

BENIAMINO DI MARTINO

*Filadelfia e Parigi. Il 1776 americano e il 1789 francese*

**Abstract.** *It is very common to assume that among the American Revolution and the French Revolution there is a close relationship. Instead, starting with some classics of thought (Burke and von Gentz), the article put in evidence the numerous and profound contrast elements between the two political events of the late of the eighteen century. The underlying thesis is not original, although remains largely in minority and not widespread. But the essay wants to contribute, even compared to the traditional arguments of Burke or of von Gentz, to resubmit with new considerations, the substantial differences between the American struggle for independence of 1776 and the upheavals of the French Revolution of 1789.*

**Keywords:** United States of America; France; independence; revolution; Burke; von Gentz.

1. *Il 1776 e il 1789*

Ordinariamente, ogni qual volta si menziona la “rivoluzione” americana del 1776, quasi inevitabilmente la si pone in relazione a quella francese del 1789. Dal generico e più istintivo confronto, quella americana esce facilmente sminuita per due principali motivi: innanzitutto perché la ribellione dei coloni contro il sovrano inglese non avrebbe natura differente a quanto sarebbe scoppiato nelle strade di Parigi tredici anni dopo, ma anche perché – secondo motivo, legato al primo – la portata degli eventi d’oltreoceano non potrebbe mai paragonarsi alla forza di quelli francesi. Sulla scorta di precedenti considerazioni,<sup>1</sup> proviamo a verificare la correttezza di questa impostazione convenzionale che molti studi hanno, comunque, ormai sconfessato.

Apriamo le nostre considerazioni muovendo dal modo con cui l’indipendenza americana viene considerata in secondo piano rispetto ai rivolgimenti francesi. Già la politologa tedesco-statunitense Hannah Arendt (1906-1975), in una nota opera del 1963, arrivava a definire «triste verità»<sup>2</sup> quella per la quale la rivoluzione francese, nonostante il

---

<sup>1</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *La “salutary neglect” e le colonie americane*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», II, 4, 2016, p. 51-78; ID., *Tax Revolt Built America. L’indipendenza USA del 1776*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», III, 5, 2017, p. 25-47.

<sup>2</sup> H. ARENDT, *Sulla Rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, p. 56.

«disastro»<sup>3</sup> arrecato, fosse stata considerata la grande svolta del mondo, mentre la rivoluzione americana, nonostante i suoi frutti positivi, sia stata ritenuta un avvenimento abbastanza marginale e quasi periferico.

Infatti, per quanto la vicenda dell'indipendenza delle tredici colonie non possa certo essere trascurata nelle ricostruzioni del pensiero politico, è pur vero che essa solo raramente ha avuto e ha il rilievo che meriterebbe. Ne è prova lo spazio che i manuali di dottrine politiche danno agli eventi americani: «È inutile negare che, in una visione che potremmo definire smodatamente eurocentrica o che più esattamente dovremmo definire di matrice illuministica, la rivoluzione americana è stata troppo spesso vista come una premessa di quella francese con l'unico risultato di non coglierne le sue peculiarità e le sue originalità».<sup>4</sup>

Difatti, solo sporadicamente vengono debitamente messi in luce gli elementi di forte contrasto tra i due eventi. Causa l'universale interesse per la rivoluzione francese, l'interpretazione della vicenda americana si è trovata nell'insidiosa posizione di essere letta unicamente per riflesso, ponendosi sul piano scivoloso della facile assimilazione a ciò che a essa sembra superiore. È stato, così, inevitabile che i due grandi avvenimenti della seconda metà del Settecento siano apparsi l'uno in continuità con l'altro e che i rapporti tra il 1776 americano e il 1789 francese siano stati soggetti a letture forzate e di parte, dando al secondo un carattere di inevitabilità storica e attribuendo al primo strettissime somiglianze con la rivoluzione giacobina. In questo modo si è espressa la tendenza storiografica prevalente, mettendo in diretta continuità i due eventi, quasi si trattasse di un'unica incontrovertibile direzione dell'umanità.

Tuttavia, una diversa posizione sembra avere ragioni ben più solide da offrire e sulle quali discutere. È una interpretazione aperta da studiosi di orientamento conservatore, liberale e libertario e consolidata da prove sode e argomenti robusti. In questa scia ci

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> R. PEZZIMENTI, *La società aperta nel difficile cammino della modernità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, p. 223-224.

Filadelfia e Parigi

poniamo,<sup>5</sup> per tentare di offrire un ulteriore contributo atto a capire se tra l'indipendenza delle comunità delle tredici colonie americane e l'incendio che divampò nella Francia dei lumi possa esservi stata un'intima relazione o, piuttosto, un profondo contrasto.

## 2. «Una rivoluzione impedita»

«La storia dei rapporti tra le due grandi rivoluzioni della fine del XVIII secolo, quella francese e quella americana, illustra in modo ammirevole una delle loro caratteristiche principali: i contemporanei hanno compreso molto presto e chiaramente quali questioni fossero in gioco, il che spiega la rapidità con cui si sono formati gli schemi interpretativi che, da allora, non hanno mai smesso di dominare le controversie».<sup>6</sup> Queste parole di uno studioso francese – Philippe Raynaud (1952-viv.) – colgono bene due importanti aspetti di cui vogliamo occuparci: da un lato, la pressoché immediata volontà di interpretare gli eventi; dall'altro, l'altrettanto repentina coscienza circa la gravità e il peso di entrambe le vicende.

La lettura della rivoluzione del 1789 comporterà una frattura – inevitabile e anche significativamente rivelativa – di quella eterogenea mescolanza che sembrava essersi ritrovata ad applaudire l'indipendenza americana, un coacervo spesso unito nel nome della lotta all'Inghilterra, più che alle ragioni dei coloni dei tredici stati. Più avanti accenneremo anche a quanto lontana fosse la mentalità dei ribelli americani da un pregiudizio anti-inglese.

Un emblematico esempio dello strappo all'interno dello schieramento che aveva simpatizzato per le rivendicazioni indipendentiste del 1776 è rappresentato dal caso di Burke e di Paine. Nello stesso anno della proclamazione dell'indipendenza, l'inglese Thomas Paine (1737-1809), mentre si univa anche militarmente alla lotta, scrisse *Common Sense* che può essere considerato il primo *best seller* americano a causa del numero

---

<sup>5</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, 2015.

<sup>6</sup> PH. RAYNAUD, *Rivoluzione americana*, in FRANÇOIS FURET - MONA OZOUF, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, Bompiani, 1994, vol. 2, p. 953.

di copie vendute.<sup>7</sup> Nel libello, Paine influenzò gli americani nella decisione di prendere le armi, assumendo le parti della fazione che respingeva la *reconciliation* con la madrepatria. È in *Common Sense* – pare per la prima volta (siamo a pochi mesi dalla *Dichiarazione*) – che le accuse e il risentimento venivano direttamente rivolti contro re Giorgio III (1738-1820), ormai non più considerato garante della libertà dei sudditi, ma direttamente responsabile degli abusi. Oltretutto, gli appelli di Paine, rivelando una radice illuminista, intendevano la liberazione dall'oppressione monarchica come compito da portare avanti a beneficio dell'intera umanità.<sup>8</sup>

La figura di Paine è certamente tra quelle di rilievo nello scenario della guerra per la secessione dall'Inghilterra; tuttavia, se segnaliamo il libellista anglo-americano è a causa delle emblematiche divergenze che, una volta scoppiata la rivoluzione in Francia, manifestò nei confronti di Burke.

L'analisi dei due grandi eventi della fine del XVIII secolo non può prescindere da Edmund Burke (1729-1797). In forza di ciò, il politico anglo-irlandese è giustamente considerato un pensatore chiave della storia contemporanea.<sup>9</sup> Ebbene, la posizione di Burke è emblematica e si può riassumere nel giudizio che egli dà sui due avvenimenti. La distanza tra l'indipendenza americana e il rivolgimento francese è in lui espresso, contestualmente, dalla adesione più convinta alle ragioni dei coloni d'oltreoceano contro il parlamento britannico (nel quale lo stesso Burke sedeva) e dalla condanna più ferma delle teorie ideologiche degli agitatori francesi (arrivando anche a difendere quella monarchia borbonica che pur si era resa nemica della corona britannica).

L'onestà con cui Burke riconobbe la correttezza dei propositi dei coloni, non solo manifestando il doveroso rispetto verso chi lottava per la propria libertà, ma arrivando a dividerne le aspirazioni,<sup>10</sup> si univa all'acutezza con cui il sagace pensatore anglo-

<sup>7</sup> Cfr. TH. PAINE, *Senso comune*, pref. di P. DI MUCCIO DE QUATTRO, Macerata, Liberilibri, 2005.

