

O Stato o libertà

Giuseppe Rensi

Intesa qui libertà nel significato comune politico di partecipazione al governo di tutti o dei più e di diritto di dissidenza dal governo da parte d'ogni cittadino, l'antitesi ci si presenta come segue: — O c'è libertà, e non c'è Stato; o c'è Stato e non c'è libertà.

Il problema di fondare un buon governo, intorno al quale si sono eternamente affaticati e si affaticano politici e filosofi, è insolubile, pensava Leopardi (1). L'ottimo governo è introvabile, se non l'hanno trovato i greci, fa dire il France ad un suo personaggio (2); e si potrebbe aggiungere: se non l'hanno trovato i fiorentini. La storia politica dei quali è uno sforzo di continuo più intenso e quasi rabbioso, ma vano, per afferrare sempre più pienamente e integralmente la libertà, sforzo in cui, mentre questa non si lascia mai del tutto possedere e sempre ne rimane un residuo inattuato che richiede uno sforzo sempre nuovo, lo Stato si va sempre più dissolvendo. Parallelamente al progresso

di questo sforzo e all'afferramento sempre più largo, se pur non mai completo, della libertà, diventa sempre più accentuata e visibile la mancanza d'ogni solidità e veramente d'ogni organismo politico — e insieme d'ogni organismo morale: figli illegittimi mescolati coi legittimi (per quanto riguarda quest'ultimo) ipocrisia, religione, bestemmia, superstizione; «un rilassamento notevole negli affetti di famiglia, e, in generale, in tutti gli affetti» (3); caos morale, dal quale (cosa notevole) sorge una delle più grandi efflorescenze artistiche del mondo moderno. Tale mancanza d'organismo politico è rilevata dai maggiori pensatori politici di Firenze. Sembra, osserva Machiavelli, che «sia naturale ai Fiorentini che ogni stato rincesca, ed ogni accidente gli divida» (4). Essi «la libertà mantenere non sanno, e la servitù patire non possono» (5). Firenze «è ita maneggiandosi per dugento anni che si ha di vera memoria, senza avere mai avuto stato per il quale ella possa veramente essere chiamata repubblica» (6). E il Guicciardini alla sua volta prosegue notando che «e sarebbe difficile immaginarsi una città tanto conquassata e male regolata quanto era la nostra: e tutto il male procedeva per non vi essere uno o più particolari che vegghiassino fermamente le cose pubbliche» (7); e rincalza riconoscendo che introdurre in Firenze un governo che sia insieme bene ordinato e libero, «dalla sua prima origine insino a oggi non è mai stato cittadino alcuno che abbia saputo o potuto fare» (8).

Abbiamo qui esplicitamente la caccia sempre più accanita alla libertà accompagnata da un progressivo disgregarsi dello Stato e della possibilità di costruirlo. Dall'altro lato, esempio tipico dell'estremo opposto, abbiamo Venezia, meravigliosamente originale costituzione politica, creazione autoctona, sviluppatasi fermamente sulle pro-

prie basi e durata pressoché quanto Roma. Venezia, il modello ideale e il sospiro degli statisti fiorentini, che in essa vedevano appunto la correzione del proprio male; sino al punto che un così implacabile avversario d'ogni sua mira politica, tanto irto contro di essa di ingiusti sospetti e ostilità, come il Guicciardini (9), proclama a più riprese che il suo governo «è ottimo come ognuno confessa, e lo prova la ragione, e lo mostra la esperienza» (10), che «è il più bello e migliore governo non solo de' tempi nostri, ma che ancora forse avessi mai a' tempi antichi alcuna città» (11); e al punto che ogni volta che Firenze volle tentar di divenire Stato, dovette con l'istituzione delle Quarantie, con l'effimero gonfalonierato a vita del Soderini, prendere a prestito concetti politici dell'odiata rivale. Abbiamo Venezia, cioè lo Stato; ma in essa, appunto perché Stato, non abbiamo la libertà.

