga, la società politica non potrà mancare di diventare l'espressione e l'immagine della società civile»;<sup>150</sup> traendo tutte le conseguenze da questa massima, Tocqueville spiega sia le cause della Rivoluzione francese, sia il fatto che, nonostante gli sforzi dei *doctrinaires*, la Francia si trovi ancora in una condizione rivoluzionaria. La Monarchia di luglio, infatti, non ha colmato lo scarto tra diritti civili e diritti politici, e perciò essa non è lo scioglimento delle tensioni sociali, ma soltanto una fragile tappa di un processo di democratizzazione ancora incompiuto.

Una *Zeitdiagnose*, questa, polarmente opposta a quella di Guizot – che celebrava l'equilibrio finalmente ottenuto tra una democrazia sociale e impolitica e una classe di governanti che incarnava l'aristocrazia del merito e della capacità –, perché diverso e originale è il modo in cui Tocqueville intende la costituzione sana della società politica e le condizioni della sua stabilità. Non senza pensare alla Francia, Tocqueville ammira nel suo diario di viaggio la coerenza interna del sistema americano:

In America tutte le leggi sgorgano in un certo senso dallo stesso pensiero. Tutta la società, per così dire, è fondata su un solo fatto; tutto discende da un principio unico. Si potrebbe paragonare l'America ad una grande foresta percorsa da una moltitudine di strade diritte che giungono allo stesso luogo. Non si tratta che di trovare lo snodo e tutto si rivela d'un sol colpo.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Cfr. *DAI*, II, 7, pp. 412: “L'errore nasce dal fatto che, vedendo continuamente gli interessi dei grandi scontrarsi con quelli del popolo, si è pensato soltanto alla lotta, invece che prestare attenzione al risultato di questa lotta, che era il punto importante. Quando una società arriva ad avere *realmente* un governo misto (ovvero egualmente diviso tra principi contrari), essa entra in rivoluzione oppure si dissolve”.

<sup>150</sup> *DAI*, III, 8, p. 1033, nota 1.

<sup>151</sup> *OC V*, p. 26.

Si profila, già in questo brano, un modello che serve da argomento teorico – e non più storico – contro il governo misto e che ispira, come vedremo, l'intero progetto filosofico e politico di Tocqueville.

## 12. *Oltre il juste milieu*

La teoria del diritto eclettica dei *doctrinaires* non può allora essere accettata da Tocqueville perché essa, conciliando due metodi divergenti – quello storico e quello filosofico – risponde al problema della legittimità in modo filosoficamente incoerente e politicamente instabile. I giuristi dottrinari, infatti, prima postulano in maniera troppo incondizionata la necessità che le istituzioni si conformino all'assetto sociale – ed esaltano la normatività della consuetudine e il valore giuridico dei fatti – poi tradiscono completamente questo principio, cercando di neutralizzare le conseguenze politiche dell'eguaglianza delle condizioni. Nell'intento di costruire una formazione di compromesso e nell'ossessione di trovare una giusta misura politica – il famoso *juste milieu* – su cui fondare un regime moderato, i *doctrinaires* fanno in realtà cozzare tra di loro polarità incompatibili.

Come ideologia della Monarchia di luglio il pensiero dottrinario può temporaneamente reggersi ma – ritiene Tocqueville – esso non affronta il problema più profondo e più urgente: la democrazia politica. Accontentandosi di limitarla con una teoria paradossalmente instabile, i *doctrinaires* rifiutano di pensare il mondo politico nuovo e costruiscono un *pastiche* teorico servendosi di materiali e concetti antiquati. Nei prossimi capitoli mostrerò la maniera in cui Tocqueville ripensa il problema della legittimità congiuntamente con la teoria costituzionale, cominciando proprio con il ridefinire l'ideale di *moderazione*.

*Démocratie* è insieme un'esplorazione del sistema socio-politico americano, con le sue tensioni interne e i suoi angoli ciechi, e un tentativo di estrarre – dallo studio di questo e dalla comparazione con le vicende francesi – il nucleo puro, l'idealtipo democratico quale può essere concepito e proposto per l'avvenire europeo. Un primo passo sulla via della costruzione di questo modello marca la distanza dal filone liberale e dalla tradizione repubblicana rispetto al problema centrale della moderazione politica. Tocqueville introduce un'idea che gli permette di smentire e superare il vecchio luogo comune per cui la democrazia è un regime troppo immoderato e

conflittuale per mantenersi saldo e libero. Il segreto della moderazione non consiste nella bilancia tra forze eterogenee, ma nei vincoli costituzionali imposti al potere dominante che, imbrigliato in una rete di regole e procedure, troverà in esse gli ostacoli che gli lasceranno il tempo di “moderarsi da solo”.<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> *DAI*, II, 7, p. 412.

## CAPITOLO 3

### Moderazione e sovranità del popolo: la teoria costituzionale di Tocqueville

L'immagine di una democrazia che si "modera da sola", senza il contrappeso di principi eterogenei, ha del sorprendente. Quando la propone, Tocqueville rompe con l'alternativa posta dal liberalismo coevo: o un governo moderato ottenuto dall'equilibrio di forze socio-politiche diverse, o un governo democratico, cioè la tirannia della maggioranza. Una terza via era esclusa con questo sillogismo, alla base della scienza costituzionale del primo Ottocento: la moderazione richiede una pluralità di organi politici rispondenti a forze sociali eterogenee, ma la democrazia politica ammette un unico principio – la sovranità popolare – dunque il governo democratico è dispotico perché concentra tutti i poteri nel popolo e nell'organo che lo rappresenta, il Parlamento.

Ora, il *monismo* che Tocqueville sembra suggerire come chiave di lettura della realtà americana (che obbedisce all'"unico dogma" della sovranità popolare) e come modello di organizzazione di una democrazia a venire (capace di correggersi senza contraddirsi) si oppone a questo schema con la forza e la sistematicità di una studiata provocazione. Per fondare teoricamente la congiunzione tra democrazia e moderazione suggerita dall'immagine della democrazia che modera se stessa, Tocqueville deve innovare entrambe le categorie in gioco. Il concetto di moderazione, innanzitutto. Esso era sempre inteso come la conciliazione di elementi eterogenei, sottintesa in tutte le metafore associate ai governi moderati, dalla bilancia in equilibrio, alla miscela ben temperata, all'armonia polifonica; perciò impiegarlo per indicare l'azione riflessiva di un principio su se stesso implicava un radicale cambiamento di prospettiva. Ma anche il concetto di sovranità popolare. Si trattava di dissociarlo dall'idea della tirannia della maggioranza; e di contrastare l'idea comune alla tradizione repubblicana e a quella liberale che il popolo sia intrinsecamente smodato, incostante e incline agli eccessi.

Molti commentatori convergono sull'idea che *Démocratie* non sviluppi una teoria della democrazia politica sostanzialmente diversa dal costituzionalismo liberale.

Alcuni, come Anna Maria Battista, vedono nel libro un tentativo di difendere l'egemonia del principio di sovranità popolare contro il modello pluralista, ma ritengono che il progetto sia fallito perché Tocqueville non riesce a separare concettualmente la democrazia dalla tirannia della maggioranza.<sup>153</sup> Altri, tra cui Aurelian Craiutu, l'autore dell'unico studio dedicato al tema della moderazione, ritengono che *Démocratie* perfezioni – e non contrasti – lo schema dell'equilibrio di forze eterogenee e difenda perciò una democrazia temperata da elementi aristocratici.<sup>154</sup>

Tuttavia, per ragioni opposte, né l'una né l'altra di queste linee interpretative prendono sul serio il progetto tocquevilliano di esplorare le condizioni e le procedure date le quali la democrazia può funzionare come sistema politico autosufficiente. Battista nota giustamente che la soluzione classica della divisione dei poteri e del temperamento delle forze sociali è preclusa a Tocqueville in ragione delle premesse del suo discorso, ma conclude in modo forse troppo affrettato che, una volta abbandonata questa via, egli si trova in un vicolo cieco.<sup>155</sup> Simmetricamente, Craiutu non trae tutte le dovute conseguenze dalla critica tocquevilliana del governo misto, né coglie il fatto che l'egemonia del principio democratico continuamente affermata in *Démocratie* rimette in causa l'idea che il governo della maggioranza possa accogliere elementi aristocratici che moderino e contengano i suoi impulsi.

Questo capitolo ricerca se e come Tocqueville riesca a costruire il difficile ponte tra moderazione e democrazia – che è a sua volta parte del nesso tra libertà e democrazia. Per farlo segue una pista diversa da quelle citate sopra. Si serve come primo indizio di lettura dell'intuizione di Tocqueville citata in chiusura del capitolo 2, secondo cui soltanto la democrazia può controllare, regolare e quindi temperare se stessa. Annotata a margine del manoscritto, essa non esprime uno sfogo estemporaneo, né registra un'idea passeggera; condensa invece, con stile lapidario, un pensiero che informa tutta *Démocratie*, emergendo con particolare chiarezza nei capitoli sul potere giudiziario americano, sulla Costituzione federale e sullo spirito dei giuristi del primo volume.

---

<sup>153</sup> In ciò risiederebbe il carattere antinomico del libro, che difende il governo democratico in quanto destino imposto dalla necessità storica, ma non riesce poi a giustificarlo sul piano teorico, perché l'autore resta profondamente attaccato alle categorie politiche anti-democratiche: cfr. A.M. BATTISTA, *Il primo Tocqueville* cit., pp. 36-42.

<sup>154</sup> A. CRAIUTU, *Tocqueville's Paradoxical Moderation*, in *History of Politics*, LXVII (2005), pp. 599-630, p. 623, corsivo nel testo: "Se fosse permesso ad un unico principio o elemento – aristocratico o democratico – di dominare incontrastato, il progresso sociale e morale diventerebbe impossibile, perché alla società mancherebbe il *pluralismo* necessario affinché la libertà politica sia possibile".

<sup>155</sup> Cfr. A.M. BATTISTA, *Il primo Tocqueville* cit., pp. 44-47.

Saranno quindi questi i principali punti d'appoggio del taglio interpretativo che propongo qui.

Il mio discorso si svolge in tre tempi. *a)* Comincio con una riflessione sul costituzionalismo americano, fonte immediata di *Démocratie*,<sup>156</sup> che mette a fuoco due aspetti. Da un lato, la presa di posizione del *Federalist* rispetto al modello della divisione dei poteri di Montesquieu e al problema della conciliazione dell'ideale di un regime moderato con il principio di sovranità popolare. Dall'altro, l'istituto della *judicial review* le cui basi teoriche sono poste da Hamilton nel *Federalist* e che aveva suscitato il più vivo interesse di Tocqueville. (Stranamente Battista, pur rivolgendosi al *Federalist*, non presta attenzione a questo aspetto in cui si trova, a mio parere, la chiave di volta della teoria costituzionale tocquevilliana).<sup>157</sup> *b)* Il secondo tempo è il cuore del capitolo e, muovendo da un'analisi delle considerazioni tocquevilliane sul controllo di costituzionalità in America, chiarisce il modo e la misura in cui *Démocratie* si discosta dal paradigma della moderazione come equilibrio e sviluppa una diversa logica costituzionale, che permette di distinguere tra governi democratici moderati e tirannici. *c)* Infine, considero i presupposti sociologici che *Démocratie* ritiene necessari affinché la democrazia politica possa essere moderata e ritorno su un luogo di *Démocratie* che i commentatori portano generalmente come prova della necessità di una forma di aristocrazia anche nella società di eguali – il capitolo sullo spirito di corpo dei giuristi americani. Si tratta di comprendere come si ponga Tocqueville rispetto al problema se un regime moderato richieda una società divisa in classi e se il dispotismo sia la conseguenza inevitabile dell'individualismo democratico.

## 1. *Separazione o bilancia dei poteri? La controversia sulla Costituzione americana*

Nello scontro tra Federalisti e Antifederalisti che precede la ratificazione della Costituzione americana nel 1787 si fronteggiano, tra le altre cose, due diverse

---

<sup>156</sup> Uno studio accuratissimo del viaggio e delle fonti americane di Tocqueville è il celebre G.W. PIERSON, *Tocqueville in America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996, (1938<sup>1</sup>). Pierson redige anche un utile elenco delle fonti citate da Tocqueville (pp. 728-29).

<sup>157</sup> Battista individua tre “argini” proposti dal *Federalist* per limitare il potere legislativo, che poi diventeranno classici nella cultura costituzionalistica del liberalismo: “*a)* la rigida adozione di un sistema parlamentare bicamerale [...]; *b)* il rafforzamento dell'esecutivo[...]; *c)* la difesa dell'assoluta inamovibilità e autonomia degli esponenti del potere giudiziario”. (A.M. BATTISTA, *Il primo Tocqueville* cit., pp. 19-20).

concezioni della moderazione politica, che si dicono entrambe fedeli al principio di separazione dei poteri enunciato dall'“oracolo” Montesquieu.<sup>158</sup> Gli Antifederalisti difendono una rigida ripartizione delle funzioni di governo tra gli organi dello stato e in nome di essa criticano la mescolanza di funzioni che la Costituzione assegna al senato, al presidente e alla corte suprema. Nella prospettiva antifederalista, il *pastiche* della bozza costituzionale presenta diversi inconvenienti rispetto alla distribuzione dei poteri: dispone un'interrelazione tra i diversi organi talmente complicata da sottrarre l'operato delle istituzioni al giudizio popolare; rischia che le interferenze tra gli organi dello stato diano luogo a un conflitto insanabile, invece che al desiderato equilibrio; è, specialmente per quanto riguarda le competenze del Senato e dei giudici, troppo aristocratica.<sup>159</sup> Il modello della bilancia dei poteri è quindi attaccato in nome di una divisione rigida delle funzioni.

Come è noto, la risposta a queste critiche occupa i quaderni 47-51 del *Federalist* e comincia con un'esegesi dell'*Esprit des lois*. Madison argomenta che la teoria montesquieuiana impone il vincolo che nessun potere sia *interamente* esercitato da chi detiene già *interamente* un altro potere, ma non vieta che due organi distinti concorrano all'adempimento parziale di una stessa funzione. Anzi, Montesquieu avrebbe inteso illustrare proprio questa feconda interferenza attraverso l'esempio della costituzione inglese, che orchestra continue sovrapposizioni tra il legislativo, l'esecutivo e il giudiziario.<sup>160</sup> La *partial agency* di ogni dipartimento nell'ambito di competenze dell'altro è quindi indispensabile affinché abbia luogo il reciproco

---

<sup>158</sup> Così lo definisce Madison in A. HAMILTON-J. MADISON-J. JAY, *The Federalist Papers*, Oxford, Oxford University Press, 2008, LXVII, p. 239.

<sup>159</sup> Ricalco qui la sintesi degli argomenti degli Antifederalisti che si trova in B. MANIN, *Checks, balances and boundaries*, in B. FONTANA, *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 27-62. Per un quadro più generale della posizione degli Antifederalisti rimando all'Introduzione di H.J. STORING (ed.), *The complete Anti-Federalist*, 7 vols., Chicago, Chicago University Press, 1981.

<sup>160</sup> Questa lettura si appoggia sul famoso libro dell'*Esprit des lois* sulla costituzione inglese (XI, 6): “Tutto sarebbe perduto se lo stesso uomo, o la stessa assemblea di pari, di nobili o di popolo esercitasse questi tre poteri: quello di fare le leggi, quello di eseguire le risoluzioni pubbliche e quello di giudicare i crimini o le spettanze particolari”. Montesquieu continua spiegando come nessuno dei tre poteri sia affidabile senza il controllo degli altri e come questo controllo significhi anche una parziale sovrapposizione. Un ambito che i federalisti riprendono e sviluppano è quello delle funzioni giudiziarie che può eccezionalmente assumere il potere legislativo, al cui proposito Montesquieu scrive, nello stesso capitolo: “Potrebbe capitare che la legge, che è al tempo stesso chiaroveggente e cieca, sia in qualche caso troppo rigida”. Il corpo legislativo è quindi un tribunale necessario cui spetta, in questi casi, “moderare la legge in favore della legge stessa, pronunciandosi meno rigidamente di lei”. Ancora, rispetto alle sovrapposizioni tra legislativo e esecutivo: “Il potere esecutivo, come abbiamo detto, deve prendere parte alla legislazione attraverso la sua facoltà di veto, altrimenti sarebbe presto spogliato delle sue prerogative. Ma se il potere legislativo prende parte all'esecuzione, il potere esecutivo sarebbe egualmente perduto”.

controllo dei poteri che caratterizza il governo moderato. “Demarcare semplicemente sulla carta i limiti costituzionali dei diversi dipartimenti non è una garanzia sufficiente contro le usurpazioni che portano alla concentrazione di tutti i poteri di governo nelle stesse mani”.<sup>161</sup>

Ma sotto un altro profilo, per difendere il modello americano della bilancia dei poteri, i Federalisti devono compiere una radicale reinterpretazione di Montesquieu. Mentre nell’*Esprit des lois* il principio della divisione dei poteri era associato all’ideale del governo misto, questa connessione teorica – incompatibile con la sovranità popolare dichiarata dalla Costituzione di Filadelfia – è radicalmente recisa dal *Federalist*.

## 2. *Sovranità popolare vs. governo misto: la scelta del Federalist*

Montesquieu associava la distinzione tra i poteri politici al dislivello delle classi sociali. La sua teoria della separazione dei poteri si coniuga infatti al suo elogio dei corpi intermedi; ai modelli della repubblica romana e della monarchia inglese egli affiancava quello feudale del “governo gotico”. La sovrapposizione dei piani istituzionale e sociologico che si riscontra anche nell’impiego del termine costituzione – con cui si intendono sia la legge fondamentale, sia l’assetto sociale – è profonda e fa sì che nell’*Esprit des lois* la separazione delle funzioni politiche rifletta la divisione della società in classi. Ciascuno dei diversi organi dello stato non rappresenta *tutto* il popolo, ma soltanto una sua parte, dotata di una specifica qualità. Rivelatore dell’idea di moderazione propria a Montesquieu è poi anche il fatto che egli attribuisca questa virtù particolarmente alle repubbliche aristocratiche.

L’idea montesquieuiana che le diverse forze sociali possano equilibrarsi nel gioco politico non poteva essere accettata dai Federalisti per almeno due ragioni. La prima è politica: la parcellizzazione del popolo, implicata sia dall’idea classica del governo misto sia dal sistema feudale, è incompatibile con i principî di eguaglianza e di sovranità popolare stabiliti dalla Costituzione americana. La seconda è che essi ravvisano una contraddizione interna alla teoria e manifestata dalla storia del governo misto.

---

<sup>161</sup> *Federalist*, XLVIII, p. 312.

Nello schema del governo misto, il popolo è come la risultante di tre elementi di cui i primi due sono facilmente definibili: un elemento monarchico e un elemento aristocratico. Il terzo, però, pone un problema, nella misura in cui è indicato con il nome “popolare” o, che è lo stesso, “democratico”, ma lo spirito del popolo dovrebbe risultare dall’armonia delle tre parti e non da una sola di esse. Sembra, quindi – e qui sta la contraddizione – che il popolo sia rappresentato a un tempo dall’insieme delle sue tre componenti e da una di esse, l’elemento detto appunto “popolare”.<sup>162</sup> Questo pasticcio terminologico tradisce l’impraticabilità del modello, che, del resto, è provata dall’esperienza di tutti i governi che si sono voluti misti – Sparta, Cartagine, Roma e perfino la monarchia inglese – e che, argomenta Madison, hanno finito per soccombere alle pressioni popolari.<sup>163</sup> La storia antica e moderna, quindi, mostra “l’irresistibile forza propria a quel ramo del governo che ha il popolo dalla sua parte”.<sup>164</sup> Crolla così sotto la critica dei Federalisti la premessa su cui si reggeva la possibilità del governo misto: che ciascuna delle forze sociali potesse avere nel governo un peso eguale alle altre.<sup>165</sup>

Il prevalere della volontà popolare è allora per i Federalisti, ben diversamente che non per i liberali francesi, a un tempo inevitabile e legittimo. Dunque, la logica della bilancia e della reciproca interferenza serve a disciplinare – ma non pretende di sopraffare – il potere intrinsecamente dominante – il legislativo. La superiorità del legislativo è un dato fattuale, naturale, che nessun artificio costituzionale potrà mai completamente trasformare; secondo Madison, il fatto che l’organo legislativo non usurpi la funzione degli altri dipende spesso dalla sua “delicatezza” e non dai vincoli (sempre troppo deboli) che lo trattengono.<sup>166</sup>

---

<sup>162</sup> Questa contraddizione è messa in rilievo in M. TROPER, *La séparation des pouvoirs* cit., pp. 133-34.

<sup>163</sup> Cfr. *Federalist*, LXIII, pp. 314-15.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>165</sup> M. TROPER propone una convincentissima interpretazione secondo cui il *Federalist* segna la tappa del costituzionalismo che separa la bilancia dei poteri dal governo misto. I diversi organi tra cui la Costituzione americana ripartisce il potere legislativo e che si bilanciano tra loro non rappresentano, infatti, diverse classi sociali, ma sono tutti espressione del popolo. Cfr. M. TROPER, *La séparation des pouvoirs et l’histoire constitutionnelle française*, Paris, LGDJ, 1980, p.137. Troper traccia anche una classificazione delle diverse teorie che in senso lato e impreciso vengono confuse e indicate tutte con il nome di ‘divisione dei poteri’. Lo schema di Troper permette una distinzione più raffinata di quella stabilita tra separazione dei poteri e *checks and balances* da M.J.C. VILE, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford, Oxford University Press, 1967, perché non assimila il modello della bilancia con quello del governo misto.

<sup>166</sup> Cfr. *Federalist*, XLVIII, p. 247. In un contesto più generale M. TROPER mostra che tutte le teorie della bilancia dei poteri nascono come risposta alla sproporzione tra le funzioni dello stato: poiché la funzione legislativa è la più importante, essa deve essere divisa tra diversi organi dello stato. Da qui l’idea della bilancia dei poteri, ossia della ripartizione del potere legislativo. Cfr. Id., *La séparation des pouvoirs* cit, p. 121.

Insistendo sulla forza naturale dell'organo che rappresenta direttamente il popolo, i Federalisti vogliono fugare le perplessità dei loro avversari rispetto al carattere aristocratico del Senato. Il rischio che quest'ultimo usurpi il potere dell'altra camera non sussiste, perché la legittimità del Congresso è tale da farne l'organo in assoluto più potente. Riconoscere la forza del legislativo significa per Madison giustificare il tentativo di imbrigliarlo con vincoli istituzionali: "i mezzi della difesa devono essere disposti in modo proporzionato al pericolo dell'attacco".<sup>167</sup> Così, come costata Tocqueville, "gli autori della Costituzione federale hanno [...] cercato di *ostacolare* l'avanzata della maggioranza".<sup>168</sup> Ma – ed è questo ciò che qui più importa – hanno allo stesso tempo sancito il principio di sovranità popolare come unico fondamento della costituzione.

### 3. *Judicial review: interferenza di poteri o gerarchia delle norme?*

Se, per evitare quella concentrazione del potere che è sinonimo di tirannia, bisogna congegnare spazi d'*intersezione* tra i dipartimenti dello stato, di modo che l'uno sorvegli e limiti l'altro, in America l'interferenza più innovativa e controversa è quella tra il legislativo e il giudiziario. Il fascicolo 78 del *Federalist* stabilisce che le corti "hanno il dovere di dichiarare nulli gli atti contrari alle disposizioni manifeste della Costituzione".<sup>169</sup> Questa investitura del potere giudiziario è difesa in nome dell'ideale di moderazione e di "Costituzione limitata", essendo le corti concepite come "baluardi contro le usurpazioni del legislativo".<sup>170</sup> Così, partendo dalla teoria della bilancia dei poteri, Hamilton pone le basi teoriche per il primo esperimento di controllo di costituzionalità, la *judicial review*.<sup>171</sup>

La proposta di subordinare la validità delle leggi alla loro conformità con la costituzione e l'idea che tale concordanza dovesse essere giudicata dai tribunali non aveva precedenti. Tocqueville la nota subito con interesse, soffermandosi ad osservare

---

<sup>167</sup> *Federalist* LI, p. 257. Di seguito Madison difende la moderazione politica con la stessa analogia con la dimensione antropologica sviluppata da Montesquieu. Secondo entrambi l'ambizione cresce a dismisura, se è incontrastata: "è esperienza eterna che ogni uomo dotato di potere sia portato ad abusarne: egli arriva sino a dove incontra dei limiti". Quindi: "Affinché non si possa abusare del potere bisogna disporre le cose in modo che il potere arresti il potere" (*EL*, V, 14, p.189).

<sup>168</sup> *DAI*, II, 7, p. 403, nota b.

<sup>169</sup> *Federalist*, LXXVIII, p. 381.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>171</sup> Se la teoria della *judicial review* si trova già nel *Federalist*, la pratica fu inaugurata soltanto sedici anni dopo la ratificazione della Costituzione, nel 1803, con la famosa sentenza *Marbury vs. Madison*.

il potere giudiziario, che è “la parte più originale e più difficile da comprendere di tutta la Costituzione americana”, perché “sono esistiti altrove delle confederazioni, un sistema rappresentativo, una democrazia, ma da nessuna parte un potere giudiziario organizzato come quello dell’Unione americana”.<sup>172</sup> Per comprendere quest’ultimo, allora, Tocqueville intraprende uno studio non solo delle competenze del potere giudiziario americano ma anche delle circostanze che rendono possibile o auspicabile il controllo di costituzionalità.

Il discorso tocquevilliano si apre riecheggiando motivi già sviluppati da Hamilton: le singolari fragilità e debolezze del dipartimento giudiziario, che non ha accesso né alla borsa né alla spada, e cui non è dato intraprendere iniziative spontanee. Proprio la mancanza di forza propria rende i giudici fidati depositari di un potere di controllo: poiché essi non hanno i mezzi per usurpare le altre funzioni, può essere loro affidata senza pericolo la custodia della costituzione. Non si ha da temere dunque – risponde Hamilton agli Antifederalisti e riprende Tocqueville – che il giudiziario diventi legislatore, poiché esso è incomparabilmente meno saldo e potente del legislativo.<sup>173</sup> Fino a questo punto, del resto, l’argomentazione si tiene ancora sulla falsariga di Montesquieu: come nella monarchia i giudici servono da freno alla volontà del

---

<sup>172</sup> *DAI*, I, 6, p. 167, nota b.

<sup>173</sup> Cfr. *Federalist*, LXXVIII, p. 380 e XLVIII, p. 246. Il ritratto del potere giudiziario è di proposito messo in contrasto con quello di un legislativo scalpitante, vorace e irrefrenabile, che “ovunque sta estendendo la sfera della sua attività e inghiotte ogni potere nel suo vortice impetuoso”, “può facilmente mascherare dietro misure complicate e indirette i suoi abusi”, “ha accesso alle tasche dei cittadini”. La retorica con cui è introdotto il tema del conflitto tra i due poteri rivali e di indole contraria ripropone l’analogia tra individuo e stato, con il tema classico della battaglia intrapsichica in cui la ragione fronteggia le passioni. Il lessico delle “passioni” e degli “umori” impregna i passaggi del *Federalist* che trattano della volontà popolare e del suo organo di espressione, il potere legislativo, mentre il potere giudiziario è descritto come imparziale, riflessivo e ponderato, tutti tratti tipici della facoltà razionale. In questa cornice, che implicitamente stabilisce l’affinità tra i distinti rami dello stato e le diverse parti dell’anima, è introdotta l’argomentazione in favore del controllo di costituzionalità: alla dialettica tra *ragione* e *volontà* corrisponde l’azione reciproca di potere giudiziario e potere legislativo. Poiché il carattere delle corti di giustizia è per natura moderato, esse moderano a loro volta gli altri poteri, forti soltanto dell’*autorità* della ragione e del dettato costituzionale. Tuttavia, mentre nella psicologia classica la ragione è la facoltà suprema, nel *Federalist* il potere giudiziario, che la incarna, non è il vero sovrano. Lo stesso schema di rivalità tra un Parlamento impetuoso, mosso da interessi pressanti e passioni cieche, e delle corti di giustizia sagge, temperate e imparziali ritorna nei celebri commentari alla costituzione del giudice Kent; cfr. J. KENT, *Commentaries in American Law*, New York, Clayton-Norden, 1835, vol. I, III, 20, p. 450: “[Il legislativo] agisce costantemente sui più grandi interessi della società, animando speranze e paure. È soggetto alle continue oscillazioni dei pregiudizi e delle passioni del popolo, ed è difficile limitare le sue pressioni violente sui diritti costituzionali e i privilegi degli altri dipartimenti. Un potere giudiziario indipendente, venerabile per la sua gravità, la sua dignità, la sua saggezza, e capace di deliberare con piena serenità e moderazione è particolarmente adatto per il nobile compito di farsi interprete della Costituzione e vagliare la validità degli statuti al filtro dei vincoli costituzionali”. Tocqueville riprende quasi alla lettera questa concezione dei rapporti di forza tra le diverse funzioni dello stato e descrive il potere giudiziario come “il più debole di tutti”, *DAI*, I, 6, pp. 171-72, nota f.

principe, così nella repubblica funzionano come barriera contro gli abusi delle assemblee rappresentative.

Dall'*Esprit des lois*, Hamilton riprende anche l'idea che le corti abbiano il ruolo di *corpi intermedi*. Ma esse mediano “tra il popolo e il legislativo”, ovvero tra il sovrano e l'organo che lo rappresenta.<sup>174</sup> Si tratta di una verifica di legittimità che procede in modo circolare: dal popolo al Parlamento, dal Parlamento alle corti; dalle corti di nuovo al popolo. Il controllo di costituzionalità – ed è questo l'elemento nuovo – è quindi un dispositivo volto a garantire la *sovranità popolare* contro gli abusi dei suoi rappresentanti. Ciò che i giudici devono sorvegliare è che il legislativo – un “potere derivato” da parte del popolo tutto – non “sostituisca la propria volontà a quella dei suoi costituenti”.<sup>175</sup> Perciò nel *Federalist* la *judicial review* non sancisce la superiorità del giudiziario sul legislativo, bensì la superiorità del popolo – e della sua volontà espressa nella costituzione – su entrambi questi rami dello stato, che alla costituzione sono subordinati. Hamilton tiene a rendere ben chiaro che si tratta di proteggere la volontà “originaria” del popolo contro le espressioni estemporanee dei rappresentanti e non di restringere la sovranità popolare.

Se nel *Federalist* la giustificazione del controllo di costituzionalità è dapprima presentata con gli argomenti classici della bilancia di poteri, elementi di una teoria nuova sono introdotti quando Hamilton si confronta direttamente con la critica mossa dagli Antifederalisti secondo cui la facoltà concessa ai giudici di non applicare le leggi incostituzionali trasferirebbe la sovranità dal popolo alle corti. Argomentando che il controllo di costituzionalità 1) non erige le corti a potere supremo, 2) garantisce il primato della costituzione sulla legge, 3) in tal modo tutela il popolo dagli abusi dei rappresentanti,<sup>176</sup> Hamilton avanza l'idea che la costituzione approvata dal popolo sia sovraordinata a tutti i poteri dello stato. In tal modo, egli combina il modello della reciproca limitazione dei poteri con un modello che tradizionalmente era presentato come alternativo, quello della sovranità. Questa è anche la premessa del pensiero costituzionale sviluppato da Tocqueville.

---

<sup>174</sup> *Federalist*, XLVIII, p. 381.

<sup>175</sup> *Ivi*.

<sup>176</sup> Cfr. S.A. BARBER, *Judicial Review and “The Federalist”*, in “The University of Chicago Law Review”, 55 (1988), pp. 836-887, p. 859.

#### 4. Una costituzione rigida ma emendabile

Perché il controllo di costituzionalità, pur discusso anche in Europa, è stato istituito soltanto negli Stati Uniti? Come spiegare l'eccezione americana? Tocqueville è convinto che la risposta sia da trovarsi “nel *principio* stesso delle costituzioni” delle repubbliche federate e della Costituzione federale.<sup>177</sup> Poiché l'istituto della *judicial review* non può essere spiegato semplicemente come una conseguenza della teoria della moderazione nella sua forma classica della bilancia dei poteri, Tocqueville cerca di individuare le circostanze che lo rendono efficace e la logica cui risponde. La sua riflessione su questo tema supera ampiamente i confini di un'analisi del sistema americano, e assomiglia piuttosto a un saggio sul tema della rigidità costituzionale.<sup>178</sup>

L'importanza *politica* del potere giudiziario è giustificata dal carattere e dal ruolo della Costituzione americana, che Tocqueville descrive così:

Essa forma un'opera a parte che, rappresentando la volontà di tutto il popolo, obbliga il legislatori come i semplici cittadini, ma che può essere cambiata dalla volontà del popolo secondo le forme stabilite e nei casi previsti.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> *DAI*, I, 6, p. 170.

<sup>178</sup> Tra i pochi commentatori a prestare attenzione a questo tema, Alain Laquière mette in valore il carattere sistematico e la “modernità” delle considerazioni tocquevilliane sul controllo di costituzionalità che, a suo avviso, “anticipano le analisi dei costituzionalisti del secolo successivo”; cfr. A. LAQUIÈRE, *Le contrôle de constitutionnalité de la loi aux Etats-Unis vu par les penseurs libéraux français du XIXème siècle*, in “Giornale di storia costituzionale”, IV (2002), pp. 155-171, pp. 158-59. In effetti, lo studio delle pagine di *Démocratie* sul potere giudiziario americano può smentire l'idea secondo cui il pensiero costituzionale di Tocqueville è per certi versi impreciso e per altri non originale. Tra i primi detrattori di Tocqueville c'è del resto il giudice Joseph Story, uno dei più prestigiosi conoscenti americani dell'autore, che lo accusò di aver scritto un libro privo di acume e di profondità, ricavato quasi interamente dai testi classici della cultura costituzionale statunitense invece che dalla viva osservazione del viaggiatore: “La grande reputazione di cui l'opera di Tocqueville gode all'estero è dovuta in parte al fatto che si ignora che le sue riflessioni vengono per la gran parte dai libri americani e ben poco dalle sue osservazioni personali. Le sue fonti principali sono il *Federalist* e i *Commentari sulla Costituzione* di Story; *sic vos non vobis*”. (cfr. la lettera di Joseph Story a Francis Lieber, in W. W. STORY, *Life and Letters of Joseph Story*, Boston, Little-Brown, 1851, II, p. 330). Il giudizio di Story è troppo severo – anche perché non bisogna dimenticare che *Démocratie* è rivolto soprattutto a un pubblico europeo. Del resto, la riflessione di Tocqueville sul rapporto tra costituzione e leggi è importantissima nel quadro del liberalismo francese, che si era misurato con questo tema durante la Rivoluzione e nel periodo immediatamente successivo, ma l'aveva poi abbandonato (arrestato dalla difficoltà di abbandonare una prospettiva legicentrica – ipotizza Laquière, *loc.cit.*, pp. 156-57). Sulla discussione dei metodi per garantire e preservare la costituzione in Francia tra il 1789 e il 1814 rimando a L. JAUME, *Le contrôle de constitutionnalité de la loi a-t-il un sens pour la doctrine de la Révolution et des premières années du XIXème siècle?*, in D. CHAGNOLLAUD, *Aux origines du contrôle de constitutionnalité: XVIII-XX siècle*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2003, pp. 17-29.

<sup>179</sup> *DAI*, I, 6, p. 171.

Due sono quindi le caratteristiche salienti di una costituzione che ammetta la *judicial review*. Per prima cosa bisogna che essa sia intesa come norma suprema, in grado di regolare non soltanto i comportamenti dei cittadini, ma anche i risultati degli atti del legislatore, ossia le leggi ordinarie. Perciò, oltre che la normatività delle leggi sui fatti, bisogna concepire un ulteriore livello normativo, quello di leggi sovraordinate che regolano leggi subordinate. Presa sul serio, l'idea che la costituzione sia legge fondamentale conduce a rappresentarsi l'ordinamento come una *gerarchia delle norme*.

Ma costruire il diritto secondo una struttura gerarchica non vuol dire sottrarre il vertice della piramide al controllo popolare e alla possibilità di riforma. Al contrario: la supremazia della costituzione è difesa soltanto in virtù del fatto che il testo costituzionale riflette una volontà del popolo più profonda e più direttamente espressa della volontà cui dà voce l'organo rappresentativo. Bisogna perciò fare in modo che la corrispondenza tra norma costituzionale e volontà del popolo sia sempre effettiva e dunque – ed è questa la seconda caratteristica individuata da Tocqueville – fare in modo che la costituzione possa essere modificata dal popolo, qualora esso voglia adeguarla a nuove esigenze o mutate opinioni. A tale fine, la Costituzione americana dispone precise procedure di emendamento.

Nessuna di queste caratteristiche appartiene alle costituzioni di Francia o Inghilterra. In Francia la supremazia della carta costituzionale ha un significato semplicemente retorico: poiché il Parlamento può approvare leggi che contraddicono le disposizioni costituzionali, non esiste di fatto alcuna gerarchia delle norme. Del resto, argomenta Tocqueville, introdurre una forma di controllo di costituzionalità nel sistema francese richiederebbe una riforma preliminare: rendere la costituzione emendabile. Infatti, sotto la Monarchia di luglio, la costituzione è ritenuta una struttura permanente della società, tale che nessuno dei poteri costituiti può prendere l'iniziativa di cambiarla;<sup>180</sup> in un sistema di questo tipo, argomenta Tocqueville, se i giudici potessero invalidare le leggi che ritengono incostituzionali, la loro magistratura si imporrebbe sulle altre al punto di diventare vera e unica sovrana.

Mentre in America il Parlamento che vede una propria legge respinta dalle corti può far valere la propria volontà trasformando la costituzione – quindi “il potere giudiziario

---

<sup>180</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 170. In una nota a margine del manoscritto, Tocqueville esprime l'esigenza di precisare la sua posizione: accanto alla riga dove nel testo si legge che “in Francia la Costituzione è un'opera immutabile, o supposta tale” vi è la nota “è poi vero?”.

*ritarda* il popolo ma non può arrestarlo”<sup>181</sup> –, in Francia il Parlamento si troverebbe sprovvisto dei mezzi per rispondere alla censura dei giudici. In tali circostanze, il controllo di costituzionalità sarebbe una misura profondamente antidemocratica. Perciò Tocqueville ritiene che sia “meglio accordare il potere di cambiare la costituzione del popolo a degli uomini che rappresentano imperfettamente le volontà del popolo piuttosto che a degli altri che non rappresentano altri che se stessi”.<sup>182</sup> Insomma, fintantoché in Francia si riterrà che la costituzione debba essere definitiva, accadrà che essa sarà mutata continuamente e surrettiziamente dalle leggi, invece che essere loro realmente sovraordinata.

Se i tentativi dei Francesi di sacralizzare la costituzione sottraendola a qualsivoglia intervento politico finiscono per indebolirla precipitandola in balia del legislativo, in Inghilterra la costituzione incontra lo stesso inconveniente per opposte ragioni. Il sistema inglese non isola infatti con precisione le norme costituzionali e anzi, poiché riconosce al Parlamento “il diritto di cambiare la costituzione” rende impossibile l’idea stessa della gerarchia delle norme: potendo “cambiare in continuazione”, la costituzione “non esiste”.<sup>183</sup> L’organo legislativo è al tempo stesso potere costituito e potere costituente. Data questa circostanza, sarebbe del tutto incoerente conferire ai giudici inglesi la facoltà di non applicare le leggi contrarie alla costituzione, in quanto leggi e costituzione emanano dallo stesso organo.

Lo studio comparato delle costituzioni condotto da Tocqueville mette a fuoco un primo nodo giuridico: la possibilità di cambiare le norme fondamentali di uno stato. La costituzione è intesa come un patrimonio immutabile o come una legge fondamentale ma rivedibile? Soltanto se l’emendamento della costituzione è ammesso, ma regolato da procedure straordinarie (e non assimilato, come in Inghilterra, al normale processo di legislazione), può esistere una vera gerarchia delle norme. Il segreto della Costituzione americana consiste nel fatto che è *rigida* ma non fissa: le leggi sono recessive rispetto alle disposizioni costituzionali, ma queste includono procedure per la propria trasformazione. Essa è allora davvero *legge* – cioè espressione della volontà popolare – *fondamentale* – perché sovraordinata alle altre nella misura in cui il suo rispetto è tutelato dall’organo giudiziario.

---

<sup>181</sup> *DAI*, I, 6, p. 172.

<sup>182</sup> Ivi. Qualche decennio dopo la pubblicazione di *Démocratie*, il giurista francese Édouard Laboulaye, ammiratore e seguace di Tocqueville, propone il la *judicial review* americana come un modello per la Francia, senza però curarsi del problema della garanzia di emendabilità della costituzione; cfr. E. LABOULAYE, *Questions constitutionnelles*, Paris, Charpentier, 1872.

<sup>183</sup> *DAI*, I, 6, p.171.

## 5. *Mettere d'accordo la politica e la logica*

Per Tocqueville, un merito inestimabile del sistema americano è di garantire la supremazia della costituzione senza ledere la sovranità popolare:<sup>184</sup> “A dire il vero i magistrati americani non hanno il diritto di costringere la volontà del popolo: essi possono forzare il popolo soltanto a non essere infedele alle proprie volontà e a restare in accordo con se stesso”.<sup>185</sup> La coerenza interna è l'unico vincolo imposto alla democrazia politica, ed essa è mantenuta grazie al controllo dei giudici sulle leggi.<sup>186</sup>

Così, negli Stati Uniti, “la politica e la logica sono d'accordo”.<sup>187</sup> Proprio ciò che non accade in Francia, dove la costituzione è un feticcio coronato dalla retorica e svuotato di significato dal comportamento delle istituzioni. In pochi luoghi di *Démocratie* il giudizio di Tocqueville è così netto e l'adesione al modello americano così appassionata.<sup>188</sup> E questa enfasi è dovuta alla consapevolezza della profonda instabilità francese; un'instabilità originata proprio, come si è visto nel capitolo 2, dalle contraddizioni interne alla monarchia costituzionale, in cui politica e logica divergono.

---

<sup>184</sup> In J. KENT, *Commentaries in American Law* cit. I, III, 20, p. 449, l'argomento del controllo di costituzionalità è trattato come segue: “Affermare che le corti di giustizia devono obbedire ai vincoli di un atto legislativo anche quando ritengono che esso sia stato approvato in violazione della Costituzione, vorrebbe dire affermare che la legge è superiore alla Costituzione e che i giudici non hanno diritto di rivolgersi a quest'ultima e di considerarla legge somma. Vorrebbe dire rendere il potere del commissario maggiore del potere del committente, e dichiarare che la volontà di uno solo dei dipartimenti concorrenti e coordinati sotto la Costituzione regna assoluta sugli altri dipartimenti e sia competente a controllare secondo il suo piacere l'intera fabbrica del governo e la legge fondamentale su cui essa riposa. Il tentativo di imporre limiti all'esercizio del potere legislativo sarebbe sterile se la Costituzione non avesse incaricato nessun potere dello stato di salvaguardarla e farla rispettare. La Costituzione è l'atto del popolo, che esprime il suo carattere originario e definisce le condizioni permanenti dell'alleanza sociale; presso di noi non ci possono essere dubbi sul fatto che ogni atto del potere legislativo che sia contrario alla vera intenzione e al significato della Costituzione è assolutamente nullo”.

<sup>185</sup> *DAI*, I, 6, p. 172, nota f.

<sup>186</sup> È importante sottolineare qui la profonda differenza tra il quadro istituzionale apprezzato da Tocqueville e quello del “potere preservatore” proposto da Benjamin Constant e tra le rispettive scelte filosofico-politiche che spiegano le rispettive teorie costituzionali. Per Tocqueville l'ultima garanzia della costituzione si trova nella volontà del popolo e il rispetto della carta costituzionale imposto al Parlamento dalla costituzione ed esercitato dai giudici non nega il principio di sovranità. Dunque Tocqueville non concepisce il ruolo dei tribunali nel modo in cui Constant ricercava un “potere che giudica gli altri poteri”, né aspirava a limitare la sovranità tramite l'azione di un potere neutro. (cfr. B. CONSTANT, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, Paris, Aubier, 1991, p. 390). Non applicando la legge incostituzionale, le corti rimettono semplicemente al popolo la scelta se modificare la costituzione o abbandonare la legge in questione.

<sup>187</sup> *DAI*, I, 6, p. 173.

<sup>188</sup> Forse un altro caso è quello del decentramento amministrativo degli Stati Uniti.

Ma di quale logica parla Tocqueville? Non certo di quella della compensazione tra principî diversi, su cui è costruito il fragile aggregato del governo misto. Piuttosto di una logica architettonica, che ammette diversi livelli normativi ma impone un rigoroso vincolo di coerenza e cioè che “è necessario che un solo principio domini la costituzione”.<sup>189</sup> In questo nuovo quadro concettuale, che Tocqueville trae dal costituzionalismo americano e sviluppa ulteriormente (come mostrano i capitoli 5-7), il significato della moderazione cambia.

## 6. “Servirsi della democrazia per moderare la democrazia”

Servirsi della democrazia per moderare la democrazia. È l’unica via di salvezza che ci sia aperta. Discernere i sentimenti, le idee, le leggi che, senza essere ostili ai principî della democrazia [...] possono tuttavia correggere le sue tendenze peggiori e, trasformandola, incorporarsi ad essa. All’infuori di questo, ogni scelta è folle e imprudente.<sup>190</sup>

Moderazione è innanzitutto articolazione interna del principio dominante. Complicando – e non ibridando – la sovranità popolare si riesce a limitare i suoi rischi. Innanzitutto il rischio di deliberazioni precipitose, rispetto al quale sia Hamilton sia Tocqueville sono molto attenti.<sup>191</sup> La gerarchia delle norme può moderare la volontà del popolo perché può differirla, non perché la contrasta. Ma il fatto stesso di dilatare i tempi di presa delle decisioni ha il vantaggio di lasciare al popolo il tempo di rivederle, oppure di riaffermarle con più matura saldezza. La *judicial review* come il veto presidenziale sono insieme strumenti di moderazione del governo e “appelli fatti al popolo”.<sup>192</sup>

L’ultima parola spetta sempre al popolo, perché la moderazione non si ottiene annullando, ma *strutturando* la sovranità. Ecco un’altra differenza con il modello di Guizot: per Tocqueville l’obiettivo del governo costituzionale non è di negare la sovranità (tentativo che del resto sarebbe vano, riducendosi ad un mero diniego verbale che non incide sulla politica), né di attribuirlo ad una potenza impersonale come la ragione (con una teoria che maschera sotto il nome astratto di ‘ragione’ il soggetto sociale difeso dai *doctrinaires*, la classe media). Egli propone invece di rinunciare

---

<sup>189</sup> *DAI*, I, 6, p. 167, nota a.

<sup>190</sup> *DAII* Nolla pp. 278-79 nota b.

<sup>191</sup> Nel *Federalist* questo aspetto è rilevato in B. MANIN, *Checks, balances and boundaries* cit., p. 61.

<sup>192</sup> *DAI*, I, 8, p. 203.

all'idea che la sovranità sia per definizione assoluta e riflette sulla possibilità di una volontà popolare che imponga a se stessa una struttura, dei vincoli procedurali, delle forme differenziate di espressione. Niente di simile si trova nel pensiero liberale francese degli stessi anni.

È in virtù di questa idea che Tocqueville può scrivere, in modo comunque piuttosto enigmatico: “Trovo empia e detestabile la massima che in materia di governo la maggioranza di un popolo abbia il diritto di fare tutto, eppure pongo nelle volontà della maggioranza l'origine di tutti i poteri. Sono forse in contraddizione con me stesso?”<sup>193</sup> Tocqueville esplora precisamente la via che il pensiero politico aveva fino ad allora accantonato: l'ipotesi di una volontà che costringe se stessa stabilendo da sé i limiti dei suoi pronunciamenti futuri. In quest'azione *riflessiva* del potere sovrano che imbriglia la propria volontà e istituzionalizza il suo svolgersi, Tocqueville vede l'essenza del costituzionalismo.<sup>194</sup>

La validità delle leggi ordinarie è subordinata alla coerenza con la costituzione: questa è l'architettura della volontà politica che meglio realizza l'ideale di moderazione. Il conflitto di poteri che si vede a occhio nudo non appena si guarda alla vita politica americana non rispecchia tanto l'attrito di principi e di interessi diversi, quanto piuttosto la dialettica tra istituzioni, ordinate tutte allo scopo di mantenere in vita e in salute la democrazia, ossia il gioco attraverso cui il potere dominante – quello della maggioranza – limita se stesso.

## 7. *Fragilità dell'ultimo baluardo*

Certo, un'obiezione può sempre essere avanzata: “Ma se il potere legislativo persevera nei suoi disegni, esso non finirà sempre per vincere le resistenze che gli sono opposte?”. Il legislativo – l'organo cioè più vicino al popolo – è necessariamente il più forte, come riconosceva anche il *Federalist*. Esso può dunque far periclitare l'edificio costituzionale, che il popolo si è imposto in maniera tanto ingegnosa quanto artificiale. “A ciò risponderò che nelle costituzioni di tutti i popoli, quale che sia la loro natura, esiste un punto in cui il legislatore è obbligato ad affidarsi al buon senso e alla virtù dei

---

<sup>193</sup> *DAI*, II, 7, p. 410.

<sup>194</sup> Cfr. *infra*, cap. 7. Francesco DE SANCTIS ha giustamente interpretato il passo qui citato come una distinzione tra la legittimità del titolo di esercizio del potere (che spetta indubbiamente alla maggioranza) e la legittimità dell'esercizio del potere (che dipende dall'organizzazione costituzionale del principio di maggioranza): cfr. ID, *Tempo di democrazia* cit., p. 200.

cittadini. Questo punto è più vicino e più visibile nelle repubbliche, più lontano e nascosto nelle monarchie, ma si trova sempre da qualche parte. Non esistono paesi in cui la legge possa prevedere tutto e in cui le istituzioni debbano prendere il posto della ragione e delle *mœurs*”.<sup>195</sup> È impossibile assicurarsi completamente dal rischio del crollo del sistema costituzionale, della degenerazione della forma di governo. Tutti i regimi sono esposti a un pericolo mortale – e qui Tocqueville ricorda davvero la filosofia politica classica – perché tutti dipendono da un elemento umano: le passioni, lo spirito, i costumi del popolo.