<sup>8</sup> Cfr. L.M. BASSANI - A. MINGARDI, *Dalla polis allo stato. Introduzione alla storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 2015, p. 131.

<sup>9</sup> Cfr. C. MARTINELLI, *L'eredità di Edmund Burke nel pensiero liberale e conservatore del Novecento*, in «Giornale di Storia Costituzionale», XV, 29, 2015, pp. 187-205.

<sup>10</sup> Cfr. E. BURKE, *Discorso sulla mozione di conciliazione con le colonie americane*, Torino, Istituto Bruno Leoni Libri, 2015.

irlandese identificò, in modo pressoché immediato, il significato sovversivo di quanto già dischiudevano i primi moti dell'estate e dell'autunno del 1789.<sup>11</sup> In tutto ciò è contenuta la chiara percezione di una netta differenza tra le due "rivoluzioni". Il politico *whig*, che si era schierato ben presto a favore delle ragioni dei coloni nord-americani, fu altrettanto rapido a capire quale fosse la direzione che avrebbero preso gli eventi parigini, considerando, perspicacemente, la natura anche dei soli primi sussulti. Come avvenne che il *whig* Burke, difensore delle libertà, nemico della tirannia e ostile ai sovvertimenti, fu così favorevole alla ribellione di Filadelfia quanto contrario alla rivoluzione di Parigi? Potremmo sintetizzare dicendo che il pensatore anglo-irlandese riconosceva nella rivolta dei discendenti dei pionieri quella fedeltà alla tradizione che il governo britannico, nel suo assolutismo, voleva scardinare, mentre scorgeva nei disordini parigini un drammatico sconvolgimento della società.

Contro questo giudizio, e in risposta a quanto contenuto in *Reflections on the Revolution in France* di Burke, Thomas Paine scrisse, nel 1791 (appena l'anno dopo l'opera dell'anglo-irlandese), *The Rights of Man* con cui, al contrario, intendeva sottolineare la continuità tra gli ideali americani e quelli francesi. Fondamentalmente, per Paine, la libertà non avrebbe potuto poggiarsi sulla tradizione antica, ma ne avrebbe richiesto il ribaltamento in vista dell'instaurazione della democrazia e della sovranità popolare.

D'altra parte, un'evoluzione in senso quasi illiberale di Paine era, in qualche modo, inscritta nelle incoerenze del suo pensiero, pensiero che si era dimostrato sia incline a far scivolare la felicità dal piano individuale al piano collettivo, sia sensibile all'intervento politico allo scopo di tutelare le richieste di alcune classi (attraverso "diritti positivi"), ben oltre il diritto di libertà e di proprietà (quali "diritti negativi"). Per quanto la parabola dell'anglo-americano sembri anticipare la deviazione liberal-

---

<sup>11</sup> Cfr. E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, Roma, Ciarrapico Editore, 1984.

socialista di John Stuart Mill (1806-1873), Paine (soprattutto a causa della sua teoria circa l'origine dello stato) viene spesso ricondotto al filone libertario.<sup>12</sup>

In *The Rights of Man*, il pensatore anglo-americano difese la bontà sia dei principi, sia delle realizzazioni del 1789 parigino, mettendo quest'ultimo in diretta filiazione con la lotta americana per l'indipendenza. Paine scriveva: «Nonostante le terrificanti descrizioni di Burke, se si paragona la rivoluzione francese con quelle di altri paesi, ci si stupirà che essa sia stata segnata da così poche vittime».<sup>13</sup>

Non si comprende bene a quali altre rivoluzioni – che avrebbero compiuto ben più vittime – l'attivista anglo-americano facesse allusione; l'unica che può costituire un precedente significativo nella tradizione liberale è quella inglese del 1688 (sulla scia di quella del 1648), ma la *Glorious revolution*, non a caso, è stata storicamente denominata *unbloody revolution*. Ancor meno si capisce in che modo Paine guardasse gli eventi parigini, dato che anche un convinto attivista come lui (il pensatore inglese si recò in Francia per prendere parte diretta allo svolgimento della rivoluzione) finì in carcere e scampò la ghigliottina solo grazie alla caduta di Robespierre. Uno storico liberale come Giuseppe Bedeschi (1939-viv.) non ha potuto commentare diversamente le affermazioni contenute in *The Rights of Man*: «Gli sviluppi successivi della rivoluzione avrebbero proiettato un'ombra assai patetica su queste parole di Paine».<sup>14</sup>

Come il pensatore anglo-americano, dev'essere ricordata anche un'altra figura coeva: Richard Price (1723-1791). Il gallese Price, predicatore religioso e repubblicano radicale, infatti, a differenza di Burke e come Paine, rifiutò la tesi della differenza tra la vicenda americana e la rivoluzione francese e sostenne la continuità tra il 1688 inglese,

<sup>12</sup> Cfr. M.N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, Macerata, Liberilibri, 2004, p. 441; ID., *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti versus Hayek, Mises, Strauss e Polanyi*, a cura di R.A. MODUGNO, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 82, 115, 106, 169; N. IANNELLO, a cura di, *La società senza stato. I fondatori del pensiero libertario*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 13-14; R.A. MODUGNO, *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, pp. 9, 11, 85; P. VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 146. Rothbard volle introdurre il quarto volume della storia delle colonie americane con una citazione tratta dalle opere di Paine. Cfr. M.N. ROTHBARD, *Conceived in Liberty*, vol. IV, *The Revolutionary War, 1775-1784*, Auburn, AL, Ludwig von Mises Institute, 1999, p. 7.

<sup>13</sup> TH. PAINE, *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, a cura di T. MAGRI, Roma, Editori Riuniti, 1978, p. 129.

<sup>14</sup> G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, p. 29.

il 1776 americano e il 1789 parigino.<sup>15</sup> Paine mantenne le sue idee pur assistendo agli esiti della rivoluzione francese; a Price questa possibilità non fu offerta perché morì prima di quei momenti e mai sapremo se l'avvento del Terrore gli avrebbe fatto cambiare opinione riguardo agli ideali di *liberté, égalité, fraternité*.<sup>16</sup>

È probabile che sia stato proprio un discorso di Price – *On the Love of Our Country*,<sup>17</sup> tenuto il 4 novembre 1789 presso la Society for the Commemoration of the Glorious Revolution – a indurre Burke a controbattere e a iniziare a scrivere le sue *Reflections on the Revolution in France*, dando, così, avvio al grande dibattito. Un dibattito che aveva avuto premesse abbastanza profonde. Non ci riferiamo solo agli imprescindibili riferimenti offerti da Thomas Hobbes (1588-1679) e da John Locke (1632-1704), ma anche a quell'illuminismo che era senz'altro il fondamento teorico della rivoluzione parigina, ma che, per alcuni aspetti, sembrava anche essere la base di non pochi postulati liberali.

Ancora oggi, infatti, il riferimento alla filosofia dei lumi appare come l'orizzonte di entrambi gli avvenimenti. È, difatti, vero che i *philosophes* avevano speso molte energie nell'elaborazione di un grande progetto di rinnovamento sociale, ma è ancor più vero che proprio questo “perfettismo” costituisce il confine tra l'esperienza americana e le teorizzazioni francesi. Pur tuttavia, ciò non è sempre apparso chiaro; la comune matrice illuministica è stata, più immediatamente, percepita nel modo con cui essa sembrava invocare la fine delle oppressioni e la libertà dell'uomo. Jean d'Alembert (1717-1783), scrivendo tra il 1749 e il 1750 il *Discours préliminaire* per l'*Encyclopédie* diretta da Denis Diderot (1713-1784), aveva preconizzato un'epoca di rivoluzioni che avrebbero segnato una nuova stagione per l'umanità.<sup>18</sup> L'idea delle rivoluzioni sarà poi presente

---

<sup>15</sup> Cfr. R. PRICE, *Political Writings*, edited by D.O. THOMAS, New York, NY, Cambridge University Press, 1991.

<sup>16</sup> Al pari di Paine, anche Price – a torto o a ragione – viene considerato tra gli antesignani del libertarismo. Cfr. ROTHBARD, *Diritto, natura e ragione*, cit., pp. 33, 81, 94, 96, 98, 169; ROTHBARD, *Conceived in Liberty*, cit., pp. 237-238.

<sup>17</sup> Cfr. R. PRICE, *On the Love of Our Country*, London, Pickering, 1995.