O Stato o libertà

Le antiche critiche contro la democrazia, che incontriamo così spesso in Platone, condotte sul motivo che, come, se vogliamo navigar sicuramente, la direzione della nave non va affidata all'uomo che più sappia allettarci con discorsi, ma al pilota, che sa governar la nave, e come, se vogliamo star sani, non dobbiamo darci in mano del cuoco (sebbene per questo la maggioranza voterebbe) ma al medico (che in una votazione resterebbe certo al disotto), così la medesima cosa, cioè il governo in mano di chi sa, deve avvenire in politica — queste critiche sono insuperabili. «E non si può negare (in tal forma le riecheggia il Guicciardini) che un populo per sé medesimo non sia una arca di ignoranza e di confusione; però e governi meramente popolari sono stati in ogni luogo poco durabili» (12). E con

meravigliosa precisione e limpidezza di espressione e di pensiero ce ne ridà il succo il Gabelli così: «L'arte di governare è un'arte facile? Tutti rispondono di no. Se quest'arte non è facile gioverà che al governo siano chiamati gl'intelligenti? Tutti rispondono di sì. Ma gl'intelligenti delle cose non facili sono i molti od i pochi? Nessuno nega che sieno i pochi. Come si può dunque pretendere che sia un buon governo quello a cui partecipano invece i molti?» (13). Tutto ciò è la stessa evidenza. Quindi il governo a cui partecipano i molti, è il governo incapace che non sa formare o conservare lo Stato, da cui quindi, per così dire, lo Stato è escluso. Ma, viceversa, il governo riserbato ai pochi è il governo da cui è esclusa la libertà. Perché in questo caso legislativa è solo la volontà di alcuni (siano pure i buoni, gli ottimi, ammesso pel momento che ci sia modo di determinarli) e allora ecco che nella legge volontà del governo e volontà dei cittadini più non coincidono, più non coincide legge e libertà; ecco l'imposizione della volontà di alcuni come legislativa alla volontà altrui, ed ecco quindi la tirannide, ché in tale non coincidenza, in tale imposizione, ne sta appunto, come vedemmo, l'essenza.

«Se il vostro potere preferito regna mediante l'eredità e la proprietà, comincerete a trovarmi una risposta al seguente conosciuto piccolo ragionamento circa la proprietà: — questo è il mio posto al sole; ecco il principio e l'immagine dell'usurpazione di tutta la terra. E circa l'eredità a questo: — non si sceglie, per governare una nave nella tempesta, il viaggiatore di miglior lignaggio. Nel caso poi che sia la capacità che vi seduce, mi troverete una buona risposta a questa piccola frase : — chi cederà il posto all'altro? io sono abile quanto lui; chi deciderà fra di noi?». Queste le considerazioni che il De Vigny pone in bocca al misterioso

protagonista di *Stello*; per concludere col domandarsi «di che mai ci si affliggerebbe se ogni ordine sociale è cattivo e se deve esserlo sempre? È evidente che Dio non ha voluto che ciò fosse altrimenti» (14). E, per verità, che la cosa stia così basta a provarlo il dibattito, che da quando c'è ricordo di società umana prosegue insoluto, tra le forme di governo, e la ragione che ciascuna ha nell'accusare i mali di ciascuna altra. La repubblica è razionalmente vinta dalle critiche monarchiche; ma razionalmente vinta è anche la monarchia dalle critiche repubblicane. Come dimostra benissimo da un lato la *ragione* repubblicana e benissimo dall'altro la *ragione* monarchica non può razionalmente reggere — e sostanzialmente appunto anche qui perché da un lato vien meno lo Stato, dall'altro vien meno la libertà, né mai si riesce, come la razionalità richiederebbe, a farli coincidere — né la monarchia, né la repubblica.

Val la pena qui di fermarsi un istante su di una delle più essenziali istituzioni dello Stato, l'esercito. Dato il principio che la razionalità sta nell'identità della volontà dell'individuo con la volontà della legge (o dell'istituzione) il sistema della coscrizione, implicando la pura coazione, si dovrà dire eminentemente irrazionale, e razionale sarà solo il sistema del volontariato (ma, per di più, anche questo soltanto quando senza *ferma* fissa) come era praticato dall'Inghilterra: parrebbe, infatti, assolutamente irrazionale che la volontà dell'uomo venga violentata fino al punto di costringerlo ad uccidere e a farsi uccidere per ragioni, come si dice, che egli neppure conosce o non valuta, quando insomma egli non vuole, quando «non è persuaso», tanto più in quanto questa sua non volontà e non persuasione può avere motivi, non sempre volgari ed egoistici, ma anche umanitari, razionali, religiosi (Tolstói). Ma la

suprema necessità dello Stato — quella della difesa nazionale — rende imprescindibile (e lo riprova, nella guerra odierna, appunto il caso dell’Inghilterra) sacrificare la libertà, adottare il servizio militare obbligatorio, costringere anche i non volenti che sono i più, ad uccidere e a farsi uccidere, costruire nell’esercito una delle istituzioni più singolari e meravigliose, come quella in cui i più, non volendo una cosa, e pur avendo in mano la forza, sono, ciò non di meno, dal funzionamento del congegno medesimo di cui sono parte, anzi che essi soli formano e sorreggono, costretti a fare ciò che non vogliono. Anche qui risulta chiaro che lo Stato con le sue esigenze essenziali, da un lato, e la libertà dall’altro, sono in contraddizione (15).