Perciò la via della costruzione e del consolidamento di un governo libero e moderato rimane impervia. Passa per l'*educazione politica*, risale la china delle passioni, contrasta l'inerzia che tiene lontani dalla partecipazione alla cosa pubblica. Bisogna apparecchiare un grande meccanismo d'istituzioni servendosi della stessa vile materia di cui il corpo politico è fatto, ma anche trasformarne quanto è possibile la sostanza stessa, facendo sì che le passioni dominanti concordino con lo spirito delle istituzioni.

Ma il riconoscere che le istituzioni sono sempre esposte a delle variabili sociali non porta Tocqueville a subordinare la dimensione politica alla dimensione sociale. Contrariamente a quanto i commentatori hanno spesso ritenuto, dalla consapevolezza che l'architettura costituzionale non basta a impedire il dispotismo Tocqueville non trae una sfiducia nei processi politici né una teoria della predominanza dei fatti sulle norme.<sup>196</sup> Le pagine sul controllo di costituzionalità mostrano al contrario che il pensiero giuridico di Tocqueville non si riduce a una sociologia del diritto: *Démocratie* dà valore ai meccanismi istituzionali, pur senza prestarsi all'infingimento che la politica sia una dimensione indipendente e separata dalle altre della vita associata.

---

<sup>195</sup> *DAI*, I, 8, p. 203.

<sup>196</sup> Il primato della dimensione sociale è, per esempio, affermato in L. JAUME, *Entre droit de l'État et droits de la société: le choix de Tocqueville*, in “Historia Constitucional”, VI, (2005), pp. 395-407, pp. 402-3. In modo ancora più categorico, la priorità dell'ambito sociale su quello politico è affermata dagli interpreti della corrente conservatrice americana, tra cui per esempio R. KRAYNAK, *Tocqueville's Constitutionalism*, in “American Political Science Review”, LXXXI (1987), pp. 1175-1195, che afferma: “La distinzione fatta da Tocqueville tra legge e costume, tra costituzione e regime segna un allontanamento significativo dalla scienza politica classica perché separa il dominio politico dal più ampio *ethos* sociale e relega il politico tra le questioni di importanza secondaria” (p. 1179). Contro questa tendenza della critica americana si veda D. VILLA, *Tocqueville and Civil Society*, in *Cambridge Companion to Tocqueville* cit., pp. 216-244. Per una più completa risposta a questo orientamento della critica si veda *infra*, capitolo 6, in cui studio la maniera in cui Tocqueville pensa l'azione inversa – quella dello Stato sulla società.

## 8. Moderazione nella società democratica: l'*esprit légiste*

Qual è allora lo spirito che si addice a un regime democratico, preservandone il carattere moderato contro le derive tiranniche? L'indagine sull'educazione politica delle democrazie è uno degli obiettivi principali del libro di Tocqueville. Ma, dei tanti angoli da cui il problema è affrontato in *Démocratie*, uno in particolare si riallaccia al discorso sulla moderazione e mobilita il linguaggio che abbiamo identificato come proprio di questo tema.

Nel capitolo su ciò che *tempera* la tirannia della maggioranza negli Stati Uniti (*DAI*, II, 8) Tocqueville esplora le condizioni che in America fanno sì che la sovranità popolare non si trasformi in tirannia della maggioranza. L'intero progetto filosofico-politico tocquevilliano dipende dalla possibilità di distinguere questi due concetti: soltanto a questa condizione, infatti, è possibile difendere la democrazia politica in nome della libertà. Tra i più importanti fattori attraverso cui la tirannia della maggioranza è scongiurata nelle repubbliche americane, Tocqueville individua lo spirito giuridico (*esprit légiste*) che in certe circostanze può servire da “*contrappeso* alla democrazia”.<sup>197</sup>

Il discorso si sposta qui dall'architettura delle istituzioni alla composizione della società: bisogna cercare di produrre dislivelli che complichino l'eguaglianza delle condizioni caratteristica delle democrazie? Nuove classi aristocratiche possono essere accettate? O – come suggeriscono molti commentatori – sono addirittura necessarie per correggere gli istinti della democrazia? L'interpretazione secondo cui la società deve essere temperata da elementi aristocratici come la classe dei giuristi – che formerebbe un vero “corpo” separato dal resto del popolo – e il suo spirito vada elevato e opposto alle passioni viscerali del popolo poggia su elementi testuali di *Démocratie*. È vero che le categorie della moderazione aristocratica vengono riprese tutte – i corpi intermedi, la necessità della temperanza, l'influenza “segreta” di una classe sulle altre. Tuttavia, con uno studio più approfondito si può vedere come Tocqueville trasformi, più che non adotti, i concetti aristocratici.<sup>198</sup> Di seguito considererò prima il ruolo dell'*esprit légiste*

---

<sup>197</sup> *DAI*, II, 8, p. 430.

<sup>198</sup> La critica è generalmente d'accordo nel ritenere l'elogio dell'*esprit légiste* un'apertura fatta all'aristocrazia in virtù dell'idea che la moderazione richiede l'interazione di una pluralità di principi e logiche contrapposte: su questa linea sono, tra i molti altri, A. CRAIUTU, *Tocqueville's Paradoxical Moderation* cit.; L. JAUME, *Tocqueville* cit.. La mia interpretazione è più vicina a quella di C. COUTEL, *L' 'esprit légiste' chez Tocqueville*, presentato alla giornata di studi “L'œuvre juridique de Tocqueville” (Douai, 13 novembre 2003) e pubblicato in formato elettronico su [www.catallaxia.free.fr](http://www.catallaxia.free.fr).

nella società democratica; poi il ruolo della classe dei giuristi depositari di questo spirito.

### 9. *Lo spirito dei giuristi americani*

Inizialmente l'*esprit légiste* è presentato come attitudine particolare della classe degli uomini di legge. La nomina vitalizia dei giudici e la loro dimestichezza con un sapere raro, prestigioso e incisivo fanno sì che si sviluppi tra le persone che esercitano le professioni legali un carattere comune. Parlando di carattere, Tocqueville intende non soltanto alcune inclinazioni psicologiche – prima tra tutte la diffidenza verso il cambiamento, l'“istinto di conservazione”, la reverenza verso il passato, il gusto delle procedure – ma anche una specifica funzione sociale: il loro spirito “eminentemente conservatore” ha tratti più aristocratici che democratici. Perciò in Inghilterra gli uomini di legge sono i più stretti alleati dell'aristocrazia – di cui condividono gli interessi e parte dei privilegi –, ma anche nella democrazia essi hanno un interesse naturale nel sostenere il popolo che è sovrano. “I giuristi amano il governo della democrazia senza condividere le sue inclinazioni e senza imitare le sue debolezze, doppia causa per essere potenti *attraverso e sopra* la democrazia”.<sup>199</sup>

Ciò che i giuristi hanno in comune non è un progetto definito, né un'organizzazione di corpo, ma soltanto una cultura condivisa e superiore a quella del popolo. Essi formano “la componente più intellettuale della società” ed è per affinità di gusti e comune vocazione al potere che essi agiscono spontaneamente come un corpo coeso. Riprendendo il linguaggio del *Federalist* che oppone la ragione ponderata dei giudici alle passioni estemporanee e sfrenate del popolo, Tocqueville scrive:

L'*esprit légiste*, con le sue qualità e, direi, perfino con i suoi difetti è atto a neutralizzare i vizi inerenti al governo popolare. Quando il popolo americano si lascia inebriare dalle sue passioni, o si fa trascinare dal corso delle sue idee, i giuristi gli impongono un freno quasi invisibile che lo modera e lo arresta. Ai suoi istinti democratici oppongono segretamente le loro inclinazioni aristocratiche; al suo amore per la novità, il loro rispetto superstizioso per ciò che è antico; all'immensità dei suoi progetti, le loro strette vedute; alla sua noncuranza per le regole, il loro gusto delle forme; alla sua foga, infine, la loro abitudine a procedere lentamente.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> *DAI*, II, 8, p. 436.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 439. Gli altri fattori che temperano la tirannia della maggioranza sono il decentramento amministrativo e le giurie popolari.

Perciò, malgrado la possibile piega aristocratica, lo spirito dei giuristi è prezioso per la democrazia tanto che, sostiene Tocqueville riprendendo un motivo liberale classico, le riforme orientate a introdurre la possibilità di rimuovere i giudici dalle cariche o rendere le cariche giudiziarie elettive, sotto l'apparenza di rinforzare il carattere democratico della società non fanno che indebolirlo.

Fino a questo punto sembra che Tocqueville voglia effettivamente proporre che il corpo dei giuristi coesista con il popolo ed eserciti su di esso la sua importante funzione di moderatore, come nella psicologia platonica la parte razionale dell'anima dirige e frena la parte desiderante. Il ritratto del giurista è, infatti, l'inverso perfetto del ritratto dell'uomo democratico. Tuttavia, se si considera il modo in cui Tocqueville ritiene che l'*esprit légiste* agisca e debba agire sulla società democratica, ci si accorge che le immagini di riferimento sono la diffusione del radicamento, dell'educazione, più che la guida, il governo, la direzione.

Il primo effetto dell'*esprit légiste* è di estendersi fino a coprire la gran parte delle questioni non soltanto giuridiche, ma anche politiche e sociali. La sua materia, i confini della sua competenza si allargano e si sfumano al punto che “negli Stati Uniti non c'è quasi questione politica che non si risolva presto o tardi in una questione giudiziaria”. Mentre i partiti si trovano costretti a introdurre nelle dispute quotidiane idee ed espressioni proprie della sfera giudiziaria, il linguaggio giuridico penetra tutti gli strati della società e, da lingua colta ed esoterica che era, diventa lingua volgare, corrente e via via più familiare a tutte le classi:

*L'esprit légiste*, nato all'interno dei tribunali e delle scuole, si diffonde poco a poco al di là di queste mura; s'infiltra per così dire in tutta la società, discende fino agli ultimi ranghi, e il popolo intero finisce per contrarre una parte delle abitudini e dei gusti dei magistrati.<sup>201</sup>

Da privilegio di un'educazione quasi aristocratica, lo spirito giuridico diventa costume popolare, nella misura in cui colora le abitudini e i gusti. Con una delle sue metafore predilette, Tocqueville descrive il radicamento dell'*esprit légiste* nel popolo americano come la “penetrazione” di un fluido in un tessuto, che ne risulta colorato e intriso. Così il carattere comune dei giuristi smette di essere la prerogativa di un corpo – la connotazione permanente che gli conferirebbe una psicologia sociale rigida come

---

<sup>201</sup> *DA*, I, II, 8, p. 441.

quella di La Bruyère – per diventare una sorta di cultura comune, di stile argomentativo e politico, della società americana. Il campo semantico dell’abitudine, del gusto, della cultura, dello stile e dell’*esprit* stesso, di cui Tocqueville invariabilmente si serve per descrivere il sapore giuridico della vita politica e sociale americana, è un rimando immediato alla sfera delle *mœurs*. Imbevendo i diversi strati della società, l’*esprit légiste* si fa *esprit général* del popolo americano. La cultura giuridica diventa a un tempo distintiva ed egemonica.

#### 10. *Da spirito di classe a spirito del popolo*

Questo processo va letto non soltanto come un riscontro del potere sociale dei giudici, ma anche come una graduale emancipazione del popolo intero. Sempre meno bisognoso di essere limitato dall’esterno, sempre meno simile al cavallo insaziabile e recalcitrante della biga platonica, al quale il *Federalist* e qualche passaggio di *Démocratie* sembrano assimilarlo, il popolo americano incorpora l’elemento razionale e, per così dire, *introietta* il contrappeso di cui ha bisogno. Ammicciare alla categoria psicanalitica dell’introiezione non è qui fuori luogo, perché la trasformazione che stiamo descrivendo è proprio una crescita, una maturazione. Così la intende Tocqueville e, invece che trovare limiti estrinseci allo spirito democratico, si mantiene coerente con il proposito di educare la democrazia espresso nell’Introduzione, e studia il potenziale evolutivo dello spirito democratico.

L’iniziale contraddizione tra lo spirito democratico e lo spirito giuridico è il punto di partenza per il suo superamento: lo spirito democratico cresce e si raffina incorporando lo spirito giuridico, educandosi al gusto delle procedure, del serrato concatenarsi dell’argomentazione, del rigoroso appello a principi di giustizia. E questa dialettica fa sì che “il popolo americano, nel suo insieme, è non soltanto il più illuminato del mondo, ma anche (cosa che considero ben superiore) *il popolo la cui educazione alla pratica politica è la più avanzata*”.<sup>202</sup>

L’idea che il diritto possa servire da *medium* per l’educazione e l’emancipazione dei popoli democratici diventa più concreta non appena si legge la sezione che segue immediatamente alle considerazioni sull’*esprit légiste*: la perorazione in favore delle giurie popolari. In questo famoso capitolo, Tocqueville insiste in modo quasi

---

<sup>202</sup> OC, V, p. 257.

martellante sul fatto che le giurie popolari devono essere valutate come istituzioni politiche, ben più che come istituti giuridici. In quanto tali, le giurie popolari sono eminentemente *repubblicane*, dal momento che affidano ai governati l'esecuzione della legge, ovvero la direzione reale della società.<sup>203</sup> Perciò Tocqueville vede nelle giurie popolari la conseguenza “diretta” ed estrema del “dogma” di sovranità popolare.

Come tale principio si applica al dominio della legislazione attraverso un organo rappresentativo, così deve estendersi al dominio della giurisdizione – ossia dell'esecuzione della legge – attraverso tribunali in cui al giudice che si pronuncia sulla questione di diritto si affianca una giuria popolare cui spetta pronunciarsi sulla questione di fatto. Nei processi criminali come in quelli civili il valore politico di questa giuria è inestimabile: se i primi sono i più esemplari perché danno spettacolare sanzione alle leggi politiche, i secondi sono altrettanto importanti perché riguardano casi ordinari della vita e mostrano come il diritto s'intrecci con gli affari più minuti e concorra a formare il tessuto capillare della società.<sup>204</sup>

Diffondendo nel popolo l'idea di diritto, insegnando la pratica dell'equità, suggerendo la reciprocità tra il giudicante e il giudicato e la responsabilità del giudizio, la pratica della giuria popolare istilla la *virtù politica* ed è perciò vitale per ogni tipo di governo repubblicano. A maggior ragione costituisce uno dei centri pulsanti della vita democratica in quanto corrobora la facoltà di giudizio e “aumenta i lumi naturali del popolo”. In ciò Tocqueville trova il maggior vantaggio di questa istituzione che “bisogna considerare come una *scuola gratuita e sempre aperta*, dove ogni giurato va a imparare i suoi diritti ed entra in rapporto quotidiano con i membri più istruiti e illuminati delle classi alte, dove le leggi gli sono insegnate nella pratica”.<sup>205</sup>

Questo argomentare è tanto più innovativo quanto più direttamente opposto alla teoria delle *capacità* addotta da Guizot per giustificare l'esclusione di molte classi dai

---

<sup>203</sup> Cfr. *DA*, I, II, 8, p. 445: “La vera sanzione delle leggi politiche si trova quindi nelle leggi penali, e se la sanzione manca, la legge perde, presto o tardi, la sua forza. Chi giudica gli affari criminali è, dunque, il vero padrone della società. Ora, l'istituzione della giuria popolare pone il popolo stesso, o almeno una classe di cittadini, sul seggio del giudice. L'istituzione della giuria popolare mette quindi realmente la direzione della società nelle mani del popolo o di questa classe”. Il favore all'istituto delle giurie popolari in materia penale è un tema classico del liberalismo primo-ottocentesco, come mostra L. JAUME, *L'individu effacé* cit., pp. 379-402. Tuttavia il taglio dell'argomentazione tocquevilliana, specie nella sua insistenza sulla funzione educativa delle giurie, è originale.

<sup>204</sup> In difesa delle giurie popolari nei processi civili, istituzione estranea al diritto dell'Europa continentale, Tocqueville scrive: “Quando invece la giuria è estesa agli affari civili, la sua applicazione cade in ogni momento sotto gli occhi di tutti, tocca allora tutti gli interessi, ciascuno viene a concorrere alla sua azione, penetra così nelle usanze della vita: piega lo spirito umano alle sue forme e si confonde quasi con l'idea stessa di giustizia” (*DA*, I, II, 8, p. 447).

<sup>205</sup> *DA*, I, 8, p. 448.

diritti politici. Nella prospettiva di Tocqueville, l'incapacità dei giurati non è una ragione contro le giurie popolari, ma, proprio al contrario, il miglior argomento per difenderne il valore politico: partecipare alla funzione giudiziaria è un'opportunità per elevare le capacità politiche del popolo, un'occasione di autentica emancipazione. I danni che questa pratica arrecherebbe allo svolgimento del processo, come Tocqueville osserva per inciso, sarebbero del resto efficacemente limitati dall'importante ruolo che il giudice conserva a fianco delle giurie.

Più che una valutazione specifica delle giurie popolari, ci interessa qui il modo in cui Tocqueville trova nelle istituzioni del regime americano una risposta, seppure provvisoria, al dilemma che sempre perseguita ogni teoria dell'autogoverno: il problema dell'educazione. Guardandosi sia dal ricorrere a figure mitiche come il legislatore semidivino che compare *ex machina* nel *Contrat social*, sia dal tracciare un'anatomia statica del governo democratico escludendo dal suo sguardo il problema dell'emancipazione, Tocqueville sceglie alcuni tratti del sistema americano per comporre un modello di *democrazia evolutiva*, che non separa l'educazione dalla pratica politica e che si serve delle differenze intellettuali tra le classi come di un motore intrinseco dello sviluppo del sistema.

Al cuore dell'interesse di Tocqueville per lo spirito giuridico sta la questione antropologica. Poiché la democrazia è un sistema esigente – dispendioso di energie, in buona parte contrario alla china degli istinti, necessitante un “popolo illuminato” – come si formano uomini democratici? Se certe passioni democratiche conducono a una deriva incontrollata (il famoso dispotismo democratico), Tocqueville cerca una *ragione democratica*. È questa che, a suo parere, l'educazione deve coltivare e corroborare.

Nella classe dei giuristi americani, l'autore di *Démocratie* vede un potenziale educatore, che ha il vantaggio di non essere esterno al popolo. Non che si tratti di una classe intrinsecamente illuminata – il conservatorismo, la superstizione nei confronti del passato e il gusto per l'esoterismo sono i suoi difetti salienti, come si vedrà nel capitolo 4 –, ma le virtù legate alla facoltà di giudizio sono nutrimento necessario allo spirito democratico. È quindi aprendosi e condividendo le sue funzioni e parte delle sue competenze con il popolo, che il corpo dei giuristi eleva la società democratica, agendo quindi, più che come contrappeso, come una avanguardia che stimola lo sviluppo sociale.

La partecipazione popolare all'attività giudiziaria a un tempo educa il popolo e stabilisce l'egemonia dell'*esprit légiste*, rafforzando tanto più il potere dei giudici

quanto più lo rende organico alla società. Tocqueville descrive entrambi questi processi: da un lato “la giuria popolare [...] serve a dare allo spirito di tutti i cittadini una parte delle abitudini del giudice; e queste abitudini sono precisamente quelle che meglio preparano il popolo ad essere libero”; dall’altro “la giuria popolare, che sembra diminuire i diritti della magistratura, fonda *realmente* il suo impero, e non esiste Paese dove i giudici siano tanto potenti quanto quello in cui il popolo acquisisce parte dei loro privilegi”.<sup>206</sup>

### 11. *I giuristi: un'enclave aristocratica o una forza emancipatrice?*

Ma se lo *spirito* dei giuristi può trasformarsi in spirito del popolo e dunque non rappresenta un elemento aristocratico, bensì un impulso al progresso dell'*ethos* democratico, che dire della *classe* che lo esprime? Tocqueville la presenta come un *corpo* che esiste all'interno dell'assetto sociale democratico, pur non compromettendo quest'ultimo. Mostrerò nel capitolo 7 che Tocqueville è molto attento al pericolo che l'eguaglianza delle condizioni – ossia la democrazia sociale – venga alterata da trasformazioni interne alla società: l'affermarsi di un ricco ceto industriale con tendenze aristocratiche è visto, per esempio, come un rischio da cui la democrazia americana non può trarre alcun vantaggio. Non è così invece per la classe dei giuristi. L'eccezione che Tocqueville sembra fare in favore di questa categoria deve essere considerata da vicino.

Uniti tra loro per cultura e per gusti, educati all'amore per la legge, al rispetto del passato, alla finezza del giudizio, gli uomini di legge si distinguono dalle altre classi costituendo una sorta di aristocrazia dello spirito. Tuttavia il principio della loro distinzione è soltanto culturale – in America “non ci sono nobili e letterati [...] e i giuristi formano la porzione intellettuale della società”<sup>207</sup> – e non vi sono *interessi* di classe che separano i giuristi dal resto del popolo. Tocqueville insiste su questo punto: “Quanto al suo interesse e alla sua nascita, il giurista appartiene al popolo; quanto alle sue abitudini e ai suoi gusti, appartiene all'aristocrazia: egli è perciò una sorta di legame naturale tra queste due cose, come un anello che le unisce”.<sup>208</sup> Il carattere ibrido, anfibio dei giuristi permette loro di amare la democrazia e di ottenere la fiducia

---

<sup>206</sup> *DA*, I, II, 8, p. 448.

<sup>207</sup> *DAI*, II, 8, p. 439.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 436.

del popolo; in tal modo essi si trovano a ricoprire le più importanti cariche politiche negli Stati Uniti.

Questa posizione sociale dei giuristi dovrebbe agevolare il processo con cui il loro spirito di classe diventa spirito generale di una società democratica educata all'amore delle procedure, che Tocqueville giudica indispensabile alle istituzioni libere. Tuttavia, in *Démocratie* non è approfondita la difficilissima questione di come una classe colta possa essere distinta dal popolo e investita di una sorta di missione emancipatrice, senza sviluppare un interesse proprio che finisce per confliggere con quello generale. Si tratta in fondo del problema dell'avanguardia, che appassiona e tormenta Gramsci e la tradizione marxista, e al quale Tocqueville si avvicina con le sue osservazioni sui giuristi. *Démocratie* non esplora le complicazioni che derivano dall'idea che una classe costituisca "l'anello che unisce democrazia e aristocrazia", e che, forte di una cultura superiore, elevi le altre servendo da motore per l'emancipazione popolare e per lo sviluppo democratico. Tuttavia proprio questo ruolo Tocqueville attribuisce ai giuristi, e solo questo ruolo giustifica ai suoi occhi il prestigio e l'influenza della loro classe sulla società democratica.

Naturalmente, l'esito benefico della loro influenza non è ovvio né meccanico: molti elementi possono comprometterlo; primo tra tutti la gelosia che essi possono nutrire per il sapere che detengono. Ciò accade specialmente nei sistemi di *common law*, dove la legge è un sapere occulto e i profani dipendono strettamente dall'interpretazione dei sapienti giuristi: qui, per preservare il loro potere sociale e l'aura di sacralità che circonda il diritto, gli uomini di legge si oppongono a riforme che renderebbero l'ordinamento più razionale e più facilmente conoscibile dai cittadini.<sup>209</sup> L'ambiguità rispetto alla classe dei giuristi rimane, ma il testo di *Démocratie* è chiaro su questo punto: in generale lo spirito giuridico penetra, stimola ed eleva le democrazie, rendendo possibile un'educazione interna e permanente alla politica attraverso cui il popolo matura e la classe dei giuristi si apre, perdendo poco a poco i privilegi culturali da cui dipendeva il suo carattere aristocratico.

È chiaro allora che Tocqueville applica il concetto di 'aristocrazia' ai giuristi soltanto per analogia. Si tratta al massimo di un'aristocrazia del prestigio che sempre sopravvive al regime aristocratico e, come la sociologia novecentesca ha estesamente

---

<sup>209</sup> Questo tema è approfondito nel capitolo 4, dove considero il modo in cui Tocqueville spiega le resistenze dei giuristi americani all'adozione di un codice civile.

dimostrato, sopravvive anche nelle società egualitarie.<sup>210</sup> Ma nell'osservare questo fenomeno Tocqueville adotta una postura opposta a quella di Guizot: non è interessato a dimostrare che lo svilupparsi di una qualche forma di aristocrazia è una necessità storica che nessuna società può combattere con successo. Piuttosto egli collega il fatto dell'aristocrazia culturale con il problema dell'educazione del popolo nel suo complesso e immagina una via (in questo caso la giuria popolare) attraverso la quale la distanza tra la classe colta e politicamente esperta dei giuristi e il resto dei cittadini possa essere progressivamente ridotta.

È la dimensione temporale secondo la quale Tocqueville pensa il problema dell'aristocrazia dei giuristi a segnare la più profonda differenza. Mentre la bilancia funziona regolando il peso reciproco di classi coesistenti, il modello di Tocqueville è diacronico e prevede l'effetto positivo dello spirito dei giuristi in vista dell'educazione politica dei cittadini democratici. *Démocratie* cerca insomma una via per convertire il dislivello socio-culturale in motore di sviluppo e strumento di emancipazione.

## 12. *La distanza di Tocqueville dal liberalismo antidemocratico*

Possiamo concludere ora misurando la distanza di *Démocratie* dalla teoria costituzionale del liberalismo anti-democratico. Ciò che è in gioco è la possibilità di un regime democratico puro, autosufficiente, e non tirannico. Per fondarla, Tocqueville ha dovuto reinterpretare a un tempo il valore della moderazione e il modello del costituzionalismo, dissociandoli dal modello del governo misto che soggiace sia al pensiero liberale sia a quello repubblicano.

Innanzitutto, decisiva è la scelta teorica dell'adozione di un unico principio, la sovranità popolare, impensabile dalla prospettiva secondo cui la logica del governo moderato risulta dalla sovrapposizione di interessi socio-politici diversi. Questa scelta porta Tocqueville ad abbandonare lo schema della *bilancia* dei poteri in quanto modello costituzionale e a sostituirlo con lo schema della *coerenza* interna di un sistema di istituzioni gerarchicamente ordinato e predisposto al fine di esprimere in forma articolata la volontà del popolo. *Démocratie* sostituisce una logica architettonica – preoccupata della corrispondenza di tutti i livelli istituzionali con le fondamenta

---

<sup>210</sup> Si veda l'opera fondatrice di questa corrente della sociologia novecentesca, P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

costituzionali – alla logica dei contrappesi. La moderazione non è più intesa come un dispositivo che compensa il peso della volontà popolare opponendogli elementi eterogenei, ma come il risultato di un sistema di garanzie volto a far sì che il popolo agisca in accordo con se stesso. In una tale democrazia costituzionale il popolo è a un tempo sovrano e limitato.

L'idea stessa dell'autodisciplina della volontà popolare introduce una dimensione temporale assente nel costituzionalismo liberale classico. Da un lato il vincolo di coerenza con le norme precedentemente stabilite è imposto dal controllo di costituzionalità; dall'altro è aperta una possibilità evolutiva del regime perché sono predisposte procedure di riforma della volontà fondamentale, la costituzione. Così il modello che Tocqueville traccia partendo dall'esempio americano riesce a far fronte al problema dell'evoluzione politica: quest'ultima è, per quanto possibile, consentita e regolata dal regime. Infine, anche la società è concepita come soggetto di evoluzione, il che permette di intendere il ruolo dominante della classe dei giuristi non come una componente necessaria all'assetto sociale, ma come un'opportunità per il progresso sociale del popolo. L'educazione politica dei cittadini è infatti, per Tocqueville, la condizione necessaria per una democrazia libera e stabile.<sup>211</sup> Le inclinazioni popolari non devono essere contrastate, bensì trasformate. Il soggetto sovrano impara l'autogoverno esercitandolo e impadronendosi del gusto delle procedure che prima caratterizzava soltanto il corpo dei giuristi. Un popolo così educato può essere sovrano senza diventare tiranno.

Così Tocqueville connette costituzionalismo e sovranità popolare, senza rinunciare al valore della moderazione, ma ripensandolo in un quadro che si distingue da quello liberale perché rinuncia all'idea che la pluralità di istituzioni debba corrispondere ad una molteplicità di principi sociali diversi.<sup>212</sup> Sacrificando quindi insieme il modello del governo misto e l'idea di una società divisa in corpi, Tocqueville pensa il costituzionalismo come una costruzione che permette al popolo di agire su se stesso secondo le procedure che esso stesso si è dato.

La condizione sociale di questa teoria costituzionale è una forte etica pubblica. Ho mostrato il ruolo dei giuristi nel promuovere l'amore per le istituzioni e l'attaccamento

---

<sup>211</sup> L'accento posto sul tema dell'educazione è certamente un elemento che avvicina Tocqueville alla tradizione repubblicana, con l'unica ma importante differenza che in *Démocratie*, poiché l'autogoverno prevede il suffragio universale, a dover essere educato è *tutto* il popolo, e questo è composto per la maggior parte dai "poveri", come fa notare A.M. BATTISTA, *Il primo Tocqueville* cit., pp. 12-14.

<sup>212</sup> La democrazia politica sacrifica perciò l'idea che il governo rappresenti interessi sociali non mediati dai partiti o i "bisogni della società" di cui parlava Guizot.

alle procedure, che Tocqueville ritiene imprescindibili per un buon governo democratico. Nel prossimo capitolo approfondirò il problema dell'*ethos* e del legame sociale che secondo *Démocratie* devono far riscontro alla democrazia politica. Poiché si tratta di un tema tipico del repubblicanesimo classico e moderno, la mia analisi misurerà gli elementi di continuità e – soprattutto – le innovazioni tocquevilliane rispetto alla tradizione repubblicana.

## CAPITOLO 4

### Sviluppo della coscienza democratica: etica pubblica e identità giuridica americana

*Démocratie* parla dei valori politici democratici come del prodotto di un processo di *disincantamento*. L'incantesimo della simbologia aristocratica è rotto; il prestigio del mito repubblicano eroso dalla razionalità borghese, che si afferma in America e in Francia per vie diverse, ma con effetto dissacrante. Ciò che è scomparso o indebolito, in entrambi i casi, è l'autorità del passato con cui l'aristocrazia fondava il principio dell'ereditarietà e del rispetto dei padri e le repubbliche antiche alimentavano il culto della loro fondazione e della purezza originaria.

Tocqueville vuole rispondere alla crisi dell'etica pubblica che egli osserva in Francia mostrando la possibilità di un *ethos* democratico che poggia su basi diverse dalla tradizione e dalla fedeltà alle origini. Per farlo, egli mostra come la democrazia americana abbia compiuto una sorta di trasvalutazione dei valori che è al tempo stesso fondazione di un nuovo paradigma etico-politico. Così, per esempio, tra i valori che gli Americani hanno reinterpretato il patriottismo e la virtù civica sono stati trasformati da passioni irriflesse a sentimenti riflettuti o disposizioni consapevoli.

Più generale – lo vedremo qui di seguito – Tocqueville ritiene che all'affermarsi dell'epoca democratica corrisponda uno sviluppo della coscienza: ciò che prima era perseguito per via indiretta e “clandestina”, attraverso la mediazione dell'abitudine o di affetti che ne travestivano il vero contenuto, è ora spogliato del travestimento che lo proteggeva e, così irrimediabilmente esposto alla critica della ragione, o scompare o viene ricollocato all'interno di un sistema etico limpido, che rende impossibili i sotterfugi che avevano dato vita alle nobili illusioni dell'era aristocratica.<sup>213</sup>

---

<sup>213</sup> Se si presta attenzione al lessico di cui Tocqueville si serve per descrivere le trasformazioni impresse dalla democrazia alla prospettiva degli individui sulla vita pubblica, ci si rende conto di quanto l'ambito semantico della presa di coscienza sia essenziale. Le passioni allontanano gli uomini democratici dalla partecipazione politica – il secondo volume di *Démocratie* lo dice senza equivoco – e perciò se si vuole intrattenere lo spirito di libertà bisogna affidarsi alla ragione, rinunciando ai miti che avevano riscaldato gli animi nel passato. Ma la trasformazione del paesaggio morale che avviene in democrazia non è per Tocqueville soltanto vincolata alla necessità di impedire la caduta in un abominevole dispotismo; essa

Ponendosi da questo punto di vista, Tocqueville si rivolge da un lato ai suoi contemporanei Francesi, per mostrare loro l'inutilità dei tentativi sia di mantenere vive le passioni aristocratiche sia di fare appello alle virtù repubblicane, e propone a modello alcuni aspetti dell'etica americana (non la religione, però, di cui egli riconosce l'importanza nelle ex-colonie puritane, ma dispera della possibilità di restaurare in Francia).<sup>214</sup> Dall'altro lato, egli riscontra il carattere incompiuto del processo di razionalizzazione americano, che ha sì riformato il diritto pubblico (come si è visto nel capitolo 3) e la dimensione etica in senso democratico, ma non ha coinvolto la gran parte del diritto civile e penale, che è rimasto nella forma del *common law* inglese e che non garantisce la libertà se non in modo tortuoso e indiretto.

Ora, a Tocqueville si applica bene ciò che Starobinski ha detto di Montaigne: egli è un pensatore *in movimento*; la sua verità si trova nell'oscillazione e non in uno dei due poli.<sup>215</sup> La democrazia disincantata è sempre sul punto di convertirsi in una nuova religione e di reincantare i suoi sovrani – la maggioranza e l'opinione pubblica – assicurando loro un'obbedienza devota. Del resto, poiché nessuna ricerca critica della verità può abbandonare tutte le idee ricevute e rendersi completamente autonoma, si tratta di trovare il giusto equilibrio tra ciò che i cittadini accettano senza discutere (che Tocqueville chiama 'religione' in senso lato) e ciò che essi scoprono con lo sforzo della sua ragione individuale (attraverso la ricerca 'filosofica').<sup>216</sup> Perciò la tensione tra i primi due capitoli del secondo volume di *Démocratie* è irrisolvibile: da un lato si può osservare l'autonomia degli americani nel formarsi le loro opinioni, e apprezzare la filosofia del soggetto implicita nei loro comportamenti; dall'altro si può scorgere una reale tendenza al conformismo.<sup>217</sup>

---

corrisponde anche a un reale progresso della coscienza, che in *Démocratie* è apprezzato da una prospettiva illuministica.

<sup>214</sup> Perciò in questo capitolo non parlo della religione né affronto il problema se il protestantesimo possa servire da religione civile – un problema che pure è importante per una comparazione esaustiva tra il pensiero di Tocqueville e il repubblicanesimo e rispetto al quale rinvio agli studi di S. KESSLER, *Tocqueville's Civil Religion*, New York, State University of New York Press, 1994; P. THIBAUT, *Tocqueville-Rousseau: un dialogue sur la religion*, in L. GUELLEC (ed.), *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2005, cap. 12; E. BORDELLO, *Religione e società democratica*, in O. CATANORCHI-D. RAGAZZONI (eds.), *Il destino della democrazia* cit., pp. 1-22.

<sup>215</sup> Cfr. J. STAROBINKSI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1993.

<sup>216</sup> Cfr. *DAII*, I, 2, p. 713, nota e: "Intendo per filosofia tutto ciò che l'individuo scopre con lo sforzo individuale della sua ragione. Intendo per religione tutto ciò che egli ammette senza discuterlo. La filosofia e la religione sono quindi due antagonisti naturali. Dipende dal fatto che l'una o l'altra predomini nel genere umano che gli uomini tendano a un individualismo intellettuale senza limiti o a non avere altro che opinioni comuni fino ad arrivare alla schiavitù intellettuale. Entrambi questi risultati sono impraticabili e cattivi. Ci vogliono della filosofia e delle religioni."

<sup>217</sup> Jon ELSTER individua la contraddizione tra questi due capitoli e cerca di venirne in chiaro in ID, *The First Social Scientist* cit., pp. 27-38.

Molti commentatori hanno fissato lo sguardo sulla nuova religione cui le “credenze democratiche” danno luogo. Lucien Jaume, per esempio, ha descritto con grande finezza il reincantamento della sfera pubblica che nelle democrazie procede dal riconoscimento dell’ autorità del “Pubblico” e delle sue opinioni.<sup>218</sup> Tuttavia questa interpretazione, con cui Jaume argomenta l’affinità tra le posizioni di *Démocratie* e quelle dei controrivoluzionari,<sup>219</sup> risolve troppo unilateralmente l’ambivalenza tocquevilliana. Se è vero che Tocqueville prefigura, e per molti versi teme, una dialettica del tipo religione – critica razionale – nuova religione<sup>220</sup>, non bisogna dimenticare che altri luoghi di *Démocratie* descrivono il diverso movimento religione – critica razionale – nuovo *ethos* democratico, come ha mostrato Francesco De Sanctis.<sup>221</sup> Quest’ultimo sviluppo è suggerito da molti passi come il seguente: “L’idea del diritto che ha la maggioranza, in virtù dei suoi lumi, di governare la società, è stata portata nel territorio degli Stati Uniti dai primi abitanti. Questa idea, che da sola basterebbe a creare un popolo libero, è oggi passata nei costumi, e la si trova perfino nelle più piccole abitudini della vita”.<sup>222</sup>

Del resto, il fatto che il terzo momento della dialettica sia lasciato indeterminato non è un segno d’inavvertenza da parte di Tocqueville, ma la conseguenza più diretta della scelta fondamentale del libro, annunciata nell’Introduzione al primo volume e confermata dall’Epilogo del secondo: il futuro della democrazia dipende da scelte politiche e non da predizioni filosofiche. Non ha senso quindi considerare la democrazia in sé, poiché questa può essere tanto libera, quanto dispotica, ma esplorare le condizioni per la libertà restando avvertiti delle possibili derive.

In questo capitolo ricostruisco l’associazione tra progresso democratico, sviluppo della coscienza etico-politica e sistematizzazione del diritto che percorre sotterraneamente *Démocratie*. Il mio discorso procede in tre tempi: *a)* una premessa sulla maniera in cui Tocqueville si serve dell’idealtipo aristocratico da una parte e dei concetti della tradizione repubblicana dall’altro; *b)* l’analisi del modo in cui Tocqueville descrive la trasformazione dei valori di ‘patriottismo’ – da spontaneo e affettivo, a riflesso e calcolato – e di ‘virtù civica’ – da virtù della partecipazione a

---

<sup>218</sup> Cfr. L. JAUME, *Tocqueville* cit., pp. 93-102.

<sup>219</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 103-114.

<sup>220</sup> Così ritiene per esempio Jon ELSTER, che perciò accosta il punto di vista di Tocqueville a quello di Hegel e lo oppone alla prospettiva di Montaigne e Pascal, cfr. ID, *The First Social Scientist* cit., pp. 35-38.

<sup>221</sup> Cfr. F. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia* cit., pp. 199 e *passim*.

<sup>222</sup> *DAI*, II, 7, p. 405.

diritto politico del cittadino – che fondano l’etica della nuova democrazia politica; c) la riflessione sui paradossi dell’identità giuridica americana osservati da Tocqueville e sugli interrogativi che essa solleva a proposito di come debba essere l’ordinamento giuridico di una democrazia e di quale sia il fondamento dell’obbedienza alla legge.

### 1. *Diffidare degli esempi antichi*

Quando confronto le repubbliche greche e romane con queste repubbliche d’America, le biblioteche manoscritte e la popolazione incolta di quelle alle miriadi di giornali che brulicano in queste e al popolo illuminato che le abita; quando poi penso a tutti gli sforzi che ancora si fanno per giudicare queste sul modello di quelle e prevedere col metro di ciò che è accaduto duemila anni fa ciò che avverrà nei nostri giorni, sono tentato di bruciare i miei libri per non applicare che idee nuove ad uno stato sociale così nuovo.<sup>223</sup>

Bruciare i libri per eliminare ogni rischio di condizionamento e votarsi soltanto allo studio scientifico dei fatti. Una dichiarazione di metodo indistinguibile dalla provocazione, che – Tocqueville ne era certo – avrebbe colpito i suoi contemporanei.

Commentando una prima versione del manoscritto di *Démocratie*, Hervé [de Tocqueville](#), il padre di Alexis e il più conservatore tra i lettori delle bozze, aveva prontamente reagito, denunciando il brano come eccessivo – perché preferire le pagine di giornale ai libri consacrati dalla tradizione? – e consigliando di sopprimerlo.<sup>224</sup> Ciò nonostante Tocqueville pubblica queste frasi senza modificarle.

Si tratta di una radicale affermazione del carattere inedito della democrazia americana, che contesta la pertinenza del confronto sulla linea temporale, ritenendo che gli esempi antichi non possano illuminare il suo specifico oggetto di studio. Egli si dissocia così dalla retorica francese che paragonava il presente americano e l’antichità classica;<sup>225</sup> ma anche dalla tradizione del repubblicanesimo moderno che – da Machiavelli a Montesquieu a Rousseau – si era servita come metro del giudizio

---

<sup>223</sup> *DAI*, II, 9, p. 491.

<sup>224</sup> Leggendo il manoscritto, il padre Hervé aveva contenuto a stento il suo ribrezzo verso un simile eccesso (“non mi piace questa idea: perché uno dovrebbe bruciare i suoi libri col pretesto che mille giornali bombardano il territorio dell’Unione?” *DAI*, II, 491, nota b), ma il giovane Tocqueville aveva mantenuto la provocazione che, con lo smalto dell’ironia, intendeva farsi beffe di chi guardava la repubblica americana con occhio pedante, incapace di afferrarne le clamorose novità.

<sup>225</sup> Sul *topos* della repubblica americana come una “Roma rediviva” nella pubblicistica francese dell’Impero e della Restaurazione si veda R. RÉMOND, *Les Etats-Unis devant l’opinion française*, Paris, Armand Colin, 1962, vol. II, pp. 504-507.

politico e come modello di buongoverno delle rappresentazioni idealizzate di Sparta e della Roma repubblicana.<sup>226</sup> Velato dalla nostalgia o abbagliato dall'illusione di uno splendore irrimediabilmente perduto, questo sguardo retrospettivo impedisce di cogliere l'assoluta novità delle repubbliche americane, che ha basi sociali e istituzioni senza precedenti.<sup>227</sup> Questa concezione essenzialista del modello repubblicano rende miopi nei confronti delle potenzialità dei sistemi politici presenti e impedisce di prevederne le evoluzioni future. La storia intesa così è sospettata da Tocqueville di servire da pericoloso strumento alla coazione a ripetere.

## 2. *I due assi della comparazione: lo spazio e il tempo*

Nonostante la distanza presa rispetto all'attitudine retrospettiva, il discorso di *Démocratie* si snoda lungo due direttrici: non soltanto la comparazione nello spazio (soprattutto tra la democrazia francese e la democrazia d'oltreoceano), ma anche la comparazione nel tempo. La prima è il telaio su cui la trama del libro è intessuta, come rivela l'autore al cugino Kergorlay: "Anche se l'ho menzionata raramente, non ho scritto una sola pagina senza pensare alla Francia [...] e ciò che ho specialmente cercato di trarre e di spiegare a proposito degli Stati Uniti non erano tutti gli aspetti di quella società straniera, bensì i punti in cui essa è diversa dalla nostra, o le assomiglia".<sup>228</sup>

La seconda direttrice, l'asse temporale, è più sfuggente. Nell'Introduzione al primo volume di *Démocratie*, Tocqueville proclama che l'America è in un certo senso il futuro della Francia. Ma non bisogna lasciarsi ingannare: questa affermazione espressa con tono profetico ha più che altro valore oratorio e serve a caricare di enfasi il *Leitmotiv* secondo cui la democrazia, già presente in America, coinvolgerà e

---

<sup>226</sup> In tutto questo capitolo, con la parola *repubblicanesimo* intenderò la tradizione che, a partire dall'umanesimo, pensa il vivere civile sul modello delle repubbliche antiche. La bibliografia sulla storia del repubblicanesimo è molto ampia: rimando soltanto ai testi fondativi: Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; ID. *Visions of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; J. POCOCK, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

<sup>227</sup> Come nota Francesco DE SANCTIS, *Tocqueville. Sulla condizione moderna* cit., p. 122: "Il passato (modello per eccellenza dell'agire aristocratico) non può più informare l'azione etico-politica della democrazia – anche da questo punto di vista la democrazia è sola nel presente del 'mondo nuovo'". L'assenza di una prospettiva storica in *Démocratie* fu rimproverata a Tocqueville dai suoi contemporanei; cfr. per esempio P. JANET, *Tocqueville et la science politique au XIX siècle* cit., pp. 103-104.

<sup>228</sup> Lettera a Kergorlay: *OC*, I, p. 338.

stravolgerà inevitabilmente le società europee – e non a proporre le repubbliche americane come un modello possibile o necessario. Ben più sottili sono invece i confronti con il tempo passato.

In primo luogo vi è il *passato storico* della Francia, l’Ancien Régime con la sua struttura aristocratica, che, pur travolto dalla Rivoluzione, continua ad accendere le speranze e a fondare il codice di valori di una parte importante della nobiltà. Dall’altra parte vi è un *passato ideale*, celebrato dagli storici e dai filosofi repubblicani che descrivono le repubbliche antiche e le città-stato italiane come modelli di buon governo. Vista attraverso questo prisma idealizzante, la storia delle repubbliche antiche si trasforma quasi in una mitologia della libertà, la stessa di cui Hobbes si era beffato considerandola niente di più che un parto della fantasia dei filosofi. Tuttavia, la Rivoluzione si era svolta, come diceva Marx, in abiti romani e, adottando il mito del passato repubblicano come divisa ideologica, si era prefissa di realizzarne una variante rinnovata e perfezionata.

Mentre rispetto al passato aristocratico la comparazione è puramente contrastiva, rispetto al passato repubblicano (una miscela di storia e mito) la prospettiva tenuta da Tocqueville è meno netta. Pur diffidente nei confronti dei paragoni tra la realtà politica osservata e le ricostruzioni idealizzanti delle repubbliche antiche, Tocqueville non abbandona del tutto la tradizione repubblicana, con la quale, al contrario, *Démocratie* continua a misurarsi.

### 3. *Parole note per idee nuove*

La prosa di *Démocratie* accoglie, infatti, espressioni caratteristiche del lessico repubblicano. E la ripresa del linguaggio repubblicano fa pensare a una ripresa dei concetti. La “scienza politica nuova”, che Tocqueville si propone di inaugurare osservando il “mondo politico completamente nuovo” degli Stati Uniti, è costruita con i materiali della filosofia politica tradizionale. Si tratta soltanto di scorie e relitti non smaltiti, o di muri portanti di una nuova architettura teorica?

A questo arsenale di concetti politici acquisiti, Tocqueville ricorre in parte per il timore di risultare incomprensibile al suo pubblico; in parte per la difficoltà – espressa a più riprese nei suoi appunti a *Démocratie* – di trovare le parole adatte alle idee nuove che vuole esprimere. Così, servendosi di parole familiari ai lettori, invece che

confonderli con neologismi, egli spera di trasmettere la novità del suo pensiero. Infatti, Tocqueville deve affrontare la difficoltà in cui cent'anni prima era incorso Montesquieu: come far calzare nel linguaggio comune un pensiero senza precedenti? Bisogna avvertire il lettore: "Ho avuto nuove idee e ho dovuto trovare termini nuovi, oppure dare significati nuovi ai vecchi".<sup>229</sup> L'impiego del linguaggio repubblicano è allora un espediente *retorico* per traghettare il lettore da un universo di riferimento noto verso una teoria nuova.

Ma non si può vedere nella scelta di questo vocabolario filosofico soltanto una mossa retorica. Tocqueville impiega le categorie repubblicane anche per chiarire a se stesso il proprio pensiero: parole antiche come virtù o patriottismo funzionano allora come incubatrici di idee appena nate, affacciate allo spirito con netto anticipo sul linguaggio, che ancora non riesce a delimitarle con espressioni precise. Perciò, i concetti repubblicani sono punti d'avvio, piste di lancio della riflessione tocquevilliana, e mai risposte conclusive; e l'analisi della società americana avvia un processo di complicazione del modello di partenza.

Da qui l'intrico semantico di *Démocratie*, un libro in cui raramente appaiono termini di nuovo conio, ma in cui quelli tradizionali (a cominciare proprio da "democrazia") sono investiti di significati insoliti. "Servendomi, per fissare un mio punto di partenza, di concetti (*notions*) tratti dalle società americana e francese, ho cercato di dipingere i caratteri generali delle società democratiche, di cui non esiste ancora nessun modello completo".<sup>230</sup> Trasposti in un paradigma nuovo, anche i concetti più antichi della filosofia politica vengono risemantizzati. Ma quali sono le categorie repubblicane che Tocqueville riprende trasformandole? E attraverso quali passaggi vengono riposizionate e ridefinite alla luce del nuovo paradigma semantico?

Negli ultimi anni si sono moltiplicati i saggi che collocano Tocqueville nella tradizione del repubblicanesimo, a mio parere sopravvalutando le affinità; l'analisi che propongo vuole quindi anche rimettere in discussione la letteratura su Tocqueville come repubblicano, che va consolidandosi.<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> *EL*, "Avertissement au lecteur", p. 79.

<sup>230</sup> Lettera a J-S Mill, a seguito della pubblicazione del secondo libro di *Démocratie*: *OC*, VI, vol. I, p. 330. Sulla stessa linea sono le frequenti annotazioni a margine del manoscritto in cui Tocqueville commenta: "la parola giusta manca ancora, ma l'idea di fondo c'è".