<sup>18</sup> Cfr. J. D'ALEMBERT, *Il discorso preliminare all'Enciclopedia*, Firenze, La Nuova Italia, 1978; A. TAGLIAPIETRA, a cura di, *Che cos'è l'illuminismo. I testi e la genealogia del concetto*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 248 e ss.

nell'*Encyclopédie* che indicava gli sconvolgimenti come necessari.<sup>19</sup> D'altra parte l'opera non faceva mistero di voler perseguire uno scopo non solo intellettuale, ma anche politicamente rigenerativo. Lo stesso Diderot affermava la necessità della violenza per poter rinnovare la società.<sup>20</sup>

Sono numerosi e di rilevante peso gli studiosi che hanno considerato i due grandi eventi politici del Settecento come parte di un unico movimento di trasformazione della società. Tra questi, ad esempio, lo storico statunitense Robert Roswell Palmer (1909-2002), che ha parlato di età della rivoluzione democratica.<sup>21</sup> Questo argomento finisce con l'essere il primo e prevalente motivo per accostare il 1776 americano al 1789 francese. Spontaneamente si è portati a ritenere simili i due eventi per una serie di elementi che appaiono scontati; in realtà, essi lo sono solo a una superficiale rassegna. Non distinguendo tra i rispettivi riferimenti filosofici (vari furono – anche all'interno di ciò che si riconnette comunemente all'illuminismo – i filoni e le ramificazioni) e facendo della vicinanza cronologica un dato di obbligata coincidenza ideologica, è estremamente facile fondere in un'unica direzione le due vicende.

Oltre gli argomenti richiamati, a sostenere la tesi della continuità tra il 1776 e il 1789 hanno concorso non pochi altri elementi. Tra questi, il modo con cui pensatori francesi e maggiori americani dimostravano di stimarsi reciprocamente.<sup>22</sup> È ben attestato l'entusiasmo dei salotti della *République des lettres* per la “rivoluzione” in America. In essa molti agitatori europei videro non solo un incoraggiamento, ma la strada ormai aperta per tante altre nazioni (se non addirittura per l'intera umanità). In questo modo, quello americano sembrava rappresentare il grande modello da imitare e da ampliare.<sup>23</sup> Scriveva von Gentz (di cui presto ci occuperemo): «La rivoluzione nordamericana si era

<sup>19</sup> Cfr. S. MASTELLONE, *La storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, Torino, UTET, 1989, p. 18.

<sup>20</sup> Cfr. D. DIDEROT, *Potere politico e libertà di stampa*, a cura di P. ALATRI, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 20.

<sup>21</sup> Cfr. R.R. PALMER, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, new foreword by D. ARMITAGE, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2014.

<sup>22</sup> Cfr. MASTELLONE, *La storia della democrazia in Europa*, cit., pp. 17-18; J. MICKLETHWAIT – A. WOOLDRIDGE, *La destra giusta*, Milano, Mondadori, 2005, p. 339 e ss.

<sup>23</sup> Cfr. PALMER, *The Age of the Democratic Revolution*, cit.



dimostrata, con il tempo, quella più simile alla rivoluzione francese [...]. L'esempio di questa impresa, coronata da grande successo, deve aver avuto un'influenza pressoché immediata e seducente su quanti distrussero l'*Ancien Régime*».<sup>24</sup>

Né è difficile riscontrare attestazioni di simpatia per le idee dei *philosophes* da parte di non pochi esponenti di rilievo delle vicende d'oltreoceano (a far compagnia a Paine vi erano, tra gli altri, anche Benjamin Franklin e lo stesso George Washington). E, in questa linea, si comprende come radicali alla stregua di Paine e Price vengano considerati tra i *Founding Fathers* degli Stati Uniti.

Lo stesso sostegno della Francia assolutistica alla ribellione dei coloni<sup>25</sup> va spesso letto come segno di una convergenza di principi. In realtà, esso non può essere inteso come prova di comunanza di ideali, ma unicamente quale alleanza strumentalmente tesa a indebolire un nemico occasionalmente comune. Anche la partecipazione di alcuni protagonisti a entrambi i momenti suggerisce una contiguità tra gli stessi momenti. Ancora von Gentz ricordava, infatti, che «alcuni dei più importanti personaggi che presero parte alla rivoluzione francese, appena dieci anni prima si erano distinti sul teatro americano».<sup>26</sup> Tutti questi motivi hanno fatto prevalere l'idea che le affinità tra il 1776 americano e il 1789 francese fossero decisamente più consistenti.<sup>27</sup> E, partendo da questo accostamento, il fronte democratico ha espresso le stesse conclusioni di quello tradizionalista. Infatti, in questo modo, da Paine a de Maistre, passando per Turgot, «la somiglianza delle due rivoluzioni fu data per scontata».<sup>28</sup> Pertanto, se non sono mancati coloro che si sono dimostrati pregiudizialmente avversi all'opinione contraria, è anche vero che vittime di questa medesima impostazione si sono rivelati pensatori come Joseph de Maistre (1753-1821), per i quali la rivoluzione americana partecipava della stessa radice il-

---

<sup>24</sup> F. VON GENTZ, *L'origine e i principi della rivoluzione americana a confronto con l'origine e i principi della rivoluzione francese*, a cura di O. EBRAHIME, introduzione di R.A. KIRK, prefazione di J. QUINCY ADAMS, Milano, Sugarco, 2011, p. 49.

<sup>25</sup> Cfr. F. FURET, *Il secolo della Rivoluzione. 1770-1880. Dall'Ancien Régime alla Terza repubblica*, Milano, Rizzoli, 1989, pp. 47, 49-50.

<sup>26</sup> VON GENTZ, *L'origine e i principi della rivoluzione americana*, cit., p. 49.

<sup>27</sup> Cfr. P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 2015, p. 12.

<sup>28</sup> VON GENTZ, *L'origine e i principi della rivoluzione americana*, cit., p. 50.

luministica di quella francese e, come tale, non meritava un giudizio differente.<sup>29</sup> «Diventò piuttosto facile [...] – sosteneva ancora Gentz – vedere superficialmente accostate la rivoluzione francese e quella americana, ponendole sullo stesso piano e confondendole, in modo da orientare l’ampia maggioranza del pubblico verso questa prospettiva d’identità, fondamentalemente errata».<sup>30</sup>

Infatti, tutti gli aspetti richiamati non sono ancora sufficienti per ritenere che le due vicende siano sovrapponibili; esse, al contrario, rimangono distinte e non confondibili, nonostante le letture più comuni e le interpretazioni più diffuse.

John Adams (1735-1826), che prima di essere il secondo presidente degli Stati Uniti (dal 1797 al 1801) era stato il vice presidente di Washington per l’intero mandato di quest’ultimo (1789-1797) e ancor prima uno dei protagonisti dell’opposizione allo *Stamp Act* britannico del 1765,<sup>31</sup> arrivò addirittura – secondo la testimonianza di lord Acton – a «rimpiangere amaramente la rivoluzione che li aveva resi indipendenti, perché essa aveva fornito l’esempio a quella francese»,<sup>32</sup> pur dicendosi certo «che le due non avessero nemmeno un principio in comune».<sup>33</sup>

Il figlio di John, John Quincy Adams (1767-1848), ebbe – in tema – un ruolo ancor più significativo. John Quincy seguì molto presto il padre nell’attività politica e, prima di divenirgli successore quale sesto presidente degli Stati Uniti (dal 1825 al 1829), ebbe numerosi incarichi diplomatici in Europa. Ambasciatore statunitense (o, come si diceva allora, ministro plenipotenziario) presso la cancelleria di Prussia (dal 1797 al 1801, quindi durante gli anni della presidenza del genitore), ebbe, in questa occasione, la ventura di conoscere l’opera di von Gentz, che tradusse in inglese con il titolo *The American and French Revolutions Compared*. Prima di iniziare questo lavoro, l’ambasciatore, dopo aver ultimato la lettura del testo di von Gentz, nel mese di giugno del 1800, volle

---

<sup>29</sup> Cfr. J. DE MAISTRE, *Considerazioni sulla Francia*, a cura di M. BOFFA, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 97-112.

<sup>30</sup> VON GENTZ, *L’origine e i principi della rivoluzione americana*, cit., p. 50.

<sup>31</sup> Cfr. G.A. PEEK, JR., ed., *The Political Writings of John Adams: Representative Selections*, Indianapolis, IN, Hackett Publishing, 2003, p. 23.

<sup>32</sup> LORD ACTON, *Storia della libertà*, Roma, Ideazione, 1999, p. 240.