Costituzione e Rivoluzione

Ma dall’antitesi tra Stato e libertà in generale nasce anche l’impossibilità di risolvere la questione che amano porsi i filosofi del diritto e i costituzionalisti, del quando la libertà abbia ragione contro lo Stato e quando lo Stato abbia ragione contro la libertà, del quando cioè sia legittima la rivoluzione.

Quando è legittima una rivoluzione? Quando, si può tentare di rispondere, il governo violi la costituzione. Ma quando una costituzione è violata? Sempre o mai. Vi è (come è stato giustamente messo in luce) (16) un processo continuo di interpretazione delle leggi per opera del costume, delle esigenze sociali ed economiche che vengono man mano alla ribalta, il quale processo costituisce la vera «vita del diritto», il modo cioè con cui la formula morta e scritta sulla carta diventa effettivamente operante ma, nell’istesso tempo, come tutto ciò che è vivo, continua, sotto la scorza dell’immutabilità letterale, a cangiare, ad alterarsi

nel suo significato e nel suo spirito. Così, per la costituzione esiste una «revisione, invisibile e potente, quella che risulta dall'azione continua dei costumi politici». Se la costituzione ha da vivere, muta necessariamente (in bene o in male) col mutarsi (in bene o in male) della vita della nazione, che essa penetra e da cui è penetrata; ed ogni «torniamo allo Statuto» è l'utopia (per quanto nobile) di chi vuol arrestare la vita (supposta anche precipitante a decadenza). Di qui la nessuna importanza che una costituzione, nella sua formulazione letterale, sia «buona» o «cattiva». Poiché, comunque essa sia, sono i costumi politici che la fanno vivere, e che, se buoni, sapranno rendere elicta dalla lettera cattiva della costituzione una costituzione vivente buona, e viceversa se cattivi.

La legge vive, la costituzione vive. Con ciò essa è soggetta ad una continua interpretazione, ad una

incessante revisione. Ossia ad un continuo stirarsi, allargarsi, restringersi, slabbrarsi, spezzarsi, riannodarsi delle maglie della sua lettera; ossia ancora, ad una continua violazione.

Quando, dunque il governo violerà la costituzione? Come dirlo, dal momento che in un popolo che vive anche la costituzione vive, ossia è sempre interpretata, cioè, da un qualche punto di vista, violata? L'applicazione che fa il governo d'una costituzione sarà interpretazione o infrangimento? Siccome ogni progressivamente vivente applicazione di essa è un andar oltre la sua lettera, un far entrare nella lettera qualcosa che non c'era, ossia, da un qualche punto di vista, violarla, la domanda si riduce a questa: l'applicazione che ne fa il governo è violazione in senso legittimo o violazione in senso illegittimo? Ma, allora, la risposta giace manifestamente nel campo del più arbitrario apprezzamento.

zamento soggettivo. Per il partigiano dello Stato la violazione (ossia la violazione illegittima) non c'è mai, o quasi mai; per il partigiano della libertà, e tanto più quanto più la libertà di cui è partigiano è larga, c'è sempre o assai spesso. Non v'è suo atto, anche di quelli che alcuni o molti cittadini giudicano più incostituzionali, di cui il governo scorga e riconosca (e ciò spesso in perfetta buona fede e con illuminata coscienza) che quest'atto violi la costituzione; è ben raro che esso giustifichi un atto, giudicato da altri incostituzionale, dicendo che la costituzione è «carta straccia»; nel suo atto, che ad altri pare incostituzionale, esso s'appoggia (e, ripetiamolo, spesso in buona fede) su di un'interpretazione d'un articolo della costituzione. Vi sono dei fatti — come, p. e., da noi i tribunali militari del 1898 — che sembrano evidentemente a taluno violazioni della costituzione e che non meno evidentemente ad altri, tra cui i membri del governo che li hanno ordinati, sembrano cose conformi alla legge. Chi giudica? Il potere giudiziario, direte. Per ovvie e validissime ragioni ciò non può acquietare ed appagare il partigiano della libertà. Chi, dunque il giudice, tra il governo e la «piazza», tra lo Stato e la rivoluzione? Nessuno. Ogni giudizio individuale vuol essere sovrano e lo è. E la conclusione è che se il governo è sconfitto e travolto, con ciò quel che era *ragione* secondo il rivoluzionario, vale a dire la *sua ragione*, si identifica col fatto, colla forza e col successo, e allora il governo (per il pubblico contemporaneo, per la storia, per i manuali scolastici delle età venturose) ha *violato* la costituzione. Ma se il governo vince e opprime la rivoluzione, è la *ragione* del partigiano dello Stato che si identifica così col fatto, con la forza e col successo, è allora era, per il pubblico e per la storia, il governo che rispettava (con rigida interpretazio-