<sup>231</sup> Commentatori che leggono Tocqueville come un pensatore repubblicano sono: I. R. BOESCHE, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca, Cornell University Press, 1987; B.J. SMITH, *Politics and Remembrance. Republican Themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, Princeton, Princeton University Press, 1985. In M. VIROLI, *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 82-83, si argomenta la convergenza di Machiavelli e Tocqueville su un tema canonico del repubblicanesimo: la

#### 4. *Dialettica dell'amor di patria (1): il sentimento aristocratico*

Ripercorrendo passo dopo passo la fenomenologia del sentimento patriottico dispiegata in *Démocratie*, ricostruisco la storia della coscienza democratica, che nasce da una trasformazione del sentimento aristocratico e si distingue dalla virtù civica repubblicana. Il capitolo del primo volume che tratta dello spirito pubblico negli Stati Uniti comincia con un racconto che narra la transizione dall'aristocrazia alla democrazia attraverso la storia dell'amor di patria:

Esiste un amore di patria che sgorga principalmente da quel sentimento irriflesso, disinteressato e indefinibile che lega il cuore dell'uomo ai luoghi dove egli è nato. Questo amore istintivo si confonde con il gusto delle consuetudini antiche, con il rispetto degli avi, e con la memoria del passato; coloro che lo provano hanno a cuore il loro paese nello stesso modo in cui amano la casa paterna. Amano la tranquillità di cui godono in quei luoghi, si attengono alle pacifiche abitudini che vi hanno assimilato, si attaccano ai ricordi che essi rievocano loro, e trovano perfino una certa dolcezza a viverci obbedienti. Spesso questo amore della patria è ancora esaltato dallo zelo religioso, e allora lo si vede fare prodigi. Esso è a sua volta una sorta di religione. Non ragiona: crede, sente, agisce. Sono esistiti dei popoli che hanno in qualche modo personificato la patria, intravedendola nel principe. Hanno quindi trasferito in lui una parte dei sentimenti di cui si compone il patriottismo: si sono inorgoglitati dei suoi trionfi e si sono sentiti fieri della sua potenza. Ci fu un tempo, sotto l'antica monarchia, in cui i Francesi provavano una sorta di gioia sentendosi consegnati senza appello all'arbitrio del monarca, e dicevano con orgoglio: "Noi viviamo sotto il re più potente del mondo".<sup>232</sup>

Nell'infanzia dell'umanità gli individui provano un patriottismo spontaneo e istintivo, simile all'affetto che prova il bambino per la dimora paterna e i paesaggi natali che gli appaiono familiari e venerandi allo stesso tempo. Un'aura sacra emana dai luoghi in cui ciascun individuo è radicato, così come dai segni del tempo che testimoniano l'antichità delle sue radici; la patria è insieme un territorio ricordato e una memoria coltivata. La coscienza aristocratica vive, quindi, in uno spazio e in un tempo incantati. Il mito della gloriosa continuità delle casate forgia l'inconscio collettivo e riscuote un'adesione irriflessa e appassionata; il dovere non è separato dal *gusto*; la

---

religione civile. Per un serio studio sul rapporto di Tocqueville con l'antichità classica rimando a L. DIEZ DEL CORRAL, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 211-266; A. COUTANT, *Tocqueville, un penseur républicain*, in "Cahiers de Psychologie politique", XVII (2010); D. VILLA, *Public Freedom*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

<sup>232</sup> *DAI*, II, 6, pp. 384-85.

religione ispira amore oltre che reverenza, le consuetudini antiche plasmano gli affetti invece che obbligare la volontà.

Poiché il sentimento di appartenenza che lega i figli alla stirpe si allarga tanto da unire tutti i sudditi al loro principe, l'idea della patria fonde esperienza sociale ed esperienza politica in un unico orizzonte simbolico. Una categoria di Alexandre Kojève può aiutarci a cogliere questo fenomeno: ciascuno si sente legato alla terra e tutti riconoscono l'autorità dei padri perché la struttura del dominio aristocratico è basata su una relazione biunivoca tra principe e sudditi: l'"autorità del Padre". La patria e il principe-padre assicurano "la *continuità* (la 'filiazione'), ovvero *l'unità* del gruppo e fissano la sua personalità, la sua individualità (distinta dalle altre) caratterizzandola attraverso la sua *origine*".<sup>233</sup> Da qui il carattere *tradizionale* delle società unite dal comune rispetto dell'autorità del principe-padre.

Quando il principe è reso in un certo senso prosopopea della patria, quando cioè si ritiene che il corpo del sovrano incarna la memoria, l'onore, l'integrità dello stato, allora l'obbedienza è sentita come un vincolo dolce, la devozione come una passione fervida, il compito di servire il sovrano come un'occasione di rendere onore alla patria. Proiettando il loro amore sul sovrano e trasferendo nella sua persona il loro onore, i sudditi si legano affettivamente al principe con un vincolo inscindibile: s'inorgoliscono della sua gloria, gli sono grati dei suoi splendori, si sentono fieri della sua potenza. Il popolo è, quindi, veramente *incorporato* nel corpo simbolico del re. Ma questo mondo integro e incantato, in cui orizzonte privato e orizzonte pubblico sono tra loro indistinguibili, appartiene irrimediabilmente al passato.

Per Tocqueville l'ingenua beatitudine della coscienza aristocratica corrisponde a una fase aurorale della storia, che nessun popolo ha saputo conservare. Dal tono con cui essa è evocata trapela una nostalgia per il passato incorrotto che avvicina queste pagine di Tocqueville ai *Discorsi* di Rousseau. "Se Dio mi accordasse il potere di cambiare a mio piacimento le società – immagina Tocqueville con accento romantico – e se incontrassi sul mio cammino un popolo che fosse restato in questo stato, ammetto che esiterei a lungo prima di cercare di trarlo fuori". L'amore istintivo della patria non può regnare che quando "i popoli sono ancora semplici nei loro costumi e fermi nelle

---

<sup>233</sup> A. KOJÈVE, *De l'autorité*, Paris, Gallimard, 2002, p. 86. Gli altri tipi di autorità definiti da Kojève sono l'autorità del Padrone, l'autorità del Capo, l'autorità del Giudice. Scritto nel 1942, ma pubblicato postumo soltanto nel 2002, il saggio di Kojève resta tuttora una delle riflessioni filosofiche profonde sul tema, sorprendentemente poco investigato, dell'autorità.

loro credenze; quando la società riposa dolcemente su un ordine di cose antico, la cui legittimità non è contestata”.<sup>234</sup> Svanisce non appena l’autorità della tradizione e della religione sono chiamate in dubbio. Si rompe, allora, l’incanto dell’obbedienza: la soggezione è vissuta come una condizione umiliante, il principe sospettato di abusare del suo potere, la religione assimilata alla superstizione.

Accade, insomma, che l’unità mitica di sudditi e principe si laceri. Tocqueville sembra spiegare la crisi del sentimento aristocratico e l’avvento della coscienza democratica come l’effetto dell’affermarsi e del diffondersi dei lumi. Da un lato, il progresso della ragione incrina le credenze tradizionali e rompe l’incanto di una socialità regolata e intrisa da vincoli affettivi ben più che da leggi razionali; dall’altro, questo approccio razionale alla politica dà valore, più che alle imprese spettacolari compiute in nome della patria, a una dedizione consapevole e accurata alla cosa pubblica.

##### 5. *Dialettica dell’amor di patria (2): la nascita della coscienza democratica*

Fino a questo punto il racconto di Tocqueville, oltre che ricordare la prospettiva romantica di Rousseau, può far pensare alle critiche rivolte contro la modernità politica da pensatori controrivoluzionari come Bonald o Montlosier, che denunciavano la perdita della religione, della legittimità monarchica, o dell’integrità dei costumi.<sup>235</sup> Tuttavia, Tocqueville non si ferma al rimpianto, né propone una restaurazione dell’ordine o dello spirito aristocratico.<sup>236</sup> Attraverso il racconto dell’evoluzione dell’amor di patria, egli non vuole semplicemente lamentare la perdita della poesia e della grandiosità aristocratiche, ma – a un livello più profondo – trovare nelle democrazie un *equivalente funzionale* di ciò che nelle società aristocratiche era l’amore istintivo per il principe. Questo equivalente funzionale è un nuovo *tipo di amor di*

---

<sup>234</sup> *DAI*, II, 6, p. 385

<sup>235</sup> Cfr. F.D.R. de MONTLOSIER, *Des désordres actuels de la France et des moyens d’y remédier*, Paris, Nicolle, 1815; ID. *De la monarchie française depuis son établissement jusqu’à nos jours*, Paris, Nicolle 1814-15; L. de BONALD, *Législation primitive considérée dans les premiers temps par les seules lumières de la raison*, Paris, Le Clère, 1857; ID., *Réflexions sur l’intérêt général de l’Europe suivi par quelques considérations sur la noblesse*, Paris, Le Normant, 1815.

<sup>236</sup> Oltre al tono rousseauiano di queste pagine di *Démocratie*, si può cogliere un accento polemico contro i suoi contemporanei che aspiravano alla restaurazione degli antichi costumi e delle antiche istituzioni: “I popoli non tornano ai sentimenti della loro giovinezza più facilmente di quanto gli uomini non tornino ai gusti innocenti dei loro verdi anni: possono rimpiangerli ma non farli rinascere. Bisogna quindi procedere in avanti. *DAI*, II, 6, p. 386.

*patria*, più consono alla coscienza democratica rispetto all'esaltazione quasi religiosa del patriottismo dell'Ancien Régime. Tocqueville lo presenta così:

[C'è un altro amor di patria] più razionale di quello, meno generoso, meno ardente forse, ma più fecondo e durevole: quello che nasce dai lumi, si sviluppa con l'aiuto delle leggi, cresce con l'esercizio dei diritti e finisce, in qualche modo, per confondersi con l'interesse personale. Un uomo comprende l'influenza che il benessere del paese ha sul suo proprio benessere, sa che la legge gli permette di contribuire a produrre questo benessere, e si interessa alla prosperità del suo paese dapprima come qualcosa che gli è utile, poi come alla sua opera.<sup>237</sup>

È un passaggio densissimo che prefigura sia la nota teoria tocquevilliana dell'"interesse ben inteso", sia la meno nota teoria dei diritti. Per cominciare, osserviamo l'opposizione tra l'impeto spontaneo del sentimento aristocratico e il calcolo della lucida coscienza democratica, i cui sentimenti sono smorzati e raffinati dalla ragione. Mentre il patriottismo dei secoli aristocratici sapeva incitare a grandi gesta, compiute per risollevarne le sorti dello stato in condizioni estreme, ma non motivare ad uno sforzo minuto e continuo per farlo prosperare, il patriottismo democratico è "più fecondo e durevole". L'identificazione tra individuo e società politica, che nelle aristocrazie era mediata dalla figura del principe – figura del corpo sociale e del suolo patrio – , nelle democrazie perde la forza simbolica e si gioca sul piano razionale. Si tratta di riconoscere che l'interesse privato dipende dall'interesse generale.

Gli Americani sono fieri di mostrare come "l'amore illuminato per se stessi li porti di continuo ad aiutarsi vicendevolmente e li disponga a sacrificare volentieri al bene dello Stato una parte del loro tempo e delle loro ricchezze".<sup>238</sup> Senza spendersi in sacrifici grandiosi quanto rari, i cittadini democratici hanno cura costante della patria e dell'interesse generale. Un patriottismo tiepido sostituisce le imponenti vampate della passione aristocratica. Povero d'intensità, esso ha però un grande vantaggio: coltivato da tutti i cittadini (e non soltanto dai signori), può durare nel tempo come un basso continuo.

Quando l'ardore per la terra dei padri si trasforma in consapevolezza dell'interdipendenza tra interesse particolare e interesse generale, allora da un tipo di obbedienza quasi religioso si passa a un'obbedienza ragionata e critica. L'amor di

---

<sup>237</sup> *DAI*, II, 6, p. 385.

<sup>238</sup> *DAII*, II, 8, p. 921.

patria aristocratico è quasi indistinguibile dall'adesione religiosa. Tocqueville ne parla, infatti, come di "una sorta di religione", che "non ragiona: crede, sente, agisce".<sup>239</sup> La legittimità del principe non rischia di essere discussa o contestata, perché plasma l'immaginario dei sudditi e può pertanto contare su un'obbedienza istintiva. Una volta perduta questa spontaneità del rapporto tra governanti e governati, il potere non può più radicarsi in una credenza collettiva, e la legittimità perde ogni affinità con la fede. Per Tocqueville la rottura dell'orizzonte simbolico aristocratico innesca quindi un irrevocabile processo di razionalizzazione dei rapporti sociali e politici. In questo quadro, il governo che vuole essere legittimo non può più contare su un appoggio irriflesso e passionale del popolo: né l'appello alla religione né l'edificazione di una religione civile possono risuscitare il sentimento patriottico perduto.

La legittimità democratica, ben più pericolante di quella aristocratica, dipende da due fattori estranei al piano religioso e tra loro interconnessi. Da un lato dalla corrispondenza dell'opera del governo con gli interessi della maggioranza; dall'altro dalla partecipazione dei cittadini al governo. Diversamente dai teorici del dispotismo illuminato, Tocqueville è convinto che l'interesse collettivo possa affermarsi soltanto a condizione che tutti i cittadini detengano ed esercitino i diritti politici.

Il carattere innovativo della proposta tocquevilliana si può misurare anche per contrasto con le preoccupazioni degli Americani del tempo, rispetto allo smorzarsi della virtù civica. Edward Everett, uno dei primi recensori di *Démocratie* negli Stati Uniti ed esponente di spicco dell'*élite* politica e intellettuale della Nuova Inghilterra, esprime, proprio commentando il libro di Tocqueville, le sue riserve sul suffragio universale in un Paese dove il patriottismo e la devozione alla cosa pubblica non sono più vivi e diffusi come un tempo: "La grande massa degli uomini è virtuosa, patriottica e integra rispetto agli affari pubblici. Ma la grande massa degli uomini è anche assorbita dai propri problemi privati e [...] troppo incline, nei tempi ordinari, a sprofondare in una profonda apatia e in un'indifferenza criminale verso i problemi del paese".<sup>240</sup> *Démocratie* abbandona la strada classica che oppone virtù pubblica e interesse privato, grandi problemi del Paese e meschini affari personali, e, attraverso la teoria dell'interesse ben inteso, sviluppa l'idea che la cultura democratica debba promuovere la consapevolezza che le questioni politiche e gli affari della vita

---

<sup>239</sup> *Ibid.* p. 385.

<sup>240</sup> E. Everett, *De Tocqueville's Democracy in America*, in "The North American Review", XLIII (1936), 92, pp. 178-206, p. 197.

individuale sono interdipendenti. È questo l'unico modo per mantenere viva la cura della cosa pubblica: rinunciare a conmetterla a una morale del sacrificio e ad un'estetica della grandezza, ancorandola invece alla consapevolezza dell'intreccio tra interesse generale e interesse particolare.

## 6. *Patriottismo repubblicano e patriottismo democratico*

La storia del sorgere della coscienza democratica dal sentimento aristocratico ci permette di misurare anche la distanza tra il patriottismo democratico e il patriottismo repubblicano. Come l'amor di patria aristocratico, anche il patriottismo repubblicano appartiene alla sfera degli affetti: è un trasporto che si prova verso la collettività cui si appartiene. Mediatore non è il principe, ma l'insieme di valori associati all'identità storica dello stato. Da Livio a Machiavelli a Hannah Arendt, i pensatori repubblicani hanno sempre cercato di suscitare attraverso la storia una *passione identitaria*: l'attaccamento alla patria nasce dalla fierezza della storia e delle origini comuni. Arendt individua nell' "autorità delle origini" il tipo di autorità che definisce tutte le forme di repubblicanesimo, a partire dalla repubblica romana.<sup>241</sup> È, in fin dei conti, una forma di autorità non dissimile da quella che, nei *Discorsi* di Machiavelli, fonda e alimenta la religione civile: un'origine mitica che contiene *in nuce* lo sviluppo futuro e la fisionomia individualizzante di ciascuna collettività.<sup>242</sup>

Diversamente, per Tocqueville il patriottismo democratico non è una passione identitaria ma, al massimo, un prodotto della *ragione interessata*. Dal punto di vista incredulo dell'uomo democratico, la terra natia è un suolo nudo, la famiglia non sprigiona l'aura della tradizione, la religione non suscita meraviglia né terrore: non si può dunque avvicinare quest'uomo con l'incanto, né suscitare in lui il sentimento di appartenenza ad una comunità storica che lo trascende e lo obbliga. Il tipo umano democratico – ci dice ripetutamente Tocqueville – è un essere dalla fisionomia incerta e variabile, senza segni particolari, spoglio d'identità e soprattutto di identità pubblica. È l'uomo senza qualità, equidistante da ogni attributo, mobile nelle sue concezioni morali, ostile ad ogni gesto sentimentale, che non a caso anche Musil intenderà come un fenomeno storico, il prodotto di un'epoca democratica. Data la crisi dell'identità –

---

<sup>241</sup> H. ARENDT, *What is Authority?* in EAD., *Between Past and Future*, London, Penguin, 1968, pp. 91-142. Per uno studio comparato del pensiero di Tocqueville e Hannah Arendt, si veda A. ARGENIO, *Tocqueville e Hannah Arendt: un dialogo a distanza* cit.

<sup>242</sup> Cfr. H. ARENDT, *What is authority?* cit. e N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, Rizzoli, 2005.

che è anche, lo vedremo, crisi del riscontro tra dimensione privata e dimensione pubblica –, i cittadini democratici sono privi di una forte autorappresentazione pubblica, non possedendo alcuno specchio che restituisca loro un’immagine d’insieme, e devono rinunciare, insieme al piacere di contemplarsi, all’amore per il loro corpo sociale.

L’America è esempio estremo dell’assenza di passato comune: “Negli Stati Uniti, gli abitanti sono arrivati ieri sulla terra che occupano, dove non hanno portato né usanze né ricordi, dove si incontrano per la prima volta senza conoscersi, dove, in una parola, l’istinto della patria può a malapena esistere”.<sup>243</sup> Ma anche la Francia, che, non per causa delle circostanze ma con un atto di volontà, ha distrutto le autocomprensioni proprie dell’Ancien Régime e interrotto il corso della sua storia nazionale, non dispone più di un deposito comune di identità, né di una concezione unitaria dell’autorità: “le consuetudini antiche sono cambiate, i costumi distrutti, le credenze lacerate, il prestigio dei ricordi svanito, e [...] tuttavia i lumi sono rimasti incompleti e i diritti politici malcerti e ristretti. Gli uomini, allora, non intravedono più la patria se non sotto una luce fioca e precaria. Non la collocano più né nel suolo, che è ormai divenuto ai loro occhi una terra inanimata; né nelle usanze dei loro antenati, che sono stati educati a guardare come un giogo; né nella religione, di cui dubitano, né nelle leggi, che non hanno fatto loro, né nel legislatore, che temono e disprezzano”.<sup>244</sup>

Tocqueville si sforza non soltanto di distillare il patriottismo democratico dal magma della realtà americana, ma anche, e soprattutto, di istillarlo nella sua Francia travagliata dalla disillusione e dal cinismo politico. Egli è consapevole che la teoria dell’interesse ben inteso “eleva la specie umana”, anche se per farlo deve abbassare qualche individuo, e non esita perciò a dichiararla “la più appropriata ai bisogni degli uomini del nostro tempo”.<sup>245</sup> Venute meno le condizioni di possibilità dell’adesione appassionata, la cura della cosa pubblica deve essere alimentata da una ragione costruttiva, in grado di sviluppare l’interesse generale e di annodare pubblico e privato secondo vincoli nuovi e, in particolare, attraverso il filo della partecipazione dei cittadini al governo, ossia della garanzia dei *diritti politici*.

Mentre il patriottismo democratico è alimentato, in una prima fase, soltanto da un calcolo di utilità, alla lunga il rispetto delle leggi e l’esercizio dei diritti agiscono sulla

---

<sup>243</sup> *DAI*, II, 6, p. 387.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>245</sup> *DAII*, II, 8, p. 386.

coscienza democratica producendone una nuova trasformazione. L'interesse cede davanti ad un nuovo motivo psicologico: il piacere dell'autodeterminazione. A questo punto, i cittadini si curano della cosa pubblica come della "loro opera";<sup>246</sup> nasce così un sentimento di appartenenza diverso da quello naturale basato sull'analogia tra principe e padre. Si tratta di un sentimento generato dalla pratica della libertà e che si esprime come fervido zelo verso le istituzioni.

L'amor di patria delle democrazie scaturisce quindi da un processo di emancipazione nel corso del quale il cittadino da un lato prende coscienza dei problemi dell'autorità e dell'obbedienza denaturalizzandoli, dall'altro li risolve rendendosi artefice della legge alla quale si sottomette. Lo sviluppo della coscienza democratica coincide, dunque, con l'erosione della legittimità tradizionale e con l'emergere, insieme, del dilemma della legittimità e della soluzione provvisoria dell'autogoverno. L'unità sociale non è più il prodotto della comune *proiezione* degli affetti e dell'onore sul principe, bensì il prodotto della *partecipazione* di tutti alla vita politica.

## 7. Dalla virtù repubblicana ai diritti politici

L'*incipit* del capitolo sull'idea di diritti è famoso: "Dopo l'idea generale della virtù, non ne conosco una più bella dell'idea di diritti, o meglio, queste due idee si confondono. L'idea di diritti non è altro che l'idea di virtù introdotta nel mondo politico".<sup>247</sup> Tocqueville considera la fragilità costitutiva delle repubbliche classiche, che periscono non appena la virtù civica viene a mancare,<sup>248</sup> e risponde proponendo di sostituire la scomparsa virtù pubblica con i diritti politici. Proprio in risposta alla dissoluzione dell'etica pubblica – "le leggi sono deboli, i governi turbolenti; le passioni sono vive e la virtù impotente" – bisogna "aumentare i diritti della democrazia".<sup>249</sup>

I diritti politici, infatti, hanno la stessa funzione della virtù repubblicana, in quanto entrambi incoraggiano la partecipazione al governo e preservano la libertà:

---

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>248</sup> Ritenendo che questa fragilità fosse intrinseca al regime repubblicano, Montesquieu era arrivato a pensare che le repubbliche appartenessero ormai al passato, essendosi estinta, nei tempi moderni, la virtù ad esse indispensabile.

<sup>249</sup> *DAI*, II, 6, p. 390. A margine Tocqueville annota: "Sarebbe più facile riversare un fiume nella sua sorgente che far rinascere il rispetto istintivo per i diritti".

“Gli americani non formano un popolo virtuoso, eppure sono liberi. Ciò non smentisce affatto l’idea di Montesquieu secondo cui la virtù è vitale per le repubbliche. *Non bisogna prendere l’idea di Montesquieu in senso stretto.* Ciò che ha voluto dire questo grande uomo è che le repubbliche non potevano sussistere che *attraverso l’azione della società su se stessa.* Ciò che intende per virtù è il potere morale che ciascun individuo esercita su se stesso e che gli impedisce di violare il diritto degli altri. Quando questo trionfo dell’uomo sulle tentazioni è il risultato della debolezza della tentazione di un calcolo d’interesse personale, esso non è visto dai moralisti come un atto di virtù; eppure rientra nell’idea che ne aveva *Montesquieu, il quale parlava dell’effetto ben più che della causa.* In America non è la virtù che è grande; è la tentazione che è piccola, il che, in fin dei conti, è lo stesso. Non è il disinteresse che è grande; è l’interesse che viene inteso bene, il che è ancora lo stesso. Montesquieu aveva quindi ragione quando parlava della virtù antica e ciò che dice dei greci e dei romani si applica adesso agli americani”<sup>250</sup>.

Questa nota aggiunta al manoscritto è rivelatrice del modo in cui Tocqueville legge l’*Esprit des lois*. Ne accetta l’impalcatura perché ritiene ben più importante l’intuizione di Montesquieu sull’articolazione delle variabili funzionali e dei loro rapporti piuttosto che i contenuti concreti attribuiti alle variabili. Anche se nelle intenzioni del maestro la correlazione tra i principi di ciascuna forma di governo e la natura dei regimi non era contingente, Tocqueville recupera la logica di questa correlazione correggendo la sostanza per adattarla ai tempi nuovi. Così, poco importa che l’interesse ben inteso prenda il posto della virtù, fintanto che questo posto rimane definito nello stesso modo, che, cioè, una passione dominante serva da molla propulsiva per il funzionamento delle istituzioni repubblicane.

Eppure, da un altro punto di vista, la differenza non potrebbe essere più grande. La virtù è una disposizione nobile, che necessita di una lunga coltivazione, che si manifesta attraverso la sublimazione degli istinti e realizza le più alte facoltà umane; l’interesse ben inteso, invece, non ha alcun valore intrinseco, è in fondo un egoismo raffinato, una passione che, benché non si possa dire spregevole, non suscita nemmeno grande ammirazione: è incoraggiato soltanto come mezzo di coesione della società. Il rapporto tra individuo e società che ciascuna di queste disposizioni stabilisce è, nei due casi, opposto. L’etica della virtù insegna che è bello e giusto che l’individuo si consacri, e talvolta si sacrifichi alla patria: l’interesse pubblico è quindi un fine superiore all’interesse privato. L’interesse ben inteso, al contrario, serve a conciliare il

---

<sup>250</sup> *DAI*, II, p. 391, nota u.

pubblico con il privato attraverso una via che permetta di nulla sacrificare sul versante dell'interesse personale.<sup>251</sup>

Trovando nella teoria dell'interesse ben inteso un equivalente funzionale alla teoria repubblicana della virtù, Tocqueville propugna una democrazia meno esigente, sul piano etico, della repubblica classicamente intesa. Così concepita, la *democrazia è realmente un'alternativa al dispotismo*. Quando l'autorità del governo viene meno, quando il patriottismo è flebile e la virtù pare irrilevante, proprio allora, invece che restringere l'ambito della democrazia paventandone le possibili derive dispotiche, bisogna espandere il governo democratico e coinvolgere i cittadini dello stato rendendoli artefici della legge. A ciò serve l'"idea di diritti" difesa da Tocqueville: a costruire una democrazia senza bisogno di soddisfare le esigenti condizioni morali richieste dal repubblicanesimo, che ipotizza una forma di governo appropriata soltanto ad una società integra e assolutamente incorrotta. Laddove la virtù vacilla e i costumi si sfaldano, estendere e irrobustire la democrazia è l'unica via di salvezza.

#### 8. *Le ragioni dell'obbedienza in democrazia e l' 'autorità dell'artefice'*

Ma la ricerca di ciò che può motivare i cittadini democratici al rispetto delle leggi non si esaurisce con la soluzione dell'interesse ben inteso. A questa risposta, Tocqueville ne intreccia un'altra, che vede nell'autogoverno il principio di una nuova teoria dell'autorità. Allorché i cittadini dispongono di diritti politici, essi contribuiscono, in modo più o meno diretto, al processo di legislazione e possono dunque guardare le leggi come una loro opera. Le leggi prodotte dai pronunciamenti del popolo (o dei suoi rappresentanti) sono investite, proprio in virtù della loro origine popolare, di "una grande autorità".

Nessuna delle quattro categorie di autorità individuate da Kojève corrisponde appieno al fenomeno che Tocqueville crede di scoprire nella democrazia americana. Questo tipo di autorità, che potremmo chiamare *autorità dell'artefice*, funziona secondo una logica specifica. Da un lato tutti i cittadini hanno diritto di partecipare alla

---

<sup>251</sup> Cfr. *DAI*, II, 6, p. 391: "Non vedete che da ogni lato le credenze sono rimpiazzate dai ragionamenti, e i sentimenti dai calcoli? Se, nel bel mezzo di questo sconvolgimento universale, non riuscirete a legare l'idea dei diritti all'interesse personale che si presenta come unico punto immobile nel cuore umano, che cosa vi resterà per governare il mondo se non la paura?".

creazione della legge;<sup>252</sup> dall'altro tutti riconoscono la legittimità delle decisioni della maggioranza:

Per quanto una legge possa essere fastidiosa, l'abitante degli Stati Uniti vi si sottomette senza pena *non soltanto in quanto opera della maggioranza ma anche in quanto opera propria*, considerandola dal punto di vista di un *contratto* al quale egli stesso ha preso parte. [...] Tutte le classi dimostrano di avere grande fiducia nella legislazione che regge il paese e provano verso di essa una sorta di *amore paterno*.<sup>253</sup>

Qui Tocqueville non accenna all'alienazione del giudizio individuale che è provocata, secondo Jaume, dall'adesione alla volontà della maggioranza. Al contrario, al rispetto delle leggi democratiche questo passo associa una maturazione della coscienza politica.

Nel punto di vista contrattualistico, Tocqueville coglie la possibilità di un'obbedienza non suggestionata dalla fede religiosa o dalle immagini dei miti: ciascuno riconosce il proprio ruolo nella formazione della volontà della maggioranza e perciò guarda alla legge come "opera propria". La maggioranza non è allora, come ritiene Jaume, soltanto una forza "immanente-trascendente" con cui l'individuo prova un ardente bisogno di conformità, ma anche un aggregato politico contingente, le cui volontà e la cui composizione possono essere trasformate dagli individui e dalle associazioni. Consapevoli di ciò, anche gli oppositori di una legge si sottomettono alle sue conseguenze, perché accettano, insieme alla regola democratica, l'alternativa che la caratterizza: o obbedire alla maggioranza, o convincere quest'ultima a cambiare opinione.

Per Tocqueville proprio il fatto che la legge sia percepita da ciascuno come opera propria permette di congiungere il calcolo degli interessi con la passione dell'autogoverno. Da un lato, poiché le maggioranze possono cambiare e chi si trova all'opposizione può aspirare a governare in futuro, anche agli avversari della maggioranza presente conviene rispettarne la volontà, se essi vorranno essere rispettati

---

<sup>252</sup> Cfr. *DAI*, II, 6, p. 391: "Il governo della democrazia fa discendere l'idea dei diritti politici fino al più umile dei cittadini, proprio come la divisione dei beni rende l'idea generale del diritto di proprietà alla portata di tutti gli uomini. Ecco quello che io ritengo uno dei suoi più grandi meriti".

<sup>253</sup> *DAI*, II, 6, p. 394.

una volta conquistata la superiorità del numero.<sup>254</sup> Dall'altro entrano in gioco gli affetti: i cittadini di un popolo sovrano provano “una sorta di amore paterno” per la legge che hanno creato. Si tratta dell'attaccamento dell'artefice per il suo prodotto.<sup>255</sup> L'autorità della legge sul popolo che ne è fonte illustra una relazione inversa rispetto a quella che lega i figli al padre e che Kojève, come abbiamo accennato, associa alla tradizione: l'autorità del prodotto – le decisioni collettive – si rifrange su ciascuno dei suoi autori – gli individui che appartengono al popolo sovrano. I cittadini democratici non si sottomettono a qualcosa che li ha creati ma a qualcosa che hanno creato.

## 9. *Sviluppo della coscienza democratica*

Il progresso della coscienza che caratterizza la democrazia, Tocqueville lo riscontra, oltre che nell'evoluzione del patriottismo e nel passaggio dalla virtù civica ai diritti politici, nelle *ragioni dell'obbedienza*, ossia nel tipo di *legittimità* che sostiene le istituzioni democratiche. Come ho mostrato nel paragrafo precedente, nasce con la democrazia un nuovo tipo di autorità – quella che l'individuo riconosce a se stesso e alla maggioranza e che è resa possibile dalla prospettiva contrattualista. Che per Tocqueville si tratti di un progresso e non, come per i controrivoluzionari, di un decorso degenerativo lo mostra un passo del tutto consonante, nel linguaggio, nell'intenzione, nella retorica, con il racconto delle vicissitudini dell'amor di patria. Si tratta di una distinzione tra due tipi di rispetto del diritto, cui corrispondono due modelli di legittimità:

Nel mondo ci sono due modi di rispettare il diritto e non bisogna confonderli: uno *irriflesso*, che nasce dal costume e si corrobora nell'ignoranza. Si rispetta ciò che da molto tempo è forte e potente e dal *fatto* del comando si giudica il *diritto* di comandare. Questo rispetto dei diritti garantisce soltanto l'esistenza del forte, non quella del debole. Dove regna, vi è *tranquillità ma non libertà*, e non si incontrano né prosperità né indipendenza. L'autorità che si fonda su questo rispetto *istintivo* è assoluta al

---

<sup>254</sup> Cfr. *ibidem*, p. 395: “Del resto il popolo americano non obbedisce alla legge soltanto perché è opera sua, ma anche perché può cambiarla quando per caso essa lo disturba: vi si sottomette innanzitutto come a un male che esso si è imposto da sé, poi come a un male passeggero”.

<sup>255</sup> Questa idea ritorna anche in altri luoghi di *Démocratie*, dove l'interesse personale e l'amore paterno verso ciò che è opera propria sono congiunti. Per esempio in *DAI*, I, 6, p. 386: “Negli Stati Uniti, l'uomo del popolo ha compreso l'influenza che esercita la prosperità generale sulla sua felicità, un'idea semplice eppure così poco conosciuta dal popolo. Di più: egli si è abituato a guardare questa prosperità come una sua opera”.

punto che nessuno contesta il suo diritto; ma essa si riduce quasi a niente il giorno in cui la si mette in discussione.

C'è poi un'altra sorta di rispetto dei diritti. Questa è *reciproca* e garantisce i privilegi del suddito come quelli del principe. Questo rispetto dei diritti è fondato sulla *ragione* e sull'*esperienza*. Una volta che regna nella società è difficile distruggerlo.<sup>256</sup>

Ritorna in questo passo una bipartizione simile a quella che distingue tra i due diversi sentimenti patriottici, e il ricorrere degli stessi aggettivi non è accidentale. Anche nel caso dei diversi atteggiamenti nei confronti del diritto, lo iato corrisponde a un disincantamento del mondo: da una parte vi sono le consuetudini profumate di un antico prestigio, dall'altro vi è la ragione giovane e refrattaria ai miti. Ma il brano appena citato rivela la profonda avversione di Tocqueville verso l'obbedienza irriflessa: dietro l'incanto della consuetudine può celarsi un'aspra tirannia, la tirannia del costume. Proprio come la transizione dal patriottismo aristocratico al patriottismo democratico, il passaggio dal diritto consuetudinario a un diritto fondato sull'idea di contratto ("reciprocità") è presentato in ultima analisi come uno sviluppo. Il dominio della coscienza si estende: ciò che prima era considerato *naturale* e ispirava un rispetto *irriflesso* e *istintivo* è ora illuminato dalla *ragione* e dall'*esperienza*. E il nuovo modo di concepire il diritto fondandolo sulla ragione non è, come avevano sostenuto i critici della Rivoluzione francese, più fragile e aleatorio, perché non immerso in passioni profonde ed ancestrali; esso, al contrario, si alimenta di se stesso tanto che "una volta che regna è difficile distruggerlo".

L'America è modello di quest'attitudine democratica nei confronti del diritto? Per molti versi Tocqueville ritiene di sì: sicuramente rispetto all'attribuzione universale (maschile) dei diritti politici e rispetto all'architettura costituzionale. Tuttavia vi è un ambito importante in cui la legislazione americana sembra richiamarsi a principi incompatibili con il nuovo tipo di obbedienza appena descritto: il diritto civile e penale. Questo immenso corpo di leggi ha infatti conservato il carattere inglese di *common law* – un tipo di ordinamento su cui Tocqueville riflette estesamente nei quaderni di viaggio, comparandolo a livello teorico con il modello dei codici nato dalla Rivoluzione. Si tratta di un aspetto estremamente interessante perché Tocqueville si pone il problema di quale dei due sistemi garantisca meglio la libertà o, più esattamente, confronta i diversi tipi di libertà che risultano da ciascuno dei due

---

<sup>256</sup> *DAI*, II, 6, p. 389, nota t.

ordinamenti. Nei paragrafi che seguono si vedrà come il discrimine tra di essi è, ancora una volta e in maniera decisiva, il grado di coscienza che ciascuno di essi implica e il genere di autorità che presuppone.

#### 10. *Common law o civil law?*

Mentre la Costituzione federale è un monumento dell'architettura politica, il diritto consuetudinario americano è cresciuto per strati, e non corrisponde ad alcun progetto predisposto. L'una realizza l'accordo rarissimo tra logica e disegno istituzionale; l'altro raccoglie la memoria di un passato indomito ma disordinato. Le stesse ragioni che inducono Tocqueville a celebrare la Costituzione federale, orientata secondo l'unico principio della sovranità popolare e dominante rispetto alle leggi, lo rendono scettico nei confronti del sistema del *common law*, che gli pare tortuoso e malfermo. A Filadelfia, egli annota nel quaderno di viaggio: “Salta all'occhio il fatto che tutta la legislazione inglese, e di conseguenza quella americana, è una vecchia fabbrica composta di pezzi risalenti ad epoche diverse e nella quale non bisogna cercare alcuna idea nuova, alcuna deduzione da un principio, alcun ordine metodico”.<sup>257</sup>

Comparando il sistema anglo-americano del *common law* e il sistema europeo del *civil law*, Tocqueville disegna il piano su cui prende forma la teoria del rapporto tra libertà e legge. In *Démocratie*, le domande su cui ogni pensiero liberale s'incardina – “si può essere liberi sotto la legge?”, “quali leggi sono più favorevoli alla libertà?” – nascono dal confronto tra due opposti modi di concepire la legislazione e, di conseguenza, due idee diverse del ruolo della legge.

Da un lato il modello sistematico-deduttivo della legislazione francese, nel quale le leggi sono universali e astratte, e rispondono a principi generali che dovrebbero orientare tutto l'ordinamento. Dall'altro un corpo di leggi ricavate dai precedenti e quindi tratte per induzione dai casi particolari; un insieme in cui sono sedimentati principi diversi e la cui coerenza risiede soltanto nella coesione del gruppo ristretto di persone chiamate ad interpretarlo. Con il primo Tocqueville era familiare, avendo intrapreso la carriera giuridica al tribunale di Versailles; con il secondo entra in contatto in America, conversando con i giuristi di Filadelfia e con gli esponenti più

---

<sup>257</sup> OC, V, I (1957), p. 312.

luminosi dell'*élite* politica di Boston.<sup>258</sup> Non soltanto il diritto politico americano è osservato attraverso la lente francese, ma anche il diritto politico francese è meglio compreso dallo studio del diverso ordinamento statunitense. Ed è precisamente attraverso il confronto che Tocqueville individua le linee generali e i requisiti di fondo di ciascuno dei due modelli, coglie il potenziale inespresso delle istituzioni francesi, consolida, infine, una prospettiva critica e un piglio diagnostico estranei alla cultura dei dottrinari. A ben vedere, infatti, la critica è sempre comparativa.

“Il diritto consuetudinario inglese – annota Tocqueville riferendosi al sistema anglo-americano – non è mai stato scritto come furono scritte alcune nostre consuetudini: è in senso proprio *la scienza del passato*, la conoscenza dei precedenti. Sotto il regime del diritto consuetudinario inglese ci sono degli *esempi*, ma non delle *leggi*”.<sup>259</sup> La legge generale e astratta è estranea al diritto anglo-americano, che non procede in senso deduttivo, ma inferisce la generalità di una regola attraverso l'esame induttivo dei precedenti.

Nel *common law*, quindi, la certezza del diritto non è garantita *a priori* da un apparato teorico, dal momento che non vi sono principî generali noti in partenza e la soluzione di un caso non è facilmente prevedibile dai non addetti ai lavori. Benché la questione di fatto venga tranciata da un processo, la questione di diritto, se un comportamento sia illecito oppure no, rimane oggetto di un “dubbio eterno”. Dubbio che perturba l'osservatore ma che – nota Tocqueville – compromette meno di quanto si creda l'efficacia e l'affidabilità del sistema giudiziario. Infatti, il rischio che la vaghezza della legislazione si traduca in giudizi arbitrari e discontinui è sentito profondamente dai giuristi americani, che si sono adoperati per combatterlo pur senza ricorrere alla redazione di codici scritti.

Di conseguenza la scienza minuziosa ed accurata del passato viene coltivata dai giuristi americani con particolare attaccamento: la loro conoscenza del tutto inaccessibile ai profani – il giudice Kent scriveva che la biblioteca di un uomo di legge deve contenere 648 indispensabili titoli – è l'unica fonte del loro prestigio e del loro potere sociale.<sup>260</sup> Perciò lo spirito di corpo e la venerazione del passato danno la volontà di potenza dei singoli magistrati, e complessivamente i giudici sono legati ai

---

<sup>258</sup> Il quaderno F dei diari di viaggio (*OC*, V, I, pp. 296-335) registra le diverse conversazioni e considerazioni di Tocqueville sul sistema giuridico americano.

<sup>259</sup> *OC*, V, I, p. 314.

<sup>260</sup> Sullo sguardo retrospettivo del *common law* si veda L. ASSIER-ANDRIEU, *L'autorité du passé. Essai anthropologique sur le common law*, Paris, Dalloz, 2011.

precedenti da un vincolo serio e da una censura sociale da parte dei giuristi, tale da obbligarli “non in teoria ma in pratica”.<sup>261</sup> In tal modo quella che sembrava la principale debolezza dell’ordinamento americano si rivela la sua maggiore forza: Tocqueville ammette che, invece che indurre allo scetticismo, la mancanza di leggi scritte e il carattere vago del diritto suscitano un più profondo rispetto per la giurisprudenza e saldano con un vincolo più stretto le leggi ai costumi: “sono convinto che il rispetto per la giurisprudenza aumenti al diminuire del numero delle leggi scritte”.<sup>262</sup>

Del resto, anche negli ordinamenti di *civil law* vi è un’incertezza incancellabile riguardo al vero significato delle norme: la legge generale richiede di essere interpretata quando si deve applicarla a una controversia reale e particolare. Poiché il legislatore non può prevedere tutti i casi specifici, toccherà al giudice interpretarne la lettera, e in questo atto il magistrato esercita un potere simile a quello dei suoi colleghi americani. Il fatto che nel sistema del *common law* il terreno del vago sia più ampio, dal momento che le leggi non sono scritte, potrebbe sembrare compensato dal fatto che nei regimi di *civil law* l’incertezza del diritto, benché più rara, è più grave, in assenza di una profonda cultura della giurisprudenza che possa ovviare a questo inconveniente.

Fino a questo punto sembra che Tocqueville segua l’esempio di Montesquieu descrivendo i diversi regimi da una prospettiva evolutiva e considerando che in generale, laddove vi è un difetto, il sistema sviluppa gradualmente anche un antidoto. In America la cultura e l’integrità del corpo giudiziario servono da antidoto rispetto al difetto di certezza della legge: “I due sistemi – dunque – nelle mani di popoli egualmente illuminati finiscono più o meno per bilanciarsi”.<sup>263</sup> Tuttavia egli non può accettare la baldanzosa pretesa degli Americani che il *common law* sia intrinsecamente più favorevole alla libertà del *civil law*. E risponde perentoriamente: “La questione se [il diritto consuetudinario] sia preferibile al diritto scritto mi pare debba avere indubbiamente risposta negativa”.

Gli innumerevoli vantaggi funzionali del diritto scritto e dei codici sono enumerati negli appunti di Tocqueville: la legge è accessibile al largo pubblico e non soltanto ad una setta di interpreti competenti ed inoltre è fissa e facile da conoscere, invece che “ambulante”. Ma egli cerca anche di spiegare le origini del luogo comune secondo cui

---

<sup>261</sup> *OC*, V, I, p. 315.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 316.

il diritto consuetudinario è garanzia di libertà, mentre quello scritto strumento di oppressione. Questa opinione, consolidata tra i giuristi anglosassoni, nasceva soprattutto dal confronto con un solo esempio di diritto scritto – il diritto romano –, da cui si concludeva che “in tutto ciò che concerne la libertà politica e civile non può essere comparato con lo spirito libero del *common law* inglese e americano”. Estendendo questo giudizio dal diritto romano all’intero *civil law*, i giuristi anglosassoni osservavano quindi, come Kent esprime in sintesi, che “il valore del *civil law* non si troverà nelle questioni che riguardano il rapporto tra il governo e il popolo, né nelle disposizioni per la sicurezza individuale nei casi criminali”, bensì soltanto nell’articolata scienza dei contratti.<sup>264</sup>

Pur riconoscendo una qualche superiorità tecnica della legge scritta in materia civile, l’opinione dominante in America riteneva che gli ordinamenti europei non potessero contenere alcuna garanzia per la libertà dell’individuo dal potere pubblico, e ciò proprio in ragione della loro forma sistematica e delle loro prescrizioni universali. Tocqueville obietta che, se questo argomento può valere per il diritto romano, non si applica però a tutto il diritto scritto: non in tutti casi la sistematicità del diritto scritto dà luogo al dominio del governo sul popolo. Bisogna distinguere diversi tipi di libertà in modo da comprendere quale tipo sia meglio soddisfatto dall’uno o dall’altro sistema giuridico. Così la riflessione sulla struttura del sistema giuridico genera una teoria della libertà.

## 11. *Dalla libertà clandestina alla libertà costituita*

Secondo una prima concezione – osserva Tocqueville –, libertà significa *indipendenza*. Questa idea d’indipendenza, maturata nei secoli del feudalesimo, corrisponde alla fierezza con cui nelle società aristocratiche i corpi intermedi si pongono rispetto al sovrano e rivendicano i propri privilegi. Ogni categoria può orgogliosamente vantare uno *status* particolare, più o meno grandioso, ma in ogni caso protetto rispetto al potere centrale. Ed è per questo che libertà e indipendenza sono sinonimi: la libertà è il privilegio di non dover seguire una regola imposta dall’alto, ma di agire nel quadro che corrisponde per consuetudine alla propria condizione. Nel

---

<sup>264</sup> Questo e un più ampio passaggio dei *Commentaries on American Law* del giudice James Kent sono stati trascritti e commentati da Tocqueville nel quaderno dedicato al *common law*: OC, V, I, p. 317.

modello costituzionale americano questa idea di indipendenza si conserva nelle pratiche del potere giudiziario, che agisce libero non soltanto dall'esecutivo, ma soprattutto dal legislativo, seguendo i tracciati dei precedenti senza essere strettamente vincolato ad applicare leggi scritte e uniformi.

Poiché le corti possono muoversi agilmente tra vincoli diversi, nessuno dei quali imbriglia o dirige troppo severamente la loro facoltà di giudizio, il sistema giudiziario è flessibile, sensibile al particolare, diffidente nei confronti delle idee generali. Tutte queste sono caratteristiche preziose in un sistema in cui spetta ai giudici di adattare le leggi alle opinioni e ai sentimenti popolari e di conciliare leggi e *mœurs*: “il giudice – scrive Tocqueville – spesso e quasi senza accorgersene farà passare le sue idee e quelle dei suoi contemporanei nelle sentenze, ovvero nella legge. Nelle sue mani la legislazione subirà dei cambiamenti infallibili, che lo renderanno l'interprete delle opinioni e dei bisogni di ciascun secolo. [...] È a questa flessibilità tanto quanto alla sua origine feudale che bisogna attribuire il carattere di indipendenza del diritto consuetudinario, che lo distingue dal diritto scritto”.<sup>265</sup>

Nel sistema feudale, la funzione del diritto era soprattutto quella di aggiustare le disposizioni dettate dal potere ai sentimenti popolari e all'assetto sociale, compito per cui è necessario un potere del dettaglio, che sappia smussare gli spigoli degli editti del principe, eroderne le parti troppo massicce per essere ben integrate nella società, e, insomma, servire da termine medio tra la volontà sovrana e la sensibilità sociale. Non è difficile notare come questo ruolo del potere giudiziario sia eminentemente di conservazione; Tocqueville lo costata nella società inglese: “non dubito che l'abitudine al diritto consuetudinario e la parte che i giuristi e i giudici hanno da sempre avuto nella discussione delle materie politiche siano state un potente ausilio delle istituzioni aristocratiche e, insieme con esse, abbiano concorso a inculcare agli inglesi quel rispetto superstizioso per le opere dei loro padri e quell'odio per le innovazioni che li caratterizza”.<sup>266</sup>

Adattando “insensibilmente” le leggi ai costumi, il potere giudiziario protegge obliquamente la libertà. Una legge che incontra l'opposizione del popolo è scomposta, elusa, ridisegnata dall'interpretazione dei giudici, e quindi è resa indirettamente più affine alla volontà popolare. Perciò il diritto consuetudinario riesce a “fare partecipare

---

<sup>265</sup> *OC*, V, I, p. 316.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 318.

*clandestinamente* il popolo alla formazione della legge”.<sup>267</sup> *Clandestinamente* perché il sentimento popolare interpretato dai giudici trasforma, attraverso questa mediazione, il contenuto della legge, non nel momento in cui è creata ma nell’occasione in cui deve essere applicata. È rendendosi legislatore senza smettere i panni di magistrato che nei sistemi di *common law* il giudice promuove la libertà, e, poiché egli è un legislatore clandestino, le sue sentenze generano una libertà altrettanto clandestina. Essa nasce da un’inconfessata frizione costituzionale, da una commistione di poteri, largamente praticata ma impossibile da dichiarare e da riconoscere apertamente perché sospetta di contravvenire al principio di separazione dei poteri.

Convinto anch’egli che la tirannia consista nella discrepanza irrimediabile tra il dettato della legge e il sentito del costume, Tocqueville riconosce al *common law* e ai suoi interpreti il vantaggio di scongiurarla e temperarla. Ma ritiene che di tale beneficio abbiano bisogno soltanto regimi monarchici, e specialmente le monarchie assolute, e non le moderne democrazie. La concezione della libertà come indipendenza, come eccezione del particolare, come svincolamento del giudizio dalla volontà, è, insieme alla pratica della libertà clandestina, una sotterranea erosione della legge da parte della consuetudine, figlia del sistema feudale: “nato dai Barbari, il diritto consuetudinario è imperfetto quanto la civilizzazione che l’ha visto nascere, ma respira l’indipendenza dei secoli in cui ha cominciato a fiorire”.<sup>268</sup>

Rispetto a questo sistema di libertà conquistata surrettiziamente – una libertà che stride con i principî generali del sistema politico in cui pur nasce – vi è un’alternativa nuova, inventata in un’epoca che Tocqueville giudica più “sana” dei precedenti secoli di ignoranza. Si tratta della libertà *politica* dei regimi costituzionali in cui vige il *civil law*, ovvero del modello inaugurato dalla Rivoluzione e ispirato all’ideale di governo della legge.