<sup>33</sup> *Ibid.*

scrivere all'autore per sottolineargli la sua gratitudine, in quanto quell'analisi riscattava «la rivoluzione [americana] dall'infamante accusa di aver seguito gli stessi principi di quella francese».<sup>34</sup>

Per un profondo studioso come Russell Amos Kirk (1918-1994), quella di von Gentz va considerata «la prima spiegazione ben argomentata del carattere differente delle rivoluzioni americana e francese».<sup>35</sup> Introducendone l'edizione italiana, il pensatore statunitense attestava che «l'ebbrezza irrazionale dell'intera rivoluzione – al contrario di ciò che era stata la guerra d'indipendenza nord-americana – costituì il grande tema del pensiero e dell'azione di Gentz dal 1791 fino al termine della sua vita».<sup>36</sup>

Friedrich von Gentz (1764-1832), da giovane letterato prussiano (in seguito avrà un ruolo di primo piano nell'epoca della cosiddetta restaurazione post-napoleonica) si appassionò alla prospettiva di Burke esposta dal pensatore *whig* nella sua famosa opera del 1790, *Reflections on the Revolution in France* – prospettiva che distingueva decisamente la natura dei sommovimenti parigini dall'indipendenza delle tredici colonie. Von Gentz si era formato sotto la guida di Immanuel Kant (1724-1804), ma la lettura delle *Reflections* di Burke diede una sterzata alla sua vita in senso nettamente conservatore. L'emergente prussiano, che sarà intimo del principe Clemens von Metternich (1773-1859), non solo tradusse in tedesco il libro di Burke, ma, nel 1800, pubblicò *Der Ursprung und die Grundsätze der Amerikanischen Revolution, verglichen mit dem Ursprung und den Grundsätzen der Französischen* (*L'origine e i principi della rivoluzione americana a confronto con l'origine e i principi della rivoluzione francese*).

Nel saggio, von Gentz ravvisava l'esistenza di quattro principali differenze fra le due rivoluzioni. Innanzitutto, quella americana prese le mosse da richieste autentiche e da principi chiari, mentre quella francese si sosteneva su principi ingannevoli. Poi, mentre quella americana fu essenzialmente difensiva, quella francese fu aggressiva e offensiva.

---

<sup>34</sup> J. QUINCY ADAMS, *Prefazione a VON GENTZ, L'origine e i principi della rivoluzione americana*, cit., p. 45.

<sup>35</sup> R. KIRK, *Stati Uniti e Francia: due rivoluzioni a confronto*, a cura di M. RESPINTI, Bergamo, Edizioni Centro Grafica Stampa, 1995, p. 12.

<sup>36</sup> R. KIRK, *Introduzione a VON GENTZ, L'origine e i principi della rivoluzione americana*, cit., p. 39.

Ancora: se quella americana, avendo scopi definiti, ebbe subito limiti ben fissati, quella francese, al contrario, aveva infiniti scopi e volle percorrere direzioni fantastiche e sconfinata. Infine, a differenza di quella americana, la rivoluzione francese, sfidando ogni sentimento, non poteva che affermarsi se non con crimini e violenze.

Questo richiamo ad alcuni testi “classici” del dibattito fa da cornice e da sfondo alle considerazioni che seguiranno. Altri importanti autori a cui non si vuole far torto – da de Tocqueville ad Acton, dalla Arendt a Matteucci, da Gaxotte a Furet, da Kirk a Strauss, da Beard a Boorstin, da Rothbard a von Kühnelt-Leddihn, da Rossiter ad Hartz – saranno opportunamente citati nelle prossime riflessioni.

Il punto dal quale possiamo partire è, in qualche modo, espresso dal pensiero di Burke, strenuo difensore dei diritti dei coloni americani e deciso avversario delle sovversioni francesi. Per compendiare il giudizio sulla lotta per l’indipendenza degli Stati Uniti – e per distinguerla dalla rivoluzione parigina –, il pensatore anglo-irlandese parlò di «una rivoluzione non realizzata, ma impedita», «a revolution not made, but prevented».<sup>37</sup> Burke utilizzò la formula (grazie a lui divenuta famosa) nel corso di un dibattito parlamentare circa le questioni francesi, agli inizi del 1790, quindi poco prima di dare alle stampe le *Reflections on the Revolution in France*. L’autorevole *whig* mutuava le parole da un altro *whig*, sir Joseph Jekyll (1663-1738), un avvocato londinese, che aveva descritto la cosiddetta *Glorious Revolution* britannica del 1688, appunto, come “una rivoluzione non fatta, ma evitata”, volendo indicarne «il carattere preventivo e l’azione immunitaria rispetto a possibili altri mutamenti istituzionali lesivi della struttura costituzionale inglese».<sup>38</sup> Burke, quindi, interpretando la causa dei coloni americani in continuità con la resistenza dei britannici all’assolutismo degli Stuart, fece propria l’espressione di Jekyll, applicandola alla ribellione delle tredici colonie.

---

<sup>37</sup> E. BURKE, *The Speech in the Debate on the Army Estimates in the House of Commons, on February 9, 1790, Comprehending a Discussion of the Present Situation of Affairs in France*, in ID., *The Works*, London, John C. Nimmo, 1887, vol. 3, p. 134.

<sup>38</sup> M. RESPINTI, *I patrioti della «Rivoluzione Americana»: primi insorgenti?*, in «Nova Historica. Rivista internazionale di storia», V, 19, luglio-settembre 2006, p. 119.

### 3. *Indipendenza o rivoluzione*

Se la riflessione di Burke e l'analisi di Gentz possono essere considerati importanti punti di partenza, occorre, tuttavia, confrontare la vicenda americana e quella francese con ancor maggiore rigore, distaccandoci dal metodo perseguito da questi "classici". Queste opere, infatti, sono sicuramente molto utili, ma spesso mancano di cogliere proprio gli aspetti essenziali. È ciò che proveremo ora a fare, passando in rassegna gli elementi che ci sembrano rivelativi e caratterizzanti. È dal raffronto dei fattori essenziali che i due grandi eventi politici della seconda metà del Settecento si confermano nella loro antitecnicità, non risultando né assimilabili né contigui.

3.1 A nostro avviso, il primo aspetto su cui dovrebbe concentrarsi il confronto è lo stato, il ruolo del governo e il rapporto tra società e governo. Ci sembra giusto avviare in questo modo la nostra sintetica analisi perché la nozione dello stato costituisce il primo elemento discriminante per comprendere i fenomeni politici dell'epoca moderna.

Sotto l'aspetto propriamente politico, le distanze tra le due esperienze risultano incolmabili proprio a partire dalla definizione di stato, dalla valutazione di questo e dal modo di intendere il rapporto tra società e governo. Si tratta di una questione essenziale ed estremamente rivelativa. Mentre la rivolta americana scoppiò come difesa nei confronti dello stato assolutista, la rivoluzione parigina realizzò, di fatto, la forma più compiuta di stato, lo stato totalitario, quella forma di governo che assorbe ogni aspetto della vita personale e sociale. Anzi, si può dire di più: se i principi di autonomia e di autogoverno dei coloni erano inevitabilmente in contrasto con i postulati dello stato moderno *tout court*, sin dalle prime mosse la rivoluzione francese si dimostrò finalizzata alla realizzazione del massimo accentramento possibile.<sup>39</sup> La rivolta dei coloni intendeva pro-

---

<sup>39</sup> Il conte di Mirabeau (Honoré Gabriel Riqueti, 1749-1791), meno di un anno dopo la presa della Bastiglia, così scriveva segretamente a Luigi XVI: «Confrontate il nuovo stato di cose con l'antico regime; da questo confronto nascono il conforto e la speranza. Una parte degli atti dell'assemblea nazionale, ed è la parte maggiore, è palesemente favorevole a un governo monarchico. Non vi sembra nulla essere senza parlamento, senza paesi di stato, senza gli ordini del clero, della nobiltà, dei privilegiati? L'idea di formare una sola classe di cittadini sarebbe piaciuta a Richelieu: questa superficie tutta uguale facilita

teggere la società naturale dagli arbitrî del governo, al contrario dei postulati illuministi dei fatti francesi, che ritenevano ogni comunità intermedia un anacronismo da spazzare via con una rinnovata forza statale.

La ribellione americana nasceva nel contrasto tra i principi dell'autogoverno – fatti propri dai coloni – e le imposizioni (fiscali e amministrative) dello stato; la rivoluzione, al contrario, sarà nemica implacabile di ogni forma di autonomia e di autodeterminazione (lo sperimenteranno prima le popolazioni della Vandea, della Bretagna, dell'Anjou, di Lione, ecc., poi l'intera Europa sotto il tacco di Napoleone).

Un'organizzazione sociale essenzialmente basata sull'autogoverno è sostanzialmente differente da ciò che chiamiamo stato. Quest'ultimo non va neanche confuso con il governo, perché se è vero che ogni stato è teso sempre al governo, è anche vero che non ogni governo assume necessariamente la forma di stato. Per quanto controversa, la definizione di stato che assumiamo è quella che vede in esso non ogni forma di organizzazione politica, ma quella nella quale il governo si ritiene eticamente autosufficiente e auto-fondato rispetto sia ai postulati della sua autorità, sia alla produzione della legislazione. Si potrebbe dire che se non ogni governo è stato, lo stato (autoritario o democratico che sia) è quel governo che si considera assoluto.