ne, si dirà al più) la costituzione, ed era la rivoluzione che cercava di sovvertirla. — Ma se dunque non si può mai sapere quando vi sia violazione della costituzione, non si può nemmeno mai sapere quando la rivoluzione sia legittima, a meno appunto che per giudicare nell'uno e nell'altro caso non ci si rimetta al fatto assolutamente extrarazionale del successo.

E, per conseguenza, da ciò altresì l'impossibilità che il governo abbia la forza, altrimenti, per le cose ora dette, nessun suo atto sarà mai violazione della costituzione, ossia egli potrà far quel che vuole e non rispettare la legge. Ma, d'altra parte, l'impossibilità che la forza l'abbia il popolo, perché allora ogni atto del governo potrà essere la violazione della costituzione, né ci potrà essere più governo: perché, cioè, una frazione popolare potrebbe sempre insorgere per la *ragione* (penserà essa coscienziosamente), per il *pretesto* (penserà, altrettanto coscienziosamente, il partigiano dello Stato) d'una violazione di legge da parte del governo. Infine, impossibilità che la forza l'abbia una terza parte (l'Eforato dei giusnaturalisti) contro la quale soluzione stanno le stesse obiezioni che militano contro il concedere la forza al governo, perché allora questa terza parte sarebbe essa il vero governo.

Le dissidenze e il governo

Se ora ci rivolgiamo all'altro elemento caratteristico della libertà, la facoltà di dissidenza dal governo, vediamo il dilemma permanere in tutta la sua forza: — o c'è la facoltà di dissidenza e cade lo Stato, o si toglie la facoltà di dissidenza e cade la libertà.

In che consiste (da questo punto di vista) la libertà? Forse nel poter agire conformemente al governo? Evidente-

mente no, ch  questo potere si ha anche nel governo pi  assoluto del mondo. Essa consiste dunque nel poter agire anche quando l'azione   diretta contro il governo. Ossia, per la libert  si richiede la pi  perfetta facolt  di dissidenza.

Ma questa spezza lo Stato, come si accenn  gi  da principio, e come sentiamo evidentemente oggi di fronte alla dissidenza con cui il partito socialista si isol  dal resto della compagine sociale e si eresse contro la sua stessa patria in guerra. Ed   per questo che lo Stato, il quale voglia permanere, non pu  ammettere le dissidenze e di fatto non le ammette mai.

Si sentir  bens  dire da questo o quell'uomo politico che egli intende governare rispettando anche durante la guerra la libert  di parola e di stampa. Ma egli s'affretter  ad aggiungere che per  reprimer  ogni attentato di fatto diretto ad indebolire la resistenza nazionale. Ora, che cos'  la libert  di parola? La parola non   un suono che fa l'aria nella cavitt  boccale, ma idea, e l'idea alla sua volta non   nulla se la si vuol tagliar fuori dal fatto che essa intende creare, in cui intende tradursi, in vista del quale essa esiste come idea. Parola, idea e fatto sono una cosa sola, o non hanno alcun significato. Dire ad alcuno: voi avete la libert  di esporre idee, ma queste non devono nulla produrre, ossia non devono produrre nulla (ch  le idee esistono solo in vista del fatto che esprimono e vogliono realizzare)   come dire ad un agricoltore: tu hai la libert  di arare la terra ma io ti lascio perci  il manico dell'aratro e ne tolgo il vomere. Dire dunque: va rispettata la libert  di parola, ma vanno repressi i fatti, equivale a dire: va ammessa soltanto la libert  di chiacchiera finch  resta vana e insignificante. Una proposizione come quella, adunque (che   nient'altro che una delle tipiche espressioni delle men-

zogne convenzionali e degli equivoci opportunistici parlamentari) non significa precisamente se non questo, che lo Stato non può ammettere e non ammette le dissidente — quando siano *vere* dissidenze, quelle appunto che sono le manifestazioni della libertà.