Mentre la libertà feudale protegge con lo scudo dell’interpretazione gli individui dagli effetti di eventuali leggi tiranniche, la libertà degli ordinamenti di diritto scritto e codificato deriva, invece che da una faglia del sistema o da un espediente dei giudici, dalla struttura costituzionale stessa. Non gioca sull’opacità dell’interpretazione, ma sulla trasparenza dell’ordinamento le cui disposizioni sono, oltre che largamente accessibili e chiaramente enunciate, frutto dell’espressione della volontà popolare. Proprio in virtù dell’autogoverno del popolo, un sistema rappresentativo perfezionato

---

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 316, corsivo nel testo.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 317.

non ha bisogno della libertà indiretta e clandestina resa possibile dal filtro di un potente corpo giudiziario che opera secondo regole esoteriche. La libertà politica del popolo fa venir meno il bisogno di un terzo che adatti le leggi ai costumi: espressione della volontà popolare, le leggi sono create dagli stessi che dovranno obbedirle. Non serve più che il giudice agisca da mediatore tra la volontà politica e la società civile e dunque “il vantaggio del diritto consuetudinario non si fa sentire in quegli Stati in cui il popolo prende parte alla legge: là non c’è bisogno di procedere per via indiretta”.<sup>269</sup>

## 12. *L’identità giuridica americana e il tentativo di riforma*

Ma Tocqueville è troppo attento alle realtà concrete con cui si misura per condannare *in toto* il modello del diritto consuetudinario. Pur non essendo “un insieme tanto completo, razionale e concatenato quanto il diritto scritto che risulta dai lavori di un’assemblea o di un uomo in un secolo sano”, il *common law*, se praticato da un popolo illuminato, può servire altrettanto bene quanto il *civil law*. Bisogna perciò studiarne gli effetti sulla società americana, esaminata, questa volta, non come idealtipo della democrazia, ma come esempio di una collettività organizzata secondo una forma propria che consegue da una storia irripetibile, oltre che dai principî generali della sua costituzione.

Conversando con George W. Curtis, Tocqueville chiede al suo interlocutore se sia in grado di spiegare tutte le regole della procedura giudiziaria con una ragione soddisfacente, e riceve questa risposta: “No. La nostra legislazione si è formata gradualmente; l’abbiamo ereditata dai nostri padri. L’abitudine ci ha fatto conoscere il suo spirito e ci ha resi familiari con le sue pratiche. Ma sarebbe impossibile applicarla tale quale a un altro popolo: non è organizzata secondo la deduzione logica”.<sup>270</sup> Il *common law* fa parte, insomma, dell’identità giuridica americana che Tocqueville, pur contestando con fermezza gli elogi enfatici del diritto consuetudinario e indicando alcune contraddizioni interne<sup>271</sup>, non ritiene sia necessario né verosimile riformare radicalmente.

---

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>270</sup> *OC*, V, I, p. 314.

<sup>271</sup> Una delle più laceranti contraddizioni che Tocqueville nota nell’ordinamento americano è la discrepanza tra leggi *politiche*, che promuovono inequivocabilmente l’eguaglianza, e leggi *civili* (come per esempio la disposizione secondo cui l’imprigionamento può essere evitato pagando una cauzione) che sembrano contrastare la tendenza democratica. La causa di questa tensione è spiegata con il fatto che

Che si possa cambiarlo pare, del resto, molto improbabile: in America, con poche eccezioni, gli uomini di legge restano ostili ad ogni proposta di codificazione. Tocqueville spiega questa ostilità al cambiamento verso un diritto più trasparente come un atto di difesa del corpo dei giuristi che, “come i preti d’Egitto [sono] i soli interpreti di una scienza occulta e perderebbero la loro importanza qualora la legge divenisse trasparente al volgo”.<sup>272</sup> È la stessa spiegazione che dà Edward Livingston, giurista eminentissimo e tra i pochi partigiani della codificazione. Quando Tocqueville lo incontra, Livingston ha da poco completato un codice civile per lo stato della Louisiana, largamente ispirato al codice napoleonico e reso possibile dalla pluralità di tradizioni giuridiche che coesistevano in Louisiana (l’occupazione spagnola e quella francese avevano consolidato l’abitudine al *civil law*).<sup>273</sup> Ma il caso della Louisiana, pur illuminando suggestivamente un certo sperimentalismo giuridico, rappresenta un’eccezione al prevalere del diritto consuetudinario.

### 13. *Un bilancio teorico*

Tratteggiando queste genealogie dei due sistemi concorrenti, il discorso di Tocqueville lascia trasparire, fin dagli appunti preparatori che stiamo studiando, la logica che guiderà il ragionamento di tutta la *Démocratie*: l’opposizione tra gli effetti politici *coscientemente* ricercati e predisposti dalle istituzioni, e le conseguenze prodotte da fattori irriflessi, involontariamente o clandestinamente combinatisi. Mentre nel caso del *common law* feudale la libertà scaturiva da una sorta di inefficienza istituzionale ed era, per così dire, un sottoprodotto della rivendicazione di indipendenza dei giudici e della debolezza del potere centrale, ancora molto meno capillare che all’epoca di Tocqueville, nella teoria democratica avanzata dalla Rivoluzione la libertà è vista come frutto e scopo del gioco istituzionale. Precisamente

---

la legislazione civile, più tecnica e minuziosa e perciò più difficile da cambiare per mezzo di pronunciamenti della volontà legislativa, è stata ereditata senza modifiche dal diritto consuetudinario inglese (cfr. *DA*, I, I, 2, pp. 71-73).

<sup>272</sup> *OC*, V, I, p. 318.

<sup>273</sup> Cfr. V.V. PALMER, *The Louisiana Civilian Experience. Critiques of Codification in a Mixed Jurisdiction*, Durham, Carolina Academic Press, 2005. La novità del codice di Livingston si misura già dal proemio, che contiene una definizione della legge che ne celebra il carattere universale e astratto: “La legge è un pronunciamento solenne della volontà Legislativa. Essa ordina, permette, e vieta; annuncia ricompense e punisce; le sue disposizioni non riguardano i casi isolati o solitari, ma ciò che accade negli affari ordinari”. E prosegue precisando la necessità che la legge sia promulgata ufficialmente e resa nota ai cittadini.

per questo la trasparenza e la sistematicità strutturale del diritto scritto e codificato sono viste come un avanzamento della coscienza collettiva impegnata in un progetto dichiaratamente teso alla realizzazione e al consolidamento della libertà.

In sintesi, il discorso di Tocqueville ci presenta *civil e common law* come opposti su diversi piani: generale/particolare; razionale/tradizionale; dichiarato/implicito; direttamente orientato alla libertà/indirettamente promotore della libertà; prodotto coscientemente dalla volontà popolare/ affine ai sentimenti e ai bisogni inconsapevoli del popolo. Il diritto consuetudinario è particolare in quanto il valore normativo dei precedenti fa sì che vi siano “degli esempi ma non delle leggi”; è tradizionale in quanto è “scienza del passato”; è, infine, implicito poiché non è scritto in nessun trattato sistematico ed i suoi effetti sulla libertà sono indiretti, in quanto dipendono dal fatto che il giudice intoni la sua interpretazione al comune sentire del popolo.<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup>Cfr. *OC*, V, I, p. 314.

## CAPITOLO 5

### Sulla nozione di *principio*

#### 1. *Geografia di un concetto*

L'architrave della costruzione teorica proposta da Tocqueville è la nozione di *principio*. In tutta *Démocratie*, essa è impiegata largamente a fini diversi: per spiegare lo sviluppo sociale; per distinguere tratti essenziali e tratti accidentali delle democrazie; per individuare criteri di giudizio delle istituzioni; per ricostruire la normatività democratica. All'epoca in cui il libro fu scritto, la parola 'principio' era talmente diffusa negli scritti teorici di ogni genere che difficilmente Tocqueville avrebbe potuto evitarla, ma assumeva di volta in volta connotazioni tanto varie che per servirsene bisognava prendere partito: scartare alcune accezioni, accoglierne altre, o inaugurarne di nuove. In *Démocratie*, essa non è usata come un facile *passé-partout*, né rimanda in modo impreciso ad un concetto vago. Tocqueville ha cura di evitare ciascuna delle accezioni dominanti – distanziandosi sia dalla prospettiva del liberalismo giusnaturalista, sia dalla *koinè* montesquieuiana dei tradizionalisti – orientando in modo originale la nozione di principio, che diventa rivelatrice del suo metodo e delle sue intuizioni fondamentali.<sup>275</sup>

Diversamente da quanto si è creduto, infatti, il concetto di principio non è, in *Démocratie*, un semplice prestito dal lessico di Montesquieu.<sup>276</sup> Per quest'ultimo, il principio è una passione-ingranaggio che, funzionando come una molla (*ressort*) – o,

---

<sup>275</sup> La semplicità del linguaggio di *Démocratie* non è ingenua. Abilissimo ladro di parole, Tocqueville recupera e trasforma il lessico di tradizioni diverse (l'abbiamo visto nel caso del repubblicanesimo); scrittore accuratissimo, riflette sulla scelta di ogni termine (come mostrano le molte correzioni stilistiche dei manoscritti).

<sup>276</sup> Nella voce "Tocqueville" del *Dictionnaire Montesquieu*, Alexis KELLER si limita a osservare: "Pur definendo il principio in modo sensibilmente diverso da Montesquieu, su questo punto Tocqueville resta profondamente fedele al suo pensiero". Purtroppo non esiste nessun "Dizionario Tocqueville" che individui un insieme di concetti-cardine della filosofia dell'autore e ne approfondisca il significato. Prima di tentare, in questo capitolo, una ricognizione del significato filosofico di "principio" in *Démocratie*, rimando a L. GUELLEC, *Tocqueville et le langage de la démocratie*, Paris, Honoré Champion, 2002. per una visione d'insieme del linguaggio tocquevilliano.

secondo una metafora organicistica egualmente presente nell'*Esprit des lois*, l'anima del corpo politico – innesca l'apparecchio del governo. Ogni governo si compone quindi di una natura (un assetto istituzionale) e di un principio (una passione dominante nella società) che gli sono propri; la dialettica tra natura e principio determina la stabilità dei regimi o la loro evoluzione storica. Certo, Tocqueville non abbandona completamente il significato montesquieuiano del termine: egli spiega, per esempio, il contrasto tra aristocrazia e democrazia come una differenza tra i principî che corrispondono a ciascuno dei due idealtipi socio-politici. Ma complessivamente non parla dei principî come di elementi sociali correlativi delle forme di governo, né conserva intatta la dialettica natura/principio. La sua nozione di principio ha un ambito di pertinenza ben più vasto. A questo capitolo spetta abbozzarne una cartografia.

La mia ipotesi è che la maniera in cui Tocqueville parla di principio sia rivelatrice della relazione che *Démocratie* stabilisce tra società civile e stato. Rintracciare la parola e il concetto conduce allora direttamente al cuore della ricerca intrapresa in questo studio. Di seguito distinguo i diversi modi in cui i principî sono qualificati (esplicitamente o per sottinteso) nel libro di Tocqueville - sociali/ politici; latenti/effettivi; di diritto naturale/di diritto positivo; generatori/costitutivi; di procedura/ di struttura.

## 2. *Principî politici e principî sociali*

Mentre nell'*Esprit des lois* la separazione tra principio e natura corrispondeva a una separazione di ambiti – il principio è relativo alla società; la natura alle istituzioni – in *Démocratie* si parla non soltanto di principî che operano *nella* ma anche di principî che agiscono *sulla* società. Questi ultimi sono principî giuridici, e spiegano l'influenza delle istituzioni sulle abitudini, i gusti, le pratiche sociali: secondo Tocqueville, infatti, non soltanto le trasformazioni sociali determinano i cambiamenti politici, ma anche l'iniziativa delle istituzioni e delle forze politiche può incidere sulla società. Ambito sociale e ambito politico hanno ciascuno i propri principî propulsori.

Tocqueville associa sempre la nozione di principio al campo semantico dell'espansione: secondo le metafore più frequenti, dai principî procedono effetti come dagli astri raggi di luce, oppure i principî irrigano il tessuto sociale dai vasi maggiori ai capillari più minuti. Essi sono a un tempo la fonte del movimento e i canali attraverso

cui il movimento si propaga. Due sono i principî costitutivi delle democrazie: il principio sociale dell'eguaglianza delle condizioni; il principio politico della sovranità popolare. Tocqueville spiega come ciascuno di essi “penetri” e “s’irradi” a tutti i livelli.

Descritta come “fatto generatore” e come “passione”, l’eguaglianza incide sull’educazione, sulla struttura della famiglia, sui rapporti di lavoro, sul sentimento della libertà e sui diritti politici. Analogamente, la sovranità popolare si esprime in ogni foro istituzionale – nel parlamento rappresentativo, nei funzionari elettivi, nelle giurie popolari –, e su tutta la scala geografica – dal comune alla confederazione americana, passando per la contea e lo stato –, condizionando finanche il modo in cui i cittadini formano giudizi, coltivano opinioni, ponderano decisioni. In democrazia, essa diventa la “legge delle leggi”.<sup>277</sup> Eguaglianza delle condizioni e sovranità popolare sono, dunque, principî *pervasivi* ed *espansivi*. La loro ubiquità è essenziale, perché certi grandi principî, “o un popolo li fa penetrare dappertutto oppure non li lascia sopravvivere da nessuna parte”.<sup>278</sup>

Poiché fanno sussistere e incrementano l’assetto sociale e le forme politiche democratiche, eguaglianza e sovranità sono insieme principî *costitutivi* e *generatori* di democrazia: in quanto passione, l’eguaglianza non si cristallizza mai in un dato sociale stabile, ma tende sempre ad aumentare; similmente, via via che la sovranità popolare si afferma, essa è progressivamente riconosciuta come l’unico valido principio di legittimità e investe un numero crescente di ambiti e istituzioni. Inoltre, i due principî agiscono l’uno sull’altro: lo spirito di eguaglianza realizzando le condizioni sociali necessarie all’esercizio della sovranità popolare; il governo popolare promuovendo, a sua volta, lo sviluppo dell’eguaglianza. Poiché principio sociale e principio politico funzionano in modo interdipendente e hanno eguale forza propulsiva, essi possono incrementarsi reciprocamente.

L’idea di una relazione biunivoca tra società e politica allontana Tocqueville da Montesquieu. L’*Esprit des lois* situa il principio, l’impulso vitale e l’origine di ogni movimento soltanto al livello della società – la politica resta inanimata e si muove al traino delle passioni sociali –; al contrario, *Démocratie* rappresenta insistentemente la politica come ambito propulsore, in grado di produrre e promuovere i propri principî. In America, “il principio di sovranità popolare [...] è riconosciuto dalle *mœurs*,

---

<sup>277</sup> *DAI*, I, 3, p. 93.

<sup>278</sup> *DAII*, III, 8, p. 1035.

proclamato dalle leggi: si estende liberamente e raggiunge senza ostacoli le sue ultime conseguenze”.<sup>279</sup> Ma ancora più che dall’*Esprit des lois*, la filosofia di Tocqueville si distanzia dalla *vulgata* montesquieuiana del suo tempo, che con un facile atteggiamento sociologista squalificava il valore dell’iniziativa politica e l’impatto sociale della legge.<sup>280</sup>

La differenza appare subito netta se consideriamo la maniera in cui Tocqueville definisce l’*assetto sociale*, ovvero la *struttura* complessiva di una società:

L’assetto sociale è in genere il prodotto di un fatto, qualche volta delle leggi, nella maggior parte dei casi di queste due cause riunite. Ma una volta che esiste, lo si può considerare come la causa principale della gran parte delle leggi, delle consuetudini e delle idee che regolano il comportamento delle nazioni: ciò che esso non genera, modifica. Per conoscere le leggi e i costumi di un popolo, bisogna quindi cominciare dallo studio del suo assetto sociale.<sup>281</sup>

In un commento a margine del manoscritto di *Démocratie*, il padre Hervé – le cui osservazioni alla prima stesura il più delle volte esprimono il senso comune dell’epoca – contesta: “in ogni caso bisognerebbe mettere le *mœurs* prima delle altre cause che modificano l’assetto sociale. Le *mœurs* vengono prima di qualsiasi altro fatto. Precedono le leggi”.<sup>282</sup> Tuttavia Tocqueville non corregge questo brano: rivederlo avrebbe significato ritrattare i fondamenti del suo pensiero. L’assetto sociale è la struttura che riunisce vari ordini di principî e non può essere ridotto a semplice emanazione dei costumi e delle consuetudini, né ad una superficie che riflette fedelmente la conformazione sociale. Esso è al contrario l’effetto dell’azione reciproca dei principî politici (espressi dalla costituzione, dalle leggi, dalle istituzioni) e dei principî sociali (espressi dall’opinione pubblica, dalle associazioni, dalle chiese, etc.).

Per Tocqueville società e istituzioni sono entrambe ambiti propulsori, principianti. Discostandosi sia dal tradizionalismo – secondo cui le istituzioni sono soltanto il riflesso della realtà sociale – sia dall’idea giusnaturalista – secondo cui la politica, completamente autonoma dal suo sostrato sociale, deve seguire principî propri e vincolanti quanto imperativi categorici –, Tocqueville concepisce le istituzioni politiche come entità animate da principî di azione a loro specifici ma sempre

---

<sup>279</sup> *DAI*, I, 4, p. 92.

<sup>280</sup> Cfr. *Infra*, capitolo 2.

<sup>281</sup> *DAI*, I, 3, p. 74.

<sup>282</sup> Ivi, nota a.

condizionati dai fatti sociali. La consapevolezza di questo doppio condizionamento permette a Tocqueville di costruire una filosofia politica che procede per imperativi ipotetici, che connettono nelle due direzioni stato e società.

### 3. *Principi latenti e principi effettivi*

Principi sociali e principi politici hanno diversa forza normativa. L'eguaglianza è un principio oggettivo: agisce sul *matériel* della società, imponendosi come *fatto*. Perciò, la sua influenza sui rapporti sociali non dipende soltanto dalla coscienza che ne hanno gli attori. Secondo Tocqueville, la storia francese dimostra che l'eguaglianza non si afferma sempre seguendo un progetto consapevole: i re come Luigi XIV, che livellarono le condizioni dei sudditi, non avevano coscienza alcuna del fatto che l'uniformità di interessi risultante dalla loro politica avrebbe causato il crollo della monarchia. L'eguaglianza delle condizioni si andava affermando inesorabilmente e a loro insaputa. Facendo dell'eguaglianza delle condizioni il soggetto grammaticale delle sue frasi, Tocqueville parla alla maniera dei filosofi idealisti (invertendo soggetto e predicato, direbbe Marx), perché ritiene che il livellamento dei rapporti sociali sia determinato da cause storiche sottratte al potere di controllo della volontà umana, potendo dunque essere considerato come un processo autonomo e inevitabile. L'immagine della democrazia come torrente inarrestabile si coniuga, nell'Introduzione di *Démocratie*, con la metafora di una provvidenza divina che determina l'avanzata dell'eguaglianza sociale. Spinti da una necessità che non è in loro potere governare, gli individui diventano sempre più simili tra loro.

Se il principio di eguaglianza s'impone da sé, non accade lo stesso con il principio di sovranità popolare. Esso non può scaturire dalla storia come effetto involontario: vige soltanto se è *riconosciuto* come supremo *principio di legittimità* e deliberatamente istituito. Certo, poiché nessun governo può reggersi sulla sola forza, il problema della legittimità è intrinseco a ogni potere politico, e non specifico della democrazia: come aveva intuito La Boétie, non si può imporre un dominio a chi non sia disposto a obbedire, e ciò che dispone all'obbedienza è la convinzione che il dominio cui ci si sottomette sia legittimo.

Si è visto che nelle aristocrazie questa convinzione opera a livello pre-razionale – sono la tradizione e l'abitudine a motivare all'obbedienza, e l'autorità conferita al

potere dalla sua antichità –, dunque il consenso dei sudditi non si esprime come un atto di volontà, ma piuttosto come una passiva non-ribellione. Ciò significa che nelle aristocrazie il popolo è sovrano soltanto *virtualmente*: dal suo appoggio dipende il potere del re e dei nobili, tuttavia il popolo non si conosce come soggetto politico e non reclama la sua sovranità. Nei regimi diversi da quello democratico, il principio di sovranità popolare è ignorato o deliberatamente oscurato, e rimane allora *latente*, privo di conseguenze. In questa forma latente, esso si trova in qualsiasi governo, essendo il correlativo ineliminabile del problema della legittimità:

Il principio della sovranità popolare giace più o meno al fondo di tutte le istituzioni umane, e vi rimane d'ordinario, come seppellito. Gli si obbedisce senza riconoscerlo o, se capita che sia esposto per un momento alla luce, ci si affretta subito a rituffarlo nelle tenebre del santuario.

La volontà nazionale è una delle parole di cui gli intriganti in tutti i tempi e i despoti di tutte le epoche hanno più ampiamente abusato. C'è perfino chi l'ha trovata compiutamente espressa nel silenzio dei popoli, pensando che dal *fatto* dell'obbedienza nascesse per loro il *diritto* del comando.<sup>283</sup>

Questo brano esprime, del resto, un attacco frontale contro l'idea di una legittimità *ex antiquitate* teorizzata nell'ambiente del *juste milieu*. Identificare, come fanno i *doctrinaires*, la volontà con la passività e la legittimità con l'inerzia significa distorcere il linguaggio politico e abusare del lessico democratico. Un progetto vano agli occhi dell'autore di *Démocratie*, convinto invece che all'avanzare dell'eguaglianza delle condizioni si debba rispondere promuovendo la sovranità popolare invece che limitandola con misure desuete o corrotte.

Attivare il principio di sovranità popolare significa rivendicarlo, compiendo un atto che è insieme una manifestazione di *volontà* e una presa di *coscienza* (anche su questo aspetto Tocqueville è straordinariamente affine alla tradizione hegeliana). Mentre in Europa la sovranità popolare o rimane “nascosta e sterile”, o è sequestrata dalla retorica di una minoranza opportunistica, in America essa è riconosciuta, professata, effettiva:

Ai nostri giorni, il principio di sovranità popolare ha realizzato negli Stati Uniti tutti gli sviluppi pratici che l'immaginazione può concepire. Si è liberato di tutte le finzioni in cui ci si è curati di avvilupparlo altrove: lo si vede assumere l'una dopo l'altra tutte le sue forme secondo la necessità del

---

<sup>283</sup> *DAI*, I, 4, p. 91, corsivi nel testo.

caso presente. Ora il popolo riunito fa le leggi come ad Atene, ora i deputati, eletti con suffragio universale, lo rappresentano e agiscono in suo nome sotto il suo controllo quasi immediato.<sup>284</sup>

Quando Marx scrive che la democrazia è “*l’enigma risolto di tutte le costituzioni*”, intende proprio la stessa cosa: la costituzione democratica è l’unica costituzione politica che riconosce pubblicamente e rende operativo il principio di sovranità popolare che si trova in stato latente in tutte le forme di governo. Perciò essa è il compimento di tutti i regimi:<sup>285</sup> in democrazia non servono espedienti e il potere non procede per via obliqua; fondandosi sull’autogoverno, la democrazia spoglia il principio di sovranità popolare dai travestimenti che gli altri regimi gli impongono, lo reclama e lo rende effettivo. In altri termini, in democrazia la sovranità popolare passa dalla potenza (lo stato latente) all’atto (l’effettività nelle istituzioni); da “sterile diventa “feconda di conseguenze”.

Il popolo smette i panni contraddittori di autore passivo: non lascia che il consenso sia asserito dal silenzio e organizza procedure e istituzioni per esprimere la sua voce.

Alla questione della legittimità, si risponde negando il diritto del comando a qualsiasi parte che non rappresenti la maggioranza dei cittadini:

(In America) La sovranità popolare è messa in pratica nella maniera più diretta, più illimitata, più assoluta. Da sessant’anni, il popolo che l’ha resa *l’origine comune di tutte le leggi* cresce senza sosta in popolazione, territorio e ricchezze e – lo si noti bene – si dà il caso che sia stato, in tutto questo periodo, non soltanto il più prospero, ma anche il più stabile di tutti i popoli della terra.<sup>286</sup>

In quanto *origine comune di tutte le leggi* americane, la sovranità popolare è il metro su cui misurare la coerenza del regime: gli atti di ciascuno dei poteri e delle istituzioni devono essere orientati a promuovere, espandere, rendere operativo il principio che rappresenta la vocazione del governo. Esso è una condizione imprescindibile della legittimità dell’esercizio del potere.

Tuttavia, il discorso filosofico-storico che presenta la democrazia come realizzazione del principio implicito nelle altre forme di governo incontra una

---

<sup>284</sup> *DAI*, I, 4, p. 96.

<sup>285</sup> Cfr. K. MARX, “Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico”, in *Opere filosofiche giovanili*, a.c. di G. DELLA VOLPE, Roma, Editori Riuniti, 1950, p. 41: “La democrazia è la verità della monarchia, la monarchia non è la verità della democrazia. [...] La democrazia è il genus della costituzione. La monarchia ne è una specie, e una specie cattiva”.

<sup>286</sup> *DAI*, “Avertissement au lecteur de la douzième édition (1848)”, p. 1374.

difficoltà: che accade se il popolo si sbaglia o si lascia manipolare? Non vi è forse il rischio che l'autogoverno rimanga un'illusione?

#### 4. *L'opinione come principio: incertezza e perfettibilità dei regimi democratici*

Poiché si assomigliano tra loro, gli individui democratici si reputano pressappoco uguali gli uni agli altri anche per intelligenza, e dunque non si affidano al consiglio di persone stimate sagge o esperte, né a convinzioni antiche tramandate nel tempo, ma verificano il valore dei loro giudizi con il metro del consenso generale, ritenendo che la ragione stia dal lato dell'opinione pubblica. Nelle società democratiche, l'opinione pubblica ha, allora, un'influenza incontestabile: come una “padrona inflessibile”, dirige e piega gli ingegni individuali. Tocqueville ne parla come di un principio democratico, questa volta intendendo per ‘principio’ *autorità*.<sup>287</sup>

La Francia e gli Stati Uniti, dunque, sebbene le loro costituzioni siano diversissime, hanno questo punto in comune: che *l'opinione pubblica* è, in fin dei conti, il potere dominante. Così, *il principio* generatore delle leggi è, a dire il vero, lo stesso nei due popoli, anche se i suoi sviluppi non sono egualmente liberi e le conseguenze che se ne traggono sono spesso diverse. Questo principio è per natura essenzialmente repubblicano. Penso quindi che la Francia, con il suo re, assomigli di più a una repubblica che l'Unione, con il suo presidente, a una monarchia.<sup>288</sup>

L'opinione pubblica incide direttamente sulla vita politica americana e obliquamente in Francia, dove la democrazia che si afferma nei fatti non è riconosciuta dalle leggi politiche.<sup>289</sup> Ma se l'opinione pubblica è il potere decisivo da cui, in ultima analisi, dipendono le leggi, diventa di vitale importanza comprendere come essa si formi e quanto il suo giudizio sia affidabile. È un problema già illuminato dall'*Esprit des lois*, un capitolo del quale mostra come possa verificarsi una sorprendente

---

<sup>287</sup> Sull'autorità dell'opinione pubblica in *Démocratie* cfr. L. JAUME, *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté* cit. pp. 93-103 e *supra*, capitolo 4. L'accostamento tra la nozione di principio e la nozione di autorità ha una lunga storia filosofica che comincia con il famoso capitolo della *Metafisica* in cui Aristotele, distinguendo i diversi significati della parola *principio*, precisa che essa può significare anche *autorità*, come nel caso in cui si dice, ad esempio, che la magistratura è un principio (cfr. *Met.* Δ: 1013a 10-14). Hannah Arendt riprende l'idea della parentela tra il significato di principio e quello di autorità nel suo saggio *What is authority?* cit.

<sup>288</sup> *DAI*, I, 8, pp. 207-208.

<sup>289</sup> Tocqueville osserva che il potere dell'opinione pubblica è “meno definito in Francia che negli Stati Uniti, meno riconosciuto e meno formulato nelle leggi, ma di fatto esiste”.

discrepanza tra realtà politica e opinione pubblica, distinguendo tra tirannia reale e tirannia percepita.<sup>290</sup>

Ora, le democrazie politiche istituzionalizzano l'autorità dell'opinione – non limitando, per esempio, le libertà di associazione e di stampa – perché l'opinione pubblica è una forma indiretta di sovranità popolare: “Che cos'è l'impero sovrano dell'opinione pubblica, al quale tutti gli inglesi del secolo scorso hanno dichiarato continuamente che ci si deve sottomettere, se non una nozione ancora oscura del dogma democratico della sovranità del popolo?”.<sup>291</sup> Allora, come possono le democrazie prevenire il rischio che l'opinione sbagli, sia sviata o manipolata?<sup>292</sup> Non c'è, per Tocqueville, un'ancora sicura con cui fissare il movimento dell'opinione democratica, per impedire lo sviamento; né del resto sono pertinenti la ricerca di un criterio con cui limitare gli errori del popolo o l'ambizione di un governo della verità, simile a quello che Guizot voleva giustificare.

La *fallibilità* è l'inevitabile corollario dell'autonomia di giudizio e dell'autogoverno. Ma per Tocqueville la mancanza di garanzie contro l'errore manifesta non una debolezza costitutiva della democrazia, bensì un suo punto di forza: le decisioni democratiche possono continuamente essere riviste; le leggi e la costituzione sono emendabili. L'opinione pubblica può sbagliare perché è appunto *opinione e non verità*: bisogna quindi liberarsi dalla pretesa illusoria che la politica possa essere il dominio dell'*episteme* e apprezzare che le procedure democratiche consentano di ritornare su decisioni già prese. In una parola: la democrazia è lo spazio della *perfettibilità*.<sup>293</sup>

---

<sup>290</sup> Vi è tirannia d'opinione quando un popolo *percepisce* il governo come violento, anche se la causa non è sempre un esubero del governo, ma spesso soltanto un oltraggio simbolico, un'indelicatezza, un comportamento che “urta la maniera di pensare di una nazione”. Il problema è espresso attraverso un episodio storico narrato come una sorta di parabola. Per placare l'ira del popolo romano, indignato a causa della severità di certe leggi appena promulgate, ad Augusto bastò richiamare in patria un popolarissimo attore che qualche tempo prima era stato esiliato. Così, senza nemmeno toccare le leggi contestate, il nuovo imperatore riuscì a dissipare il malcontento e mutare la sua reputazione di tiranno in quella di magnanimo. Proprio mentre andava distruggendo le leggi repubblicane e affermando una tirannia, Augusto riuscì a evitare di *apparire* come un tiranno agli occhi dell'opinione pubblica. Finché un governo anche assoluto ha cura di procedere indirettamente o nascostamente, senza scontrarsi con le abitudini accreditate dal tempo, esso può facilmente conquistarsi le simpatie del pubblico e dominare un popolo poco vigile al mantenimento della libertà (cfr. *EL*, XIX, 3).

<sup>291</sup> *DAII*, III, p. 1034, nota e.

<sup>292</sup> Si tratta, in sostanza, della stessa domanda che Rousseau poneva, partendo da presupposti diversi, nel *Contrat social*: “La volontà generale può errare?”, cfr. J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, 3. Tocqueville, del resto, riprende altrove la risposta di Rousseau, quasi alla lettera: cfr. *DAI*, II, 6, p. 378: “Le leggi della democrazia tendono, in generale, al benessere dei più perché emanano dalla maggioranza di tutti i cittadini, che può sbagliarsi, ma non saprebbe avere un interesse contrario a se stessa”.

<sup>293</sup> In *DAII*, I, 8, pp. 759-762, Tocqueville spiega come l'eguaglianza istilli nelle menti degli individui democratici l'idea dell'infinita perfettibilità del genere umano. Tra i vari aspetti che i popoli democratici

Di conseguenza, anche se le leggi “difettose” o intempestive discreditano agli occhi del mondo il regime democratico, esiste – sostiene Tocqueville – un pregio proprio soltanto di quest’ultimo. Nessuna delle sue leggi è definitiva, ma la volontà popolare può ritornare su ogni suo pronunciamento ed emendarlo non appena lo consideri inadeguato: “il grande privilegio degli Americani è di poter fare *errori riparabili*”.<sup>294</sup> Certo – ammette Tocqueville – ci si scontra con il fatto che il popolo democratico rimane restio ad abbandonare i pregiudizi, si abbarbica alle proprie credenze, accoglie con diffidenza le nuove idee. Nel capitolo in cui prevede, contro il luogo comune che associa democrazia ad anarchia, che nei paesi democratici le grandi rivoluzioni diventeranno rare, Tocqueville mostra senza infingimenti né idealizzazioni la condizione intellettuale e morale dei cittadini americani: il rischio che il pensiero si impaludi, che il giudizio si snervi e conformi, che l’azione si spenga nell’inerzia generale.<sup>295</sup> Egli sa bene che, per perfezionarsi, la democrazia ha bisogno di un popolo attivo, attento e illuminato, ben diverso, insomma, da quello che – secondo l’apologo di Montesquieu – applaudì la misura compiacente di Augusto proprio mentre si lasciava inavvertitamente privare di tutte le sue libertà.

Poiché i sistemi democratici non possono trovare le condizioni della loro sussistenza in fattori esterni, il loro funzionamento dipende soprattutto dall’attività di un popolo sveglio e partecipe. E a sua volta l’educazione popolare può svolgersi soltanto attraverso i canali democratici: come prendendo parte alla vita di varie istituzioni democratiche – dalle giurie popolari alle assemblee comunali – i cittadini imparano l’autogoverno,<sup>296</sup> così nel dibattito pubblico essi praticano la capacità di discernimento. Sollecitati da stimoli diversi e esposti a confrontarsi apertamente con voci discordanti, gli individui si abituano a esercitare l’autonomia del giudizio. Poiché il valore della pubblica discussione dipende dalla sua polifonia anche disarmonica, le

---

vedono come indefinitamente migliorabili vi è la legislazione, mentre nelle aristocrazie “il legislatore pretende di promulgare delle leggi eterne” (p. 760).

<sup>294</sup> *DAI*, II, p. 379. In questo passo Tocqueville sembra voler sottrarre la democrazia alla parabola determinista di generazione e corruzione dei regimi che, inaugurata da Platone, era diventata un frequentatissimo *topos* della filosofia politica. Poiché gli errori democratici s’iscrivono in un sistema istituzionale insieme abbastanza flessibile da prevedere rimedi e ripensamenti e abbastanza rigido da impedire che la costituzione sia facilmente stravolta, la corruzione non è un destino necessario ed è immaginabile che il regime viva continuamente perfezionandosi.

<sup>295</sup> Cfr. *DAII*, III, 21.

<sup>296</sup> Sulla funzione educativa delle pratiche democratiche e alla vita istituzionale, si veda *infra*, capitolo 3. Sul ruolo decisivo della partecipazione politica nei due volumi di *Démocratie*, rimando a A.M. BATTISTA, *La Democrazia in America di Tocqueville: problemi interpretativi*, in Ead., *Studi su Tocqueville*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1989, pp. 21-64.

libertà di stampa e di associazione che garantiscono la pluralità di voci sono talmente essenziali da potersi dire costitutive delle democrazie.<sup>297</sup>

##### 5. *Nessun principio di diritto naturale*

Ma accettando che il popolo sia sovrano e che le sue decisioni non siano subordinate ad alcun criterio esterno di verità o di giustizia non si finisce per tradire il principio liberale che prepone le leggi all'arbitrio? Se le leggi sono espressioni di un'opinione pubblica umana (e troppo umana: ora volubile, ora conformista), ha ancora un senso la distinzione tra governo delle leggi e governo degli uomini? Oppure, l'unica via per mantenere questa distinzione fondante del liberalismo è quella di vincolare le leggi a principî universali e immutabili?

Così ritiene la corrente giusnaturalista, che pensa la politica sul modello della matematica, come ambito in cui la legge emana dai principî naturali con una "necessità assoluta."<sup>298</sup> La libertà garantita dal governo delle leggi naturali (e non umane) è una libertà che si realizza come *necessità*, ossia una libertà negativa, una *libertà dall'arbitrio*: come Montesquieu aveva profondamente compreso, questa libertà è un *vincolo della volontà*.<sup>299</sup> Tocqueville difende un'idea di libertà *positiva* di autodeterminazione più che un'idea di limite necessario. I principî della politica dipendono dagli uomini in due sensi: da un lato le passioni dominanti nella società sono principî (proprio nel senso di Montesquieu) che condizionano la politica; dall'altro i principî costituzionali sono norme autoimposte e devono essere riconosciuti e rispettati in quanto tali (come ho mostrato nel capitolo 3).

Di seguito si vedrà che per Tocqueville la legge è immagine di libertà non perché ha carattere trascendente e universale, ma perché è prodotta dalla volontà di un popolo consapevole. Questa concezione presuppone da un lato che la normatività possa

---

<sup>297</sup> Cfr. *DAI*, II, 3, p. 292: "Quando si accorda a ciascuno il diritto a governare la società, bisogna riconoscerli la capacità di scegliere tra le diverse opinioni che agitano i contemporanei e di apprezzare fatti diversi la cui conoscenza lo può guidare. La sovranità del popolo e la libertà di stampa sono due cose completamente correlative: la censura e il voto universale sono al contrario due cose che si contraddicono e non possono coesistere a lungo nelle istituzioni politiche di uno stesso popolo".

<sup>298</sup> L'ideale di un principio (o una serie di principi) razionale da cui emani una normatività assoluta, indipendente dal tempo, dallo spazio e dall'antropologia, è caratteristico dei sistemi filosofici settecenteschi. Sul significato filosofico-pratico del giusnaturalismo resta impareggiata la raccolta di saggi di N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* (1965<sup>1</sup>), di cui è uscita da poco una nuova edizione a cura di L. FERRAJOLI, Roma-Bari, Laterza 2011.

<sup>299</sup> Cfr. *EL*, XI, 3, p. 325: "In una società dove vigono le leggi, la libertà può consistere solo nel poter fare ciò che si deve volere e nel non essere costretti a fare ciò che non si deve volere".

esercitarsi dall'interno della società, in maniera del tutto immanente (idea estranea alle teorie giusnaturalistiche che sottendono una metafisica dualista), dall'altro che l'evoluzione delle società sia orientata verso un qualche fine (di un'ipotesi teleologica hanno bisogno anche le teorie giusnaturaliste, mentre essa è completamente assente nel pensiero convenzionalista e positivista). *Démocratie* riunisce questi due presupposti – in apparenza difficili da conciliare e quasi incompatibili – in una teoria dell'autogoverno, ovvero, secondo le parole di Tocqueville, dell' "azione della società su se stessa". Tale azione è intesa come uno sviluppo continuo e orientato da *una finalità interna e autoimposta*.<sup>300</sup> Lo studio dei principî "generatori" e "costitutivi" che in *Démocratie* spiegano la dinamica politico-sociale serve a chiarire come la logica tocquevilliana ammette la possibilità che la democrazia sia un sistema autoregolantesi.

## 6. Principî generatori e costitutivi

All'epoca di Tocqueville, la formula *principio generatore* può avere due significati radicalmente diversi. Con essa si può intendere da un lato un principio esterno a ciò che ha creato; dall'altro un principio immanente a ciò che genera, un principio di sviluppo. Lucien Jaume ha giustamente richiamato l'attenzione sul fatto che Joseph De Maistre, nel fortunato saggio *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, aveva impiegato la stessa espressione per riferirsi a Dio.<sup>301</sup> Il *pamphlet* riprende molti temi delle *Considérations sur la France*: secondo l'idea centrale, espressa prima in forma filosofica e poi come verità teologica, ogni costituzione è un'opera divina, santa e immutabile, assolutamente indisponibile agli uomini che, non avendola creata, non possono pretendere di scriverla

---

<sup>300</sup> Benché sia difficile dimostrare un'influenza diretta dell'idealismo tedesco su Tocqueville, la teleologia immanente al suo pensiero politico-giuridico ricorda da vicino la filosofia del diritto di Hegel. Rispetto alla legge naturale e al rapporto tra libertà e necessità si veda G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di una filosofia del diritto*, cit.: "Il principio del diritto non si ritrova nella natura, e comunque non in quella esterna, e neanche, del resto, nella natura soggettiva dell'uomo, la cui volontà, infatti, è determinata naturalmente, è cioè la sfera dei bisogni delle passioni e degli affetti. La sfera del diritto è la sfera della libertà, nella quale, dato che la libertà si estrinseca e si dà esistenza, entra sì la natura, ma non come un che di autonomo", e §265, p. 435: "la costituzione, cioè la sviluppata e realizzata razionalità [...] unione della libertà e della necessità". Da un'altra prospettiva, Dana VILLA ha istituito un'analogia tra Hegel e Tocqueville rispetto al rapporto tra individuo e società in ID. *Public Freedom*, Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 49-85. Sulla teleologia di Tocqueville si veda *supra*, capitolo 1.

<sup>301</sup> J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, Paris, Société Typographique, 1814; L. JAUME, *Tocqueville* cit., pp. 152-54.

né di modificarla.<sup>302</sup> In modo del tutto simile, Bonald aveva scritto *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, per provare che la religione è “la forza indistruttibile, tale per cui lo stato che si regge su di essa non potrà mai crollare”.<sup>303</sup> Reintroducendo massicciamente il linguaggio religioso nel discorso politico, il pensiero controrivoluzionario aveva recuperato la nozione teologica di ‘principio generatore’, dominante fino al XVIII secolo.

Senza dubbio Tocqueville conosceva bene gli scritti di De Maistre e Bonald, tuttavia in *Démocratie* egli difende e impiega il significato filosofico-scientifico del concetto. ‘Principio generatore’ è quindi inteso alla maniera della biologia aristotelica e della biologia sperimentale dell’epoca, ossia nel senso di causa immanente delle trasformazioni di un corpo vivo. Nel loro autodeterminarsi, le società democratiche sono *autosufficienti*; contengono in se stesse il loro principio di vita e di sviluppo. Inasprendo la contesa semantica, Tocqueville attribuisce al popolo la funzione di artefice che i controrivoluzionari riservavano a Dio – creare la costituzione, le istituzioni e le leggi della società:

Il popolo partecipa alla creazione delle leggi scegliendo i legislatori, alla loro applicazione eleggendo degli agenti del potere esecutivo: si può dire che governi esso stesso, tanto la parte lasciata all’amministrazione è labile e ristretta e tanto l’amministrazione risente della sua origine popolare e obbedisce al potere da cui emana. *Il popolo regna sul mondo politico americano come Dio sull’universo. È la causa e la fine di tutte le cose: tutto ne scaturisce e tutto vi è riassorbito.*<sup>304</sup>

Causa e fine di tutte le cose, il popolo ha in politica il ruolo che spetta a Dio nell’universo intero. Analogia non innocente, questa, perché sottrae l’intero mondo politico al dominio divino.

*Démocratie* si svolge all’interno di un orizzonte terreno che spazia dall’antropologia al diritto, passando per lo studio della società e della politica. Non vi sono punti di fuga né squarci verso la trascendenza. Tocqueville rivendica il *partito preso dell’immanenza* e – a costo di parere ripetitivo – vuole dimostrare che *tutto si tiene* nell’universo umano, nella realtà etica. I principî stessi sono generatori perché

---

<sup>302</sup> Cfr. *Essai sur le principe générateur* cit., p. 2: “L’essenza di una legge fondamentale è che nessuno può abolirla. Ora, come potrebbe una legge essere *al di sopra di tutti se qualcuno* l’ha fatta?”; p. 44: “L’uomo non può fare una costituzione e nessuna costituzione legittima potrà essere scritta”; p. 46: “Ogni costituzione è divina nel suo principio”.

<sup>303</sup> L.A. De BONALD, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* cit., p. 582.

<sup>304</sup> *DAI*, I, 4, pp. 96-97.

strutturano e danno forma: ispirano le istituzioni e ne prescrivono la finalità. A loro volta le istituzioni sono orientate a realizzare i principî, e a renderli capillarmente effettivi. Il popolo sovrano governa *per* il popolo e in tal modo corrobora le condizioni della propria sovranità.

Dunque, il principio generatore non precede cronologicamente le istituzioni, ma determina la *logica del loro funzionamento*; la sovranità popolare non si trova tanto a monte del gioco politico, quanto *nelle* sue regole. Poiché le leggi e la costituzione sono un prodotto interamente umano, non rispondendo né a principî naturali, né a un'ispirazione divina, esse riflettono a un tempo la condizione storica del popolo che le promulga e il significato della sovranità popolare; il contenuto e la forma della democrazia. Insomma, il vantaggio delle costituzioni democratiche è di poter progredire insieme alla coscienza collettiva: il popolo sovrano è autore e immagine del diritto democratico.

Ma generatore delle democrazie non è soltanto il principio di sovranità popolare (come suffragio universale e come sovranità dell'opinione pubblica), ma anche gli altri principî costituzionali, su cui le istituzioni sono modellate. Essi sono a un tempo generatori e costitutivi dell'ordinamento democratico; pensando alle repubbliche di oltreoceano, Tocqueville parla al plurale di "principî" sui quali le costituzioni "riposano": "principî di ordine e di ponderazione dei poteri, di libertà e di vero rispetto del diritto" che "sono indispensabili a tutte le repubbliche", ma anche principî di "responsabilità degli agenti del potere, libertà individuale e giudizio per mezzo di giurie popolari".<sup>305</sup> Egli li considera il miglior risultato della modernità politica: sono "i principî generali sui quali riposano le costituzioni moderne e che [...] sono tutti riconosciuti e fissati dalle leggi della Nuova Inghilterra". I principî espressi nelle costituzioni non regolano direttamente i comportamenti dei cittadini, ma piuttosto la produzione e l'esecuzione del diritto e determinano così la fisionomia istituzionale di un Paese; sono norme per loro natura indeterminate e suscettibili di molteplici interpretazioni e applicazioni, e questa flessibilità li distingue dalle leggi. Generalissimi ma fecondi, i principî costituzionali contengono il codice genetico delle istituzioni e delle leggi democratiche, e queste ultime devono sempre conservarne traccia. È in virtù di questa loro funzione iusgenerativa che essi sono detti 'generatori'.

---

<sup>305</sup> *DAI*, Avertissement au lecteur de la douzième édition (1848), p. 1374.

Certo, dal momento che i principî costituzionali sono tra loro diversi, è possibile metterli in tensione o addirittura denunciarne l'incompatibilità. È quanto facevano, ad esempio, i liberali antidemocratici che, scagliando il principio di libertà contro l'eguaglianza politica, miravano a scardinare il sistema ideale che sosteneva il progetto della Rivoluzione francese. Tocqueville coglie il vero significato politico di questo liberalismo che non intende tanto difendere il valore della libertà, quanto negare il suo nuovo significato di "eguale libertà": "lottare a un tempo contro lo spirito di eguaglianza e lo spirito di libertà sarebbe folle, ma alcuni si impegnano a *dividerli*".<sup>306</sup> *Démocratie* difende invece l'idea (filosofica e politica) che i due principî di eguaglianza e libertà siano congiunti e interdipendenti.

## 7. *Principî di struttura: proporzione, coerenza, completezza*

Di un altro ordine sono i principî che, pur indispensabili all'ordinamento giuridico, non si trovano all'interno di esso, espressi o dedotti dalle costituzioni, ma devono essere presupposti dalla logica al fine che l'ordinamento giuridico possa essere rappresentato come una struttura unitaria. Essi sono principî di secondo grado, meta-principî, o, come in un altro contesto li chiama Luigi Ferrajoli, *principia iuris tantum*, che stanno al diritto come per esempio le regole della grammatica stanno al linguaggio.<sup>307</sup> Leggendo *Démocratie* è possibile individuarne essenzialmente tre, che chiamo *principî di struttura*: la *proporzione* tra ambito sociale e ambito politico-giuridico, la *coerenza interna* alla legislazione, la *completezza* dell'ordinamento.

Del principio di *proporzione* abbiamo già parlato. Che vi debba essere una qualche corrispondenza tra l'assetto sociale e le istituzioni politiche, di per sé, è una considerazione evidente e abusata, di cui il pensiero dottrinario si era servito come di un argomento per imporre al potere legislativo di seguire le tendenze sociali invece che

---

<sup>306</sup> *DAI*, IV, 4, nota t. Nello scritto del 1836 *L'état social et politique de la France* cit., Tocqueville ripercorre l'evoluzione che ha portato al significato moderno di libertà, da cui l'eguaglianza è indissociabile, e lo apprezza ritenendolo "più vero" perché più universale del concetto di libertà su cui si fondava invece il feudalesimo.

<sup>307</sup> Tra le teorie del diritto recenti, quella di Luigi Ferrajoli distingue con limpidezza esemplare tra *principia iuris et in iure* (principî interni all'ordinamento, "tratti dalla teoria e dalla filosofia politica e introdotti esplicitamente, quali principî di diritto, in norme di diritto positivo. Si pensi al principio di eguaglianza o al diritto di libertà [...]" ) e *principia iuris tantum* (che non sono norme espresse dall'ordinamento e sono perciò principî del diritto ma non nel diritto: essi "impongono al diritto positivo, quali principî ad esso *esterni*, la logica che esso, di fatto, non ha ma che, di diritto, deve avere"): cfr. L. FERRAJOLI, *Principia iuris*, Roma-Bari, Laterza, 2007, vol. 1, pp. 24-32.

plasmare.<sup>308</sup> Come ho già detto, la novità del discorso di Tocqueville consiste nel concepire il principio di proporzione soltanto come un adeguamento della legislazione alla realtà sociale, ma anche – e in modo decisivo – come un adeguamento delle abitudini sociali alle nuove leggi. Meno determinista e meno conservatrice, questa concezione complica anche l’idea dell’equilibrio tra fatti e norme: in *Démocratie* esso è inteso come esito, sempre precario, di un processo di adeguamento da entrambi i lati. Così, pur ritenendo che il diritto sia assai permeabile al contesto in cui si sviluppa – poiché risente indubbiamente delle circostanze storiche e degli equilibri sociali, e deve in certa misura adeguarvisi –, Tocqueville non sviluppa una dottrina giuridica solamente sociologista.