In contrapposizione a ogni forma di assolutismo politico si pone l'organizzazione sociale basata sull'autogoverno. Quest'ultimo si realizza quando l'elemento fondante dei rapporti sociali è impostato sulla dimensione naturale ed è costituito da vincoli contrattuali privati. Su questa base nacquero e prosperarono le colonie inglesi dell'America

---

l'esercizio del potere. Parecchi periodi di governo assoluto non avrebbero fatto per l'autorità regia quanto questo solo anno di rivoluzione». Cit. in A. DE TOCQUEVILLE, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, a cura di G. CANDELORO, Milano, Rizzoli, 2000, p. 43 [libro I, cap. II]. Mirabeau, dunque, si rallegrava del perfezionamento di un'opera che era stata avviata dalla monarchia assoluta, ma che vedeva compiersi in modo repentino e fortunoso, grazie ai decreti della nuova assemblea. È davvero eloquente questa convergenza di intenti tra il partito assolutista e le teorizzazioni illuministiche (che poi presto si tradurranno nei nuovi ordinamenti rivoluzionari): statalismo (monarchico o "democratico" che sia) accompagnato e reso possibile dalla distruzione delle articolazioni della società tradizionale. Finalmente il sovrano – auspicava Mirabeau – potrà regnare in modo *assoluto*, «senza parlamento, senza paesi di stato, senza gli ordini», in una società resa omogenea secondo il principio della *tabula rasa*. Una società siffatta e così massificata (la «superficie tutta uguale» di cui scriveva Mirabeau), formata solo da singoli atomi e non più da aggregati di persone, rappresenta una fortuna per chi vuole esercitare il potere in modo assoluto e illimitato. Infatti, gli individui isolati e lasciati soli sono facili prede del potere perché impotenti a difendersi.

settentrionale e dalla negazione di ciò scaturì la ribellione verso la madrepatria. Al contrario, la rivoluzione francese si fondò sul dogma dell'indivisibilità della nazione (che, in questo modo, diviene sinonimo di stato) e realizzò, in nome di questa unità e indivisibilità, un soggetto politico che ebbe il monopolio di ogni aspetto della vita, anticipando non solo lo stato totalitario, ma anche le ordinarie forme democratiche dello stato del Novecento.

Se vi è un rapporto strettissimo tra lo stato moderno (o, semplicemente, lo “stato” così come l’abbiamo poc’anzi definito) e la rivoluzione francese, la rivolta americana, invece, si pone come il contrario della rivoluzione parigina per la sua radicale opposizione allo stato centrale. Il nucleo della rivoluzione è l’edificazione e il perfezionamento dello stato – lo stato, infatti, costituisce il centro stesso del fenomeno rivoluzionario<sup>40</sup> – tanto che non si potrebbe comprendere la vicenda del 1789 (non separata né dalla fase precedente dell’assolutismo, né da quella seguente dell’impero) senza comprendere questa cifra essenziale. E, in ordine all’edificazione dello stato perfetto, potremmo ricordare l’affermazione di un grande filosofo della politica, il francese Bertrand de Jouvenel (1903-1987), per il quale lo stato va inteso come rivoluzione permanente.<sup>41</sup>

Se con l’indipendenza in America sembrò trionfare l’autodeterminazione anti-statalista, con la rivoluzione in Francia vinse lo stato accentratore. In questo secondo caso, Nicola Matteucci (1926-2006) aggiunge: «Il vero protagonista in Europa è lo stato, massima espressione dell’unità politica. Aveva vinto la linea di Hobbes e – se si vuole – di Rousseau e di Kant».<sup>42</sup>

3.2 Dal contrasto tra autogoverno e statalismo deriva anche un differente rapporto tra la dimensione privata e quella pubblica della vita sociale e della vita politica. Mentre in Europa la rivoluzione comportò una coincidenza tra pubblico e statale, in America la originaria dimensione politica mantenne una connotazione privatistica: la politica era vissuta non all’insegna dell’accentuazione del primato del collettivo, ma come lo strumen-

<sup>40</sup> Cfr. F.M. AGNOLI, *L'epoca delle rivoluzioni*, Rimini, Il Cerchio, 1999, p. 7.

<sup>41</sup> Cfr. B. DE JOUVENEL, *Il Potere. Storia naturale della sua crescita*, Milano, Sugarco, 1991, p. 173.

<sup>42</sup> N. MATTEUCCI, *Lo stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 333.

to per garantire il rispetto dell'azione dell'individuo. Da qui l'importante conseguenza: in Francia (e, in seguito, in Europa) – anche contro le affermazioni di principio –, la proprietà privata è stata progressivamente considerata come un rischio per l'unità della società e la politica è stata ritenuta la strada migliore per contenere i pericoli – presunti o potenziali – derivanti dal benessere personale. In America, invece, l'indipendenza nazionale è stata proclamata in forza di una concezione antitetica: la politica che riduce l'iniziativa privata e che calpesta la proprietà individuale è contro la legge di natura e, pertanto, a essa occorre resistere.

Si può dire, quindi, che, se a Filadelfia venne ribadita la rivendicazione del privato e del particolarismo, a Parigi si affermava l'occupazione da parte dello stato dell'intero spazio pubblico e se in Francia ciò che era privato venne visto come un attentato alla “nazione”, nelle colonie d'America la dimensione collettiva veniva non solo guardata con sospetto, ma apertamente bandita in quanto lesiva dei diritti particolari e individuali.

Non è certo secondario riflettere sull'esito delle due divergenti impostazioni: l'Europa, grazie alle svolte francesi e a causa di uno stato che, assumendo tutte le funzioni, ha disarticolato i naturali legami sociali, si incamminò verso una società polverizzata; viceversa in America, la società ha potuto mantenersi a lungo viva e rigogliosa per l'assenza di una politica di intromissione e di ingerenza.

A seguito del suo noto viaggio negli Stati Uniti (compiuto tra il 1831 e il 1832), Alexis de Tocqueville (1805-1859) tornò carico di meraviglia per la esuberante società nord-americana: «L'America è il paese nel quale l'associazione è stata più utilizzata e nel quale questo possente mezzo di azione è stato applicato a una più grande varietà di oggetti». <sup>43</sup> La profonda impressione che il saggista francese aveva ricevuto dalla vivacità della vita sociale venne trasmessa con gran successo di lettori e ancora oggi viene spesso riproposta. Tocqueville metteva a confronto il deserto sociale, scaturito dagli ordinamenti europei, con i legami naturali, forti nella società americana: «Gli americani di

---

<sup>43</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di G. CANDELORO, Milano, Rizzoli, 1999, p. 201 (libro secondo, capitolo IV).



tutte le età, di ogni condizione, di ogni tendenza, si associano di continuo. Non soltanto possiedono associazioni commerciali e industriali, di cui tutti fanno parte, ne hanno anche di mille altre specie: religiose, morali, serie, futili, generali, particolari, grandissime e piccolissime; gli americani si associano per organizzare feste, fondare seminari, costruire alberghi, fabbricare chiese, diffondere libri, inviare missionari agli antipodi, come per fondare ospedali, prigioni, scuole. [...] Dappertutto, ove alla testa di una nuova istituzione vedete, in Francia, il governo, [...] in America troverete un'associazione».<sup>44</sup>

La rivoluzione, invece, aveva radicalizzato e reso irrevocabile il processo di statalizzazione della società: il processo di accentramento politico acquisiva, così, la sua vittoria decisiva. Con Matteucci, si può dire che, da quel momento, «il discorso si muove esclusivamente tra l'individuo e lo stato, ignorando le società intermedie».<sup>45</sup>

Mentre a seguito della rivoluzione francese lo stato si dava da fare per impossessarsi dell'intero spazio pubblico, l'indipendenza americana aveva ristabilito una decisa forma di riconoscimento del privato e del particolarismo. Questa vittoria della società sul controllo politico resterà a lungo una caratteristica della società americana, una caratteristica che l'Europa riplasmata dalla rivoluzione non ritroverà mai più tra i suoi tratti distintivi. A riprova di ciò, l'assorbimento tra le funzioni politiche di campi essenziali per la vita sociale quali l'istruzione, la previdenza, il lavoro, la salute, oltre, ovviamente, l'economia e la moneta. L'America dei coloni, a lungo, non conoscerà il monopolio statale dei servizi sociali; i cosiddetti servizi pubblici saranno, invece, tipici di quella politica europea che – prima nella Francia rivoluzionaria e poi nell'intero continente – inesorabilmente sconfinerà nel totalitarismo.

Tocqueville aveva anche intuito il pericolo che comporta l'esproprio delle funzioni della società in nome dell'interesse pubblico. Ciò che era stato contrastato in America, si era, però, realizzato per mezzo degli ordinamenti rivoluzionari: «Non c'è paese dove le associazioni siano più necessarie, per impedire il dispotismo dei partiti o l'arbitrio del principe, che quelli dove l'assetto sociale è democratico. Nelle nazioni aristocratiche i

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 523 (libro terzo, parte seconda, capitolo V).