O libertà o Stato. Tale, quindi, il dilemma. E se si pensa che la parola «Stato» pervenne al suo significato odierno movendo da un punto di partenza in cui significava governo ristretto in una persona, in una famiglia e nella sua fazione, mentre la parola «libertà» significava governo reso accessibile a tutti gli altri partiti, cosicché nei nostri antichi statisti si trova di continuo contrapposto il «governo a uso di Stato» al «governo a uso di libertà» (17); — se si pensa a ciò, si dovrà convenire che è la stessa evoluzione del linguaggio la quale ci getta irresistibilmente in faccia quel dilemma e la sua irrisolvibilità, che essa contiene inscritta e deposta in sé in modo indelebile.

(1) *Pensieri*, ecc. II, 53; VI, 165; IV, 351.

(2) *Thais*, p. 184.

(3) Perrens, *La Civilisation florentine du XIII au XVI siècle* (Paris Quantin p. 118 e tutto il cap. IV).

(4) *Storie florentine*, L. II, par. XXV.

(5) Id. L. II, par. XXXVI.

(6) *Discorso*. L. I C. XLIX.

(7) *Storia fiorentina* (Op. In. vol. III p. 272).

(8) *Del Reggimento di Firenze* (Op. In. II p. 4).

(9) Basta vedere *Storia Fiorentina* pag. 9, 65. 116, 134, 184, 338, 339, 342. Nel luogo primo citato approva Cosimo de' Medici per aver aiutato Francesco Sforza ad acquistar

Milano contro Venezia, «perché, se così non si faceva, i Veneziani si facevano senza dubbio signori di quello Stato e successivamente in breve di tutta Italia: sì che in questo caso la libertà di Firenze e di tutta Italia

s'ha a ricognoscere da Cosimo de' Medici». Come suona strana questa lode considerata oggi e come sembra meschina e di breve portata l'accortezza di cui, per ciò, Guicciardini dà vanto a Cosimo!

(10) *Del Reggimento di Firenze*, cit. p. 170.

(11) *Ib.* p. 180.

(12) *Considerazioni sui Discorsi del Machiavelli* (cap. LVIII),

(13) *Pensieri* (XXXVII).

(14) A. De Vigny, *Stello*, cap. XXXIX.

(15) Data la teoria della storia sempre giustificatrice, della vittoria che va sempre assolta perché è raggiunta da chi la merita, si potrebbe dire che merita di vincere quel popolo che vince in regime universale di volontariato, perché quel popolo che esprime dal suo seno volontariamente la forza maggiore, quello che ha un senso così sicuro del proprio diritto e un impulso così fervido a difenderlo da esprimere spontaneamente tale forza maggiore, da avere un maggior numero di cittadini pronti a offrirsi volontariamente alla possibilità del sacrificio, un tale popolo mostra con ciò di essere davvero maggiormente meritevole — Si potrebbe però rispondere che il caso è lo stesso in regime di coscrizione. E cioè che merita di vincere quel popolo, il quale sopportando più degli altri la coazione di una coscrizione estesissima e inesorabile, mostra di avvicinarsi di più a comprendere la ragionevolezza di essa a difesa del proprio diritto, cioè a volerla.

(16) Cruet, *La Vie du Droit* (Parigi, 1908). V. spec. pag. 91-108. Si possono confrontare le osservazioni del Carlyle a proposito della «perfetta» costituzione di Sièyès in *Rivoluzione Francese*, L. VI, cap. I (trad. fr, vol. I spec. p. 281).

(17) «Io ho detto scritto altre volte che i Medici perdettero lo Stato nel 27 per averlo governato in molte cose a uso di libertà, e che dubitavo che il popolo perderebbe la libertà per governarlo in molte cose a uso di Stato» (Guicciardini, *Ricordi*, XXI). Non solo qui è posta l'antitesi nelle due espressioni. Ma ne risulta molto chiaro che dagli avvenimenti che teneva qui presenti Guicciardini ricavava, come noi, l'incompatibilità essenziale delle due cose.

[*Lineamenti di filosofia scettica*, 1919]

Giuseppe Rensi
O Stato o libertà