I principî servono come *ponte* tra la sfera giuridica e la realtà sociale: esprimono, cioè, l’unità di forma e contenuto che caratterizza il diritto democratico.<sup>309</sup> Essi definiscono, inoltre, lo *spirito* del governo democratico, che è diverso e ben più generale dello spirito delle nazioni: Tocqueville ritiene che “i principî su cui le costituzioni americane riposano [...] sono indispensabili a tutte le repubbliche [...] e si può dire che dove non si incontrano, la repubblica cesserà ben presto di esistere” e, nel 1848, suggerisce alla nascente seconda repubblica francese di osservare “l’America non per copiare servilmente le istituzioni che essa si è data, ma per comprendere meglio quelle che ci sono adatte; per trovarci non tanto degli esempi quanto degli insegnamenti, per prendere in prestito i principî piuttosto che il dettaglio delle sue leggi”.<sup>310</sup>

La *coerenza* è il principio in nome del quale *Démocratie* critica il governo misto e il paradigma della bilancia dei poteri in equilibrio. Presente in tutta la trama del libro, questo principio è espresso nel modo più chiaro in un capitolo che riflette sulla distribuzione delle funzioni politiche in America: “È necessario affinché una nazione esista che i diversi poteri dello Stato abbiano la stessa origine, seguano gli stessi principî e agiscano nella stessa sfera: in una parola, che siano *correlativi* e *omogenei*”.<sup>311</sup> Secondo questo principio non soltanto la costituzione, ma l’intera legislazione dovrebbe sviluppare una coerenza interna. Tuttavia ciò può avvenire soltanto in un paesaggio politico ideale, non ancora demarcato da concrezioni

---

<sup>308</sup> Cfr. *infra*, capitolo 2.

<sup>309</sup> Sulla funzione di ‘ponte’ dei principî giuridici si veda anche G. ZAGREBELSKY, *Intorno alla legge*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 112-116.

<sup>310</sup> *DA*, Avertissement au lecteur de la douzième édition (1848), p. 1374.

<sup>311</sup> *DAI*, I, 8, p. 232.

d'interessi particolari e rapporti di forza consolidati dal tempo; nelle condizioni ordinarie, la coerenza ha un limite dovuto al fatto che legiferare implica negoziare con interessi diversi e contingenti.

Diversamente dal matematico, il legislatore non procede deducendo da assiomi, e diversamente dalle figure mitiche dei fondatori di città, egli agisce su un popolo che ha già una storia, un carattere, delle abitudini, delle disomogeneità. Così, accorgendosi che nella Costituzione americana vi è per esempio un'incoerenza tra il principio di sovranità popolare e la regola di rappresentanza al Senato (due rappresentanti per ciascuno stato, indipendentemente dall'entità della sua popolazione), Tocqueville riflette sui limiti oggettivi che rendono il modello di un ordinamento coerente in ogni sua parte un'idea regolativa, piuttosto che una realtà di fatto:

[...] È raro e difficile *legare tra loro in modo logico e razionale tutte le parti della legislazione*. Alla lunga, il tempo fa sempre nascere interessi diversi e consolida diritti diversi. Poi, quando si tratta di stabilire una costituzione generale, tutti questi interessi e diritti formano come altrettanti ostacoli naturali, che si oppongono a che un principio politico realizzi tutte le sue conseguenze. È quindi soltanto nelle società nascenti che si può essere perfettamente logici nella legislazione. Quando vedete un popolo godere di questo vantaggio, non affrettatevi a concludere che è saggio e pensate piuttosto che è giovane.<sup>312</sup>

La contraddizione deve però rimanere entro certi limiti: regimi le cui parti hanno natura affatto eterogenea sono mostruosi come centauri o chimere, ma hanno vita brevissima. Uno di questi ibridi fragilissimi è, secondo Tocqueville, la Monarchia di luglio che, pur avendo istituito un sistema rappresentativo d'ispirazione repubblicana, conserva un'amministrazione centralizzata e inaccessibile al controllo dei giudici, un corpo burocratico accentrato come sotto le monarchie più assolute: "Una costituzione che fosse repubblicana nella testa e ultramonarchica in tutte le altre parti mi è sempre sembrata un mostro effimero. [...] Coloro che credono poter stabilire per lungo tempo un governo repubblicano alla testa e ultramonarchico nella coda, delle *camere* e

---

<sup>312</sup> DAI, I, 8, p. 198. Nel passo immediatamente precedente a quello citato, Tocqueville aveva descritto la contraddizione in questi termini: "Ai nostri giorni, lo stato di New York ha quaranta rappresentanti al congresso e soltanto due senatori; lo stato del Delaware ha due senatori e soltanto un rappresentante. Nel Senato, lo stato del Delaware è quindi eguale allo stato di New York, mentre quest'ultimo, nella camera dei rappresentanti, ha quaranta volte l'influenza del primo. Così può accadere che una minoranza della nazione, dominando il senato, paralizzi completamente le volontà della maggioranza, rappresentata dall'altra camera, e questo è contrario allo spirito dei governi costituzionali. All'epoca in cui la Costituzione federale è stata creata, esistevano tra gli anglo-americani soltanto due interessi chiaramente opposti l'uno all'altro: l'interesse dei singoli stati all'autonomia dei singoli stati e l'interesse all'unione del popolo intero. Perciò si è dovuti giungere a un compromesso".

un' *amministrazione* centralizzate, sono davvero folli.”<sup>313</sup> Ma tensioni che intaccano il sistema si trovano anche in America, come si vedrà nel capitolo 6.

Malgrado la consapevolezza che una coerenza pura rimanga quasi irraggiungibile, il punto fermo posto da *Démocratie* è che il principio di coerenza deve orientare l'azione del legislatore.<sup>314</sup> Del resto, il requisito di coerenza fa parte di qualunque ordinamento orientato da principî. È implicito nel concetto stesso di 'principio costitutivo' e nella logica di un sistema costruito in modo architettonico. Nemmeno i governi più forti possono eludere l'effetto espansivo dei principî dichiarati: Tocqueville osserva infatti che “un governo, anche se forte, non può sottrarsi alle conseguenze di un principio, una volta che ha posto quello stesso principio a fondamento del diritto pubblico che deve reggerlo”.<sup>315</sup>

Infine, la *completezza* è il terzo *desideratum*. Bisogna che da ogni principio e da ogni legge immanente alla società siano tratte le conseguenze più estreme e che ogni massima generale dia luogo a regole precise e minutissime: questo è l'ideale di una struttura giuridica completa che metta in atto nel modo più efficiente e capillare i principî politici dello stato. Quando il principio è soggetto, Tocqueville gli associa verbi relativi all'espansione: “penetra”, “si irradia”, “plana su tutto il sistema politico”. Ma anche la realizzazione di questo principio ha dei limiti. Il più ovvio è quello temporale: le circostanze presentano fatti di specie nuova e non ancora soggetti a regole, vi è perciò sempre un margine di completamento del sistema delle norme. Perciò l'ordinamento giuridico, pur mirando alla completezza, rimane un sistema aperto: quando Tocqueville presenta il sistema americano come un esempio di tutte le realizzazioni della sovranità popolare immaginabili, parla per iperbole, e ad ogni modo l'immaginazione politica diventa via via più ardita nel corso della storia. Suscettibili di innumerevoli applicazioni specifiche, i principî generali mantengono sempre aperto l'orizzonte di completezza dell'ordinamento giuridico nel momento stesso in cui tendono a concretarsi in disposizioni a tutti i livelli del diritto:

---

<sup>313</sup> *DAII*, IV, 6, p. 1260 e 1262, nota y.

<sup>314</sup> È sempre in virtù del principio di coerenza che si può prescrivere che i principî costituzionali siano fatti penetrare a tutti i livelli oppure siano soppressi, come fa Tocqueville in un passo già citato. In altri luoghi di *Démocratie*, Tocqueville intraprende una difesa più generale e filosofica del principio di coerenza: cfr. *DAII*, I, 6, pp. 755-56: “Una delle debolezze più tipiche dell'intelligenza umana è quella di voler conciliare dei principî opposti per acquistare la pace a spese della logica”.

<sup>315</sup> *DAI*, II, 10, p. 592.

Negli stati della Nuova Inghilterra, il potere legislativo si estende a un più gran numero di oggetti che da noi. Il legislatore penetra in qualche modo fin nel seno dell'amministrazione, la legge scende nei dettagli più minuti, prescrive a un tempo i principî e i mezzi per applicarli, e costringe così i corpi secondari e i loro amministratori in una moltitudine di obblighi stretti e rigorosamente definiti.<sup>316</sup>

Perciò le società democratiche sono indefinitamente perfettibili e i loro principî mai pienamente compiuti. Non a causa dell'imperfezione umana o di una sorta di limite radicale della politica, ma semplicemente della molteplicità del reale e dello svolgersi della politica nel tempo. Poiché il principio generatore, come una fonte, non smette di alimentare le istituzioni democratiche originandone nuovi sviluppi, le democrazie sono sistemi dinamici. I principî costituzionali, e il principio di completezza dell'ordinamento, indicano l'inesauribile *potenziale* di sviluppo della democrazia. Nel processo indefinito del suo compiersi, la democrazia persegue questi tre principî di struttura. Proprio come la sovranità popolare è un principio che culmina con la democrazia pur precedendola, così la proporzione, la coerenza e la completezza, sebbene siano vincoli formali che qualsiasi ordinamento deve rispettare in misura minima, raggiungono, nel diritto democratico, un livello superiore.<sup>317</sup>

Questi principî di struttura sono ricavati dalla struttura architettonica della democrazia americana (fondata sulla rigidità costituzionale, come si è visto nel capitolo 3) e informano il metodo di *Démocratie*. Nelle democrazie costituzionali il diritto regola la propria produzione e si costruisce come una gerarchia dinamica delle norme. La visione sistematica dell'orientamento implicata dalla concezione tocquevilliana di un diritto articolato in principî spiega da un lato l'ammirazione di Tocqueville per il costituzionalismo americano, dall'altro la diffidenza verso il *common law* di cui ho parlato nel capitolo 4. Infatti, l'attitudine normativa o critica del filosofo si poggia, nel sistema tocquevilliano, proprio sui principî di struttura. Essi sono le regole interne al sistema che servono come premesse degli imperativi ipotetici con cui la "nuova scienza politica" procede. Invece che riferirsi alla natura o alla ragione, allora, Tocqueville giudica la democrazia americana sulla base dei criteri di

---

<sup>316</sup> *DAI*, I, 5, p. 120.

<sup>317</sup> L'eguaglianza sociale e l'uniformità di condizioni dei cittadini (non vi sono statuti speciali, privilegi di classe o di famiglia, eccezioni di sorta) rendono più facile la redazione di un diritto coerente e la sua applicazione capillare. Questi stessi fattori, però, rafforzano il potere centrale rendendolo più esteso e penetrante che altrove, ed espongono le democrazie al rischio che esso "abusi della sua disinvoltura e della sua forza (*DAII*, IV, 7, p. 1265). Da qui il dilemma di Tocqueville a proposito dell'applicazione *uniforme e capillare* del diritto: da un lato essa nasconde un rischio per la libertà individuale, dall'altro è una necessità democratica.

proporzione tra stato e società civile, di coerenza e di completezza dell'ordinamento giuridico.

## 8. *Una prima mappatura*

Se a questo punto torniamo a osservare l'area semantica in cui spazia la nozione di 'principio' sotto la penna di Tocqueville, possiamo tracciarne una prima mappa, che illustri in modo sintetico l'esplorazione appena compiuta. *Démocratie* parla di principî sociali e politici, ma questa distinzione perde significato non appena si comprende che il concetto di 'principio' serve proprio a tracciare un ponte tra la realtà sociale e la normatività politica. Eguaglianza delle condizioni (il principio sociale della democrazia) e sovranità popolare (il principio politico) sono strettamente correlate e interdipendenti. Mentre la riflessione sui principî sociali si trova in forma matura già nell'opera di Montesquieu, lo studio degli sviluppi e delle conseguenze dei principî politici è un elemento che *Démocratie* introduce in modo nuovo e non scontato. Negli stati di diritto (come l'America e la Francia studiate da Tocqueville), i principî politici sono espressi in forma giuridica come principî costituzionali. In quanto fonti generalissime del diritto, essi sono suscettibili di innumerevoli interpretazioni e applicazioni, "penetrano" a tutti i livelli dell'ordinamento "permeando" il tessuto sociale. Tuttavia, nessuno dei principî costituzionali è sacro, immutabile, assolutamente vero. L'ordinamento democratico è originato non da un principio generatore esterno, bensì dal popolo che esercita la sua sovranità; quindi esso non poggia su una qualche verità, né dipende da qualche astratto criterio di appropriatezza, ma trae la sua legittimità soltanto dal fatto che riflette la volontà popolare. Poiché quest'ultima, essendo guidata dall'opinione pubblica e non dalla conoscenza del vero, non è infallibile, la democrazia deve prevedere un rimedio agli eventuali errori della deliberazione. Esso consiste nell'apertura del sistema democratico: le leggi e addirittura le costituzioni sono emendabili e il sovrano può rivedere e cambiare la sua volontà. In tal modo la democrazia si afferma come sistema indefinitamente perfettibile.

Affinché il sistema costituzionale funzioni, però, è necessario rappresentarselo come un insieme di articolazioni che seguono uno stesso schema e obbediscono a un disegno architettonico d'insieme: ciò significa presupporre altri principî, che abbiamo

chiamato principî di struttura, o meta-principî. In *Démocratie*, questi sono (1) la conformità dell'ordinamento con l'assetto sociale, (2) la coerenza interna dell'ordinamento, (3) la sua completezza. Lasciando per un attimo da parte i principî strutturali (che rivelano la logica del pensiero tocquevilliano ma non vi sono formulati esplicitamente), osservare gli oggetti che Tocqueville qualifica come 'principî' ci permette di classificare alcuni dei diversi significati di questa parola in *Démocratie*. Non si tratta tanto di scoprire nel libro una molteplicità di principî – abbiamo già visto che eguaglianza e sovranità popolare ricorrono insieme a pochi altri – ma piuttosto una varietà di *ruoli* che tali principî giocano nel discorso filosofico di Tocqueville. La polisemia della nozione di principio, dunque, non deriva da una molteplicità di riferimenti, ma da una pluralità di sensi diversi. In altre parole, la complessità non dipende tanto dal fatto che vi sono molti principî, ma che, aristotelicamente, 'principio' si dice in molti modi.

a) Innanzitutto un principio è un *tratto costitutivo e fondamentale* della democrazia. In questo senso Tocqueville parla dell'eguaglianza delle condizioni come del principio della democrazia sociale, e della sovranità popolare come principio della democrazia politica. Il ruolo di questi principî può essere illustrato da una metafora architettonica (le fondamenta) o da una metafora biologica (il cuore): essi sono le componenti irrinunciabili della costruzione o dell'organismo democratico. Entrambi sono, perciò, principî di esistenza della democrazia.

b) Inteso come *massima d'azione* politica, un principio è una norma generale che ispira la legislazione e i comportamenti particolari degli attori politici. Così Tocqueville, per qualificare l'eguaglianza, la sovranità popolare e i principî costituzionali, si serve più volte dell'espressione "principî *generali e generatori*", associando il carattere indeterminato dei principî con il loro potenziale di espansione. Questo potenziale di espansione, tuttavia, per essere realizzato richiede l'intervento di una volontà politica. Nelle mani dei legislatori d'oltreoceano – osserva Tocqueville con ammirazione – "i principî politici, le leggi e le istituzioni umane paiono oggetti malleabili, che possono essere cambiati e combinati secondo la volontà".<sup>318</sup>

c) L'impulso di tale volontà, il suo movente, è detto anch'esso 'principio'. *Démocratie* parla dell'opinione pubblica come di un imprescindibile principio

---

<sup>318</sup> *DAI*, I, 2, p. 69.

democratico, dal momento che è l'opinione a determinare il contenuto della volontà generale e quindi, in definitiva, a governare: in quest'accezione principio significa *autorità*. È un tratto saliente e originale dell'opera di Tocqueville che l'opinione pubblica sia considerata una vera e propria autorità che si affianca ai tre poteri costituzionali.

d) Infine, Tocqueville parla di principî nel senso di *premesse o assiomi* da cui parte il ragionamento. La sovranità popolare, ad esempio, è un punto fisso del pensiero democratico tanto che, servendosi di una metafora religiosa, Tocqueville la chiama un "dogma".<sup>319</sup> Ma altri riferimenti originari del discorso democratico sono il principio di autonomia del giudizio e il principio di perfettibilità umana. I capitoli dedicati al modo di pensare e alla filosofia degli Americani descrivono come i popoli democratici, benché volubili all'apparenza, si attengano a un insieme fisso e ristretto di principî morali, religiosi e politici: "non è che lo spirito umano sia pigro, esso si agita senza sosta, ma si esercita piuttosto a variare all'infinito le conseguenze dei principî noti, trovandone sempre di nuove, che a cercare nuovi principî".<sup>320</sup>

Finora si è visto come Tocqueville si serva della nozione di principio per spiegare, da un punto di vista filosofico, la dinamica interna e la struttura caratteristica delle democrazie. Non abbiamo, però, affatto considerato il principio inteso come origine storica. La ragione è che fin qui mi sono attenuta (con la sola eccezione dei principî di struttura) alle occorrenze della parola nel discorso di *Démocratie*, studiando le scelte lessicali come spie che segnalano scelte filosofiche. Per completare la riflessione sul concetto di principio avviata in questo capitolo, tuttavia, dobbiamo per un attimo discostarci dalla parola e considerare ciò che Tocqueville chiama "il punto di partenza", ovvero l'inizio temporale, il principio storico della democrazia. Ci resterà, infine da studiare il rapporto tra 'principio' e 'punto di partenza'.

## 9. Il punto di partenza: l'infanzia delle società

Generalmente il punto di partenza delle società e l'origine storica dei popoli sono oltre la soglia della conoscenza: molti secoli si frappongono tra noi e il momento della

---

<sup>319</sup> Cfr. *DAI*, I, 4, p. 92: "Se c'è un paese al mondo dove uno possa sperare di apprezzare, nel suo giusto valore, il dogma della sovranità del popolo, e di studiarlo per come si applica agli affari della società, e di formare un giudizio sui suoi vantaggi e i suoi pericoli, quel paese è certamente l'America".

<sup>320</sup> *DAII*, III, 21, pp. 1143-44.

fondazione, e i documenti tramandati non risalgono mai all'infanzia della società, quando la coscienza era ancora germinale e l'esperienza non si fissava nella scrittura. La filosofia politica si è sempre scontrata con questo vuoto di memoria: tratta di qualcosa – la società politica – che nessuno comprende interamente, la cui essenza ci sfugge perché non sappiamo in che modo e a qual fine si è generata. Nel *Contrat social*, Rousseau lamenta questa avvilente mancanza di informazioni: “In generale la parte più istruttiva degli annali dei popoli, che è la storia del loro insediamento (*établissement*), è quella più incompleta. L'esperienza ci insegna tutti i giorni le cause da cui nascono le rivoluzioni e gli imperi; ma poiché non si formano più nuovi popoli, non ci restano che le congetture per spiegare come si sono formati”.<sup>321</sup> Poiché la storia non fornisce alcun indizio sull'origine delle società, la filosofia ha scelto di volta in volta una di queste due vie: o immaginare – per via ipotetica, formulando congetture – uno stato di natura dal quale le società avrebbero tratto origine; oppure ricusare il problema contestando l'idea che la società abbia un inizio e considerandola coeva all'uomo.

Tocqueville parte da una constatazione analoga sull'assenza di fonti che illuminino l'infanzia dei popoli – “fino ad oggi mancavano i fatti su cui basare un tale studio: lo spirito di analisi è stato acquisito dalle nazioni via via che esse invecchiavano, e quando hanno infine pensato a contemplare la loro culla, il tempo l'aveva già avvolta in una nuvola, e l'ignoranza e l'orgoglio l'avevano circondata di favole dietro le quali si nascondeva la verità” – ma annuncia poi trionfalmente che l'America costituisce un caso eccezionale, permettendoci di uscire dal dilemma della fondazione. Di questo giovane popolo sono noti la storia sin dalla sua nascita, l'insediamento, la fondazione delle repubbliche, lo spirito dei coloni, il processo di confederazione. Tutto è registrato, disponiamo di tutti i documenti necessari. Perciò “l'America è l'unico paese dove si è potuto assistere agli sviluppi naturali e tranquilli di una società e dove è stato possibile precisare l'influenza esercitata dal punto di partenza sull'avvenire degli Stati”.<sup>322</sup> Qual è allora il valore conoscitivo dell'origine dei popoli? In che modo e in quale misura il punto di partenza della società americana esercita la sua influenza sugli sviluppi successivi? Sono problemi teorici che si presentano a Tocqueville non appena egli afferma di poter spiegare lo spirito e il funzionamento della democrazia americana non soltanto a partire dalla sua storia, ma addirittura a partire dal suo atto di nascita. In

---

<sup>321</sup> *Contrat social*, I, IV, 4.

<sup>322</sup> *DAI*, I, 2, p. 47.

altri termini, ci troviamo al punto di dover capire il rapporto tra il principio cronologico e il principio logico nel discorso di *Démocratie* a proposito della società americana: come s'intersecano, nel libro, lo studio genetico e l'analisi strutturale? Qual è il ruolo reciproco del punto di partenza storico e del principio costitutivo della democrazia?

## 10. Genealogia della democrazia americana

Ripercorriamo la storia del punto di partenza degli Americani narrata all'inizio di *Démocratie*. Innanzitutto va notato che non si tratta di un'origine 'pura': il popolo americano è nuovo, ma non primigenio. Come tutti i popoli nuovi, esso è una combinazione originale di caratteri preesistenti che si sviluppa prendendo "in prestito qualcosa a ciascuno dei loro predecessori"; piuttosto che ricercarvi un "tipo primitivo", bisogna perciò interrogare la sua origine inglese.<sup>323</sup> Guardando alla società americana attraverso il prisma del passato inglese, Tocqueville accantona un mito idealizzante intrattenuto dalla letteratura francese: l'America come un'arcadia del presente, una terra rigogliosa e popolata da uomini laboriosi e miti, di semplici costumi, una società giovane e incorrotta che vive, sulle rive opposte dell'Oceano, la sua età dell'oro.<sup>324</sup> I coloni sbarcano sulle coste vergini del continente americano come Robinson approda sulla sua isola: apparentemente spogli di tutto e tuttavia provvisti di un invisibile bagaglio tecnico, culturale e religioso e di un legame ancora vivo con le radici europee. Provenienti dalle classi agiate, i pellegrini inglesi non erano coloni comuni, spinti ad abbandonare la patria dalla sete di denaro, dalla miseria o dalla condanna penale: a differenza degli avventurieri non partivano soli lasciandosi tutto alle spalle, ma s'imbarcavano insieme alla famiglia, aspirando a creare società più altamente morali. Di austere convinzioni e alta spiritualità, i puritani fuggivano alla persecuzione religiosa della madrepatria per fondare delle colonie in cui poter vivere conformemente al proprio credo. Il loro spirito riuniva tre caratteristiche fondamentali, che si sarebbero

---

<sup>323</sup> Cfr. *DAI*, 2, p. 50: "(durante la guerra civile) Il carattere degli abitanti (dell'Inghilterra), che era sempre stato grave e meditabondo, era diventato austero e disquisitivo. L'istruzione aveva fatto grandi progressi durante queste lotte intellettuali: lo spirito ne aveva tratto una cultura più profonda. Mentre il popolo era occupato a parlare di religione, i costumi si erano fatti più puri. Tutti questi tratti generali della nazione si ritrovano a grandi linee nella fisionomia dei suoi figli che erano venuti a cercare un nuovo futuro sulle rive opposte dell'Oceano".

<sup>324</sup> Sul mito francese di un'America primitiva, cfr. R. RÉMOND, *Les Etats-Unis devant l'opinion française*, Paris, Armand Colin, 1962, vol. II, pp. 481-507.

iscritte profondamente nel carattere americano: lo zelo religioso (da cui l'austerità dei costumi), l'amore per la libertà (e per l'indipendenza individuale), l'idea di eguaglianza. Così, "il puritanesimo non era soltanto una dottrina religiosa: si confondeva per vari aspetti con le teorie democratiche e repubblicane più assolute".<sup>325</sup> L'origine puritana determina quindi il legame specifico tra morale e politica nelle democrazie americane.

L'unione di spirito religioso e spirito di libertà – "due tendenze diverse ma non contrarie – è la particolarità, il tratto distintivo della democrazia americana."<sup>326</sup> Essa restringe lo spettro dell'autodeterminazione: in politica ciascuno giudica da sé, senza riverire alcun principio di autorità e senza che nessun limite appaia sacro o immutabile; ma in ambito morale, "lo spirito umano rinuncia al bisogno di innovare", non mette in dubbio le antiche usanze, e s'inchina davanti ai precetti divini:

Così, nel mondo morale ogni cosa è classificata, coordinata, prevista, decisa in anticipo. Nel mondo politico, ogni cosa è agitata, contestata, incerta. Nel primo vi è obbedienza passiva, benché volontaria; nel secondo disprezzo dell'esperienza e sospetto di ogni autorità. Invece che nuocersi, le due tendenze che appaiono così contrarie, procedono in accordo e sembrano prestarsi reciprocamente aiuto".<sup>327</sup>

Tocqueville ritiene che la storia della colonizzazione americana permetta di comprendere come spirito religioso e spirito di libertà, invece che combattersi come in Europa, diano luogo, negli Stati Uniti, a una straordinaria sinergia. Nelle repubbliche d'oltreoceano, la morale cristiana non limita l'autogoverno, ma lo rende possibile; allo stesso modo la legislazione democratica non attacca, ma innalza la religione. Ne nasce un'interazione ricca di conseguenze: la religione non invita a proiettarsi in un altro mondo, ma a migliorare la vita terrena, a perseguire il benessere materiale, a servire la comunità; le leggi, dal canto loro, puniscono severamente il malcostume e la blasfemia e vegliano sulla purezza dei costumi. Tuttavia quest'alleanza tra religione e libertà, avendo origini storiche specifiche e inimitabili (la fuga di pellegrini colti e animati dal desiderio di autogovernarsi per meglio onorare il proprio dovere di cristiani), non può servire da modello per altri paesi, né appartiene all'idealtipo della democrazia.

---

<sup>325</sup> *DAI*, I, 2, p. 54. La stessa idea è ripresa a p. 58.

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 70.

## 11. Il valore del punto di partenza: spiegare le contraddizioni

Indagando il punto di partenza della società americana, Tocqueville non cerca tratti esemplari della democrazia (come fa invece altrove, pur parlando degli Stati Uniti), bensì la fisionomia nazionale della democrazia americana. Quest'ultima non è affatto una condizione necessaria per qualunque società che si voglia democratica, ma piuttosto il carattere contingente della prima società che ha realizzato una democrazia moderna.<sup>328</sup> Il punto di partenza americano è accidentale rispetto alla storia dell'espansione democratica – la Francia, per esempio, è arrivata alle soglie della democrazia da tutt'altre premesse (il livellamento sociale e la centralizzazione amministrativa ad opera della monarchia assoluta) –, ma è essenziale allo sviluppo della democrazia americana, tanto che “non esiste opinione, abitudine, legge, [...] avvenimento, che il punto di partenza non *spieghi* facilmente”.<sup>329</sup> In luoghi diversi Tocqueville insiste sul valore esplicativo del punto di partenza, ma che cosa precisamente aggiunga la conoscenza dell'origine alla nostra comprensione della democrazia americana non è ovvio. Che cosa può spiegare la fase germinale di una società che non emerga anche dalla sua forma matura?

Contro il *topos* filosofico secondo cui la forma matura di un fenomeno riassume le sue forme precedenti (l'atto precede logicamente la potenza, secondo la filosofia di Aristotele e di Hegel, e per comprendere l'anatomia della scimmia bisogna partire dall'anatomia dell'uomo, sosterrà Marx), Tocqueville segue la via tracciata da Rousseau e trova nelle fasi aurorali della vita dei popoli la chiave per comprendere alcuni tratti della loro maturità che altrimenti rimarrebbero inspiegati:

Risalite nel tempo, esaminate il bambino fin da quando è nelle braccia di sua madre [...], ascoltate le prime parole che risvegliano in lui le potenzialità addormentate del pensiero, assistete infine alle prime lotte che deve affrontare. Soltanto allora comprenderete da dove vengono i pregiudizi e le passioni che domineranno la sua vita. *L'uomo è per così dire già tutto intero nella culla.* [...] Alle nazioni accade qualcosa di analogo. I popoli risentono sempre della loro origine. Le circostanze che hanno

---

<sup>328</sup> L'ambiguità della riflessione tocquevilliana sul punto di partenza – che da una parte ripercorre il *topos* dell'eccezionalità americana, dall'altro cerca di subordinare l'importanza del punto di partenza accidentale del popolo americano all'assetto sociale democratico che fa degli Stati Uniti un idealtipo – è ben mostrata in F. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia* cit., pp. 141-151.

<sup>329</sup> *DAI*, I, 2, p. 49.

accompagnato la loro nascita e hanno concorso al loro sviluppo influiscono su tutto il resto della loro vita.<sup>330</sup>

Esaminando il punto di partenza, incontriamo “la *spiegazione* di usanze che oggi ci sembrano contrarie alle *mœurs* dominanti, di leggi che parrebbero in contrasto con i principî riconosciuti, di opinioni incoerenti che si incontrano qua e là nella società, come frammenti di catene spezzate che si vedono pendere ancora, talvolta, dalle volte di un vecchio edificio e che non sostengono più nulla”.<sup>331</sup>

Conoscere il punto di partenza di una società permette di spiegarne le contraddizioni. Esse sono il prodotto della storia, che svolge e rende palesi le ambiguità contenute nel nucleo originario di una civiltà. Chi sia ben informato sull’origine puritana delle colonie della Nuova Inghilterra potrà comprendere da dove nascono tensioni come quella che sussiste tra il principio di libertà religiosa e le leggi del Connecticut, che puniscono con la morte “chiunque adorerà un dio diverso dal Signore”.<sup>332</sup> La contraddizione è flagrante: da un lato leggi penali che irrompono nella sfera della coscienza, e sanzionano severamente chi non assiste al servizio divino; dall’altro una costituzione che enuncia il principio di libertà religiosa.<sup>333</sup> Nel capitolo sull’origine delle società americane il tono celebrativo della fondazione delle colonie da parte dei pellegrini è intrecciato con un tema più cupo, quello dell’inevitabile imperfezione della democrazia americana. L’origine delle repubbliche d’oltreoceano spiega perché certe imperfezioni e certi controsensi persistono nella loro vita politica e sono difficilmente estirpabili. Trattando del principio di coerenza, abbiamo già osservato come Tocqueville lo ritenga necessario ma mai completamente realizzabile. Ciò appare contraddittorio rispetto alla logica della struttura, ma risponde in realtà a un’altra logica: quella dello sviluppo cronologico, della continuità temporale.

Tuttavia, secondo Tocqueville, la logica della continuità storica può spiegare la provenienza di tutti i dati fattuali, ma non giustificarne la pertinenza, né legittimarne l’esistenza. Al contrario la logica della struttura – simile alla logica hegeliana dell’intero – permette di giudicare se un dato è pertinente all’insieme (e dunque

---

<sup>330</sup> *DAI*, I, 2, p. 46.

<sup>331</sup> *Ibidem*, pp. 46-47.

<sup>332</sup> Legge dello stato del Connecticut, citata in *DAI*, I, 2, p. 69.

<sup>333</sup> Cfr. *DAI*, I, 2, pp. 63-64: “accanto a questa legislazione penale, così profondamente permeata dall’ottuso spirito di setta e da tutte le passioni religiose che la persecuzione aveva esaltato e che fremevano ancora in fondo alle anime, è posto – e in qualche modo legato alle leggi penali – un insieme di leggi politiche che, pur scritte duecento anni fa, sopravanzano ancora di gran lunga lo spirito di libertà della nostra epoca”.

giustificabile) oppure incompatibile con l'insieme (e si deve quindi modificarlo). In *Démocratie* coesistono le due prospettive: la prima è descrittivo-ricostruttiva, mentre la seconda sviluppa dei criteri interni di normatività. Questa distinzione è importante, perché ci aiuta a districare i due fili che compongono l'intreccio di *Démocratie*: il discorso sulla democrazia americana (la sua storia contingente, i tratti accidentali della sua fisionomia) e il discorso sulla democrazia come regime, come idealtipo del pensiero politico (i suoi principi strutturanti e i suoi segni distintivi). Osservando l'America, Tocqueville distingue i principi democratici dagli accidenti nazionali. Ciò non significa, però, che questi ultimi non abbiano importanza: se il comparatista deve saperli scartare, non può dimenticare la loro funzione. Per esempio, in Francia si profila una democrazia diversa da quella americana anche perché intrinsecamente irreligiosa. Non basta reagire classificando lo spirito religioso come un tratto contingente proprio della società americana: bisogna ancora chiedersi se c'è, in Francia, un equivalente funzionale della religione puritana. Nel capitolo 4, abbiamo visto come il metodo comparativo di Tocqueville non prescinde mai dalla ricerca di equivalenti funzionali. Inoltre, anche se da un punto di vista comparativo cadono in secondo piano, gli elementi contingenti determinano gli sviluppi di una data società e sono quindi imprescindibili per chi voglia comprenderla o trasformarla.<sup>334</sup>

Diversamente dai tradizionalisti, da Burke e da Guizot, Tocqueville scorpora la giustificazione dalla spiegazione storica: le origini determinano, è vero, gli sviluppi successivi, ma da ciò non segue che i legislatori debbano accettare o seguire questa influenza e non abbiano il diritto di contrastarla. Ciascuno a suo modo, sia Burke sia Guizot avevano contrapposto la normatività della storia e la normatività dei principi, difendendo la prima contro la seconda. Tocqueville, invece, articola un discorso che distingue – sebbene implicitamente – la forza determinante della storia (il punto di partenza) e l'azione vincolante dei principi. Il passato incide come causa ma non s'impone come valore.

Fedele all'approccio sistematico ben descritto dalla similitudine con la biologia di Cuvier, Tocqueville intende la normatività dei principi come un intreccio di imperativi ipotetici: se l'assetto sociale è egualitario, allora bisogna istituire un governo

---

<sup>334</sup> Francesco De Sanctis ha colto il cuore del problema parlando di “ruolo profondamente ambiguo” giocato dal punto di partenza. Cfr. *Tempo di democrazia* cit. p. 145: “Questa ambiguità è dovuta al fatto che Tocqueville da un lato ascrive al punto di partenza una sorta di determinismo tale da renderlo capace di racchiudere in sé l'intero destino di un popolo [...], ma dall'altro lato la possibilità su cui gioca la nuova scienza è proprio quella di riporre il punto di partenza stesso tra le cause accidentali”.

democratico; se il governo è democratico, allora la partecipazione politica deve essere universale; se la partecipazione sarà larga, il popolo si educerà alla politica; un popolo educato alla politica sarà in grado di far funzionare la democrazia, ovvero di far penetrare i suoi principî costituzionali a tutti i livelli del diritto e in tutti gli ambiti della società.

La teleologia immanente alla democrazia è quindi l'adeguamento dei fatti ai principî strutturali. Ciò non comporta soltanto che conformazione sociale e norme giuridiche tendano a corrispondersi, ma anche che, nell'ambito del diritto, alcune norme debbano adeguarsi a principî più generali e fondamentali. Secondo questa logica, dunque, il diritto deve regolare se stesso sopprimendo le contraddizioni interne. Un esempio di questo genere di contraddizione, come abbiamo visto, sono le leggi che impongono comportamenti religiosi in un regime che dichiara la libertà di coscienza; un altro, che concerne proprio il cuore della democrazia – l'uguaglianza delle condizioni –, riguarda il rapporto tra le leggi civili che regolano la distribuzione della proprietà e le leggi politiche. Lo studierò nel prossimo capitolo.

## CAPITOLO 6

### Democrazia politica e democrazia civile

#### 1. *Una disfunzione della democrazia americana*

I principî giuridici di cui tratta il capitolo 5 sono intesi da Tocqueville come ponti che connettono le istituzioni alla società, orientando tutta la realtà etica secondo un'ispirazione uniforme. *Démocratie* illustra in tutto il suo svolgimento (e a tratti dichiara come massima generale) il rapporto che sussiste tra stato e società civile. Di più: il libro difende l'idea che, essendo inevitabile l'influenza reciproca di queste due sfere, un regime politico prospera soltanto se trova corrispondenza nelle condizioni sociali (secondo quello che ho chiamato "principio di proporzione"). La democrazia deve essere quindi *integrale*: politica e civile. In questo capitolo propongo una riflessione sulla *democrazia civile* così come può essere intesa a partire da alcuni nodi di *Démocratie*. Più precisamente si tratterà di comprendere la maniera in cui Tocqueville ritiene necessario che i principî democratici condizionino e improntino non soltanto la politica, ma anche i rapporti di diritto privato, regolati dalle leggi civili. Attenendomi al taglio di tutto questo studio, presterò un'attenzione speciale ai temi giuridici sollevati dal libro di Tocqueville, e in particolar modo a due questioni: il rapporto tra diritto pubblico e diritto privato, e la funzione, che Tocqueville attribuisce al diritto, di integrare le diverse parti della società.

Un'idea ricevuta ci ha abituati a vedere in Tocqueville il pensatore del primato della società civile. L'elogio dell'associazionismo è stato soprattutto evocato a sostegno di questo ritratto di Tocqueville come liberale classico e accanito difensore dell'autonomia della società civile dalle ingerenze del potere politico. Tuttavia quest'immagine è talmente parziale da rivelarsi falsa e deformata.<sup>335</sup> Nella lettura di *Démocratie* la società civile non si profila come sfera dei rapporti spontanei tra gli

---

<sup>335</sup> Contro l'idea che *Démocratie* sia soprattutto un'opera di elogio della società civile americana, e che quest'ultima sia la vera sede della libertà, ha scritto Dana VILLA, che però interpreta il libro tocquevilliano come una difesa repubblicana della priorità dell'ambito politico sul sociale; [visione](#) che, come mostro in questo capitolo, non condivido: cfr. ID., *Public Freedom* cit., pp. 27-48.

individui, come ambito di vivace creatività che si autodetermina e condiziona il sistema politico senza esserne a sua volta influenzato. Tocqueville descrive al contrario una società civile variamente modellata dall'intervento del legislatore. Sono le leggi civili a dar forma ai rapporti sociali, indipendentemente dal fatto che gli individui ne siano coscienti o che il loro effetto disciplinante sia stato assunto come naturale.

Nell'intento di illuminare il tipo di articolazione che Tocqueville ritiene debba legare istituzioni pubbliche e rapporti tra privati, procederò per contrasto. Esaminerò innanzitutto un caso di mancata corrispondenza tra leggi politiche e leggi civili, presentato da Tocqueville come *una disfunzione della democrazia americana*.

## 2. *Squarci di aristocrazia*

Negli Stati Uniti s'incontrano delle consuetudini che contrastano con tutto ciò che le circonda. Queste leggi sembrano redatte con uno spirito opposto allo spirito dominante della legislazione americana; queste *mœurs* sembrano contrarie all'insieme dell'assetto sociale. Se le colonie inglesi fossero state fondate in un secolo di tenebre o se la loro origine si perdesse già nella notte dei tempi, il problema sarebbe insolubile.<sup>336</sup>

Solo la storia può spiegare un paradosso della logica strutturale come la congiunzione quasi mostruosa tra spirito democratico e leggi civili aristocratiche. Per conoscere le origini della società americana, riflettere sul punto di partenza e sull'assoluta novità della fondazione delle prime colonie non basta, e bisogna anzi tenere in conto un *caveat* importantissimo. L'inizio assoluto non esiste e "nessuno saprebbe liberarsi interamente dal passato":

Il lettore non deve trarre conseguenze troppo generali e troppo assolute da quanto precede. La condizione sociale, la religione e i costumi dei primi coloni hanno certo esercitato un'immensa influenza sul destino della loro nuova patria. Tuttavia *non era in loro potere di fondare una società il cui punto di partenza si trovasse esclusivamente in loro stessi*: nessuno saprebbe liberarsi interamente dal passato. Essi si sono trovati a mescolare, ora di proposito, ora a loro insaputa, le proprie idee e usanze con altre usanze e altre idee provenienti dalla loro educazione o dalle tradizioni nazionali del loro paese.<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> *DAI*, I, 2, p. 71.

<sup>337</sup> Ivi. E cfr. *supra*, capitolo 5.

I coloni, l'abbiamo visto, sono approdati come Robinson Crusoe in una terra vergine e selvaggia, armati, oltre che delle loro forze e del loro indomabile spirito di iniziativa, di una quantità di utensili, provenienti dalla loro civiltà di origine: "Per conoscere e giudicare gli anglo-americani di oggi, bisogna quindi distinguere con cura ciò che è di origine puritana da ciò che è di origine inglese".<sup>338</sup> Uno degli strumenti che i pellegrini importano nel nuovo continente è la legislazione civile britannica, che trapiantano nelle neonate comunità americane.

Che i cittadini americani sopportino la frizione tra il loro diritto civile e lo spirito delle loro istituzioni, non attesta la loro prudenza ma rivela semplicemente che sono accecati dall'abitudine: la lunga pratica li ha indotti a vedere il proprio ordinamento civile come naturale; non si accorgono delle contraddizioni e non ne soffrono. Del resto, osserva Tocqueville, di tutti i tipi di leggi, sono quelle civili che assumono più facilmente il carattere di una seconda natura: stabilendo i rapporti ordinari tra privati – mentre le leggi penali sanzionano episodiche infrazioni –, esse presiedono a un gioco praticato senza interruzioni e per lungo tempo, al punto che le regole diventano trasparenti per i giocatori. Tutti gli attori sociali hanno una conoscenza irriflessa del diritto civile; simmetricamente, i cavilli della legislazione sono talmente complicati e sottili che nessuno tranne i professionisti del diritto può orientarvisi e maneggiarli con dimestichezza.

Dal canto loro, i giuristi, sapendosi padroni di un sapere occulto ai più, non hanno alcun interesse a promuovere una riforma del diritto civile per uniformarlo allo spirito generale dell'ordinamento americano. Prevale in loro l'interesse di corpo, l'attaccamento geloso a un potere che li colloca al di sopra della società come i sacerdoti dell'antico Egitto ai quali Tocqueville li paragona. È questo il caso in cui la cultura peculiare che eleva gli uomini di legge non li rende un'avanguardia (come si era visto nel capitolo 3), ma piuttosto una classe il cui interesse diverge da quello generale. Così, per mantenere saldo il loro monopolio della conoscenza della legge oltre che dell'interpretazione, i giuristi americani si opposero fermamente ai progetti di riforma del diritto civile secondo i criteri di trasparenza e razionalità dei codici europei.<sup>339</sup> La forza dell'abitudine e l'interesse dei professionisti del diritto cospirano contro le innovazioni in materia civile: "La cosa che un popolo cambia di meno, dopo

---

<sup>338</sup> *DAI*, I, 2, p. 71.

<sup>339</sup> Cfr. *infra*, capitolo 4. Sul diritto civile in Europa rimando a J.L. HALPÉRIN, *Histoire des droits en Europe*, Paris, Flammarion, 2004. Cfr. anche capitolo 3.

le usanze, è la legislazione civile. Soltanto i giuristi sono familiari con le leggi civili, ed essi hanno un interesse diretto a mantenerle come sono, buone o cattive, proprio perché le conoscono. Il grosso della nazione le conosce a stento; non le vede agire che nei casi particolari, ne coglie a fatica la tendenza e vi si sottomette senza pensarci”.<sup>340</sup>

La gran parte dei commentatori ha preferito ignorare le screziature del quadro di Tocqueville per concentrarsi sull’idea generale di una dialettica interna alla democrazia che porterebbe le società egualitarie all’individualismo e all’apatia politica, poi al dispotismo dolce. Tuttavia *Démocratie* dipinge la realtà americana in molto più sfumato: l’assetto sociale democratico va affermandosi ma è, per altri versi, ancora incompiuto e discontinuo.

Il caso della legislazione civile di matrice aristocratica e concepita per il vantaggio delle classi più facoltose è rivelatore. Non tutti gli ambiti sono egualmente permeabili al principio democratico. In America, la legislazione civile resta una nicchia aristocratica: la reminiscenza di un’origine inglese per il resto rifiutata. Essa genera un *habitus* in tensione – oggettiva anche se non soggettivamente percepita dagli Americani – con i costumi e con l’*ethos* democratici, eppure solidamente radicato nella società. L’attrito fra la struttura d’insieme della democrazia americana e le leggi civili di matrice aristocratica è osservato da Tocqueville in due casi concreti e, a detta dell’autore, esemplari: il diritto di famiglia e le leggi di procedura civile e penale. Ripercorrere questi esempi e ricostruirne il posto all’interno dell’argomentazione generale ci aiuterà a comprendere il modo in cui Tocqueville concepisce l’eccezione sociale alla regola politica e i giudizi di valore che vi annette. I punti di scollamento tra i principî generali e la realtà sociale derivano dall’irriducibilità della società umana a un ideale, un dogma politico astratto, o indicano invece che il progetto democratico d’insieme va ingolfandosi, frenato da resistenze sociali, resti di passioni politiche contrastanti, vecchie impalcature aristocratiche?

### 3. *Prigione e cauzione*

Il problema della tensione tra leggi civili e leggi politiche ha in America delle complicazioni sconosciute alla Francia d’inizio Ottocento. Poiché negli Stati Uniti vige la democrazia politica, la democrazia civile dovrebbe seguire come ovvia conseguenza.

---

<sup>340</sup> *DAI*, I, 2, pp. 72-73.

Eppure ciò non accade: pur dandosi le leggi da sé, il popolo non decide sempre nel suo più grande interesse, né il raggio della sua azione raggiunge tutti gli angoli della società. Il principio generale di eguaglianza si trova allora paradossalmente enunciato con solennità dalle leggi fondamentali, ma al tempo stesso palesemente sconfessato da provvedimenti di grado inferiore. Un caso che Tocqueville giudica talmente rivelatore da renderne superfluo ogni altro esempio (“citerò un solo esempio per far comprendere il mio pensiero”<sup>341</sup>) riguarda le leggi di procedura civile e penale.<sup>342</sup>

La legislazione civile e criminale degli Americani conosce soltanto due mezzi d’azione: la *prigione* e la *cauzione*. Il primo atto di una procedura consiste nell’ottenere la cauzione dell’imputato o, se rifiuta, a farlo incarcerare. In seguito si discute della validità del capo d’accusa e della gravità delle imputazioni. È evidente che una tale legislazione è diretta contro il povero e non favorisce che il ricco. Il povero non trova facilmente la cauzione, anche in materia civile, e se è costretto ad aspettare la sentenza in prigione, la sua forzata assenza dal lavoro lo riduce ben presto alla miseria. Il ricco, al contrario, riesce sempre a evitare l’imprigionamento in materia civile. Addirittura, se ha commesso un delitto, si sottrae agevolmente alla punizione che deve colpirlo: dopo aver pagato la cauzione, scompare. Si può dire quindi che per lui tutte le pene che la legge infligge si riducono a delle multe. Che cosa c’è di più aristocratico di una simile legislazione?<sup>343</sup>

Nell’effettivo funzionamento della procedura civile e penale, il principio democratico di eguaglianza è evanescente. Qui, la struttura dell’esperienza giuridica sembra quanto mai distante dalla professione di eguaglianza ripetutamente espressa a livello generale. Nel caso dell’alternativa tra cauzione e imprigionamento, la legge civile americana confligge da un lato con la legge politica, dall’altro con l’onda democratica che preme per l’eguaglianza delle condizioni.

---

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>342</sup> Per Tocqueville la distinzione tra leggi civili e leggi penali non è tanto rilevante quanto quella – di altro ordine – tra leggi civili (ovvero che regolano i rapporti tra privati) e leggi politiche (che regolano la distribuzione del potere pubblico e dei diritti politici). Anzi, in *Démocratie* l’uso dell’espressione “leggi civili” (e dell’aggettivo “civile” in generale) è assai ambiguo: talvolta l’opposizione dominante tra leggi civili e leggi politiche porta Tocqueville a comprendere entro la prima categoria anche le leggi penali e le leggi amministrative, generando non poca confusione. In maniera generale si può evincere dal testo tocquevilliano che la preoccupazione dominante è di identificare un corpo di leggi generalmente ritenute di diritto privato, senza le quali né il potere politico né la sua distribuzione possono avere effetti politici decisivi e talvolta rivoluzionari. Non soltanto il cosiddetto “diritto politico” (che nel gergo dell’epoca corrispondeva a quello che oggi chiamiamo “diritto costituzionale”) è politico, ci vuole dire Tocqueville quando cerca di mettere in pratica il metodo della sua “scienza politica nuova”.

<sup>343</sup> *DAI*, I, 2, p. 72. Altre note di disapprovazione verso la procedura penale degli stati americani si trovano in *Du système pénitentiaire aux Etats-Unis et de son application en France*, Paris, H. Fournier Jeune, 1833, p. 316. A questo proposito cfr. S. Drescher, *Tocqueville and England*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964, pp. 32-34.

Come intendere questa dissonanza? Tocqueville la spiega ancora una volta come conseguenza del persistere dell'eredità legale inglese: "È in Inghilterra che bisogna cercare la spiegazione di questo fenomeno: le leggi di cui parlo sono inglesi. Gli Americani non le hanno cambiate, benché esse ripugnino all'insieme della loro legislazione e alla gran parte delle loro idee".<sup>344</sup> Oggetto di rispettosa superstizione anche da parte dei fondatori della democrazia pionieristica d'oltreoceano, le leggi inglesi colorano la società civile americana ibridandola e indebolendola. Bisogna che le generazioni si susseguano, e che abbiano luogo nuove migrazioni, affinché le tracce dell'aristocrazia inglese si stemperino: "Una cattiva legge inglese – e ce ne sono molte – viene portata in America dai primi coloni. Essi la modificano in modo più o meno appropriato al loro assetto sociale, ma provano ancora verso di lei una riverenza superstiziosa: non possono liberarsene d'un sol colpo. La seconda migrazione verso l'ovest comincia [...]. Questa volta la legge è modificata tanto che perde ogni segno della sua origine".<sup>345</sup> Soltanto al sopraggiungere di una terza ondata migratoria, si dimentica completamente la legge inglese, e così l'influenza del punto di partenza anglosassone si fa più fiavole.