<sup>45</sup> N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 333.

corpi intermedi formano delle associazioni naturali che arrestano gli abusi del potere. Nei paesi in cui simili associazioni non esistono affatto, se gli individui non possono creare artificialmente e momentaneamente qualche cosa che rassomigli loro, non vedo nessun argine a ogni sorta di tirannide».<sup>46</sup>

Se, dunque, in America, in nome dell'individualismo, si radicava una società ricca di legami e di connessioni, il moderno stato rivoluzionario nasceva e si potenziava in forza dell'estinzione dei corpi intermedi. Sua caratteristica è l'accentramento delle funzioni che nell'antico regime erano distribuite variamente all'interno di una società complessa e articolata. Da questo nuovo stato di cose, derivava la concentrazione di un potere che Tocqueville descriveva in modo drammatico: «[...] Scorgete un potere centrale immenso che attira e assorbe nella sua unità tutte le particelle di autorità e di prestigio disperse prima fra innumerevoli poteri secondari, ordini, classi, professioni, famiglie e individui e quasi sparpagliati in tutto l'organismo sociale. Dalla caduta dell'impero romano non si era visto nel mondo un potere simile. La rivoluzione ha creato un potere nuovo, o piuttosto esso è sorto, quasi spontaneamente, dalle rovine da essa prodotta».<sup>47</sup>

In breve: la svolta rivoluzionaria senz'altro contiene il primato del pubblico sul privato<sup>48</sup> così come, antiteticamente, la rivolta coloniale andava, in modo significativo, a restaurare la strumentalità della politica rispetto all'ambito privato, considerato la dimensione naturale ed originaria dell'essere umano.

3.3 Il confronto che si cela dietro il rapporto tra l'indipendenza americana e la rivoluzione francese fondamentale è quello tra due incompatibili concezioni non solo della politica, ma della stessa vita dell'uomo. Il confronto è, quindi, tra due opposte antropologie: quella liberale e quella collettivista. La prospettiva liberale, con il suo categorico riferimento all'individuo, rifiuta la subalternità dell'uomo alla politica e allo stato. Il paradigma contrario, invece, ha sempre richiamato la priorità del "tutto sociale" su

<sup>46</sup> DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 204 (libro secondo, capitolo IV).

<sup>47</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, Milano, Rizzoli, 2000, p. 44 (parte I, libro I, cap. II).

<sup>48</sup> Cfr. L. VILLARI, *La rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 61.

Filadelfia e Parigi

ogni sua parte, capovolgendo il rapporto a deciso vantaggio dello stato e delle sue funzioni.

La Dichiarazione di Filadelfia è, giustamente, considerata un momento di resistenza dell'individualismo dinanzi all'imperialismo statale; gli atti di Parigi vengono – altrettanto adeguatamente – letti come un abbattimento delle strutture della società tradizionale per far posto al nuovo stato amministrativo. Non è, pertanto, infondato sostenere che, come la resistenza americana fissa il primato dell'individuo sul collettivo e sullo stato, la rivoluzione francese sancisce il principio opposto, tale qual è il primato della politica sull'individuo. In coerenza con tale primato, lo stato non può che ampliare sempre più le sue ramificazioni e il suo raggio di azione e alla politica non può che essere chiesto di dare soluzione a ogni problema della vita. In contrapposizione a ciò, Tocqueville registrava un ben diverso atteggiamento a cui gli americani erano educati e che avevano ereditato dal loro passato pionieristico: «L'abitante degli Stati Uniti impara fin dall'infanzia che deve lottare con le sue sole forze contro i mali e gli ostacoli della vita; egli getta sull'autorità sociale uno sguardo diffidente e inquieto».<sup>49</sup>

3.4 Inevitabilmente richiamavamo l'antitesi Hobbes - Locke. A questa, necessariamente, va fatto almeno un generico accenno per provare a comprendere meglio la distanza tra i due eventi politici alla luce dei rispettivi principali riferimenti teorici.

Già dicevamo che uno dei più evocati argomenti a favore della tesi circa la somiglianza tra il 1776 americano e il 1789 francese è quello della comune filiazione dalle idee dei lumi e dai pensatori illuministi. Innanzitutto relativamente all'illuminismo, andrebbe adeguatamente distinto ciò che proveniva dall'ambiente anglo-scozzese e ciò che proveniva dall'ambiente franco-latino.<sup>50</sup> Anche quello anglo-scozzese suole, comunque, essere definito "illuminismo", ma è difficile scorgere motivi di reale affinità tra un Mandeville e un Rousseau. Sarebbe un errore confondere fisiocrazia e illuminismo (nonostante alcuni punti di occasionale contatto), così come è essenzialmente sba-

---

<sup>49</sup> DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 201 (libro II, cap. IV).

<sup>50</sup> Cfr. G. HIMMELFARB, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, New York, NY, Knopf, 2004.

gliato accomunare il liberalismo anglosassone con quello francese solo in nome di qualche comune aspetto formale. Se non possono essere sottaciuti i contatti tra i personaggi più rilevanti della epopea americana con i *philosophes* francesi – come già dicevamo –, pur tuttavia non fu la radice dell'illuminismo proto-giacobino ad attecchire sulle sponde dell'Atlantico del nord o, almeno, non in modo massiccio.<sup>51</sup>

Gli americani non avrebbero mai potuto assimilare i progetti di riformulazione della società e della realtà che, invece, rappresentavano la vera carica ideologica del pensiero degli "illuminati".<sup>52</sup> Sarebbe stato troppo distante dalla loro cultura abbracciare le teorie di pianificazione che, in nome della razionalizzazione, iniziavano a farsi strada; il loro desiderio per l'autogoverno era davvero troppo lontano dall'idea illuministica della costruzione dello stato perfetto.<sup>53</sup>

La rivoluzione francese attinse al pensiero democratico di Jean Jacques Rousseau (1712-1778) – ben più che da Hobbes, ma, comunque, in linea di continuità con questi – mentre i padri fondatori americani attinsero al pensiero di Locke e a scrittori liberali. Larga influenza sulla cultura nord-americana avevano esercitato scrittori inglesi come Algernon Sidney (1622-1683),<sup>54</sup> John Trenchard (1662-1723) e Thomas Gordon (ca. 1692-1750), gli autori della raccolta di saggi politici *Cato's Letters* (1720-1723)<sup>55</sup>. Di fatto – come sostiene Murray Newton Rothbard nella sua monumentale opera di rico-

---

<sup>51</sup> Irving Kristol (1920-2009), marito della summenzionata storica Gertrude Himmelfarb (1922-viv.), così sintetizza: «Anche se la rivoluzione americana è stata ispirata da un intreccio piuttosto casuale dei due illuminismi, alla fine è stato decisivo quello anglo-scozzese. È l'eredità dell'illuminismo anglo-scozzese che ha permesso alla rivoluzione americana di raggiungere il suo apice non nel terrore ma nella convenzione costituzionale. È l'eredità dell'illuminismo anglo-scozzese che ha fatto di George Washington, piuttosto che di Robespierre o di Saint-Just, l'eroe rivoluzionario nazionale». I. KRISTOL, *Reflections of a Neoconservative*, New York, NY, Basic Books, 1983, pp. 142-143.

<sup>52</sup> Cfr. B. GROETHUYSEN, *Filosofia della Rivoluzione francese*, Milano, Il Saggiatore, 1967; V.E. GIUNTELLA, *La città dell'illuminismo. L'idea e il nuovo volto*, Roma, Studium, 1982.

<sup>53</sup> Cfr. A. MAFFEY, *L'idea di stato nell'illuminismo francese*, Roma, Studium, 1975; A. MARCHESE, a cura di, *La battaglia degli illuministi*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1983.

<sup>54</sup> Cfr. A. SIDNEY, *Discorsi sul governo*, in AA. VV., *Antologia dei costituzionalisti inglesi*, a cura di N. MATTEUCCI, Bologna, Il Mulino, 1962, pp. 131-150.

<sup>55</sup> Cfr. JOHN TRENCHARD - THOMAS GORDON, *Cato's Letters. Antologia*, introduzione e cura di C. LOTTIERI, Macerata, Liberilibri, 1997.

struzione della storia delle tredici colonie – si tratta di una cultura tanto vicina all'individualismo libertario<sup>56</sup> quanto distante dal costruttivismo illuministico.<sup>57</sup>

A dimostrazione di questa distanza vi era quella filosofia sociale che si esprimeva proprio con l'autogoverno. I coloni si dimostrarono gelosi del proprio autogoverno più di qualsiasi altra cosa. Ed è esattamente questo principio a costituire un radicale rinnegamento del contrattualismo di Rousseau, che ha come unico e omnicomprensivo orizzonte quello dell'obbligo politico che lega ogni individuo al potere dello stato. Al contrario, l'autogoverno prevede il superamento dell'obbligo politico in forza di rapporti consensuali che si basano su liberi contratti individuali, garantendo «consapevoli atti di volontà»<sup>58</sup> quali espressione di spontanea libertà economica.<sup>59</sup>

Dalla filosofia di *covenants e agreements*<sup>60</sup> erano nate le comunità libere del Nord America, che, basandosi unicamente su scambi e commerci – e non su imposizioni politiche –, avevano rapidamente prosperato. Anche il rapporto con i propri rappresentanti politici venne inteso al pari di contratti e di patti, quali atti volontari che, come tali, dovevano sempre essere considerati *limitati e revocabili*. È, questa, un'altra importante differenza tra le due concezioni politiche, differenza che segna profondamente la distanza tra la linea della “volontà generale” e la linea della pura delega rappresentativa.

---

<sup>56</sup> M.N. ROTHBARD, *Conceived in Liberty*, vol. II, “*Salutary Neglect*”: *The American Colonies in the First Half of the Eighteenth Century*, Auburn, AL, Ludwig von Mises Institute, 1999, p. 188 («Apart from ancient writers, three sources were the most frequently cited and quoted in eighteenth-century America, especially in the first half of the century: Algernon Sidney, John Locke, and Trenchard and Gordon of *Cato's Letters*. Each made a profound contribution to the growth and development of libertarian thought in America»).

<sup>57</sup> Cfr. B. BAILY, *The Central Themes of the American Revolution: An Interpretation*, in S.G. KURTZ - J.H. HUTSON, eds., *Essays on the American Revolution*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1973, p. 26.

<sup>58</sup> G.S. WOOD, *I figli della libertà. Alle origini della democrazia americana*, Firenze, Giunti, 1996, p. 216.

<sup>59</sup> Cfr. C. LOTTIERI, *Le “Cato's Letters” e la tradizione americana: tra radicalismo repubblicano e liberalismo integrale*, Introduzione a TRENCHARD - GORDON, *Cato's Letters*, cit., p. XXXI.

<sup>60</sup> Cfr. L.M. BASSANI - A. MINGARDI, *Dalla polis allo stato. Introduzione alla storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli Editore, 2015, p. 128; G. DESSI, *I confini della libertà. Realismo e idealismo nel pensiero politico americano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, p. 28; N. MATTEUCCI, *Lo stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 137.

Rousseau aveva, invece, sostenuto il contrario: affinché «il patto sociale non sia una vuota formula, esso deve racchiudere tacitamente in sé questo impegno, che solo può dare forza a tutti gli altri, e cioè che chi rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà obbligato da tutto il corpo, il che non vuol significare altro che lo si forzerà a essere libero».<sup>61</sup> Tutto ciò suppone una concezione mistica della politica, dal momento che la *volonté générale* è qualcosa di ben al di sopra delle volontà particolari e ben oltre anche la loro somma.

In ordine alla rappresentanza, le due tradizioni politiche che si esprimono in modo antitetico sono, da una parte, il mandato inteso in modo “imperativo” (o ristretto) e, dall’altra, il mandato inteso in modo “ampio” (o illimitato).<sup>62</sup> Se la nuova idea di politica introdotta dalle teorie di Rousseau (e poi con l’azione della rivoluzione francese) comportò l’universalizzazione del superamento dell’antico vincolo di mandato,<sup>63</sup> i principi politici a fondamento dell’indipendenza americana erano solidamente ancorati alla più rigida concezione tradizionale del “mandato imperativo”.

Le attese suscitate dalla rivolta americana non potevano che essere molto vive nelle *sociétés de pensée* francesi e nei salotti filosofici. Fu naturale che gli intellettuali vedessero in quella ribellione un riverbero delle proprie teorizzazioni. Ma «i democratici lettori del *Contrat Social* di Rousseau, dopo tante speranze sollevate dalle vicende americane, non rimasero soddisfatti della costituzione americana del 1787 [...]»<sup>64</sup> e ancor meno delle impostazioni tradizionali alla base della *Dichiarazione di Indipendenza*. Se, però, consideriamo lo scarsissimo interesse mostrato dai lettori americani per i testi di Rousseau,<sup>65</sup> questa insoddisfazione non può generare alcuna meraviglia.

<sup>61</sup> J.J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, a cura di P. ALATRI, Torino, UTET, 1979, p. 734 (libro I, cap. VII, «Del corpo sovrano»).

<sup>62</sup> Cfr. J.P. GALVAO DE SOUSA, *La rappresentanza politica*, introduzione e cura di G. TURCO, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009, pp. 113, 140, 193; B. LEONI, *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. 197-204.

<sup>63</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Treviglio, Leonardo Faccio Editore, 2015, pp. 99-100.

<sup>64</sup> S. MASTELLONE, *La storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, Torino, UTET, 1989, p. 21.

<sup>65</sup> Cfr. R. KIRK, *Stati Uniti e Francia: due rivoluzioni a confronto*, a cura di M. RESPINTI, Bergamo, Edizioni Centro Grafica Stampa, 1995, p. 17.

3.5 Anche Diderot aveva fatto grande affidamento sugli esiti democratici ed egualitari della vicenda americana.<sup>66</sup> Inevitabilmente, anche per lui la delusione sopraggiunse presto. Infatti, accanto agli aspetti appena elencati sinteticamente, per distinguere i tratti caratterizzanti le due vicende andrebbe concentrata l'attenzione sul confronto intorno ad alcuni concetti chiave del pensiero politico, un confronto vincolante per intendere l'essenza dei due eventi. Ci riferiamo alla comparazione tra le idee americane e quelle illuministe riguardo la democrazia, l'uguaglianza, e la libertà. Ci rendiamo, ovviamente, conto che ciascuno di questi temi non può essere trattato esaustivamente anche a causa dell'estesa relativa bibliografia. Le considerazioni offerte non possono che essere una sommaria enumerazione tesa unicamente a confrontare la natura dell'indipendenza americana con la natura della rivoluzione francese.

Per quanto la nazione americana venga ordinariamente considerata la prima democrazia del mondo moderno (ancor oggi, infatti, la si considera come la più solida democrazia del pianeta), e per quanto nell'epoca contemporanea la nozione "democrazia" assuma quasi sempre una connotazione positiva, la cultura politica coloniale non dimostrò alcun entusiasmo per la logica democratica.<sup>67</sup> Perché? A dispetto dei teorici francesi, la gran parte dei padri fondatori degli USA avevano ben presenti le ambiguità del concetto.<sup>68</sup>

La teoria di Rousseau della sovranità popolare era assai distante dall'idea di un governo costituzionale (che gli americani emulavano dalle leggi inglesi), governo rigidamente limitato nelle sue funzioni e nei suoi poteri, le une e gli altri rigorosamente circoscritti alla difesa della vita, della libertà e della proprietà. La insopprimibile componente collettivista della democrazia<sup>69</sup> era alla base della diffidenza nei suoi confronti da parte

---

<sup>66</sup> Cfr. MASTELLONE, *La storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, cit., p. 21.

<sup>67</sup> Cfr. P.J. STANLIS, *Rivoluzione francese, democrazia moderna e repubblica nord-americana*, in «Cristianità», XXV, 269, settembre 1997, pp. 19-25.

<sup>68</sup> Cfr. K. MINOGUE, *La mente servile. La vita morale nell'era della democrazia*, prefazione di F. DEBENEDETTI, Torino, Istituto Bruno Leoni Libri, 2012.

<sup>69</sup> Cfr. E.-M. VON KUEHNELT-LEDDIHN, *L'errore democratico. Il problema del destino dell'Occidente*, Roma, Volpe, 1966.

dei coloni americani, una diffidenza che portava questi a essere assai distanti dalla glorificazione della democrazia, tipica degli illuministi francesi. Perciò lo storico americano più famoso del primo Novecento, Charles Austin Beard (1874-1949), non mancava di sottolineare come i *Founding Fathers* esecravano la democrazia più del peccato originale, tanto da non permettere di far comparire la parola “democrazia” né nella *Dichiarazione di Indipendenza*, né nella costituzione.<sup>70</sup>

Ancora ribadiamo che non è possibile dettagliare e neanche è il caso riportare al nostro tema la differenza tra la democrazia antica e la democrazia moderna. Possiamo, tuttavia, senz'altro dire che la lontananza che vi è tra la libertà *dalla* coercizione, da un lato, e l'uguaglianza democratica, dall'altro, è la distanza che corre tra la dichiarazione del 1776 e la rivoluzione del 1789.