Secondo Tocqueville, una delle caratteristiche salienti delle istituzioni americane è di formare una catena perfettamente logica, ma le leggi di origine inglese interrompono la successione degli anelli. Poiché la loro presenza nell'ordinamento può essere giustificata sulla base di ragioni storiche ma non in nome di una logica comune alle altre leggi, esse s'inseriscono come un corpo estraneo, provocando disfunzioni nel sistema.<sup>346</sup> Disfunzioni, queste, che generano mostri. Mentre il carattere mostruoso del governo misto è dovuto al fatto che in esso si mescolano diversi principî politici, la deformazione della democrazia americana dipende dall'eterogeneità tra leggi politiche e leggi civili e dal conseguente conflitto tra l'orientamento generale del sistema e la sua realizzazione concreta. Si verificano discrepanze tra due sfere che dovrebbero collimare, quella civile e quella politica; breccie aperte nel terreno democratico dalle quali riemerge la materia viva dell'aristocrazia. Di più: poiché le leggi civili plasmano il sostrato materiale della società politica (*le matériel de la société*) e, come abbiamo visto, esse hanno una forza irresistibile che le porta a prevalere nel lungo periodo sulle

---

<sup>344</sup> *DAI*, I, 2, p. 72.

<sup>345</sup> *OC*, *Voyages aux Etats-Unis*, cit, vol. V, tomo 1, p. 283.

<sup>346</sup> Cfr. S. Drescher, *Tocqueville and England* cit., p. 34.

istituzioni politiche, se esse conservano uno spirito aristocratico l'intero apparato legale e istituzionale democratico sembra svuotato di senso.

Quanto è profonda, allora, la trasformazione democratica di cui Tocqueville si fa araldo? Qual è il peso, quale il significato delle contraddizioni che abbiamo appena notato? Di solito, i commentatori di *Démocratie* preferiscono insistere sul fatto che secondo la filosofia della storia di Tocqueville il prevalere del principio democratico è un destino ineluttabile, piuttosto che soffermarsi sui luoghi in cui si descrivono le minacce a cui la democrazia è esposta, i modi in cui tendenze aristocratiche continuano a insidiarla. Eppure le fenditure nel tessuto democratico non sono marginali. Le riflessioni di Tocqueville sul diritto civile danno ragione di credere che, per l'autore di *Démocratie*, i principî politici della democrazia americana fossero erosi alla radice da una legislazione rispondente a una tutt'altra logica sociale. Le acquisizioni democratiche sembrano allora vacillanti, precarie e incomplete anche nella terra dove, come Tocqueville ama ripetere, la democrazia è per ragioni climatiche, geopolitiche, sociali, talmente appropriata da sembrare la forma di governo naturale. Gli Americani non sono che in apparenza un popolo giovane e senza storia: anche presso di loro la democrazia s'innesta su un tronco aristocratico vecchio e nodoso sì, ma ancora vitale.

Il rasoio di Tocqueville si rivolge allora ai lasciti legali e istituzionali inglesi, che ancorano le repubbliche americane a un passato per altri versi negato e combattuto. È vero che per comodità e per gusto letterario Tocqueville parla talvolta del popolo americano come di una nazione vergine, che, proprio grazie alla sua inesperienza storica, può permettersi un atteggiamento politico arditamente sperimentalista. Ma puntualmente egli avverte il lettore del carattere approssimativo (quando non illusorio) di questa semplificazione. Anche negli Stati Uniti, sebbene in misura infinitamente minore che nel vecchio continente, giacciono i germi della contraddizione: proprio il terreno di congiunzione tra società e istituzioni – il diritto civile dotato di forza di legge ma prossimo alla vita dei cittadini quanto i loro costumi, i loro abiti quotidiani – è percorso da principî e disposizioni contrarie all'assetto sociale democratico. E, come abbiamo visto trattando del governo misto, contraddizione significa per Tocqueville evoluzione – o rivoluzione – in potenza. Il diritto civile inglese è una miccia che il torrente democratico non ha ancora saputo spegnere. Le istituzioni democratiche sono sopraggiunte come lo strato più fresco e recente di una pittura che procede per velature sovrapposte l'una all'altra: "Il quadro presente della società americana è, se posso

esprimermi così, coperto di uno strato democratico sotto il quale vediamo affiorare, di tanto in tanto, gli antichi colori dell'aristocrazia".<sup>347</sup>

#### 4. *Poteri privati: la famiglia*

Nel libro del 1840, Tocqueville spinge la sua osservazione oltre la cortina istituzionale: studia i chiaroscuri del carattere democratico, i rapporti reciproci tra i cittadini e penetra "più a fondo, entrando nel seno della famiglia".<sup>348</sup> E nota che i principî democratici varcano la soglia dell'*oikos*. Ciascuna delle coppie gerarchiche tradizionali tende a diventare egualitaria man mano che la democrazia progredisce: "Penso che lo stesso movimento sociale che porta sullo stesso livello il figlio e il padre, il servo e il padrone e, in generale, l'inferiore e il superiore elevi la condizione della donna e debba renderla sempre più eguale a quella dell'uomo".<sup>349</sup> L'eguaglianza democratica espugna per così dire anche il "microcosmo selvaggio della famiglia, da sempre luogo naturale e rifugio del potere dispotico."<sup>350</sup> L'espandersi della democrazia nella sfera civile significa quindi una progressiva limitazione dei poteri privati. Se alcuni di questi si stemperano più per effetto di mutamenti del costume che per iniziativa del diritto democratico (è questo il caso del potere del marito sulla moglie in America, per esempio), altri decadono proprio sotto la pressione di una legislazione civile volta a indebolirli. Lasciando da parte il caso dei rapporti di lavoro tra padrone e servo (cui è dedicata una sezione del capitolo 7), mi concentro qui sulla relazione tra padre e figlio, profondamente rimodellata dal diritto civile democratico.

In America, il modello romano del nucleo familiare fondato sull'autorità paterna è sconvolto al punto che nulla più sopravvive della famiglia "in senso romano e aristocratico". Cessa la dittatura del padre: se il potere del capofamiglia sui figli ha ancora qualche rilievo quando questi sono bambini, esso va affievolendosi durante la loro prima giovinezza, fino a scomparire del tutto non appena essi raggiungono la maggiore età. Le leggi di successione suggellano il processo di democratizzazione. Nel primo libro di *Démocratie*, Tocqueville ammira gli Americani per il fatto che essi hanno quasi compiuto l'opera di distruzione: la legislazione inglese sulla trasmissione

---

<sup>347</sup> *DAI*, I, 2, p. 73.

<sup>348</sup> *DAI*, III, 8, p. 1032.

<sup>349</sup> *DAI*, III, 12, p. 1063.

<sup>350</sup> Riprendo l'espressione da FERRAJOLI, che la impiega per qualificare la famiglia e il lavoro: cfr. *ID. Principia iuris cit.*, II, p. 101.

dei beni fu abolita in quasi tutti gli stati all'epoca della rivoluzione e la legge sulle sostituzioni testamentarie modificata al fine di agevolare la circolazione dei beni.<sup>351</sup> Gli effetti di queste riforme furono tali che, sessant'anni dopo la rivoluzione, le proprietà si andavano rapidamente dividendo, gli eredi dei latifondisti vendevano le parti di terra ricevute dai padri per intraprendere carriere professionali e, quando non scomparivano nell'oscurità più buia, si distinguevano come medici, avvocati o commercianti. Ciò non porta alla scomparsa della classe agiata, ma semplicemente mette in circolo la ricchezza: il patrimonio non si trasmette più con la certezza di un tempo di generazione in generazione, e la società diviene talmente mobile e cangiante che si fa sempre più raro vedere tre generazioni consecutive raccogliere i favori della fortuna.<sup>352</sup> Tali sono gli effetti delle leggi di successione democratiche. Spavalamente, Tocqueville annota nel suo manoscritto: "Datemi per trent'anni una legge di eguale divisione dei beni nella successione e datemi la libertà di stampa, e vi condurrò alla repubblica".<sup>353</sup> E si compiace di aver per primo scoperto il giusto valore delle leggi di successione: un valore politico. Le leggi sulle successioni "appartengono, è vero, all'ordinamento civile, ma dovrebbero essere poste in testa a tutte le istituzioni politiche, perché esse influenzano incredibilmente l'assetto sociale dei popoli di cui le leggi politiche non sono che l'espressione".<sup>354</sup>

L'abolizione della *patria potestas* è una misura legislativa gravida di conseguenze sociali: il conflitto generazionale si stempera; al diminuire dell'autorità paterna corrispondono un avvicinamento del figlio al padre, una nuova spontaneità nei rapporti di famiglia, una dolcezza prima sconosciuta: "Sotto le leggi democratiche, i figli sono perfettamente eguali e di conseguenza indipendenti [...]. La democrazia [...] divide la loro eredità ma fa sì che le loro anime si confondano".<sup>355</sup> Ma anche le pieghe più intime di questi cambiamenti – comuni alla democrazia americana e alla cripto democrazia francese – devono essere ricondotte alla grande "rivoluzione sociale e politica che sta finendo di compiersi sotto i nostri occhi". Il mutamento sociale non può non

---

<sup>351</sup> Le sostituzioni testamentarie fidecommissarie vincolavano l'erede diretto a lasciare, in caso di morte, i beni ricevuti in eredità ad altri eredi nominati dal testamento paterno. In tal modo la legge sulle sostituzioni mirava a impedire la dilapidazione o l'alienazione del patrimonio da parte degli eredi. Di origine feudale, questa legge contribuiva significativamente alla conservazione delle grandi fortune aristocratiche (specialmente possedimenti terrieri) e alla perpetuazione nel tempo delle grandi casate.

<sup>352</sup> Cfr. *DAI*, I, 3, pp. 79-84. Tocqueville aggiunge che l'essenziale per le democrazie non è livellare completamente le fortune, ma impedire che i grandi patrimoni si trasmettano di generazione in generazione e assicurare una certa mobilità sociale.

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 78, nota o.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>355</sup> *DAI*, III, 8, p. 1038.

riverberarsi sulla famiglia perché, come Tocqueville ripete a questo proposito, “vi sono certi grandi principî sociali che un popolo fa penetrare dovunque o non lascia sussistere da nessuna parte”.<sup>356</sup> Il declino dell’ autorità paterna è diretta conseguenza (“è strettamente legato” dice continuamente Tocqueville) al tramonto dell’ aristocrazia, di cui la figura del padre è simbolo che trascende l’ ambito della famiglia.<sup>357</sup> “Nelle aristocrazie il padre non è dunque soltanto il capo politico della famiglia: egli è l’ organo della tradizione, l’ interprete della consuetudine, l’ arbitro delle *mœurs*”.<sup>358</sup>

Si è visto come questa idea del padre come figura di un ordine sociale basato sulla tradizione, di una gerarchia naturale, della sacralità del passato, ritorna in luoghi diversi di *Démocratie* (per spiegare, ad esempio, la natura del patriottismo aristocratico) ed è ripresa nella tassonomia dell’ autorità proposta da Alexandre Kojève.<sup>359</sup> Ora, in democrazia a questo quadro si sostituisce l’ immagine di una moltitudine di individui dotati di autonomia di giudizio: “poiché gli uomini adottano come principio generale che è buono e legittimo giudicare ogni cosa da sé, prendendo le antiche credenze come informazione e non come regola, il potere che l’ opinione del padre esercita sui figli diminuisce, proprio come accade al suo potere legale”. Filosofia democratica e riforma legale concorrono in tal modo a stabilire “una sorta di eguaglianza [...] nel focolare domestico”.<sup>360</sup>

Eppure – colpo di scena – dopo aver tanto esaltato i progressi dell’ eguaglianza resi possibili in America dall’ abolizione del maggiorasco, nel secondo libro di *Démocratie*, Tocqueville ritratta in parte il suo bilancio. Certo, l’ abolizione del diritto di primogenitura ha reso i rapporti familiari più fluidi e ha aperto nuovi canali attraverso i quali l’ affetto del padre per tutti i figli possa manifestarsi nelle sue ultime volontà; certo, la divisione delle fortune che ne segue pone fine agli antichi privilegi e accelera il processo democratico. Ma rimane un punto su cui la legge americana resiste alla democrazia: negli Stati Uniti, la libertà di fare testamento è illimitata. Il padre può scegliere di distribuire le sue proprietà come più gli piace. In Francia, invece, al padre di famiglia è stato sottratto uno degli strumenti principali del suo potere: la facoltà di disporre della successione testamentaria. Dopo che la Convenzione ebbe abolito la libertà di testare prevedendo una ripartizione in parti eguali del patrimonio tra gli eredi,

---

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 1035.

<sup>357</sup> Anche in Francia la *patria potestas* sui figli maggiorenni era stata abolita con la legge del 28 agosto 1792, poi ripresa dal codice del 1804 che fissava la maggiore età a ventun anni.

<sup>358</sup> *DAII*, III, 8, p. 1036.

<sup>359</sup> Cfr. *supra*, capitolo 4.

<sup>360</sup> *DAII*, III, 8, p. 1036.

il codice napoleonico, pur con qualche significativo emendamento, in questa materia si attenne allo stesso spirito.<sup>361</sup> Stabiliti dalla legge, i criteri della successione non lasciano alcun margine all'arbitrio del testatore e garantiscono gli eredi dai capricci del padre e della fortuna. A differenza che in America, in Francia la frantumazione dei grandi patrimoni non è soltanto probabile: è assicurata dalla legge. “In ciò come in quasi tutto il resto, è facile notare che se la legislazione politica degli Americani è molto più democratica della nostra, *la nostra legislazione civile è infinitamente più democratica della loro*”.<sup>362</sup>

Questo paradosso si spiega facilmente attraverso la storia francese. La Rivoluzione non aveva soltanto modificato il diritto pubblico istituendo la democrazia politica: la Convenzione aveva varato una serie di leggi molto progressiste anche in merito al diritto civile e familiare, equiparando i figli naturali ai figli legittimi in qualità di eredi e rendendo possibile il divorzio consensuale per incompatibilità di caratteri, per citare soltanto alcuni esempi.<sup>363</sup> Napoleone, riprendendo il progetto rivoluzionario di portare a termine un codice civile completo, aveva ritirato le disposizioni rivoluzionarie più aspramente contestate, tra cui l'eguale diritto dei figli naturali e il divorzio consensuale appena citati. Non potendo arginare il “torrente democratico”, tuttavia, egli aveva mantenuto alcune delle innovazioni dirompenti introdotte dalla Convenzione, come, tra le altre, la soppressione della libertà di disporre della successione testamentaria.<sup>364</sup> Tramite le concessioni alla democrazia in materia di leggi civili, egli sperava di allontanare la pressione per una democrazia politica e assicurare così il dominio imperiale:

La nostra legislazione civile è l'opera di un uomo che vedeva come un suo interesse soddisfare le passioni democratiche dei suoi contemporanei in tutto ciò che non era direttamente e immediatamente ostile al suo potere. Egli consentiva volentieri che alcuni principî popolari presiedessero alla

---

<sup>361</sup> Mentre sotto la rivoluzione erano state abolite tutte le sostituzioni ereditarie che impedivano agli eredi di alienare i beni ricevuti, Napoleone ne reintrodusse un tipo nuovo: il *Majorat*. Si tratta di un bene inalienabile, legato a un titolo nobiliare e trasmesso di generazione in generazione. La monarchia di luglio limitò considerevolmente questo diritto (con la legge del 12 maggio 1835), finché esso non fu soppresso nel 1848.

<sup>362</sup> *DAI*, III, 8, p. 1033, nota 1.

<sup>363</sup> Un resoconto chiaro e minuzioso delle innovazioni rivoluzionarie in materia di diritto civile si trova in J.-L. HALPÉRIN, *Histoire des droits en Europe de 1789 à nos jours*, Paris, Flammarion, 2004, pp. 38-58. In uno studio comparativo che offre al lettore la possibilità di apprezzare nel dettaglio le riforme francesi tra il XVIII e il XIX secolo nel contesto della legislazione di tutta l'Europa, Halpérin definisce il diritto civile rivoluzionario un'“avanguardia giuridica”. (p. 48).

<sup>364</sup> La libertà di disporre della successione testamentaria fu soppressa dalla legge del 7 marzo 1793 “Abolition de la faculté de disposer en ligne directe”, che stabiliva che alla morte del padre il patrimonio doveva essere distribuito in parti eguali tra gli eredi.

distribuzione dei beni e governassero le famiglie, fintantoché non si pretendesse di introdurli nello Stato. *Mentre il torrente democratico investiva le leggi civili, egli sperava tenersi agevolmente al riparo dietro le leggi politiche.* Questo proposito è a un tempo piano abilissimo e pieno di egoismo, *ma un tale compromesso non poteva durare.* Infatti, nel lungo periodo, la società politica non potrà evitare di diventare l'espressione e l'immagine della società civile; è in questo senso che si può dire che in un popolo non vi sia niente di più politico che la sua legislazione civile.<sup>365</sup>

Di carattere propriamente politico, la legislazione civile modella la dimensione materiale (*le matériel*) della società, la quale esercita una pressione difficilmente eludibile sulle istituzioni e sulla rappresentazione ideale dello stato.<sup>366</sup> Una volta fissate le leggi di successione, “la macchina agisce con le sue proprie forze e si dirige, come da sola, verso uno scopo indicato in anticipo”, senza bisogno che il legislatore intervenga nuovamente. Regolamentando le successioni, infatti, si può fare in modo che la proprietà si concentri in poche mani o, al contrario, che i beni si disseminino nella società; si può quindi consolidare l'aristocrazia terriera, o promuovere una democrazia borghese. Tuttavia, quando sembra che la società civile incida sulla costituzione politica in modo determinante e ineludibile, non bisogna trarre conclusioni affrettate. Il caso francese è eccezionale perché le leggi civili non contrastano soltanto in qualche punto con il sistema politico, ma dall'intero codice civile emana uno spirito decisamente democratico, mentre la classe politica dominante della Monarchia di luglio – venale e opportunistica – non fa che qualche concessione episodica e ristretta alle rivendicazioni democratiche. È per questo che la condizione della Francia degli anni '30 è – come vede acutamente Tocqueville – ancora rivoluzionaria: lo scontro tra due modelli politici contrapposti è in pieno corso; nella società nessuna delle due assiologie rivali riesce a imporsi; la divisione degli ambiti (un diritto civile aperto che controbilancia un diritto politico conservatore) è estrema e pericolosamente instabile.

In America, la contraddizione tra diritto civile e diritto politico prende un'altra forma. L'illimitata facoltà di fare testamento non è vista da Tocqueville come una libertà che i nemici del dispotismo amministrativo devono tutelare, ma piuttosto come una inconseguenza – benché più lieve di quella rappresentata dalla procedura inglese – del principio democratico. L'assenza di limiti al potere paterno lascia aperto un margine di dispotismo nella sfera dei rapporti privati. Compito della democrazia civile

---

<sup>365</sup> *DAII*, III, 8, pagina, nota 1. Cfr. giudizi dei dottrinari su Napoleone.

<sup>366</sup> Tocqueville distingue il “*matériel*” della società dalle leggi, dalle idee, dal costume (cfr. *DAI*, Introduzione, p. 18), lasciando intendere che l'elemento materiale consiste nei rapporti economici della società civile.

sarebbe invece quello di conquistare all'eguaglianza il territorio più difficilmente espugnabile: l'insieme dei rapporti privati e delle private potestà. Tuttavia le repubbliche americane non sono esposte al rischio che una rivoluzione sociale scuota il regime, né sono minacciate dal pericolo di un imminente ritorno dell'aristocrazia. L'eventualità peggiore è un'altra: che il regime democratico perda presa sociale, e non riuscendo a far valere pienamente nella società il principio di eguaglianza, si riduca a un simulacro. Tocqueville in questo caso non teme che scoppi una nuova rivoluzione, ma che la democrazia americana si svuoti dall'interno: se i principî politici rimangono privi di effetti sociali, incapaci di influire sulle leggi civili, allora sotto un involucro di democrazia rivive l'antica aristocrazia inglese, con i suoi poteri privati e le sue discriminazioni nei confronti degli imputati non sufficientemente ricchi per pagare la cauzione.

Del resto, la minaccia di uno svuotamento della democrazia avvertita da Tocqueville veniva paventata, negli stessi anni, anche da un gruppo di repubblicani radicali statunitensi.<sup>367</sup> Non ci sono prove che Tocqueville li abbia conosciuti (nessuno di loro è citato nei suoi quaderni di viaggio), tuttavia la consonanza di toni è significativa, come mostra, tra gli altri questo passo di Stephen Simpson, figura politica per altri versi ben più vicina ai socialisti di quanto non fosse Tocqueville:

È causa di costante meraviglia e rimpianto per le generazioni successive che all'epoca della Dichiarazione d'Indipendenza, o al tempo dell'adozione della Costituzione Federale il *common law* inglese e i diritti regi sulla terra non siano stati istantaneamente e completamente aboliti da un atto che li rendesse privi di forza e di valore sotto il nuovo governo.<sup>368</sup>

## 5. *Democrazia formale e democrazia sostanziale*

Per denunciare la contraddizione tra sfera civile e sfera politica, Tocqueville si serve di una griglia normativa che non può trarre dallo studio empirico delle società che osserva. La ricava invece da quei principî che nel capitolo 5 ho chiamato 'di struttura', e tra questi fa valere con speciale intensità il principio di coerenza. La coerenza di cui

---

<sup>367</sup> È grazie alla lettura del manoscritto di Alex GOUREVITCH, *Unfinished Revolution : Freedom and Property in Nineteenth Century Republicanism* che sono venuta a conoscenza del pensiero di questi radicali dell'America jacksoniana, le cui figure più importanti sono Stephen Simpson, Thomas Skidmore, George Evans Hughes.

<sup>368</sup> S. SIMPSON, *The Working Man's Manual: A New Theory of Political Economy. On the Principle of Production the Source of Wealth*, cit. in A. GOUREVITCH, *Unfinished Revolution* cit., p. 2.

parlo qui riguarda specificamente il significato delle norme, quell'aspetto cioè che seguendo la definizione di Luigi Ferrajoli si può chiamare *semantica*: si ha una semantica coerente quando i contenuti delle norme corrispondono ai principi sostanziali che fondano l'ordinamento.<sup>369</sup> In democrazia, le norme devono promuovere e assicurare il principio costitutivo di eguaglianza, garantendo che a tutti i livelli i cittadini godano di eguali diritti.

Le riflessioni tocquevilliane sul rilievo politico del diritto civile sono decisive e assolutamente inconsuete nell'alveo della cultura politica e giuridica liberale. Mentre quest'ultima identifica i poteri da limitare con i poteri pubblici, ritenendo che la sfera della società civile sia intrinsecamente predisposta alla libertà, Tocqueville individua nella società civile l'insorgere di minacce concrete all'eguaglianza e all'eguale libertà dei cittadini. Se il diritto civile non regola i rapporti sociali in modo da arginare l'emergere di diseguaglianze, l'assetto sociale democratico pericola. Di più: il ruolo della legislazione civile è propriamente politico nella misura in cui essa può svilupparsi in conformità o in contraddizione con i principi della democrazia. Invece che come sfera immune dall'influenza politica, la società civile è vista come un ambito sempre politicamente strutturato e come il vero banco di prova dell'espansione democratica. Se un'unità di ispirazione lega le leggi che istituiscono e regolano i poteri pubblici e le leggi che vincolano il campo d'azione dei poteri privati, allora si può parlare di un ordinamento dotato di coerenza semantica. Naturalmente il principio di coerenza è perpetuamente fuggitivo e gli ordinamenti reali possono approssimarvisi in gradi diversi, mai soddisfarlo compiutamente. Tuttavia si tratta di un ideale regolativo importante, soprattutto nella versione arricchita implicitamente proposta da *Démocratie*.

Con questa mia proposta di lettura non concorda una diversa corrente interpretativa, ben illustrata dal prestigioso saggio di Pierre Manent *Tocqueville e la natura della democrazia*, secondo cui il pregio caratteristico di *Démocratie* si troverebbe precisamente nell'adesione metodologica e ideale di Tocqueville al compromesso, contro il miraggio di una teoria politica perfettamente conseguente. "Per amare la democrazia bisogna amarla moderatamente"<sup>370</sup>: per Manent questo sarebbe l'insegnamento profondo magistralmente soffuso nell'insieme del libro. Pretendere di applicare con rigore i principi democratici sarebbe un proposito "inumano" perché la

---

<sup>369</sup> Cfr. L. FERRAJOLI, *Principia iuris*, cit., vol. II, p. 100.

<sup>370</sup> P. MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 181.

democrazia, essendo convenzionale e astratta, deve accettare un compromesso con “i contenuti morali ereditati dalle epoche precedenti”. Chi rifiuti tali accomodamenti e si sforzi di sottomettere tutti gli aspetti della vita sociale a “un dogma” o una dottrina è un amico “smodato” della democrazia, che ambisce – superbo e irresponsabile – a realizzare un ideale inumano.<sup>371</sup> Lasciando cadere le categorie di ‘umano’ e ‘inumano’, pesantemente influenzate da una valutazione morale, possiamo rivolgere alla questione della coerenza uno sguardo filosofico.

Salta subito all’occhio che diverse prese di posizione rispetto al grado di coerenza auspicabile per l’applicazione dei principî politici sottintendono diverse concezioni dell’estensione e dei confini della politica. Come ho già accennato, la democrazia civile non è un obiettivo scontato da perseguire per il semplice fatto che la tradizione politica liberale non ha mai avvertito l’esigenza di regolare la sfera civile, poiché non concepisce che i diritti di libertà ed eguaglianza possano venir minacciati da poteri diversi da quelli dello stato. Non soltanto: le diseguaglianze civili non dipendono esclusivamente dall’insufficiente capillarità del diritto (non si verificano soltanto in zone extra-giuridiche), ma anche da un diritto civile di ispirazione estranea a quella democratica. In quest’ultimo caso, che poi è quello che interessa direttamente a Tocqueville, vi è contraddizione semantica tra leggi politiche e (alcune) leggi civili. Se sussiste la vocazione espansiva dei principî politici che Tocqueville riteneva essenziale alla democrazia, allora certi principî devono penetrare in tutti gli strati della società, oppure essere estirpati da ogni sua parte. La democrazia tende a permeare anche le

---

<sup>371</sup> *Ibidem*, p. 179. Devo precisare qui che l’eguaglianza che Tocqueville ritiene debba allargarsi dalla sfera politica a quella civile è un’eguaglianza di diritti, un’eguaglianza davanti alla legge da cui derivano la limitazione dei poteri pubblici (secondo i principî del liberalismo politico), gli eguali diritti politici dei cittadini (secondo i principî della democrazia politica), ma anche la limitazione dei poteri privati (secondo i principî di una più inedita democrazia civile). Non si tratta invece in nessun modo di incoraggiare l’uniformità del gusto, delle inclinazioni, delle attitudini, dei caratteri. Tale livellamento delle differenze tra gli individui sarebbe, del resto un’impresa impossibile, come chiarisce Tocqueville: “si può cambiare le istituzioni umane ma non l’uomo: quale che sia lo sforzo generale di una società per rendere i cittadini eguali e simili, l’orgoglio particolare degli individui cercherà sempre di sfuggire alla lima e vorrà creare da qualche parte un’ineguaglianza di cui approfittare”. Al di là delle leggi politiche e civili, la logica sociale della distinzione, della diseguaglianza simbolica, della ricerca di prestigio permane: “nelle democrazie, dove i cittadini non sono mai molto diversi tra loro e si trovano naturalmente così vicini che in ogni momento può capitare loro di confondersi tutti in un’unica massa, si crea una moltitudine di classificazioni artificiali e arbitrarie grazie alle quali ciascuno cerca di distinguersi, temendo di essere trascinato senza volerlo nella folla” (*DAII*, III, 13, p. 1070). L’irrequieto bisogno degli individui democratici di creare distinzioni simboliche non rappresenta, secondo Tocqueville, un problema né un ostacolo per la democrazia: queste distinzioni, infatti, sono labili e sottili come “fili invisibili, che si spezzano in ogni momento e che continuamente vengono spostati”. Nulla a che vedere con la rigida separazione della società aristocratica né con il cristallizzarsi di veri poteri privati: questo tipo di diseguaglianza, che dà origine alla competizione per il riconoscimento e ai dislivelli di prestigio, appartiene esso sì alla natura umana.

sfere non politiche, gli ‘elementi materiali’ della società. Il successo della democrazia politica dipende dalla sua capacità di impregnare la società, promuovendo anche una democrazia civile.

In questo quadro, la divaricazione tra diritto civile e diritto politico si riduce a una distinzione metodica tra ambiti, cui non corrisponde una differenza organica.<sup>372</sup> Del resto, è difficile restare stupiti dall’attaccamento di Tocqueville al principio di coerenza, perché questo nasce proprio dal suo atteggiamento sociologico, un altro elemento che distingue l’autore di *Démocratie* dai maestri del liberalismo classico. L’idea della necessità di proporzione e conformità tra assetto sociale e regime politico – tra società e stato, insomma – che Tocqueville riprendeva da Montesquieu, si traduce facilmente nell’esigenza della reciproca integrazione delle due dimensioni. La matrice teorica di queste concezioni tocquevilliane non si trova tanto nel pensiero rivoluzionario, quanto nella cultura giuridica precedente: riflettendo sull’ordinamento feudale, i giuristi francesi del XVII secolo mescolavano considerazioni sul diritto politico e sul diritto civile, fondendo in gran parte le due sfere. Forse memore di quella tradizione, Tocqueville si oppone alle classificazioni che offuscano il *continuum* tra l’organizzazione dei poteri pubblici e la regolamentazione dei rapporti tra privati e che nascondono il significato profondamente politico delle pratiche e delle leggi civili.

Una concezione della politica che astrae dall’elemento materiale – reale avrebbe detto Marx pochi anni dopo – della società è prigioniera del suo formalismo e rimane cieca ai nodi decisivi dello svolgimento politico. Del resto, un pensiero che intende confinare i principî politici e l’ideale di democrazia entro la stretta cerchia delle istituzioni e della loro ingegneria non coglie il significato insieme espressivo e espansivo dei principî democratici, né accetta il criterio della non frizione tra società e stato. Che per un lungo periodo un assetto sociale possa coesistere parallelamente a uno stato politico con esso incompatibile, infatti, è, per Tocqueville come per Marx, un’illusione che non ha mai trovato conferma nella storia. La realtà etica ha un carattere integrale e non può essere frantumata in sfere tra loro indipendenti. Senza voler a tutti i costi opporre due pensatori che dal secondo dopoguerra sono stati

---

<sup>372</sup> Per distinzione metodica intendo ciò che Norberto Bobbio chiama una “grande dicotomia”, ossia la distinzione che ogni disciplina tende a fare del suo oggetto in due classi. Norberto BOBBIO, nel saggio “La grande dicotomia”, in ID. *Dalla struttura alla funzione*, Roma-Bari 2007, cap. 7, pp. 122-139, esplora il valore euristico e le derive ideologiche della grande dicotomia tra diritto pubblico e diritto privato.

rappresentati come grandi antagonisti,<sup>373</sup> possiamo accostare la concezione toquevilliana dell'unità organica tra eguaglianza politica ed eguaglianza nei rapporti tra privati al pensiero del giovane Marx, secondo cui la democrazia non si realizza semplicemente nella repubblica – la repubblica, anzi, non è che una forma astratta e inconsistente di democrazia.

“La proprietà – scrive Marx criticando il sistema hegeliano – in breve tutto il contenuto del diritto e dello stato è, con poche modificazioni, il medesimo in America del Nord che in Prussia. Là la *repubblica* è dunque una semplice *forma* politica come è qui la monarchia : il contenuto dello Stato si trova al di fuori di queste costituzioni”.<sup>374</sup> Tocqueville non avrebbe sottoscritto questa radicale negazione dello spessore sociale del diritto pubblico. Per lui la proprietà non è “tutto il contenuto del diritto e dello stato” e la forma di governo, con i suoi principî astratti e generali, non serve soltanto come travestimento della reale conformazione della società. La costituzione materiale non svuota di senso l'apparecchio giuridico e procedurale su cui si regge lo stato. Al contrario: come abbiamo visto nel capitolo 5, tentando di comprendere l'articolazione tra forme giuridiche e forme di vita, Tocqueville costruisce una fenomenologia del diritto democratico particolarmente attenta al carattere istitutivo, propulsivo e creativo di quest'ultimo. Il diritto di cui parla Tocqueville non è un dispositivo di *conversione* di pratiche sociali in norme giuridiche, ma un potentissimo strumento che regola la *trasformazione* dei rapporti sociali.

Si può quindi misurare tutta la distanza di *Démocratie* oltre che dalla corrente dottrina anche dalla tradizione repubblicana cui certi commentatori come Dana Villa hanno ascritto il libro. Per Tocqueville stato e società civile devono corrispondersi, ma – a differenza di quanto sostiene Guizot – la loro armonia è tutt'altro che scontata, ragione per cui serve mantenere la distinzione concettuale. Quest'ultima, del resto, permette di verificare il grado di radicamento delle istituzioni da un lato e l'effetto dei principî politici sui rapporti sociali dall'altro. Non vi è perciò alcuna priorità dell'ambito politico come vorrebbe Dana Villa<sup>375</sup> perché, Tocqueville ne è profondamente consapevole, per funzionare, la democrazia politica deve promuovere l'eguaglianza civile, ossia la democrazia sociale.

---

<sup>373</sup> La contrapposizione di Tocqueville a Marx fu un *topos* della letteratura del periodo della guerra fredda, quando la rinascita degli studi toquevilliani corrispondeva al progetto ideologico di difendere il modello liberale contro quello comunista.

<sup>374</sup> K. MARX, *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Scritti filosofici giovanili* cit., p. 43.

<sup>375</sup> Cfr. D. VILLA, *Public Freedom* cit., pp. 106-107.

Sistema dinamico, l'ordinamento giuridico democratico trasforma la società trasformando se stesso. La verifica ricorsiva della corrispondenza delle leggi ai principi generali, del diritto privato ai principi politici che servono da impulso – da *ressort*, molla – strutturante l'ordinamento è lo strumento attraverso il quale il diritto agisce su se stesso servendosi, come di un rasoio o di uno scalpello, del principio di coerenza. Le leggi che regolano i rapporti tra privati, apparentemente estranee alla forma politica, sono in realtà determinanti per il carattere e per le evoluzioni di quest'ultima. Poiché agiscono senza mediazioni sulla società e intervengono direttamente sui gesti, sulle abitudini e sulla maniera di vivere dei cittadini, esse danno forma nel modo più concreto e diretto al *matériel* della società. Creano l'orizzonte di aspettative e divieti più vicino all'esperienza dei cittadini, modellano i rapporti, gli scambi, le distinzioni sociali. Proprio per la loro capacità di scolpire il corpo vivo della società, le leggi civili sono un terreno di battaglia cruciale per la democrazia. Contrariamente a molti teorici suoi contemporanei, Tocqueville non ritiene che la società civile sia più naturale, spontanea, espressiva dello spirito di un popolo di quanto non sia la società politica. Perciò egli non condivide la tendenza liberale a naturalizzare il diritto privato e a considerarlo come la trasposizione in norme giuridiche dello statuto fondamentale della vita sociale ed economica di un Paese. Anzi, *Démocratie* sembra propendere per la soluzione opposta: adottare un atteggiamento vigile nei confronti dei contenuti del diritto privato perché esiste un rischio reale che al livello della legislazione civile si cominci a disestare la democrazia, isolando gli effetti dei suoi principi nella cornice ristretta del diritto pubblico.

## 6. *La logica delle trasformazioni storiche e l'imperativo di coerenza*

Alla base della fenomenologia del diritto americano che si svolge in *Démocratie* vi è una matura concezione di quale debba essere il ruolo sociale del diritto. Servendo da tessuto connettivo per i diversi ambiti della realtà etica, il diritto ha soprattutto la funzione di integrare le diverse parti della società in un sistema organico. Poiché questo è il taglio sociologico-giuridico del libro di Tocqueville, si capisce che, qualora il diritto non riuscisse a unificare in una semantica coerente leggi civili e leggi politiche, la sua funzione sarebbe gravemente compromessa e la ripercussione sociale sarebbe una disarticolazione delle sfere idealmente concatenate. Il diritto civile, come

un'ancora, assicura l'integrazione sociale del regime politico; quando però esso si svincola dalla catena normativa e affonda nel terreno sociale, i principî politici perdono la loro presa e il regime scivola alla deriva. Il disfacimento del regime può accadere in molti modi. Il più radicale e risolutivo è la rivoluzione, attraverso cui le forze sociali sovvertono il sistema politico che non le rappresenta e danno vita ad una nuova forma politica. La Rivoluzione francese ha tratto le conseguenze politiche di una trasformazione sociale maturata nei secoli della monarchia assoluta e che il regime precedente non aveva riconosciuto né tantomeno era stato capace di arginare. Livellando le condizioni dei sudditi francesi, sopprimendo i corpi intermedi, ferendo a morte l'aristocrazia, Luigi XIV non si era reso conto di strappare le radici feudali che reggevano l'albero della monarchia, né si era preoccupato di assicurare in nuovi modi il potere monarchico. Ma la rivoluzione non è l'unica conseguenza possibile dello scollamento tra società civile e stato. Nelle fasi più acerbe della perdita del contatto vitale tra le due sfere, vi sono conseguenze meno spettacolari e tuttavia molto allarmanti. Il rapporto tra la costituzione e le altre branche del diritto cessa di essere un rapporto tra il tutto e le parti – come secondo Tocqueville dovrebbe essere in condizioni di salute dello stato – ma diventa un rapporto di conflitto.

Mentre le incoerenze puntuali – conflitti tra misure specifiche e periferiche e lo spirito complessivo dell'ordinamento – sono fisiologiche e facilmente risanabili, l'attrito tra lo spirito del diritto civile e la tendenza del diritto politico crea una faglia ben più grave nel sistema. Nella logica di *Démocratie* non c'è possibilità di compromesso come non c'è possibilità di un governo misto. Alcune contraddizioni indeboliscono la struttura e non possono risolversi se non con un mutamento decisivo. Un simile mutamento, Tocqueville lo predice e lo auspica per la Francia. L'assetto sociale democratico è già maturo e addirittura in buona parte riconosciuto e convalidato dal codice civile napoleonico: la formazione di compromesso della Monarchia di luglio, con la sua pasticciata restrizione dei diritti politici a una fascia ristretta della società, secondo Tocqueville dovrà cadere, lasciando il posto a un regime politico democratico. In America la situazione è diversa: la democrazia politica è minacciata dall'interno da un corpo estraneo di leggi civili che, in contrasto con l'assetto sociale affermatosi sin dalla fondazione delle prime colonie, erode con un lento lavoro l'eguaglianza sostanziale. Le repubbliche americane soffrono per così dire di un male congenito, tanto più pericoloso quanto meno si ha coscienza della sua esistenza. Il diritto inglese è un seme di diseguaglianza piantato sul continente

americano senza che le forze democratiche si preoccupino dei suoi effetti: eppure negli Stati Uniti “sono i poveri che fanno la legge e in genere riservano per sé i più grandi vantaggi sociali”.<sup>376</sup> Ignorando le ripercussioni politiche del diritto civile inglese, gli Americani non si preoccupano di riformarlo né di imporre alla legislazione civile lo spirito di eguaglianza che è la scaturigine della cultura americana e, d’altro canto, impronta l’organizzazione del potere pubblico. Così la democrazia cresce mutilata.

Pierre Manent vede in questa mutilazione un segno di umanità, identificando l’umanità con la disposizione al compromesso, la rinuncia alla realizzazione completa di un’idea, la consapevolezza della duttilità dei principî. Tuttavia l’atteggiamento di Tocqueville – almeno in *Démocratie* – è un altro. Per lui, la ricerca di coerenza, anche se talvolta disperata, impone un compito pratico e intellettuale travagliato e ineludibile. Travagliato perché non lascia spazio a soluzioni di comodo, costringe a esplorare le contraddizioni storiche, senza accontentarsi di risolverle in un sistema, ma escogitando vie di soluzione pratica. Perseguire la coerenza interna, sorvegliando le contraddizioni che continuamente emergono dalla società o dal lavoro delle istituzioni, è l’unico mezzo per frenare lo scivolamento sulla china della dissoluzione preconizzato dalla teoria repubblicana. Il *souci* di coerenza è l’elisir di lunga vita degli stati. Ciò è ancor più vero nel caso delle democrazie, nei regimi, cioè, che rendono fecondi ed esaustivi i principî su cui le altre forme di governo poggiano pur sconfessandoli.<sup>377</sup> Esistono regimi della contraddizione – la monarchia costituzionale che riconosce ai sudditi la capacità di scegliere la forma di governo ma non la capacità di esercitare i diritti politici ne è un esempio sconcertante –, ma vocazione della democrazia è quella di strutturarsi in un’architettura completa e capillare, ispirata da certi principî e in grado di rimuoverne altri incompatibili. Non si tratta di un ideale inumano né di una teoria della fine della storia perché, come Tocqueville insiste nel dire, proprio in democrazia il bisogno di educazione e vitalità politica è più acuto, il fermento sociale più essenziale.

Per difendersi dalle malattie autoimmuni dei regimi democratici – il dispotismo dolce su cui tanto è stato scritto, paragonandolo a più riprese alla condizione raggiunta dalle democrazie europee in diverse fasi del Novecento – Tocqueville non suggerisce di proteggere o addirittura istituire dispositivi aristocratici che rallentino l’impazzire della furia democratica. Nel compromesso vede un sintomo, il segno di una crisi a

---

<sup>376</sup> *DAI*, I, 2, p. 72.

<sup>377</sup> Cfr. *supra*, capitolo 5.

venire, e non la terapia come vorrebbe Manent. Per l'autore di *Démocratie*, i mezzi che impediscono che la democrazia s'inverta nella sua forma degenerata, il dispotismo, devono trovarsi non in sistemi di valori politici estranei da importare, bensì nei principî democratici da realizzare e perfezionare.

## 7. *Anomalie di struttura e anomalie di funzione*

A questo punto, dobbiamo giustificare la nostra scelta interpretativa: in che senso possiamo dire che in America gli squarci di aristocrazia che rompono a tratti il tessuto giuridico democratico sono delle *anomalie*? In che senso abbiamo potuto parlare, con un linguaggio pesantemente valutativo, di aspetti mostruosi dell'ordinamento che accoglie una branca democratica e un'altra aristocratica? La prospettiva assiologica che ho sin qui attribuito a Tocqueville richiede maggiori spiegazioni. Non che vi siano dubbi sui giudizi di valore espressi in *Démocratie* e in particolare nei brani citati: si tratta piuttosto di comprendere su quale impianto teorico Tocqueville fonda tali giudizi.

Nel capitolo 5 ho ricostruito i principî che orientano, in *Démocratie*, lo sviluppo democratico. Alcuni di essi sono sociali, altri sono politico-giuridici. Il fatto che questi ultimi siano riconosciuti, negli ordinamenti democratici, come fondanti il sistema e generatori del diritto è di importanza capitale. La concezione del diritto di Tocqueville ha il suo fulcro teorico proprio in questa nozione di principî generatori. Coerentemente con essa, Tocqueville sviluppa l'idea che il diritto debba procedere ed evolvere espandendo e realizzando i principî politici che, fondandolo, lo ispirano e lo permeano. Pur non essendo un pensatore sistematico, Tocqueville è un pensatore del sistema. Dal suo punto di vista il diritto è un sottoinsieme di una più ampia realtà etica, della quale condivide alcune proprietà costitutive: i principî del diritto sono i nervi che congiungono l'ambito giuridico alle altre parti della realtà etica, e specialmente all'ambito politico. Non solo: è possibile concepire una teleologia interna al diritto, orientata da tali principî. Le norme giuridiche a ogni livello sarebbero dirette a precisare e ad attuare i principî posti al vertice dell'ordinamento. Tocqueville considera quindi che il diritto democratico sia regolato da una logica finalistica immanente che vincola le norme di grado inferiore alle loro fonti giuridiche di grado superiore, fino a giungere al grado sommo: i principî.

Questa logica riguarda il diritto democratico più che qualunque altro ordinamento per due ragioni. In primo luogo nelle democrazie moderne i principî politici sono riconosciuti e proclamati con una chiarezza senza precedenti e occupano quindi in modo palese e conclamato (dalle costituzioni) la posizione di vertice dell'ordinamento giuridico. In secondo luogo, il diritto democratico, con le sue leggi generali e astratte, segna una rottura epocale con il diritto feudale basato sul privilegio e sulle distinzioni di *status* delle persone: solo in un ordinamento democratico le norme sono concepite come universali ed esigono di essere applicate uniformemente a tutta la società.<sup>378</sup> Comprendere che secondo Tocqueville vi è una teleologia implicita all'ordinamento democratico è un primo passo per spiegare l'esigenza, che *Démocratie* rivendica, di una coerenza tra diritto politico e diritto civile.

Per compiere il passo successivo dobbiamo soffermarci a riflettere sulla funzione sociale che Tocqueville conferisce al diritto. Mentre il pensiero liberale classico è solito attribuire al diritto principalmente (o addirittura esclusivamente) una funzione protettivo-repressiva – il diritto, punendo i reati, protegge i liberi scambi che si giocano nella società civile – la riflessione tocquevilliana abbraccia il diritto con sguardo più ampio. Affine all'*Esprit des lois* per questo aspetto forse più che per qualsiasi altro, *Démocratie* tiene conto anche di una funzione ideologica e di una funzione distributiva del diritto. Naturalmente queste denominazioni sono mie, ma mi pare descrivano bene la maniera in cui Tocqueville intende il ruolo sociale del diritto. Della funzione ideologica del diritto americano – che promuove e rinvigorisce l'*ethos* democratico composto di adesione ai principî di eguaglianza e sovranità popolare e di amore per le procedure – ho già parlato altrove<sup>379</sup>; qui ci interessa invece la funzione distributiva, cioè quella serie di “operazioni attraverso cui il diritto persegue lo scopo di ripartire le risorse”.<sup>380</sup> Le leggi di successione sono un limpido esempio della funzione distributiva del diritto: esse regolano il modo in cui i beni del testatore saranno distribuiti tra i suoi eredi e, di conseguenza, incidono sulla circolazione dei beni nella società.

Ora, la funzione distributiva è concatenata alla funzione principale del diritto che, come abbiamo visto, consiste nell'integrare le diverse parti del sistema – che è un altro

---

<sup>378</sup> L'applicazione universale delle norme equivale al principio di eguaglianza di fronte alla legge. In uno splendido passo di *L'état social et politique de la France*, Tocqueville narra la storia del progresso e delle successive evoluzioni dell'idea di libertà in Europa e afferma che l'idea più vera di libertà è l'*eguale libertà* propugnata dalla Rivoluzione francese.

<sup>379</sup> Cfr. *supra*, capitoli 3 e 4.

<sup>380</sup> N. BOBBIO, “L'analisi funzionale del diritto: tendenze e problemi”, in *Dalla struttura alla funzione*, Roma-Bari, Laterza, cap. 5, pp. 71-100, p. 94.

modo per chiamare il compito di “far penetrare i principi in ogni strato della società” di cui parla Tocqueville. Non bisogna dimenticare, infatti, che Tocqueville scrive *Démocratie* mosso da un interesse per le grandi evoluzioni dell’insieme della società, e quando affronta il tema del diritto parla, per così dire, da un punto di vista giuspubblicistico, cioè interessandosi agli effetti politici delle norme sull’insieme della società. In ciò, Tocqueville e Montesquieu si distinguono dal filone liberale caratterizzato da un orizzonte che, come fa giustamente notare Norberto Bobbio, associa tre elementi: la concezione privatistica dell’economia, la concezione negativa dello stato, la funzione protettivo-repressiva del diritto.<sup>381</sup> Secondo la concatenazione funzionale appena descritta, le leggi distributive devono promuovere quei principi generali che, collocati al vertice dell’ordinamento, hanno anche il carattere di fini sociali. La teleologia interna al diritto vuole infatti, nella costruzione di Tocqueville, che le leggi civili siano mezzo delle leggi politiche, ovvero che la loro funzione serva al più alto scopo di integrazione sociale del diritto.

Nella fattispecie della democrazia americana, il principio alla cui realizzazione le leggi civili dovrebbero essere volte è il principio di eguaglianza. Quando ciò non avviene – come nel caso delle leggi di procedura civile e penale che pongono l’alternativa tra il pagamento della cauzione o l’imprigionamento – o quando ciò non avviene in modo abbastanza certo – come nel caso delle leggi di successione che lasciano al testatore illimitata libertà senza tutelare i figli – la logica interna è rotta: si verificano delle anomalie e si aprono delle faglie nel sistema giuridico.

Con *l’excursus* appena concluso abbiamo compiuto la ricognizione della parte sommersa di una teoria giuridica i cui indizi si trovano proprio nelle pagine di *Démocratie* sulla legislazione civile americana. Alla luce dell’abbozzo di teoria appena schizzato, possiamo finalmente ritornare al problema del giudizio di Tocqueville sul diritto civile nel suo rapporto con il diritto politico. L’anomalia dovuta al persistere delle leggi civili inglesi entro la cornice politica americana è di doppia natura. Prima di tutto si tratta di un’anomalia di struttura. Già il fatto che Tocqueville iscriva sempre il diritto civile dentro un più ampio sistema socio-politico conferma la sua prospettiva olistica e la sua preoccupazione di integrare il diritto nell’insieme della società e – su scala minore – ciascuna branca del diritto all’interno dell’ordinamento. Ora, il conflitto di un ramo del diritto con i principi costitutivi che gli sono preordinati è un difetto di

---

<sup>381</sup> Cfr. *ibidem*, p. 85.

struttura che può far vacillare l'intera architettura sociale. A questo aspetto è legata una seconda ragione che motiva il giudizio negativo di Tocqueville a proposito della conservazione del diritto civile inglese nelle repubbliche americane. Visti attraverso la lente della funzione del diritto, gli ordinamenti americani sono altrettanto problematici, perché promuovono a un tempo la democrazia (attraverso le leggi politiche) e l'aristocrazia (attraverso le leggi civili). Ne segue un'*impasse* imbarazzante: i principi politici rimangono sterili, non modellano (o almeno non modellano pienamente) la società e restano così una divisa ideologica priva di effetto. Il tessuto connettivo della realtà etica si lacera poiché il diritto, invece che procedere per gradi, è disarticolato.

Si potrebbe obiettare che la mia analisi dà un'importanza esagerata a problemi da cui Tocqueville, pur sollevandoli, non sembra allarmato. Mai in *Démocratie* la contraddizione tra diritto civile e diritto politico s'impone come una minaccia in grado di scuotere e far crollare l'intera democrazia americana; essa compare soltanto come un'ombra sinistra. Tuttavia, come ho cercato di rendere chiaro, l'oggetto principale del mio interesse sono le linee guida della filosofia del diritto di Tocqueville che da queste questioni traspaiono con rara nitidezza. Come spesso accade, anche in questo caso lo studio delle patologie ci aiuta a comprendere i requisiti della salute. E la coerenza interna – nel senso che questo capitolo ha voluto precisare: ossia interna al sistema (tra il diritto e le altre sfere) da un lato e interna al diritto (tra i suoi diversi rami) dall'altro – non è integralismo (come pensa Pierre Manent) ma un principio che, secondo Tocqueville, deve avere a cuore chiunque tenga alla buona salute di una società. Soltanto perseguendo questo principio e cercando di approssimarvisi in grado sempre maggiore si può sperare di realizzare una democrazia sostanziale, che strutturi la società civile tanto quanto l'ambito delle istituzioni.

Tale radicamento sociale della democrazia e tale unità di ispirazione tra diritto pubblico e diritto privato sono per Tocqueville non soltanto garanzie di giustizia democratica ma anche garanzie di lunga vita del regime. Secondo una convergenza di ragionamento prudenziale e di ragionamento normativo tipica dello stile di pensiero di Tocqueville (simile in questo a Montesquieu e Aristotele), l'opportunità di adottare certe leggi si deve valutare sia rispetto a criteri di giustizia, sia rispetto a criteri pragmatici di convenienza per il benessere dello stato. Mentre nelle lettere, nello scritto sull'assetto sociale francese e in vari luoghi di *Démocratie* Tocqueville elogia l'eguaglianza di tutti i cittadini nei diritti per il suo valore etico, in difesa della coerenza semantica del diritto democratico egli sviluppa piuttosto argomenti legati alle

prospettive di durata della forma di governo. Riprendendo la metafora medica di cui mi sono già largamente servita in questo capitolo, si può dire che Tocqueville mette in guardia dalla contraddizione come da un'anomalia patologica che indebolisce il sistema. Il rimedio a questa patologia non è da ricercarsi fuori dal diritto, ma – si lascia intendere – potrebbe consistere in una riforma della legislazione civile simile a quella che il giurista Edward Livingston aveva proposto per la Louisiana.<sup>382</sup> Si tratterebbe, in questo caso, di intraprendere un intervento giuridico che, invece di assecondare le tendenze sociali, sapesse rinnovarle.

#### 8. *Promesse non mantenute della democrazia*

Negli Stati Uniti, la democrazia civile resta una promessa non mantenuta della costituzione democratica. È vero che non è una promessa esplicita né dichiarata in nessun documento americano, eppure abbiamo visto che è implicitamente contenuta nei principî di eguaglianza e sovranità popolare, a cui è legata come l'effetto alla causa e dei quali non rappresenta un corollario o un'appendice. Procedendo in senso ascendente dal particolare e concreto al generale e astratto, Tocqueville scrive: “Negli Stati Uniti, il dogma della sovranità del popolo non è una dottrina isolata separata dalle abitudini e dalle insieme delle idee dominanti. Al contrario, si può concepirlo come l'ultimo anello di una catena di opinioni che lega il mondo anglo-americano tutto intero”.<sup>383</sup> Ciò è vero, nonostante le eccezioni di cui ho trattato in questo capitolo. Tuttavia proprio queste eccezioni, queste incompletezze, queste promesse non (ancora) mantenute della democrazia americana, generando brucianti contraddizioni, rendono chiaro che la democrazia formale ha e deve avere una vocazione espansiva. Che poi la sua propulsione si scontri con ostacoli della società civile – per esempio con le leggi aristocratiche inglesi ormai incorporate nel costume, o con le resistenze opposte al cambiamento dalla classe dei giuristi – determina un compromesso di fatto, ma provvisorio e sempre – dal punto di vista democratico – insoddisfacente.

Parlando di democrazia civile non si può, infine, ignorare il vero scandalo americano: la schiavitù istituita per legge. La divisione rigida della società americana tra liberi e schiavi è tale da mettere profondamente in discussione l'intero sistema

---

<sup>382</sup> Cfr. *supra*, capitolo 4.

<sup>383</sup> *DAI*, II, 10, p. 633.

politico americano, ma rimane ai margini di *Démocratie*, in parte perché riguarda soltanto gli stati del Sud e non il terreno privilegiato dell'autore, cioè la Nuova Inghilterra, in parte perché il compagno di viaggio Beaumont consacra un romanzo al tema della schiavitù americana,<sup>384</sup> in parte perché è talmente eccezionale (“confinata in un solo punto del globo”) che non può essere oggetto di comparazioni. Mi limito qui a menzionare il problema, senza dargli il peso che meriterebbe entro una discussione sulla democrazia civile, anche perché Tocqueville non vi si riferisce che nell'ultimo, lungo capitolo del libro del 1835, che costituisce più un'appendice che una parte integrante del ragionamento sulla democrazia. Da questo capitolo, però, emerge la netta posizione di Tocqueville: la schiavitù – ripudiata nel modo più assoluto non solo dallo spirito democratico ma anche dai lumi della modernità e da qualsiasi idea di giustizia umana – non potrà durare a lungo in America. La legislazione cui sono sottoposti i neri è “di un'atrocità inaudita e che di per sé turba profondamente le leggi dell'umanità e sarà cancellata dal processo storico che conduce verso un addolcimento dei costumi”.<sup>385</sup> Tuttavia l'abolizione della schiavitù – prevede Tocqueville – non avverrà senza gravi conflitti: da un lato la disparità del diritto civile tra stati del Nord e stati del Sud è tale da minacciare l'unità politica dell'Unione; dall'altro si porrà il problema dello statuto giuridico dei neri liberi. Mentre nelle repubbliche antiche il padrone poteva liberare legalmente gli schiavi, i quali diventavano liberi e godevano dei diritti civili ma non di quelli politici, una peculiarità della repubblica americana consiste nel fatto che la legge rende difficoltoso e quasi impossibile l'affrancamento degli schiavi. Per comprendere questa misura bisogna tenere conto della differenza di razza tra liberi e schiavi: anche se venisse liberato, il nero continuerebbe ad essere riconoscibile come ex-schiavo e, non potendo diventare simile alla classe dei padroni, vivrebbe in una condizione misera e ignominiosa, esposto al disprezzo e privato dei diritti civili.<sup>386</sup> Eppure, poiché la schiavitù non potrà durare a lungo, bisogna immaginare un futuro di convivenza tra queste due razze sul territorio americano: per Tocqueville come per l'amico Beaumont, sarà indispensabile emancipare completamente i neri, dotarli degli stessi diritti civili e politici dei bianchi e agevolare

---

<sup>384</sup> Cfr. G. de BEAUMONT, *Marie ou de l'esclavage. Tableau des mœurs aux Etats-Unis*, Paris, Gosselin, 1840.

<sup>385</sup> *DAI*, II, 10, p. 579 e p. 581.

<sup>386</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 580 : “Che cos'è dare a un uomo la libertà e lasciarlo nella miseria e nell'ignominia se non fornire alla rivolta degli schiavi un capo futuro ? Si era già notato da lungo tempo che la presenza di un nero libero spargeva un'inquietudine vaga nel fondo dell'anima dei neri ancora schiavi e vi insinuava come un bagliore incerto, l'idea dei loro diritti ”.

l'incontro e la fusione tra americani di origine inglese e americani di origine africana. Scomparebbero così anche i segni fisiognomici della dominazione passata. Se alla liberazione dei neri non corrisponderà la loro completa emancipazione, si aprirà un temibile conflitto, "la più orribile delle guerre civili", che opporrà gli schiavi liberati ai padroni di un tempo.

Confesso che quando penso agli stati del Sud non vedo per la razza bianca che abita quelle contrade che due modi di agire: affrancare gli schiavi e integrarli a se stessa o isolarsi da loro e mantenerli il più a lungo possibile in condizione di schiavitù. Mi sembra che i mezzi termini darebbero rapidamente luogo alla più orribile di tutte le guerre civili e, forse, alla rovina di una delle due razze.<sup>387</sup>

Ancora una volta, Tocqueville applica la massima di coerenza: o si è disposti a seguire un principio in tutti i suoi sviluppi, oppure bisogna tentare di estirparne ogni traccia. È un imperativo di coerenza non deciso *a priori* dalla ragione morale, ma tratto dallo studio della dialettica tra società civile e stato, diritto privato e diritto pubblico.

---

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 578.

## CAPITOLO 7

### Democrazia riflessiva: correttivi contro le nuove aristocrazie

#### 1. *La tendenza generale delle leggi democratiche*

Nonostante sia per molti versi “difettosa e incompleta”, la democrazia americana prospera. Il suo ordinamento giuridico alberga – è pur vero – elementi contraddittori come il corpo di leggi civili aristocratiche di cui abbiamo parlato, ma il loro effetto nocivo è in qualche modo compensato da una *tendenza generale delle leggi* a soddisfare l’interesse dei più e a procurare il benessere collettivo. Questa tendenza non è specifica della repubblica americana, ma comune a tutti i governi democratici: quelli cioè – precisa Tocqueville nel manoscritto – che possono considerarsi “l’espressione sincera e permanente delle volontà della maggioranza”<sup>388</sup>. Che cosa determina questa tendenza? E ancora: che cosa intende esattamente Tocqueville quando ripete la locuzione di ‘tendenza generale delle leggi’ che, per il suo carattere volutamente generico, ricorda quella di ‘spirito delle leggi’?

Almeno due elementi invitano a sondare in profondità la nozione di tendenza generale. Da un lato, la resistenza che vi oppone Hervé de Tocqueville, che ormai conosciamo come glossatore restio ad accogliere le novità teoriche di *Démocratie* che contrastano con il senso comune e con le idee ricevute dell’epoca.<sup>389</sup> Dall’altro lato, l’esempio ermeneutico costituito per tutto questo lavoro dallo studio su Montesquieu [di Althusser](#), che scandagliando la nozione di spirito generale porta alla luce i presupposti teorici sottaciuti ma operanti nell’*Esprit des lois*.<sup>390</sup> Dunque, una prima parte di questo capitolo interpreta la nozione di ‘tendenza generale delle leggi’ ricostruendone il significato e le implicazioni, mentre una seconda parte considera rispettivamente i

---

<sup>388</sup> *DAI*, II, 6, p. 376.

<sup>389</sup> Cfr. *ibidem*, p. 379, nota f. Hervé de Tocqueville condanna il ragionamento di Tocqueville come “estremamente astratto e bisognoso di essere ancora rivisto e meditato”. In seguito (cfr. nota g) proporrà al figlio di spiegare il successo delle repubbliche democratiche semplicemente con la breve durata delle magistrature e la conseguente possibilità di correggere gli errori dei predecessori. L’argomento, che cita ad esempio le repubbliche antiche, si sviluppa sulla falsariga dell’*Esprit des lois* (cfr. *EL*, II, 3).

<sup>390</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu: la politique et l’histoire*, Paris, PUF, 1959.

fattori cui tale tendenza alla prosperità della maggioranza è imputata e il rischio che, qualora essa venga a mancare, la democrazia s'inverta in oligarchia.

## 2. *Una distinzione*

Per giudicare la legislazione democratica, Tocqueville comincia da una distinzione. Parlando delle leggi bisogna considerare tre elementi: “lo *scopo* che esse perseguono, il *modo* in cui avanzano verso tale scopo; la loro *bontà* assoluta rispetto a quella che è soltanto relativa”. In un appunto preparatorio la tripartizione era invece tracciata così: “1° la sua *tendenza generale*; 2° la sua *perfezione* (una volta che la direzione è stata data); 3° il *modo* in cui è eseguita”.<sup>391</sup> Due differenze si notano tra questi schemi: in primo luogo un criterio cambia. Mentre nel manoscritto vi è una certa ridondanza sul tema dell'efficienza (cui rimandano sia il riferimento alla perfezione tecnica della stesura della legge, sia il richiamo al modo in cui essa viene resa operativa), nel testo definitivo Tocqueville lascia spazio a un criterio di ‘bontà assoluta’ della legge, su cui tornerò. Inoltre, mentre prima parlava di ‘tendenza’, Tocqueville decide di cambiare il termine con ‘scopo’. Il titolo del capitolo, così come altri luoghi, continuano a riferirsi a una ‘tendenza generale delle leggi democratiche’, tuttavia la variante con ‘scopo’ ci aiuta a precisare almeno parte del significato di quest'espressione.

I tre aspetti delle leggi non hanno lo stesso peso reciproco: Tocqueville tende a subordinare l'efficienza allo scopo/tendenza della legge. Come Montesquieu, egli si mostra molto sensibile ai costi politici del perseguimento dell'efficienza: quando la legge è ben congegnata ma volta a un cattivo fine “essa sarà pericolosa in proporzione alla sua efficacia”.<sup>392</sup> Di per sé, l'efficienza non è dunque un valore: bisogna subordinarla alla libertà e all'utilità pubblica, altrimenti diventa la cifra del dispotismo. Del resto, la storia dell'Ancien Régime è un ricco serbatoio di esempi di casi in cui la libertà si nascondeva tra le pieghe della legge, nelle anse in cui essa non penetrava, negli spazi aperti dai suoi effetti indesiderati. Come ho già mostrato, nel sistema democratico – e soltanto in quello – la piena applicazione delle leggi non nuocerebbe alla libertà.<sup>393</sup> Eppure accade che proprio le leggi democratiche siano quelle che più difficilmente si prestano a un'esecuzione sistematica, perché troppo numerose o redatte

---

<sup>391</sup> *DAI*, II, 6, p. 377 e nota d.

<sup>392</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>393</sup> Cfr. *supra* cap. 3.

in una forma confusa. Ciò nonostante, la legislazione democratica, che “tende al benessere della maggioranza”, è diretta a uno scopo “più utile all’umanità” rispetto alla legislazione aristocratica che celebra il privilegio. Quanto a “bontà assoluta – sostiene Tocqueville in armonia con le posizioni universaliste espresse anche in altri scritti –<sup>394</sup>, le leggi democratiche superano quelle aristocratiche”. In sintesi: “i mezzi della democrazia sono [...] più imperfetti di quelli dell’aristocrazia. Spesso essa lavora senza volerlo contro se stessa, ma il suo scopo è più utile”.<sup>395</sup>

La tendenza delle leggi può essere intesa come un vettore risultante dalla somma di una *componente soggettiva* – lo scopo in vista del quale opera il legislatore – e di una *componente oggettiva*, che resta da precisare.

### 3. *Garanzie istituzionali: procedure di deliberazione e procedure di controllo*

La tendenza di cui Tocqueville parla qui non riguarda l’ineludibile procedere della storia verso la democrazia (di cui pure Tocqueville parla in altri luoghi come di una “tendenza continua degli avvenimenti”), né l’andamento progressivo della società civile democratica verso l’eguaglianza delle condizioni: sta “al fondo delle istituzioni” ed esprime la costituzione delle democrazie. Distinguendo le leggi dalla tendenza delle leggi, *Démocratie* vuole risolvere un problema specifico: pur concedendo che la democrazia sia un sistema perfettibile, che il popolo progredisca in coscienza politica e in competenza di giudizio, rimane il rischio che occasionalmente vengano approvate delle cattive leggi: leggi che, per esempio, “violano diritti acquisiti o ne istituiscono di pericolosi”.<sup>396</sup> In che modo e grazie a quali mezzi il sistema democratico potrebbe resistere agli errori del legislatore; quali anticorpi possiede contro il rischio di un temporaneo sviamento della maggioranza dall’interesse generale?

Tocqueville risponde con un argomento rousseauiano: “le leggi della democrazia *tendono* in generale al bene dei più perché emanano dalla maggioranza di tutti i cittadini e questa può sbagliare ma non saprebbe avere un interesse contrario a se stessa”.<sup>397</sup> La salvaguardia della democrazia – lo scudo contro i suoi stessi errori deliberativi – si trova cioè nella procedura democratica per eccellenza. Non soltanto la

---

<sup>394</sup> Cfr. *De l’état social et politique de la France* cit.

<sup>395</sup> *DAI*, II, 6, p. 379.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>397</sup> *Ivi*.

decisione a maggioranza è la più atta a realizzare l'interesse generale; essa permette anche di sperare che gli errori legislativi, una volta riconosciuti come tali, siano riparati. Tuttavia, è necessario che le democrazie siano abbastanza robuste per sopportare senza incrinarsi "l'effetto passeggero delle cattive leggi". E questo dipende dall'organizzazione costituzionale: se il principio di maggioranza è di per sé una garanzia di conformità delle leggi a quello "scopo utile all'umanità" che è l'interesse generale, esso non basta da solo a scongiurare la decadenza della democrazia.

Serve che il sistema nel suo complesso – le istituzioni, le leggi passate, gli equilibri sociali – sopportino le conseguenze transitorie delle leggi che contraddicono l'interesse generale; che insomma la maggioranza abbia *tempo* di correggere le conseguenze nefaste delle cattive leggi senza esserne immediatamente travolta: una democrazia, infatti, deve essere internamente organizzata "in modo da sopportare l'azione temporanea di leggi cattive e da poter aspettare senza morire il risultato della tendenza generale delle leggi". Poiché i correttivi democratici non sono immediati, la salvezza dipende da un'*inerzia positiva* che il sistema nel suo complesso oppone agli sconvolgimenti procurati dalle aggressioni contro lo spirito e l'assetto democratico. I colpi inferti saltuariamente da leggi improvide devono poter essere assorbiti senza che l'intera costruzione ceda. Naturalmente, nel caso in cui il legislatore persista ad agire contrariamente allo spirito democratico, si arriverà a un punto in cui le istituzioni non potranno che rovinare, ma – scrive Tocqueville – è indispensabile le istituzioni resistano abbastanza a lungo perché gli organi legislativi possano rivedere le loro decisioni. Come scrive Pierre Rosanvallon, la democrazia è una funzione del tempo.<sup>398</sup> La sua salvezza dipende dalla sua *forza di resistenza*: bisogna che l'apparato costituzionale regga il tempo necessario perché le crisi e le contraddizioni che lacerano il sistema siano corrette non dall'esterno, ma da un processo di *azione riflessiva delle istituzioni democratiche su se stesse*.

Prima tra le difese schierate dalla Costituzione americana è il controllo di costituzionalità che vige sotto la forma di *judicial review* e costruisce la *temporalità differenziata* indispensabile alla lunga vita della democrazia, distinguendo la temporalità lunga delle disposizioni costituzionali dalla temporalità più breve delle leggi e degli atti esecutivi. Come si è visto nel capitolo 3, la gerarchia di temporalità e di norme non limita in alcun modo la volontà generale: piuttosto, le dà consistenza

---

<sup>398</sup> Cfr. P. ROSANVALLON, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008, pp. 209-211.

distinguendo e ordinando i canali attraverso cui essa si esprime. Nella democrazia costituzionale, la volontà generale – che concepita sotto la specie dell'immediatezza, come un pronunciamento estemporaneo, perderebbe ogni consistenza – è resa sovrana in molti modi diversi. La costituzione è insieme il prodotto sommo e generalissimo della volontà generale e la cornice entro la quale la volontà generale si esprime, attraverso le leggi, su oggetti più specifici. Perciò, i giudici sono incaricati di vegliare a che le leggi ordinarie non la violino: una contraddizione equivale ad una volontà che nega se stessa ed è quindi inammissibile. Ma per lo stesso motivo, la costituzione generata dalla volontà generale in un tempo  $t_0$  deve poter essere cambiata se si trova a non corrispondere più alla volontà generale in un tempo  $t_1$ .

Che la costituzione sia emendabile e che essa sia sovraordinata a tutte le altre norme sono entrambe conseguenze della sua origine dalla volontà popolare. Dunque, lungi dal generare una tensione con il principio di sovranità popolare, la rigidità costituzionale conferisce a questo principio la forza necessaria affinché esso s'imprima su tutto l'ordinamento in ogni sua parte, come ho mostrato nel capitolo 5. La struttura gerarchica dell'ordinamento, imponendo il vincolo di coerenza delle norme di grado inferiore con le norme di grado superiore, rende possibile l'omogeneità e l'unità d'ispirazione del sistema democratico. È quindi, in un certo senso, la condizione giuridica dell'esistenza di uno 'spirito delle leggi democratiche': mentre in una prospettiva sociologica lo spirito delle leggi è determinato dai rapporti che queste ultime intrecciano con diversi elementi (la religione, le *mœurs*, le maniere, e così via), in una prospettiva giuridica esso dipende dai rapporti che intercorrono *tra le leggi*, perché ciascuna assume un senso in base alla posizione che occupa nell'ordinamento, proprio come l'ordinamento ha un significato globale che dipende dalle leggi che lo compongono.

Queste considerazioni completano quanto detto nel capitolo 3 a proposito della prospettiva di Tocqueville sulla rigidità della Costituzione americana, ma non esauriscono la questione della tendenza generale delle leggi democratiche. Se le procedure di deliberazione e la struttura dell'ordinamento corroborano la tendenza delle leggi democratiche alla prosperità della maggioranza, bisogna tuttavia considerare che questa tendenza è sì generale, ma assolutamente non meccanica, e diversi fattori possono ostacolarla o turbarla. Tra questi, Tocqueville ne teme soprattutto uno: il formarsi, tra i governanti, di uno spirito di classe che li distolga dal loro mandato e dal perseguimento dell'interesse della maggioranza. Perciò,

*Démocratie* intreccia in uno stesso capitolo l'osservazione della tendenza delle leggi e la riflessione sulle qualità necessarie ai governanti nei regimi democratici.

#### 4. *L'interesse dei governanti: un interesse particolare?*

Le pagine toquevilliane dedicate alle caratteristiche indispensabili ai governanti delle democrazie devono essere lette come una replica frontale alla teoria dottrinarista delle capacità e, più specificamente, alla tesi secondo cui è necessario che all'interno delle società democratiche si ricrei un'aristocrazia di tipo inglese, un corpo aperto di notabili che diriga la società.<sup>399</sup> I pubblicisti della monarchia di luglio ragionano di politica partendo da due massime capitali. La prima è che la competenza ha maggior valore del numero (da questa premessa seguono la restrizione del suffragio ai soli 'capaci' e la difesa di una concezione tecnocratica del governo); la seconda è che l'interesse generale si ottiene dal mosaico degli interessi particolari (da qui nascono la difesa del governo misto, già trattata nei capitoli precedenti, e la volontà di ristabilire in Francia una varietà di corpi sociali dotati ciascuno di un proprio spirito caratteristico). Attorno a queste si costruivano il consenso per la Monarchia di luglio e la profezia – diffusissima all'epoca e rivelatrice del successo dell'ideologia dottrinarista – di un futuro governato dalla nuova classe media. Contro entrambe Tocqueville rivolge un attacco.

Secondo la massima della competenza, l'allargamento del suffragio sarebbe una misura improvvida perché darebbe il diritto di votare a cittadini incapaci non soltanto di discernere il proprio bene, ma anche di scegliere come rappresentanti gli uomini più degni. Sbagliando a eleggere i propri governanti, il popolo precipiterebbe lo stato nel caos, e comincerebbe la rovina generale.

Per smentire questa previsione, che sempre suggellava i discorsi favorevoli a mantenere i diritti politici nelle mani delle classi superiori, Tocqueville si vale dell'esempio americano: "È facile vedere che la democrazia americana sbaglia spesso a scegliere gli uomini ai quali essa confida il potere, ma non è altrettanto semplice spiegare perché lo stato prospera nelle loro mani".<sup>400</sup> Se da una prospettiva

---

<sup>399</sup> Della teoria delle capacità e del liberalismo élitista dei dottrinari tratta il capitolo 2. Una ricostruzione dettagliata dell'atteggiamento dei dottrinari nei confronti dell'aristocrazia inglese si trova in L. JAUME, *L'individu effacé* cit., pp. 288-319.

<sup>400</sup> *DAI*, II, 6, p. 379.

convenzionale l'enigma per cui in democrazia i rappresentanti del popolo possono far prosperare lo stato anche quando non sono scelti tra i politici più intelligenti ed esperti si potrebbe risolvere osservando che i mandati politici sono di breve durata e i rappresentanti si avvicendano quindi con una frequenza che permette ai successori di riparare i danni commessi dai predecessori maldestri (così tende a credere per esempio Hervé de Tocqueville), *Démocratie* cita soltanto *en passant* questa spiegazione per accantonarla subito a vantaggio di un'altra, più insolita. Non è la competenza dei governanti il criterio principe del successo di una democrazia rappresentativa, bensì *l'affinità tra l'interesse dei governanti e l'interesse dei governati*: questa è la ragione “più generale e più soddisfacente del successo americano.

Certo, è importante per il bene delle nazioni che i governanti abbiano virtù e talenti. Ma ciò che è forse ancora più importante è che i governanti non abbiano interessi contrari alla massa dei governati, perché in quel caso le virtù potrebbero diventare quasi inutili e i talenti funesti.<sup>401</sup>

Mentre i dottrinari concepivano il governo rappresentativo come la migliore approssimazione al governo della ragione (“il primo compito del governo è di cercare la verità, di scoprire ciò che giusto e ragionevole e di istruire la società”),<sup>402</sup> e perciò affidavano le loro speranze all'abilità e alla saggezza dei governanti, Tocqueville riporta sul tavolo della discussione i temi che erano stati rimossi perché giudicati giacobini: la rappresentanza delle volontà e la necessità che gli interessi dei governanti e gli interessi dei governati si confondano tra loro. Non si tratta più, allora, di modellare la democrazia affinché dia luogo a un' “aristocrazia della verità”, ma di istituire una democrazia del suffragio universale e dell'autodeterminazione, tale da compensare i difetti di incompetenza che apparivano insormontabili.

La prima mossa di Tocqueville è di sottrarre il discorso all'orizzonte epistemico entro cui si svolgeva l'argomentazione dottrinaria: i concetti cardine non sono più “verità e “ragione” bensì “interesse” e “volontà”. Questa trasformazione del piano del discorso comporta un passo decisivo: bisogna riconoscere che né la democrazia né alcuna forma di governo può realizzare il bene di tutta la popolazione – come aveva preteso Rousseau – perché categorie diverse hanno interessi eterogenei e talvolta inconciliabili. Dunque, poiché “non si è ancora scoperta una forma politica che

---

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>402</sup> F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Didier, 1864, p. 130.

promuova egualmente lo sviluppo e la prosperità di tutte le classi”, bisogna veder chiaro ciò in cui consiste la superiorità del regime democratico: “il vantaggio reale della democrazia non è, come si dice, di favorire la prosperità di tutti, ma soltanto di servire al benessere dei più”.<sup>403</sup> L’ambizione professata dai dottrinari di governare secondo una ragione che persegua un giusto mezzo in cui ciascuna classe possa ritrovarsi è illusoria: di fronte a una pluralità di interessi divergenti, la democrazia può, più che trovare una conciliazione astrattamente equa, affermare l’interesse della maggioranza. Tocqueville difende, quindi, la democrazia intesa come governo della maggioranza, che nella Monarchia di luglio era chiamata spregiativamente *democrazia del numero*.

Un testo non particolarmente originale ma molto indicativo del pensiero dottrinario, il *De la démocratie nouvelle* (1837) di Édouard Alletz, aveva risposto al volume del 1835 di *Démocratie* difendendo l’idea che l’unica forma di democrazia destinata ad affermarsi nel futuro fosse il governo della classe media. Nell’introduzione, l’autore scrive una sintesi limpida e appassionata dell’ideologia dottrinaria: “Ci sono due democrazie: la *vecchia* e la *nuova*. La vecchia democrazia è il potere del numero: ovvero dei poveri e gli ignoranti, che sono i più numerosi in ogni società. Questa democrazia significa quindi l’autorità dell’imprudenza e della miseria”.<sup>404</sup> La *nuova democrazia* è invece presentata come una *policrazia*: il governo che, combinando la classe media e il potere monarchico, persegue l’interesse della nazione intera. L’alleanza tra la nuova borghesia e la corona è solidissima perché si regge su un bisogno reciproco: per paura di essere sovvertita dalle classi popolari, la classe media non tradirà il re; simmetricamente il re, che ha perso il diritto divino al comando, non si priverà dei suoi preziosi alleati. Perciò, questa alleanza che viene chiamata nuova democrazia “è, in una parola, la più sapiente mescolanza di tutte le forze sociali combinate per la libertà, la grandezza e la felicità di tutti”.<sup>405</sup> Verso l’idea che dosando sapientemente l’influenza di ciascuna forza sociale si ottenga l’interesse generale, Tocqueville nutre gli stessi dubbi che lo rendono scettico nei confronti del governo

---

<sup>403</sup> *DAI*, II, 6, p. 380. Tuttavia Tocqueville è convinto che le leggi democratiche, per il loro carattere universalistico, abbiano una “bontà assoluta” superiore alla “bontà soltanto relativa” delle leggi aristocratiche. Pur ritenendo che la democrazia possa sperare di realizzare l’interesse della maggioranza, ma non di promulgare leggi che soddisfino tutti i cittadini e tutte le classi, Tocqueville ammette che lo scopo delle leggi democratiche è più “utile all’umanità” dello scopo delle leggi aristocratiche che consolidano i privilegi di pochi (cfr. *DAI*, II, 6, p. 378).

<sup>404</sup> E. ALLETZ, *De la démocratie nouvelle* cit., vol. I, p. IX.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. XI.

misto. Per lui non si tratta di apprendere a far buon uso dello spirito di corpo (come teorizzavano Hegel, o diversamente, ad esempio Sismondi),<sup>406</sup> ma di indebolirlo fino a dissolverlo.

La polemica sommersa che Tocqueville conduce con i suoi contemporanei si delinea nel modo originale in cui egli tratta un confronto tipico, quello tra modello americano e modello inglese. Contro l'anglofilia dominante tra i liberali francesi suoi contemporanei, Tocqueville vuole mostrare l'assoluta incompatibilità delle istituzioni inglesi con lo spirito democratico. Benché liberale, l'Inghilterra è un'aristocrazia (e non un governo misto come aveva creduto Montesquieu e come sostenevano i dottrinari), in cui "lo spirito di classe trasporta anche coloro che non corrompe e fa in modo che quasi senza saperlo essi aggiustino gradualmente la società a loro misura e la preparino per i loro discendenti":

Non so se sia mai esistita un'aristocrazia tanto liberale quanto l'Inghilterra e che abbia fornito continuamente al governo del paese uomini tanto degni e tanto illuminati. Tuttavia si riconosce facilmente che la legislazione inglese ha spesso sacrificato il bene del povero a quello del ricco, e i diritti dei più ai privilegi dei pochi. Così l'Inghilterra dei nostri giorni riunisce in sé gli estremi della fortuna e vi si incontrano delle miserie che quasi eguagliano la sua potenza e la sua gloria.<sup>407</sup>

In condizioni opposte prospera la democrazia d'oltreoceano. La garanzia dello sviluppo del buongoverno americano si trova proprio nell'assenza di un interesse particolare della classe dei governanti. Il prezzo da pagare per la prossimità dei governanti ai governati è il rischio che i primi non si distinguano per abilità politica e commettano anzi talvolta gravi errori, ma in democrazia – sostiene Tocqueville – questo è un costo sostenibile: "la cattiva amministrazione di un magistrato in democrazia è un fatto isolato che pesa soltanto durante la breve durata del suo incarico. La corruzione e l'incapacità non sono interessi comuni che possano legare gli uomini tra loro in modo permanente".<sup>408</sup> Il ragionamento poggia sull'idea che in democrazia possa accadere che alcuni magistrati siano viziosi o corrotti e che dunque agiscano contro l'interesse della maggioranza, ma tali vizi appartengono ai singoli individui in carica e non riflettono l'interesse particolare di una classe. Di conseguenza la minaccia all'interesse generale è circoscritta ed episodica e si risolve non appena il mandato del

---

<sup>406</sup> Cfr. SISMONDI, *Études sur les constitutions des peuples libres*, in *Études sur les sciences sociales*, La Haye, Vervloet, 1836, vol. 1.

<sup>407</sup> *DAI*, II, 6, pp. 382-83.

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 381.

magistrato corrotto giunge al termine. “Negli Stati Uniti, dove i funzionari pubblici non hanno interessi di classe da far prevalere, il procedere generale e continuo del governo è benefico, anche se i governanti sono spesso in difetto di competenze e talvolta disprezzabili”.<sup>409</sup> Insomma, la tendenza positiva delle leggi americane è vincolata all’assenza di uno spirito di classe che comprometta le decisioni del legislatore e l’operare del governo. In definitiva, Tocqueville difende una concezione non corporativa e individualista: l’interesse generale si costruisce rispettando la volontà della maggioranza dei cittadini e non conciliando le esigenze e rivendicazioni delle diverse classi sociali.

Nel sistema americano, una nuova aristocrazia potrebbe sorgere se la classe dei governanti sviluppasse interessi propri e s’isolasse, per così dire, dal resto della popolazione. Si creerebbe così una distinzione sociale relativamente stabile tra governanti e governati, lesiva dell’eguaglianza democratica. Contro il rischio di tale divaricazione di interessi, Tocqueville si esprime da un lato, nel ruolo di intellettuale pubblico, per affermare la priorità del principio di rappresentanza sul vantaggio della competenza dei governanti; dall’altro lato, egli porta alla luce un meccanismo istituzionale americano che agevola il controllo del parlamento sull’operato dei funzionari pubblici. Come il *judicial review* attiva un controllo permanente delle leggi, così esiste in America una procedura di giudizio politico attraverso la quale il parlamento può prevenire e punire la corruzione dei funzionari. Lo scopo comune a questi congegni istituzionali è quello di rendere la democrazia quanto più *riflessiva* possibile: l’autogoverno comporta delle procedure di azione politiche e delle procedure di controllo politico. “Procurare una garanzia alla garanzia stessa”, scriveva Constant,<sup>410</sup> è un’impresa irrealizzabile, ma ciò nondimeno serve da idea regolativa per il costituzionalismo liberale e democratico. In questo consiste la riflessività democratica.

## 5. *Chi controlla i governanti?*

All’antico problema di stabilire meccanismi di controllo dei governanti (“chi guarderà i guardiani?”) la democrazia americana risponde con un sistema che

---

<sup>409</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>410</sup> B. CONSTANT, *Fragments d’un ouvrage abandonné sur la possibilité d’une constitution républicaine dans un grand pays*, Paris, Aubier, 1991, p. 451.

Tocqueville ritiene più valido ed efficiente di quello francese e inglese. I funzionari pubblici sono giudicati dal parlamento (il Congresso sollecita il Senato e quest'ultimo diventa corte giudicante), ma soltanto per la loro responsabilità politica e non per la loro responsabilità penale. Se il Senato li ritiene colpevoli di corruzione o di tradimento, questa sentenza provoca soltanto il decadere del loro mandato; ogni conseguenza penale viene subordinata all'ulteriore giudizio di un tribunale ordinario. Rispetto ai sistemi inglese e francese, in cui la camera alta del parlamento giudica i funzionari insieme sotto il profilo politico e sotto il profilo penale e può infliggere punizioni severissime, o addirittura la morte, Tocqueville ritiene che il sistema americano presenti un notevole vantaggio. La pratica del giudizio politico non è in America tanto eccezionale e terribile quanto in Europa: la sua istituzione serve insieme a prevenire la corruzione dei funzionari e a rendere effettivo il controllo e la destituzione dei cattivi amministratori della cosa pubblica. “Gli europei stabiliscono dei tribunali politici principalmente per *punire* i colpevoli; gli americani per *togliere loro il potere*”.<sup>411</sup> Oltre che più garantista, il sistema americano è più efficace: il giudizio politico può essere esercitato soltanto nei confronti dei funzionari (mentre in Francia ed Inghilterra l'accusa di tradimento poteva colpire chiunque), e non può infliggere altra pena che la rimozione dall'incarico, ma “ciò che rende le leggi americane così temibili nasce, se oso dirlo, dalla loro stessa mitezza”.<sup>412</sup>

Tocqueville riprende qui un motivo della teoria penalistica settecentesca (da Montesquieu a Beccaria) che gli è caro: la funzione deterrente della pena non è proporzionale al grado della sua crudeltà ma alla costanza della sua applicazione. Poiché il giudizio politico in America si limita a decidere se il funzionario in carica sia ancora degno di esercitare il suo potere o meno, esso può venir esercitato in modo più frequente che in Europa, dove alle pene cruente inflitte per il reato di tradimento corrisponde la rarità di quest'accusa: “Negli Stati Uniti, il giudizio politico esercita sull'andamento della società un'influenza tanto più grande quanto meno essa sembra temibile. Non agisce direttamente sui governati ma rende la maggioranza completamente padrona di coloro che governano. Non dà alla legislatura un immenso potere ch'essa potrebbe esercitare soltanto in un giorno di crisi; le lascia invece prendere un potere moderato e regolare di cui essa può usare tutti i giorni”.<sup>413</sup> Il

---

<sup>411</sup> *DAI*, I, 7, p. 184, corsivi nel testo.

<sup>412</sup> *Ivi*.

<sup>413</sup> *DAI*, I, 7, p. 185.

giudizio politico costituisce quindi uno strumento straordinariamente potente di cui la maggioranza dispone per controllare l'attività dei funzionari e per impedire che la loro azione persegua un interesse particolare e diverso da quello per cui è stato loro dato l'incarico.

Tuttavia, la tendenza delle leggi democratiche dipende, oltre che da una logica istituzionale, dagli equilibri della società civile. Essa si compone infatti di tutti i rapporti che le leggi intrattengono tra loro ma anche, come lo spirito delle leggi, dei rapporti che legano le leggi ad altre cose, al regno variegato dei fatti sociali. Esprime la *teleologia interna* di una totalità circolare entro la quale vi è un continuo e reciproco rimando di *principi politici* e *principi sociali*: sono le leggi a produrre l'assetto sociale democratico, tuttavia, se quest'ultimo cambia al punto di snaturarsi, vengono meno le condizioni della legislazione democratica. Il discorso di Tocqueville invita quindi a cercare le radici dell'orientamento generale delle leggi innanzitutto all'interno dell'ordinamento (come abbiamo visto), poi oltre la sfera istituzionale, nei tessuti di congiunzione tra stato e società civile. Diversamente da Guizot e dai dottrinari che ritenevano la sfera sociale l'ambito determinante in ultima istanza, cui poteva essere ricondotto l'inizio della causalità circolare<sup>414</sup>, Tocqueville non individua una sfera principiante né stabilisce la priorità del sociale. Esplora la dialettica che inevitabilmente s'innesci tra le due polarità egualmente necessarie piuttosto che cercare di determinare il primato dell'una sull'altra.<sup>415</sup> Perciò, nel sistema tocquevilliano, *la sfera della società civile* (e più in generale tutta la dimensione delle *mœurs*) *non è prepolitica*. Non c'è priorità logica né cronologica della società sullo stato.

Tratto comune del pensiero liberale individualista settecentesco e del pensiero liberale anti-individualista ottocentesco era appunto l'affermazione della priorità della società civile sullo stato. La tradizione del giusnaturalismo *à la Locke* e *à la Constant* giustificava questa priorità con la genealogia immaginaria del contratto sociale, attraverso il quale in una collettività già intessuta di rapporti sociali vengono istituiti dei rapporti politici. Il liberalismo anti-individualista francese conferisce legittimità

---

<sup>414</sup> La causalità circolare cui spesso ricorre l'argomentazione di *Démocratie* è stata osservata anche da J. ELSTER, *The First Social Scientist* cit., pp. 94-99.

<sup>415</sup> In *Démocratie* abbondano i luoghi in cui Tocqueville enfaticamente attribuisce all'argomento che sta trattando il primato. Di volta in volta si dice che l'individualismo, la religione, lo spirito legista, le relazioni tra i generi, l'amministrazione decentrata sono il fattore decisivo per la democrazia americana; tuttavia è chiaro che si tratti nella gran parte dei casi di una strategia retorica per richiamare l'attenzione del lettore, per suscitare meraviglia, per avvincere.

allo stato nella misura in cui l'azione dei suoi organi si conforma all'andamento e ai bisogni di una società civile preesistente e preordinata. La concezione dell'indistricabile relazione tra stato e società proposta da Tocqueville lascia cadere questo assunto liberale come anche il suo corollario, e cioè l'idea che politica e stato siano mali necessari. Nel capitolo 6 ho mostrato come, contro il senso comune liberale, Tocqueville ritiene che i principî democratici non debbano arrestarsi alle soglie del diritto civile, ma irrompere nella sfera sociale riformando i rapporti tra privati. Qui di seguito mi concentrerò sull'altra conseguenza del reciproco rimando tra sfera sociale e sfera politica: l'influenza della struttura dei rapporti sociali sulla legislazione e sul governo. In particolare, dedicherò i prossimi paragrafi a comprendere come l'emergere di particolarismi e il rafforzarsi dello spirito di classe incidano sulla democrazia politica e facciano temere che si formi una nuova aristocrazia. L'emergere di una nuova aristocrazia nel seno della società democratica (tema molto discusso sotto la monarchia borghese) è visto da Tocqueville come un pericolo e non come un'opportunità. Di fatto, egli ritiene possibile che uno spirito aristocratico si sviluppi in due classi: da un lato nella classe governante che, malgrado il sistema elettivo, potrebbe consolidare interessi propri; dall'altro, nella classe degli industriali, il cui crescente potere sociale suscita da un lato le preoccupazioni dei socialisti e dall'altro l'allarme dei conservatori, accaniti avversari della modernizzazione industriale.

## 6. *Una nuova aristocrazia industriale?*

L'industria crea una disegualianza non soltanto economica ma anche antropologica tra i due estremi della catena produttiva: l'operaio e il padrone. L'analisi tocquevilliana delle trasformazioni dei rapporti di produzione introdotte dalla "scienza dell'industria", che insegna la divisione del lavoro e prescrive l'estrema specializzazione degli operai, è animata da una preoccupazione politica. Essendo un *sistema* insieme politico e sociale, la democrazia è suscettibile di essere alterata sia da vizi istituzionali sia dalla degenerazione dell'assetto sociale: ora, proprio questo indispensabile assetto sociale, l'avanzare dell'eguaglianza delle condizioni, è minacciato dalle disegualianze di nuovo tipo che l'industria genera, inasprendole via via sempre di più. Sebbene Tocqueville ritenga che non ci si possa aspettare che all'eguaglianza politica faccia riscontro una perfetta eguaglianza delle condizioni; sebbene egli consideri che

l'eguaglianza sociale sia un asintoto cui la democrazia si approssima senza mai poterlo raggiungere, la sua teoria della democrazia si fonda sull'osservazione del costante progredire dell'eguaglianza delle condizioni e dell'abolizione delle diseguaglianze permanenti. Nella società democratica i rapporti sociali diventano fluidi e le distinzioni sottilissime e provvisorie: una mobilità sociale senza precedenti sovverte la geometria delle caste aristocratiche. Tuttavia, la dinamica industriale costringe Tocqueville a porsi un interrogativo allarmante: e se le diseguaglianze che si vanno creando nel microcosmo della produzione si allargassero e si cristallizzassero al punto da invertire la tendenza democratica e da lasciar sorgere una nuova aristocrazia?

I lavoratori sono sfigurati da un mestiere ripetitivo ed avvilito (“che cosa ci si deve aspettare da un uomo che ha passato vent'anni della sua vita a fabbricare teste di spilli?”), l'abitudine al quale segna il corpo ed erode lo spirito. Interiorizzato, il lavoro dell'operaio non è più soltanto un servizio prestato, ma anche l'oggetto fisso su cui i suoi pensieri si consumano e il tratto centrale della sua personalità impoverita. La condizione di operaio diviene ben più che un mestiere – un servizio cui un individuo presta un tempo determinato della sua giornata – : diviene un *habitus*. Ancorato a una condizione fissa, l'operaio è un'eccezione rispetto alla tendenza della società: “in mezzo al movimento universale, egli è ridotto immobile”. Al posto che gli è assegnato nella società non possono sottrarlo né le leggi né i costumi, dato che egli vive in uno stato di dipendenza economica ed esistenziale dal padrone della fabbrica: “È invano che le leggi e i costumi si sono preoccupati di infrangere intorno a quest'uomo tutte le barriere e di aprirgli da tutti i lati mille diverse vie verso la fortuna: una teoria industriale più potente dei costumi e delle leggi l'ha attaccato a un mestiere e spesso a un luogo che egli non può abbandonare.”<sup>416</sup> Parallelamente, cresce il potere sociale degli industriali. Perciò essi si fanno più visionari, ideano progetti arditi e amplissimi, “diventano sempre più simili agli amministratori di vasti imperi”.<sup>417</sup>

Le due classi che si sono venute a creare in questo modo “non hanno dunque niente di simile, e divergono ogni giorno di più”. Eppure la democrazia richiede che gli individui si assomiglino, si sviluppa in una società di *semblables*, mentre l'aristocrazia esalta la *distinzione*. Di fronte agli individui democratici si apre un orizzonte di

---

<sup>416</sup> *DAII*, I, 20, p. 982. Il passo continua descrivendo la fissità della distinzione di classe originatasi nell'industria: “Ciascuno occupa un posto che è fatto per lui e dal quale non esce. L'uno è in condizione di dipendenza continua, stretta e necessaria dall'altro, e sembra nato per obbedire come l'altro sembra nato per comandare” (p. 383).

<sup>417</sup> *DAII*, I, 20, p. 983.

possibilità vasto e condiviso, entro il quale ciascuno sviluppa la sua personalità. La stessa nozione di ‘carattere’ nelle aristocrazie è inseparabile da quella di posizione sociale: così nel piacevolissimo libro di La Bruyère sui *Caratteri* del diciassettesimo secolo, i tratti psicologici si confondono con l’appartenenza di classe non soltanto ai fini della satira, ma anche perché il ruolo sociale costituiva un vincolo fisso attorno al quale cresceva l’individualità. Nella “mobilità universale delle società democratiche”, poiché non vi sono classi che, perpetuandosi nel tempo, acquisiscono tratti distintivi, le aspettative e i vincoli sociali di ciascuno sono allentati, e il carattere riflette un conglomerato di passioni e abitudini individuali.

La condizione del lavoratore fa eccezione proprio a questa verità generale della democrazia: l’operaio è privato di individualità perché tutte le sue energie vitali sono assorbite dal mestiere, e la natura di questo mestiere è tale da non lasciare alcuno spazio all’espressione delle qualità personali. Tocqueville insiste: l’immiserimento dell’operaio non è soltanto economico. Privato del tempo e delle energie per sviluppare ed esercitare le sue facoltà umane superiori, l’operaio resta non solo più povero del padrone, ma anche meno illuminato. Al rimprovero di un illustre lettore inglese, Nassau William Senior, che accusava Tocqueville di non considerare, quando diceva che in Inghilterra “il bene del povero è spesso sacrificato a quello del ricco”, che in Inghilterra i salari erano i più elevati del mondo, l’autore di *Démocratie* risponde che per “bene” egli non intende soltanto il vantaggio economico, ma “tutto ciò che contribuisce alla felicità: la considerazione personale, il diritto politico, l’accesso alla giustizia, i piaceri intellettuali e molte altre fonti che indirettamente contribuiscono alla soddisfazione”.<sup>418</sup> L’industria, insomma, crea una diseguaglianza non soltanto materiale ma anche spirituale. “Che cos’è questo se non un’aristocrazia?”.<sup>419</sup>

Ma si tratta di un’aristocrazia isolata: di un microcosmo all’interno di una società intessuta di rapporti egualitari. Facendo attenzione a che il lettore non si convinca che l’industria smentisca la previsione di un’espansione democratica, Tocqueville si preoccupa di presentare i rapporti tra padrone e operaio come un caso unico: “un’eccezione, un mostro nell’insieme dell’assetto sociale”.<sup>420</sup> Inoltre, mentre la classe

---

<sup>418</sup> *DAI*, II, cap. 6, p. 382, nota j.

<sup>419</sup> *DAII*, I, 20, p. 983. Alla questione dei salari, Tocqueville dedica invece un intero capitolo (*DAII*, III, 7), dove spiega che la nuova realtà della grande industria contraddice l’idea che i salari siano destinati ad aumentare lentamente ma progressivamente. Gli operai si trovano in una posizione talmente debole da non poter negoziare il salario e, a misura che si impoveriscono, diventa più facile per gli industriali opprimerli (cfr. pp. 1028-29).

<sup>420</sup> *DAII*, I, 20, p. 984.

dei lavoratori pare condannata ad una miseria stabile e destinata a riprodursi lungo le generazioni, la classe degli industriali non ha la compattezza né la continuità che caratterizzano l'aristocrazia terriera: i capitali mobili possono svanire rapidamente e i ricchi, pur affini tra loro, sono legati da vincoli troppo deboli e passeggeri per formare un vero e proprio corpo sociale. Benché quindi l'aristocrazia che si stabilisce nei rapporti di produzione sia una delle "più dure che siano comparse sulla terra (mentre gli operai sono altrettanto dipendenti dai padroni di quanto non fossero i contadini dagli aristocratici, essi sono tuttavia meno protetti, in quanto al privilegio economico del padrone non corrisponde il dovere feudale di soccorrere i sottoposti), essa è anche, a giudizio di Tocqueville, una delle "più ristrette e meno pericolose".<sup>421</sup> Il capitolo dedicato all'industria si conclude tuttavia con un avvertimento: è verso quest'aristocrazia che "gli amici della democrazia devono continuare a guardare con inquietudine, perché se mai la diseguaglianza permanente delle condizioni e l'aristocrazia dovessero penetrare ancora nel mondo, si può predire che entrerebbero da quella porta".<sup>422</sup>

Già gli scrittori socialisti avevano lanciato l'allarme per la condizione dei lavoratori, e quando Tocqueville sostiene che "l'aristocrazia, cacciata dalla società politica, si è ritirata in certe parti del mondo industriale, dove ha stabilito il suo imperio sotto un'altra forma", egli riprende elaborandola un'idea già circolante. "Un'aristocrazia crisogena sta per comparire; – scriveva negli stessi anni Chateaubriand – l'enorme diseguaglianza dei patrimoni minaccia ancor più seriamente di uccidere lo spirito di eguaglianza".<sup>423</sup> Non bisogna dimenticare, tuttavia, che la denuncia tocquevilliana dell'emergere dall'industria di una nuova aristocrazia si trova in un'opera dedicata allo studio della società americana e che essa suscitò quindi in un'America poco avvezza a sentir parlare di aristocrazia reazioni vivaci. I periodici dell'ala conservatrice negarono l'attualità di qualsivoglia tendenza aristocratica in America. Dall'altro lato, la rivista radicale "Democratic Review" denunciò sulla scorta di Tocqueville il profilarsi di diseguaglianze economiche e il pericolo che i ricchi venissero a formare una élite politica. Diversamente dai lettori francesi, gli americani non ritenevano, infatti, che

---

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 985.

<sup>422</sup> *Ivi*.

<sup>423</sup> CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, éd. Biré, vol. I, pp. 430-31.

l'emergere di una nuova aristocrazia potesse servire da salutare contrappeso né che potesse porre rimedio agli aspetti peggiori della democrazia.<sup>424</sup>

Le pagine di *Démocratie* dedicate all'eccezione dell'industria pongono, dalla prospettiva del mio studio, il problema della correlazione fra potere sociale e potere politico. Oltre che compromettere l'eguaglianza materiale e lo "spirito di eguaglianza", l'aristocrazia industriale costituisce un microcosmo sottratto alle leggi dell'assetto sociale democratico: da ciò nasce il rischio che la classe economicamente più forte controlli anche il potere politico. Pur non ritenendo questo pericolo imminente per la democrazia americana, Tocqueville si dissocia dall'idea dottrinaristica che il governo rappresentativo debba riposare nelle mani di una classe economicamente agiata e politicamente competente. La "capacità" che sotto la Monarchia di luglio dava accesso ai diritti politici si misurava in potere economico-sociale: l'idea di una congiunzione tra questo e il governo era quindi uno dei pilastri della politica del *juste milieu*. Precisamente questa idea Tocqueville si sforza di contestare nei due casi che abbiamo studiato: la competenza dei governanti è nociva se allontana il loro interesse da quello della maggioranza, e il potere sociale (il patrimonio e l'influenza) degli industriali, se diventa un interesse di corpo che cerca espressione politica, è minaccia mortale per la democrazia. Le diseguaglianze che possono compromettere la tendenza generale delle leggi democratiche e arrestare, secondo l'immagine di Tocqueville, il torrente della democrazia sono quelle che derivano dalla combinazione di potere politico e di potere economico-sociale. Che si formino *gruppi di interessi* e che questi gruppi acquistino potere è la minaccia aristocratica posta dalla società industriale; che i *governanti difendano un interesse separato da quello dei governati* è il rischio intrinseco al sistema rappresentativo. Gli "amici della democrazia", come li chiama Tocqueville, devono mantenersi vigili di fronte a questi due pericoli ineliminabili delle democrazie moderne e da un lato inventare correttivi per contenere il potere sociale degli industriali e impedire che essi sviluppino uno spirito di classe; dall'altro lato impegnarsi per promuovere il legame tra i rappresentanti e i rappresentati contrastando il formarsi di un interesse specifico della classe politica.

---

<sup>424</sup> Su questa ricezione di Tocqueville si veda S.K. AMOS, *Alexis de Tocqueville and the American National Identity*, New York, Peter Lang, 1994.

## 7. *Fisionomia di un popolo emancipato: eguaglianza senza uniformità*

Lo spirito di classe in democrazia è una presenza ambigua. Quando rappresenta un interesse particolare, proprio della classe politicamente o economicamente dominante, minaccia di irrigidire la società riportandola alla struttura aristocratica, in cui i corpi sociali sono talmente estranei tra loro che si rapportano l'un l'altro come stati stranieri. Di fronte a una tale disomogeneità sociale, le leggi, qualunque sia la procedura con cui vengono promulgate, difficilmente avranno una tendenza generale democratica. Quando invece lo spirito di classe non riflette un privilegio materiale – se quindi la classe che lo emana è aperta – ma semplicemente la cultura e i gusti comuni ad un certo gruppo, allora questo gruppo, per quanto possa essere distinto e altolocato come i giuristi americani, forma una *élite* aperta e fluida, la cui esistenza rivela che gli uomini continuano a provare la sete di riconoscimento, la brama di primeggiare, il desiderio di soddisfare l'orgoglio che Tocqueville ritiene in fondo ineliminabili dalla tavolozza delle passioni umane. Infatti: “si possono trasformare le istituzioni umane, ma non l'uomo. Quale che sia lo sforzo generale di una società per rendere i cittadini eguali e simili, l'orgoglio privato degli individui cercherà sempre di sfuggire al livellatore e vorrà creare in qualche parte un'ineguaglianza da cui trae soddisfazione”.<sup>425</sup> La felicità individuale dipende dal riconoscimento che altri accordano ai propri meriti, ai propri talenti, alla propria persona; per non svanire in un vaneggiamento, il progetto di eguaglianza democratica non deve limitare le manifestazioni di questo riconoscimento né impedire che le affinità elettive tra le persone facciano sorgere molti e diversi circoli.

Mentre il sistema aristocratico compiace massimamente l'amor proprio di pochi singoli e alimenta il *pathos* della distanza, la democrazia abbatte ogni schema pubblico di distinzione che limiti l'eguaglianza politica e combatte (anche se più faticosamente) le diseguaglianze sociali tanto profonde da poter diventare permanenti. Tuttavia, anche nei sistemi democratici rimane (come in America) o deve rimanere (non come in Francia) la libertà che i cittadini si ripartiscano in “piccole società private delle quali l'affinità di condizione, di abitudini e di *mœurs* sarà il legame”.<sup>426</sup> Questa libertà fa vivere un individualismo democratico sano: non la triste condizione di individui isolati e fiacchi, lontani dalla politica e incapaci di qualsiasi forma di aggregazione, ma il

---

<sup>425</sup> *DAII*, I, 13, p. 1070.

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 1069.

vitale estroflettersi della personalità, l'espressività del soggetto che ricerca lo sguardo e l'approvazione dei suoi simili. Mentre la degenerazione della democrazia in governo tutelare indebolisce gli uomini e li rende incapaci di iniziativa, la democrazia matura pullula di miriadi di associazioni e di iniziative nelle quali gli individui cercano un diletto comune, un'occasione per far brillare i propri talenti, una diversione dalla cura degli affari privati e della cosa pubblica. Questo rigoglio di associazioni in America è un ulteriore segno del primato della democrazia dei moderni su quella degli antichi, che si sforzava di far condurre ai cittadini un'esistenza comune non soltanto nella vita pubblica ma anche nella vita privata. Il progresso consiste qui nel riconoscimento dell'eguale valore delle innumerevoli forme di vita attraverso le quali gli individui perseguono la loro felicità privata: affinché la vita privata non si spenga in un idiotismo come quello che Tocqueville descrive parlando della società atomizzata, è indispensabile che essa s'intrecci in un tessuto fitto di rapporti sociali. Tocqueville lo descrive in un capitolo di *Démocratie* del 1840, intitolato "Come l'eguaglianza divide gli uomini in una moltitudine di piccole società particolari".

Si tratta di un capitolo molto importante perché insegna a fare la differenza tra *eguaglianza e uniformità*: "Non esistono un assetto sociale, né delle leggi che possano rendere gli uomini talmente simili tra loro che l'educazione, la fortuna e i gusti non generino tra loro qualche differenza, e se gli uomini sono diversi, possono talvolta trovare un interesse nel fare le stesse cose in comune, ma bisogna convincersi che non vi troveranno mai il loro piacere".<sup>427</sup> Ben diversamente dalla tradizione repubblicana che raccomandava la frugalità e l'austerità dei costumi, Tocqueville non teme che le associazioni e la vita sociale e culturale compromettano la devozione dei cittadini alla cosa pubblica o interferiscano con l'autogoverno. Veramente liberale sotto questo profilo, egli è convinto al contrario che la modernità abbia dato alla luce una nuova sfera pubblica, intersoggettiva ma non direttamente politica, tale da soddisfare certi bisogni di espressione delle facoltà e delle passioni propriamente umane che la politica non coglie e che al governo non spetta appagare.

---

<sup>427</sup> Ivi. Il passo continua così: "Negli Stati Uniti, i cittadini non hanno alcuna preminenza l'uno sull'altro, non si devono reciprocamente né obbedienza né rispetto, amministrano insieme la giustizia e il governo dello Stato, e in generale si riuniscono tutti per trattare gli affari che riguardano il comune; ma non ho mai sentito avanzare la pretesa che si divertissero tutti nello stesso modo né che dovessero confondersi tutti recandosi negli stessi luoghi di svago. [...] Ognuno di loro riconosce volentieri tutti i suoi concittadini come suoi eguali, ma accoglie come amici e come ospiti soltanto un piccolissimo numero di persone".

Tutto il discorso di *Démocratie* è disseminato di inni alla molteplicità – dei giornali, dei gusti, delle associazioni, dei circoli letterari – e lo stile della scrittura rivela una passione per i dettagli, per i destini personali, per i segni particolari, che confonde i sociologi e compiace gli scrittori.<sup>428</sup> In filigrana vi si legge, oltre alla meraviglia per la vivacità della società civile americana di cui testimonia anche il diario di viaggio, l'amore per la mondanità francese, fatta di salotti, teatri e circoli di conversazione, che, coltivata dalle dame dell'aristocrazia e splendidamente fiorita nel Settecento, sopravviveva anche nell'epoca della monarchia borghese: la stessa civiltà mondana contro cui Rousseau scagliava la sua polemica romantico-repubblicana e il cui pensiero è l'unico che può suscitare nell'animo di Tocqueville una nostalgia vaga per i gusti, le maniere, e lo stile dell'aristocrazia. Il capitolo di *Démocratie* che esalta la molteplicità delle cerchie e il piacere di riconoscere e suggellare affinità di gusto rappresenta una sorta di anti-*Discorso sulle scienze e sulle arti*.<sup>429</sup> Pur riprendendo, nei diversi luoghi che ho segnalato, molte idee fondamentali del *Contratto sociale*, Tocqueville concepisce in modo profondamente diverso da Rousseau il rapporto tra società civile e stato.

La democrazia avvicina gli uomini tra loro, li fa più simili e rende possibile immaginare l'umanità come genere, come universalità di individui con eguali diritti. Non solo: entro i confini nazionali, la democrazia fa nascere uno spirito davvero generale, che accomuna individui di condizioni per altri versi disparate. Vi è quindi una reale tendenza delle società democratiche all'omogeneità. Ma quest'omogeneità, che colpisce a livello macroscopico e risalta meravigliosamente nel confronto con l'aristocrazia, ha un limite naturale, antropologico: la vita individuale è limitata e per viverla pienamente ciascuno deve fare scelte personali, che lo distinguono dagli altri, gli danno un carattere, gli permettono di sviluppare appieno soltanto poche qualità. Più la società si allarga, più allora bisognerà attendersi che i cittadini creino piccole cerchie che corrispondano alla misura del loro raggio di esperienza e che ritaglino dai possibili i loro campi d'azione prediletti.

---

<sup>428</sup> L'accuratezza nel render conto dei casi individuali, la piacevolezza dell'indugio sul dettaglio, l'arte della miniatura erano le caratteristiche della scrittura di Tocqueville preferite dai contemporanei. Anche in ragione di questo gusto per il dettaglio, i lettori accolsero con molta più gioia il primo volume di *Démocratie* piuttosto che il secondo, in cui l'abbondanza di osservazioni di carattere generale avevano valso all'autore l'accusa di appesantire il discorso con delle *généralités*

<sup>429</sup> Nelle pagine tocquevilliane risuona invece il tono di Montesquieu che descrive la dolcezza dei piaceri della vita moderna, sotto le monarchie illuminate.

Soltanto in questo modo i cittadini democratici possono nutrire idee generali e sentimenti generosi senza sentirsi vacui e impotenti; soltanto in questo modo essi possono conservare carattere ed energia per una vita pratica invece che trasformarsi in uomini senza qualità che si lasciano trasportare da una marea sociale indefinita e incontrollata. Ora, concesso questo spazio di individuazione, come si distinguono le associazioni democratiche dai corpi aristocratici? *Che cosa fa sì che la critica di Tocqueville all'idea di uniformità sociale non investa anche l'idea di eguaglianza sociale?* La risposta è semplice: in democrazia né la legge, né la consuetudine, né l'interesse sanciscono legami di gruppo; soltanto "l'affinità accidentale delle opinioni e delle inclinazioni decide", e quindi le società particolari variano e si rimescolano all'infinito. Con un'immagine: "nelle aristocrazie gli uomini sono separati gli uni dagli altri da alte barriere immobili; nelle democrazie sono divisi da una miriade di piccoli fili quasi invisibili, che vengono rotti in ogni momento e dei quali si cambia incessantemente il posto".<sup>430</sup>

Per Tocqueville (diversamente che per Rousseau), allora, *i rapporti politici e i rapporti sociali non possono coincidere e perciò non devono confondersi* in un'un'indistinta idea di sfera pubblica. Questo è indubbiamente un tratto di liberalismo individualista cui Tocqueville tiene molto e che egli rivendica da un lato contro la tradizione repubblicana che confonde virtù pubblica e virtù privata, dall'altro contro il liberalismo dottrinario che non riconosce la libertà di associazione.<sup>431</sup> Tuttavia, pur non essendo riducibili l'una all'altra, sfera politica e sfera sociale devono essere tra loro coerenti. A livello delle leggi ciò significa che, come si è detto nel capitolo 6, insieme alla democrazia politica l'ordinamento deve promuovere la democrazia civile; a livello della società significa invece che non devono sussistere ineguaglianze sociali che ledano l'eguaglianza politica costitutiva della democrazia. Dalla prospettiva democratica, il popolo può essere visto come un principio o come un dato sociale.<sup>432</sup> In quanto principio, il popolo rappresenta il progetto di inclusione definito dall'eguaglianza civile e politica di fronte alla legge. D'altro canto, il popolo-sociale è l'insieme delle differenze reali: un mosaico di tessere particolari sempre un po' scomposto, con un disegno incerto e cangiante. Su questa distinzione si fonda

---

<sup>430</sup> *DAII*, I, 13, p. 1070.

<sup>431</sup> Ricordo che il tema di un liberalismo francese anti-individualista è il filo conduttore del libro, già più volte citato, di L. JAUME, *L'individu effacé* cit.

<sup>432</sup> Sulla distinzione tra popolo-principio e popolo-sociale si veda P. ROSANVALLON cit., pp. 206-208.

implicitamente ogni progetto di eguaglianza democratica che non inseguia il sogno triste dell'uniformità.

#### 8. *Che cosa mantiene intatta la tendenza delle leggi democratiche?*

Per rispondere alla domanda: “Che cosa mantiene intatta la tendenza positiva delle leggi democratiche?” bisogna ripercorrere tutti i piani dell'edificio democratico, seguendo il percorso che immette dalla politica alla società. La scienza politica che *Démocratie* annuncia ed inaugura, deve percorrere tutti i gradini della scala che congiunge le teorie generali delle forme di governo alle disposizioni più triviali del diritto civile e ai più pallidi bagliori di un sentimento morale. O, secondo l'altra immagine prediletta da Tocqueville, bisogna srotolare la catena che congiunge, anello dopo anello, le massime generali predicate dalla politica con le pratiche reali sondabili nel sottosuolo della società. Questo procedimento permette di scoprire una struttura più complessa di quella che abitualmente viene attribuita a *Démocratie*: non una biforcazione tra democrazia sana e democrazia dispotica, ma una democrazia fatta di tessuti stratificati interconnessi e osmotici. Il germe della degenerazione può portare non soltanto al dispotismo, ma anche al ritorno dell'aristocrazia e può nascere in ciascuno dei diversi strati, contaminando poi gli altri. Nel tessuto dell'ordinamento giuridico, questo germe si nutre delle incoerenze destrutturanti e si insinua negli interstizi lasciati aperti dai vuoti normativi; nel tessuto politico, cresce insieme alla corruzione incontrollata dei governanti; nel tessuto sociale e morale, infine, si annida nelle diseguaglianze. Le democrazie sono sempre portatrici sane della malattia aristocratica: è perciò vitale che esse dispongano di meccanismi di controllo costante e ricorsivo su se stesse e sulle loro evoluzioni interne. Soltanto attraverso un continuo sforzo diagnostico rivolto a se stesse possono prevenire sia la malattia congenita della diseguaglianza aristocratica (che hanno ereditato da secoli di storia) sia la malattia autoimmune del dispotismo dolce.

Ripercorrere, come ho fatto in questo capitolo, la catena di garanzie che i popoli democratici devono architettare per assicurarsi che le loro leggi tendano verso la prosperità della maggioranza mostra limpidamente come per Tocqueville la democrazia sia un sistema composto di ambiti interconnessi e di sfere che immettono l'una nell'altra. Le procedure di deliberazione, la rigidità costituzionale, il giudizio

politico dei funzionari sono difese che la costituzione democratica oppone al rischio di un temporaneo sviamento della maggioranza. Questi meccanismi, tuttavia, funzionano soltanto in una società il cui assetto è egualitario e il cui popolo è sempre più coinvolto nella partecipazione alla cosa pubblica: se queste condizioni sociali ed etiche non sussistono, se dal seno della società rinasce l'aristocrazia, allora le impalcature istituzionali sono difese inutili. Specularmente, l'eguaglianza sociale progredisce se vi è un progetto politico che mira a far corrispondere il popolo-sociale con il popolo-principio e se esistono istituzioni e procedure la cui pratica educa i cittadini alla politica e genera un *ethos* democratico. Con questa concezione del sistema democratico come totalità autoalimentantesi, Tocqueville da un lato risolve il paradosso liberale per cui i meccanismi di controllo istituzionali rimandano l'uno all'altro senza che la catena riesca mai a chiudersi; dall'altro complica la concezione repubblicana del rapporto tra società e istituzioni, di cui non condivide l'enfasi data a un principio sociale – la virtù – cui la salvezza dello stato sarebbe affidata.

La democrazia si protegge esercitando un controllo che si applica a tutti i suoi ambiti e che serve simultaneamente da difesa contro l'involuzione e da motore di emancipazione. Soltanto il consolidarsi dei rimandi interni e della struttura riflessiva fanno sì che vi sia una componente oggettiva della tendenza delle leggi democratiche: una componente che non dipende né dallo scopo presente del legislatore, né da un'ineffabile eterogeneità dei fini o armonia prestabilita. Proprio questa componente relativa alla "natura" o alla costituzione della democrazia crea le circostanze in cui l'errore soggettivo è possibile e sostenibile. Con una formula sintetica si può dire che, distinguendo tra tendenza generale delle leggi democratiche ed effetto passeggero delle cattive leggi, Tocqueville costruisce una teoria che gli permette di fare la differenza tra ciò che in democrazia è *strutturale* e ciò che è soltanto *accidentale*. La tendenza generale delle leggi, pur essendo artificiale perché dipende dall'insieme delle istituzioni e dall'assetto sociale, non è arbitraria, perché rispecchia la logica di struttura propria delle democrazie e non le inclinazioni immediate del legislatore. Essa è il movimento inerziale che risulta da uno sforzo collettivo prolungato nel tempo. L'esplorazione del concetto di 'tendenza generale delle leggi democratiche' ci ha ricondotti quindi alla questione centrale di tutto il mio lavoro: il modo in cui *Démocratie* profila il ruolo del diritto nella società.

## CONCLUSIONI

Il pensiero giuridico contenuto in *Démocratie* non è né un corollario della teoria sociologica, né una ripresa di temi correnti nella Francia della Monarchia di luglio. Esprime invece una concezione coerente e originale sia rispetto al suo tempo sia rispetto alla filosofia del diritto contemporanea, da cui la distingue soprattutto il metodo, disinibito e ad ampissimo raggio, con cui l'indagine è condotta. La prospettiva olistica, teleologica e funzionalistica da cui Tocqueville considera il fenomeno democratico si contrappone così frontalmente alla metodologia del liberalismo novecentesco (che ha bandito qualunque prospettiva ricordi l'organicismo marxista).

Uno sguardo più spregiudicato, come quello che ho cercato di adottare nel corso di questa ricerca, riconosce la distanza che separa Tocqueville tanto dal costituzionalismo liberale di Constant, quanto dal sociologismo dei *doctrinaires*. Pur non aderendo all'individualismo metodologico à la Locke, *Démocratie* esprime una cultura liberal-democratica ben chiara, e derivata dal principio di sovranità popolare inteso in senso duplice come massima garanzia di libertà e come correlativo dell'eguaglianza sociale. Nel capitolo 7 si è visto che soltanto da questo principio – e dall'esistenza di una classe politica responsabile – dipende il futuro delle democrazie.

Volendo sempre ricondurre i fenomeni socio-politici a pochi principî condizionanti, Tocqueville si dimostra figlio dell'epoca democratica. Come gli Americani, che ragionano per idee generali nelle quali si sforzano di far rientrare l'esperienza molteplice e proteiforme, così egli costruisce via via nel libro una chiave di lettura potente ma composta di poche e fondanti categorie. Se talvolta pecca di riduzionismo – e di questo i primi recensori accusano il secondo volume di *Démocratie*: di essere ripetitivo fino alla monotonia nel suo voler ricondurre i vari frutti dell'osservazione sempre agli stessi principî –, costruisce però un impianto concettuale d'importanza decisiva. Oltre che spiegare il doppio condizionamento – dei principî sociali sull'ordinamento e dei principî giuridici sull'assetto sociale –, *Démocratie* elabora, infatti, un ideale di coerenza – tra leggi e costituzioni; assetto sociale e istituzioni – indispensabile a una concezione dinamica della democrazia costituzionale.

Il diritto democratico non è un riverbero dell'assetto sociale né un'emanazione della pura fattualità, come ritenevano i *doctrinaires*, ma uno strumento di esercizio della sovranità popolare che contiene in se stesso la propria giustificazione. Nelle democrazie, il popolo sceglie volontariamente, e consapevolmente accetta, i principî costitutivi dell'ordinamento i

quali, a loro volta, innescano una sorta di macchina giuridica che tende a uniformare tutta la legislazione ai suoi principi ordinatori. Questa struttura gerarchica fa del diritto democratico un sistema vivo e organico, perché capillare e in grado di far penetrare nelle abitudini più minute della vita sociale e istituzionali i principi generali che ispirano la costituzione.

In genere i commentatori si sono concentrati di più sull'altro senso del rapporto tra società civile e istituzioni: quello che procede dall'una alle altre, con un'irruenza che Tocqueville paragona allo straripare del torrente democratico. Del doppio finale prefigurato da *Démocratie*, questo è il lato tragico: se l'eguaglianza delle condizioni soffoca le istituzioni libere, il popolo democratico diventa uniforme ma impolitico, inetto, disposto ad acclamare nuovi despoti che nemmeno riconosce come tali.

Ma l'altro finale possibile, la via scivolosa e incerta verso la libertà democratica, non è soltanto un artificio retorico di cui Tocqueville adorna l'introduzione e la conclusione del suo libro, per infondere nel lettore un senso di gradevole ma vaga speranza. È invece un risultato sulle cui condizioni l'intera *Démocratie* s'interroga attraverso le vie maestre della teoria della legittimità e della teoria costituzionale.

Poiché per Tocqueville la libertà non è il frutto di un'inerzia, ma di una macchinosa costruzione, di una fitta rete di procedure, di un atteggiamento politico vigile perché educato al sospetto, nel diritto democratico si cerca l'artificioso meccanismo che possa rendere viva la libertà in una società di eguali. E nello spirito del diritto si cerca la cultura politica che animi ed educi i cittadini democratici, prendendo il posto dell'ormai impraticabile virtù repubblicana.

Come l'ordinamento si articola attraverso un'impalcatura di imperativi ipotetici che procede dai principi generatori – se si accettano la sovranità popolare e l'eguaglianza, allora le procedure di governo ...; allora i diritti politici ...; allora le leggi civili ...; allora la procedura penale ... –, così Tocqueville costruisce il suo discorso sulla realizzazione di una democrazia libera su imperativi ipotetici che discendono l'uno dall'altro – se si vuole mantenere la libertà è necessario un controllo politico dei cittadini, perché esso sia effettivo bisogna educare i cittadini a un *ethos* delle procedure, a questo scopo servono le giurie popolari e la cultura dei diritti politici, discendendo di grado in grado sinché disposizioni politiche e temperamenti sociali non si confondono. Perciò, in *Démocratie*, Tocqueville si spinge ben oltre la sociologia del diritto e riflette con una profondità impareggiata sulle condizioni – etiche, sociali, e giuridiche – di una politica democratica *riflessiva* e *ricorsiva* in grado di correggere i propri errori e di autofondare le proprie leggi.

## BIBLIOGRAFIA

### 1) Fonti

#### a) Testi di Tocqueville

*De la Démocratie en Amérique / Democracy in America*, bilingual edition, a cura di E. Nolla e con traduzione inglese di J.T. Schleifer, 4 voll. LibertyFund, Indianapolis, 2009.

Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1951- :

Tomo I: *De la Démocratie en Amérique*, 2 voll., 1951.

Tomo II: *L'Ancien Régime et la Révolution*, 2 voll. 1953.

Tomo III: *Écrits et discours politiques*

vol. 1 *Écrits sur l'Algérie, les colonies, l'abolition de l'esclavage, l'Inde*, 1962.

vol. 2: *Écrits et discours politiques sous la monarchie de Juillet*, 1985.

vol. 3 : *Écrits et discours politiques (seconde République)*, 1990.

Tomo IV: *Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger*, 2 voll. 1985.

Tomo V: *Voyages*

vol. 1: *Voyage en Sicile et aux États-Unis*, 1957.

vol. 2: *Voyage en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, 1957.

Tomo VI: *Correspondances anglaises*

vol. 1 *avec Reeve et J. S. Mill*, 1954.

vol. 2: *Correspondance et conversations de Tocqueville et Nassau William Senior*, 1991.

vol. 3 *Correspondance anglaise*, 2003.

Tomo VII : *Correspondance américaine et européenne*, 1986.

Tomo VIII: *Correspondance Tocqueville-Beaumont*, 2 voll., 1967.

Tomo IX: *Correspondance Tocqueville-Gobineau*, 3 voll., 1959.

Tomo XI: *Correspondance Tocqueville-Ampère et Tocqueville-Royer-Collard*, 1970.

Tomo XII: *Souvenirs*, 1968.

Tomo XIII: *Correspondance Tocqueville-Kergorlay*, 2 voll., 1977.

Tomo XIV: *Correspondance familiale*, 1998.

Tomo XV: vol 1 et 2: *Correspondance Tocqueville-Corcelle et Tocqueville-Mme de Circourt*, 2 voll, 1983.

Tomo XVI: *Mélanges*, 1989.

Tomo XVII: *Correspondance à divers*, non ancora pubblicato.

Tomo XVIII: *Correspondance Tocqueville-Circourt et Tocqueville-Mme de Circourt*, 1984.

*Œuvres complètes publiées par Madame de Tocqueville*, Paris, Michel Lévy Frères, 1864-78:

Tomi I-III: *De la démocratie en Amérique*.

Tomo IV: *L'Ancien Régime et la Révolution*.

Tomo V: *Correspondance et œuvres posthumes*.

Tomo VI: *Correspondance d'Alexis de Tocqueville*.

Tomo VII: *Nouvelle correspondance*.

Tomo VIII: *Mélanges, fragments historiques et notes sur l'Ancien Régime et la Révolution*.

Tomo IX: *Études économiques, politiques et littéraires*.

## **b) Altre fonti**

E. Alletz, *De la démocratie nouvelle, ou des mœurs et de la puissance de la classe moyenne en France*, Paris, F. Lequien, 1837.

Madame Ancelot, *Un salon de Paris (1824-1864)*, Paris, E. Dentu, 1866.

L. de Bonald, *Législation primitive considérée dans les premiers temps par les seules lumières de la raison*, Paris, Le Clère, 1857.

L. de Bonald, *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe suivi par quelques considérations sur la noblesse*, Paris, Le Normant, 1815.

L. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Paris, Le Clère, 1843.

G. de Broglie, *Guizot*, Paris, Perrin, 1990.

F.R. de Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française (dédié à tous les partis)*, Paris, A. Desrez-Lefèvre, 1836.

F. R. de Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, éd. Biré, Paris, Delagrave, 1912.

B. Constant, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, Paris, Aubier, 1991, p. 390.

B. Constant, *Écrits politiques*, a.c. di M. Gauchet, Paris, Gallimard, 1997.

V. Cousin, *Cours de philosophie sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, Paris (Hachette), 1836.

A. Destutt de Tracy, *Commentaire à l'Esprit des lois*, Caen, Presses universitaires de Caen, 1992.

G.W.F. Hegel, *Eticità assoluta e diritto positivo. Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, Milano, Franco Angeli, 2003.

G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Bompiani, 2006.

Helvétius, *Œuvres complètes*, Paris, Didot, 1795, vol. XIV.

E. Faguet, *Politiques et moralistes au XIX siècle*, Paris, Lechène, 1891.

F. Guizot, *Des conspirations et de la justice politique*, Paris, Fayard, 1984.

F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Paris, Michel Lévy frères, 1874.

F. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, Paris, Didier, 1851.

- F. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, Paris, Didier, 1846.
- F. Guizot, *Histoire parlementaire de France. Recueil complet des discours prononcés devant les Chambres de 1819 à 1848*, Paris, Michel Lévy, 1863.
- F. Guizot, *Philosophie politique: de la souveraineté*, Paris, Hachette, 1985.
- A. Hamilton-J. Madison-J. Jay, *The Federalist Papers*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- P. Henrion de Pansey, *De l'autorité judiciaire en France*, in Id., *Œuvres judiciaires*, Paris 1843.
- P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, Alcan, 1887.
- P. Janet, *Tocqueville et la science politique au XIX siècle*, in "Revue des Deux Mondes", XXXIV (1861), pp. 101-133.
- J. Kent, *Commentaries in American Law*, New York, Clayton-Norden, 1835.
- E. Laboulaye, *Histoire du droit de propriété*, Paris 1839.
- E. Laboulaye, *L'État et ses limites suivi d'essais politiques*, Paris, Charpentier, 1863.
- E. Lerminier, *Introduction générale à l'histoire du droit*, Paris, Chamerot, 1835.
- E. Lerminier, *Philosophie du droit*, Paris, Charpentier, 1835.
- E. Lerminier, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Charpentier, 1836.
- E. Lerminier, *Histoire des législateurs et des constitutions de la Grèce antique*, Paris, Amyot, 1852.
- P. Macarel, *Cours de droit administratif professé à la faculté de droit de Paris*, Paris, Thorel, 1844.
- J. De Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, Paris, Société Typographique, 1814.
- J.S. Mill, *M. de Tocqueville's Democracy in America*, in Id. *Dissertations and Discussion. Philosophical, Political and Historical. Reprinted Chiefly from the Edinburgh and the Westminster Reviews*, London, J.W. Parker, 1859, II, pp. 1-33.
- M. de Montaigne, *Essais*, Paris, Gallimard, 2007.
- C. L.S. de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995.
- F.D.R. de Montlosier, *Des désordres actuels de la France et des moyens d'y remédier*, Paris, Nicolle, 1815.
- F.D.R. de Montlosier, *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, Paris, Nicolle 1814.
- Ch. De Rémusat, *De l'esprit de réaction: Royer-Collard et Tocqueville*, in "Revue des Deux Mondes", XXXV (1861), pp. 777-813.
- J. Rey, *Traité des principes généraux du droit et de la législation*, Paris, A. Goblet, 1828.
- P. Rossi, *Cours de droit constitutionnel*, Paris, Ebrard, 1836.
- P. Rossi, 'De la démocratie en Amérique' par M. A. de Tocqueville, in "Revue des deux Mondes", XXIII (1840), pp. 886-904.
- P. Rossi, *Mélanges d'économie politique, d'histoire et de philosophie*, Paris (Guillaumin), 1857.
- J-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III: *Du contrat social; Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1991.

- C. A. Sainte-Beuve, *Écrits sur Tocqueville*, Paris, Jaignes, 2004.
- N. A. de Salvandy, *Vingt mois ou la révolution de 1830 et les révolutionnaires*, Paris, Barba, 1832.
- H.J. Storing (ed.) *The complete Anti-Federalist*, 7 vols., Chicago, Chicago University Press, 1981.
- W.W. Story, *Life and Letters of Joseph Story*, Boston, Little-Brown, 1851.

## 2) Studi critici

- J. Alulis, *The Price of Freedom. Tocqueville, the Framers and the Antifederalists*, in "Perspectives on Political Science", XXVII (1998), pp. 85-92.
- S.K. Amos, *Alexis de Tocqueville and the American National Identity. The Reception of De la Démocratie en Amérique in the United States in the XIX Century*, Frankfurt-Berlin-Bern-New York -Paris-Wien, Peter Lang 1995.
- H. Arendt, *On Revolution*, London, Penguin, 1965.
- H. Arendt, *Between Past and Future*, London, Penguin, 1968.
- A. Argenio, *Tocqueville e Arendt: un dialogo a distanza*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2005.
- R. Aron, *Idées politiques et vision historique de Tocqueville*, in "Revue Française de Science Politique", X (1960), pp. 503-526.
- R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.
- R. Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Levy, 1977.
- R. Aron, *Tocqueville retrouvé*, in "La Revue Tocqueville", I (1979), pp. 8-23.
- R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Presses Pocket, 1985.
- R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1987.
- S. Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin-Édition de l'EHESS, 2004.
- D. Baranger, *Parlementarisme des origines*, Paris, PUF, 1999.
- M. Barberis, *Benjamin Constant: rivoluzione, costituzione, progresso*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- P. Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, Paris, Armand Colin, 1966.
- A.M. Battista, *Lo spirito liberale e lo spirito religioso. Tocqueville nel dibattito sulla scuola*, Milano, Jaca Books, 1976.
- A.M. Battista, *Studi su Tocqueville*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1989.
- O. Beaud, *La notion de l'état*, Paris, Sirey, 1990.
- O. Beaud, *L'histoire juridique de la Révolution française est-elle possible?* Paris, PUF, 1993.
- A. Bellantone, *Hegel en France*, Paris (Hermann), 2011.
- J-L. Benoît, *Foi, Providence et Religion chez Tocqueville*, in "Cahiers de philosophie politique et juridique", XIX (1991), pp. 119-34.
- J-L. Benoît, *Tocqueville moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- B. Bernardi, *Le principe de l'obligation*, Paris, Vrin, 2007.
- B. Binoche, *Ni Hegel, ni Montesquieu?* in *Kairos*, Univ. de Toulouse-le-Mirail, XIX (1998), p. 11-29.

- P. Birnbaum, *Sociologie de Tocqueville*, Paris, PUF, 1970.
- N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Torino, Einaudi, 1981.
- N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984.
- N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Milano, Simonelli, 1985.
- N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999.
- N. Bobbio, *Dalla struttura alla funzione*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- R. Boesche, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, in “History of Political Thought”, II (1981), pp. 495-524.
- J. Bonnecase, *La pensée juridique française de 1804 à l'heure présente, ses variations et ses traits essentiels*, Bordeaux, Delmas, 1933.
- F. Bourricaud, *Contradiction et tradition chez Tocqueville*, in “La Revue Tocqueville”, II (1980), pp. 25-39.
- L. Caboara, *Democrazia e libertà nel pensiero di Alexis de Tocqueville*, Milano, Hoepli, 1946.
- J. Caesar, *Tocqueville on Political Science, Political Culture and the Role of the Intellectual*, in “American Political Science Review”, LXXIX (1985), pp. 676-72.
- V. De Caprariis, *Profilo di Tocqueville*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1996.
- D. Chagnollaud (ed.), *Aux origines du contrôle de constitutionnalité aux XVIII-XIX siècle*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2003.
- J. Carbonnier, *Sociologie juridique*, Paris, PUF, 1978.
- S. Cassese, *Albert Venn Dicey e il diritto amministrativo moderno*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, XIX (1990), pp. 5-81.
- G.M. Cazzaniga-Y.C. Zarka (eds.) *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Pisa ETS-Paris Vrin, 2001.
- J-J Chevallier, *De la distinction des sociétés aristocratiques et des sociétés démocratiques en tant que fondement de la pensée politique d'Alexis de Tocqueville*, in “Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques”, CIX (1956), pp. 116-136.
- S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale scientifica, 2004.
- S. Chignola, *Il tempo rovesciato. La restaurazione e il governo della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- M. Ciliberto, *Democrazia dispotica*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- D. Cofrancesco, *Introduzione a Tocqueville e altri saggi*, Milano, Marzorati Editore, 1969.
- D. Cofrancesco, *Tocqueville e il pensiero conservatore*, in *Controcorrente*, 1974, pp. 11-40.
- D. Cofrancesco, *Alexis de Tocqueville. L'archetipo aristocratico e il primato della politica*, in “Il pensiero politico”, XXII (1989), pp. 167-189.
- A. Coutant, *Tocqueville et la constitution démocratique: souveraineté du peuple et libertés*, Paris, Mare&Martin, 2008.
- A. Craiutu, *Tocqueville and the Political Thought of the Doctrinaires*, in “History of Political Thought” XX (1999) pp. 457-493.

- A. Craiutu, *The Strange Liberalism of the French Doctrinaires*, in “History of European Ideas”, XXIV (1998), pp. 243-65.
- A. Craiutu, *Tocqueville’s Paradoxical Moderation*, “The Review of Politics”, LXVII (2005), pp. 599-629.
- A. Craiutu, *A Virtue of Courageous Men. Moderation in French Political World: 1748-1830*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- A. Craiutu, *Tocqueville’s Paradoxical Moderation*, in *History of Politics*, LXVII (2005), pp. 599-630
- E. Cuomo, *Il Tocqueville di De Caprariis*, in “Prospettive Settanta”, 1984, pp. 226-244.
- E. Cuomo, *Il liberalismo e la modernità: dai Dottrinari alla Democrazia in America di Tocqueville*, in V. Dini-D. Taranto (eds.), *Individualismo, Assolutismo, Democrazia*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1992.
- F. De Sanctis, *Tocqueville. Democrazia e rivoluzione*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2000.
- F. De Sanctis, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2005.
- F. De Sanctis, *Tocqueville. Sulla condizione umana*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2005.
- L. Diez Del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- L. Diez Del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Instituto de Estudios Politicos, 1945.
- L. Diez del Corral, *Chateaubriand und der soziologische Aesthetizismus Tocquevilles*, in *Apirrhosis. Festgabe fur Carl Schmitt*, Berlin, Duncker und Humblot, 1968, pp. 115-152.
- L. Diez del Corral, *La demistificaciòn de la antiguedad clasica por los pensadores liberales con especial referencia a Tocqueville*, “Cuadernos de la Fundaciòn Pastor”, XVI, 1969.
- M. Donzelli – R. Pozzi, *Le patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Roma, Donzelli, 2003.
- R. Drago, *L’actualité de Tocqueville*, in “Revue de sciences morales et politiques”, CXXXIX (1984), 4, pp. 633-649.
- S. Drescher, *Tocqueville and England*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964.
- S. Drescher, *Dilemmas of Democracy. Tocqueville and Modernization*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1968.
- J. Edelberg, *Justice here? Alexis de Tocqueville and the Role of the Jury in the American Judicial Process and Republican Democracy*, in “Revue Tocqueville”, XVII (1996), 67-97.
- A. S. Eisenstadt (ed.), *Reconsidering Tocqueville’s Democracy in America*, New Brunswick and London, Rutgers University Press, 1988.
- J. Elster, *Political Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

- J. Elster, *The First Social Scientist. Alexis de Tocqueville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- G. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Milano, Giuffrè, 1979.
- B. Fontana, *The Invention of Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- X. de la Fournière, *Alexis de Tocqueville*, Paris, Perrin, 1981.
- F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.
- F. Furet, *The Intellectual Origins of Tocqueville's Thought*, in "The Tocqueville Revue", VII (1995-86), pp. 117-27.
- F. Furet, "Tocqueville", in F. Chatelet – O. Duhamel – E. Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986.
- F. Furet, *L'importance de Tocqueville aujourd'hui*, in "Cahiers de Philosophie politique et juridique", XIX, Caen, 1991, pp. 137-145.
- C. Galli (ed.), *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- C. Galli, *La critica della democrazia nel pensiero controrivoluzionario*, in G.M. Bravo (ed.), *La democrazia tra libertà e tirannide della maggioranza*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 223-257.
- J. Gaudemet, *Les écoles historiques du droit en France et en Allemagne au XIX siècle*, in "Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique" 19 (1998), pp. 87 – 124.
- G. Gorla, *Commento a Tocqueville*, Milano, Giuffrè, 1948.
- C. Grewe – O. Jouanjan (et al.), *La notion de justice constitutionnelle*, Paris, Dalloz, 2005.
- L. Guellec, *Tocqueville et le langage de la démocratie*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- L. Guellec (ed.), *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2005.
- J.P. Guicciardi, *Tocqueville et les Lumières*, in Th. Besterman (ed.), *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford, Voltaire Foundation, 1976, pp. 203-219.
- J.L. Halpérin, *Histoire des droits en Europe : de 1750 à nos jours*, Paris, Flammarion, 2004.
- J. Hummel, *Guizot théoricien de la légitimité*, in "Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger", CII (2006), pp. 903-915.
- A. Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Paris, Hachette, 1984.
- L. Jaume, *L'individu effacé. Ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.
- L. Jaume, *Liberalismo e legame sociale in Benjamin Constant*, in "Filosofia politica", XIII (1999), pp. 185-198.
- L. Jaume, *Problèmes du libéralisme. De Mme de Staël à Tocqueville*, in "Droits", XXX (2000), pp. 151-162.

- L. Jaume, *Entre droit de l'État et droits de la société: le choix de Tocqueville*, in "Historia Constitucional", VI, (2005), pp. 395-407.
- L. Jaume, *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008.
- A. Kahan, *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- D. R. Kelly, *Historians and the Law in Postrevolutionary France*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- G. A. Kelly, *The Human Comedy. Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- J-F. Kervégan, *Influences et réceptions mutuelles du droit et de la philosophie en France et en Allemagne*, Frankfurt am Rhein, Klostermann, 2001.
- S. Kessler, *Tocqueville on Civil Religion and Liberal Democracy*, in "Journal of Politics", XXXIX (1977), pp. 119-46.
- A. Kojève, *De l'autorité*, Paris, Gallimard, 2002.
- A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981.
- R.P. Kraynak, *Tocqueville's Constitutionalism*, in "American Political Science Review", LXXXI, (1987), pp. 1175-95.
- J. C. Lamberti, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris, PUF, 1970.
- J-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983.
- M. Lahmer, *La Constitution américaine dans le débat français, 1795-1848*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- A. Laquière, *Le contrôle de constitutionnalité de la loi aux États-Unis vu par les penseurs libéraux français du XIXème siècle*, in "Giornale di storia costituzionale", IV, 2002, pp. 155-171.
- C. Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- M.W. Maguire, *The Conversion of Imagination: From Pascal Through Rousseau to Tocqueville*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2006.
- M. Mancini, *Alexis de Tocqueville and American Intellectuals : From His Times to Ours*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2006.
- M. Mancini, *Too Many Tocquevilles: The Fable of Tocqueville's American Reception*, "Journal of the History of Ideas", LXIX (2008).
- P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 179.
- P. Manent, *Tocqueville philosophe politique*, in Id. *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 364-381.
- S. Mannoni, *Une et indivisible. Storia dell'accentramento amministrativo in Francia*, Milano, Giuffrè, 1994.
- P. Mantoux (ed.), *Alexis de Tocqueville. Le livre du centenaire (1859-1959)*, Paris, CNRS, 1960.
- F. Markovits, *Montesquieu, le droit et l'histoire*, Paris, Vrin, 2008.
- N. Matteucci, *Organizzazione del potere e libertà: storia del costituzionalismo moderno*, Torino, Utet, 1988.
- N. Matteucci, *Tocqueville e il mondo classico*, in "Filosofia politica", IX (1995), pp. 547-50.

- N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- F. Mioni (ed.), *Il teatro della politica. Tocqueville tra democrazia e rivoluzione*, Reggio Emilia, Diabasis, 1990.
- J-P. Mayer, *Tocqueville Today*, in “Revue internationale de philosophie”, XLIX, 1959, pp. 313-319.
- J-P. Mayer, *Prophet of the Mass-Age: A Study of Alexis de Tocqueville*, London, 1939.
- S. Mellon, *The Political Uses of History. A Study of Historians in the French Restoration*, Stanford, Stanford University Press, 1958.
- F. Mélonio, *La religion selon Tocqueville*, in “La Revue Tocqueville”, XVII (1986), pp. 73-88.
- F. Mélonio, *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993.
- F. Mioni (ed.), *Il teatro della politica. Tocqueville tra democrazia e rivoluzione*, Reggio Emilia, Diabasis, 1990.
- O. Motte, *Savigny et la France*, Berne (Peter Lang), 1983.
- E. Nelson, “Coda: Tocqueville and the Greeks”, in Id. *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 234-251.
- R.A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966.
- R. A. Nisbet, *Many Tocquevilles*, in “American Scholar”, XLVI, 1976, pp. 59-75.
- E. Nolla (ed.), *Liberty, Equality, Democracy*, New York and London, New York University Press, 1992.
- E. Nolla, *De la Démocratie, ou le livre fermé*, in “La Revue Tocqueville”, XVIII (1997), pp. 17-28.
- M. O’Connor, *The Historical Thought of François Guizot*, Washington, The Catholic University of America Press, 1955.
- A. Omodeo, *Studi sull’età della Restaurazione*, Torino, Utet, 1970.
- V. Ottonelli, *I principi procedurali della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- G. Paoletti, *Benjamin Constant et les Anciens. Politique, religion, histoire*, Paris, Honoré Champion, 2006.
- R. Pierre-Marcel, *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, Paris, Alcan, 1910.
- G. W. Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.
- W. Pope, *Alexis de Tocqueville : His Social and Political Theory*, Beverly Hills, Sage, 1986.
- G.F. Poggi, *Immagini di società*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- J. Pocock, *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- J. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- T. Pouthier, *Le droit naturel des “eclectiques ” et la doctrine publiciste des libertés sous la monarchie de juillet*, in “Juspoliticum ”, III (2010).
- R. Pozzi, *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, Pisa, Plus, 2006.
- M. Rahe, *Soft Despotism, Democracy’s Drift: Montesquieu, Tocqueville, and the Modern Prospect*, New Haven, Yale University Press, 2009.
- R. Rémond, *Les Etats-Unis devant l’opinion française*, Paris, Armand Colin, 1962.

- A. Reposo, *'The Federalist', judicial review e Stato federale*, in G. Negri (ed.), *Il Federalista 200 anni dopo*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 291-311.
- M. Richter, *Towards a Concept of Political Illegitimacy: Bonapartist Dictatorship and Democratic Legitimacy*, in "Political Theory", X (1982), 2, pp. 185-214, pp. 194-95.
- M. Richter, *The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu*, in Id. (ed.), *Essays in Theory and History*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970, pp. 74-102.
- P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.
- P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.
- P. Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008.
- P. Roubier, *Le rôle de la volonté dans la création des droits et des devoirs*, in "Archives de philosophie du droit", 1957, pp. 1-86.
- G. Sartori, *Constitutionalism: A Preliminary Discussion*, in "American Political Science Review", LVI (1962), pp. 853-64.
- G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- J.S. Schapiro, *Liberalism: its Meaning and History*, Princeton, D. Van Nostrand, 1958.
- A. Schiavone, *La nascita del pensiero giuridico borghese in Germania. Formalismo della legge e formalismo della libertà nella polemica di Hegel con Savigny*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico" IX (1980), pp. 165-187.
- J. Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980.
- R. Sennett, *What Tocqueville Feared*, in "The Partisan Review", XLVI (1979), pp. 406-418.
- B. Smith, *The Rise and Fall of Eugène Lerminier*, in "French Historical Studies", XII, 1982, pp. 377-400.
- Ph. Sturmel, *L'école historique française du droit, a-t-elle existé?*, in "Rechtsgeschichte", I, 2002, pp. 90-12.
- D. Taranto, *L'eclisse del tiranno. Per una storia del concetto di tirannide*, in "Filosofia Politica", X (1996), pp. 357-390.
- G. Tarello, *Cultura giuridica e politica del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- M. Troper, *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, Paris, L.G.D.J., 1980.
- M. Troper (et al.), *La coutume*, Paris, PUF, 1986.
- M. Troper, *Terminer la Révolution: la Constitution de 1795*, Paris, Fayard, 2006.
- A.J. Tudesq, *La démocratie en France depuis 1815*, Paris, PUF, 1971.
- N. Urbinati, *Mill on Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.
- N. Urbinati, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.
- N. Urbinati, *Individualismo democratico*, Roma, Donzelli, 2009.
- N. Urbinati, *Unpolitical Democracy*, in "Political Theory", 38 (February 2010), pp. 66-92.

- M. Valensise, *Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la Fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard-Seuil, 1991.
- G. Varouxakis, *Guizot's Historical Works and J.S. Mill's Reception of Tocqueville*, "History of Political Thought", XX (1999), 2, pp. 292-312.
- M.J.C. Vile, *Constitutionalism and the separation of powers*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- D. Villa, *Public Freedom*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- C. Welch (ed.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- M. White, *Philosophy, The Federalist, and the Constitution*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- M. Xifaras, *Science sociale, science morale ? Note sur la pénétration de l'économie dans la pensée juridique française au XIX siècle*, in H. Monhaupt- J-F Kervégan (eds.), *Droit, philosophie, économie*, Frankfurt/Main, Klostermann, coll. Ius Commune, 2004, pp. 185-224.
- G. Zagrebelsky, *Fragilità e forza dello stato costituzionale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2006.
- G. Zagrebelsky, *Intorno alla legge. Il diritto come dimensione del vivere comune*, Torino, Einaudi, 2009.
- G. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- Y.C. Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 1998.
- Y. C. Zarka (ed.), *Repenser la démocratie*, Paris, Armand Colin, 2010.