A differenza del modo con cui in Europa sono stati confusi i due concetti (attribuendo alla libertà un significato estensivo e “positivo”), i coloni americani esprimevano un giudizio assai diverso sulla libertà e sulla democrazia. Il modo con cui distinguevano molto nettamente le due nozioni è facilmente ravvisabile e si è espresso in molte opere e, ancor più, in una mentalità e in un carattere umano che ha forgiato lo spirito americano. Viene attribuita a Benjamin Franklin una frase che recita così: «La democrazia è due lupi e un agnello che votano su cosa mangiare a pranzo. La libertà è un agnello bene armato che contesta il voto».<sup>71</sup> Effettivamente la democrazia ugualitaria non appartenne alla cultura dei coloni, che sapevano, piuttosto, ben distinguere tra questa e le virtù della libertà.

Anche in questo contesto va debitamente rimarcato come il conflitto tra uguaglianza e libertà è parallelo all'opposizione tra democrazia e liberalismo classico<sup>72</sup> e ancor più

<sup>70</sup> Cfr. CH.A. BEARD, *Readings in American Government and Politics*, New York, NY, The Macmillan Company, 1917; cfr. anche H.-H. HOPPE, ed., *The Myth of National Defense: Essays on the Theory and History of Security Production*, Auburn, AL, Ludwig von Mises Institute, 2003, pp. 114, 116-117.

<sup>71</sup> Cit. in J.R. KENNEDY, *Reclaiming Liberty*, Gretna, LA, Pelican Publishing Company, 2005, p. 119 («Democracy is two wolves and a lamb voting on what to have for lunch. Liberty is a well-armed lamb contesting the vote»).

<sup>72</sup> Cfr. G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, pp. 50-56, 201 e ss., 293 e ss.; G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 2003, p. 392 e ss.; F.A.



Filadelfia e Parigi

tra democrazia e libertarismo.<sup>73</sup> Per riassumere le ragioni di questa sorta di insofferenza, possiamo utilizzare le parole di uno studioso di orientamento libertario, Piero Vernaglione (1961-viv.), che scrive: «La democrazia è una procedura per la selezione delle *élites* di governo, e non è detto che abbia a che fare con la libertà».<sup>74</sup>

Nell'approccio alle due diverse tradizioni, von Hayek volle citare il giurista e politologo londinese Thomas Erskine May (1815-1886) che, in *Democracy in Europe* (del 1877), definiva la storia delle due aree culturali e politiche in un modo molto sapido. La Francia moderna – sosteneva May – è storia di democrazia e non di libertà, l'Inghilterra è, al contrario, storia di libertà e non di democrazia.<sup>75</sup>

3.6 La diffidenza per la democrazia rappresentava, dunque, un aspetto non secondario nella prevalente impostazione politica nord-americana; abbinato a questa, va sottolineato il sospetto nutrito per ogni suggestione egualitaria. Se la rivoluzione francese va collocata nell'ambito proprio delle istanze per l'uguaglianza sociale, l'indipendenza americana si pone decisamente tra i momenti che hanno sviluppato la libertà individuale.

Molto si è detto e scritto circa l'incompatibilità tra libertà e uguaglianza. Questa insanabile antinomia rappresenta certamente una delle contraddizioni interne alle teorie giacobine che, provando a conciliare *liberté* ed *égalité*, non potevano che realizzare il contrario di ciò che le migliori intenzioni avrebbero voluto indicare con entrambe le affermazioni.<sup>76</sup> Pur tuttavia, la rivoluzione francese, nella sua veste più compiuta, dev'essere identificata con l'idea di un'uguaglianza che i provvedimenti politici sarebbero riusciti a realizzare anche contro le naturali resistenze che provengono dalla società. Ancora in nome della volontà generale, per realizzare una società di eguali che me-

---

VON HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma, Armando, 1988, p. 158 e ss.

<sup>73</sup> Sarebbe troppo lungo riportare le tante citazioni di Mises e di Rothbard a riguardo. È sufficiente richiamare il fortunato testo del discepolo di Rothbard. Cfr. H.-H. HOPPE, *Democrazia: il dio che ha fallito*, prefazione di R. CUBEDDU, Macerata, Liberilibri, 2008.

<sup>74</sup> VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, cit., pp. 23, 58 e ss.

<sup>75</sup> Cfr. F.A. VON HAYEK, *La società libera*, prefazione di L. INFANTINO, con scritti di S. RICOSSA, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, p. 132.

<sup>76</sup> Cfr. DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, cit., p. 121 e ss.

glio rappresentasse la coesione della nazione, allo stato è stato dato il compito di abolire ogni distinzione e tutte le differenze. In questo modo, l'uguaglianza sociale non può che essere pagata con la riduzione della libertà individuale, concedendo allo stato poteri sempre più vasti per espropriare quote di autonomia personale e per procedere a nazionalizzare gli ambiti della vita lavorativa ed economica. Pur riconoscendo alcuni aspetti comuni alla rivoluzione francese e a quella americana, von Hayek ammetteva che la rivoluzione francese «non realizzò mai quello che era stato il più importante risultato dell'altra [la rivoluzione americana, *ndr*]: una limitazione del potere legislativo per mezzo di una costituzione. Inoltre, dall'inizio della rivoluzione, i fondamentali principi di uguaglianza di fronte alla legge furono minacciati dalle nuove esigenze dei precursori del socialismo moderno, che chiedevano una *égalité de fait*, invece della semplice *égalité de droit*». <sup>77</sup>

In questa contraddizione non caddero i coloni americani che, invece, ebbero chiaro come una qualsiasi forma di egualitarismo avrebbe negato i presupposti stessi di quelle libertà sempre faticosamente conquistate contrastando il potere statale. <sup>78</sup> L'uguaglianza è quella nella libertà, da riconoscere a ogni uomo, libero per diritto di natura. Queste, infatti, sono le note parole della *Dichiarazione di Indipendenza* del 4 luglio 1776: «Per nascita tutti gli uomini sono creati eguali; [...] essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la vita, la libertà, e la ricerca della felicità». <sup>79</sup>

Libertà e uguaglianza distinguono, quindi, l'indipendenza americana dalla rivoluzione francese, dando, oltretutto, origine alle due grandi tradizioni politiche moderne. <sup>80</sup>

<sup>77</sup> VON HAYEK, *La società libera*, cit., p. 363.

<sup>78</sup> Significativamente, uno dei più illustri pensatori del tradizionalismo cattolico, lo spagnolo Francisco Elias de Tejada y Spinola (1917-1978) ha sostenuto che «nel conflitto tra libertà e uguaglianza, che corrode il pensiero rivoluzionario, il tradizionalismo afferma il primato del principio della libertà». F.E. DE TEJADA, *Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia della politica*, introduzione e cura di G. TURCO, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2005, p. 172.

<sup>79</sup> *Declaration of Independence and the Constitution of the United States of America*, Washington, DC, Cato Institute, 2002, p. 9 («All Men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights; that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness»).

<sup>80</sup> Cfr. E. VON KUEHNELT-LEDDIHN, *Liberty or Equality. The Challenge of our Time*, edited by J.P. HUGHES, Galdwell, ID, The Caxton Printers, 1952, p. 86 e ss.

Impossibile, in questa sede, addentrarci in questo approfondimento, ma Filadelfia rimarrà simbolo di libertà e Parigi suggerirà sempre l'effigie dell'uguaglianza.<sup>81</sup>

Il sospetto verso l'ugualitarismo da parte dei coloni americani giustificava la loro diffidenza verso la democrazia: il realismo dei pionieri non poteva che rendere difficile lo sviluppo oltremare della filosofia di Rousseau. All'inizio del Novecento, il sociologo tedesco Werner Sombart (1863-1941) riproporrà la questione quando, in una sua famosa opera del 1906, si domanderà quale possa essere stato il motivo per cui il socialismo non aveva attecchito in America.<sup>82</sup> La risposta può essere cercata proprio nel realismo dei pionieri che hanno avuto a cuore il bene concreto della libertà individuale, piuttosto che l'astratta utopia dell'eguaglianza sociale.

Se molti sono stati i pensatori che hanno colto l'insuperabile iato tra libertà e uguaglianza, una sintesi di ciò può essere segnalata, ancora una volta, nelle parole di Alexis de Tocqueville che, negli anni Cinquanta del secolo XIX (quindi poco prima di morire), scriveva: «La rivoluzione d'Inghilterra è stata fatta quasi unicamente in vista della libertà, mentre quella di Francia è stata fatta principalmente in vista dell'uguaglianza».<sup>83</sup>

3.7 Nonostante il trinomio rivoluzionario di *liberté, égalité, fraternité* Tocqueville volle mantenere al primo posto proprio il riferimento alla libertà. Ciò comporta un chiarimento che – per quanto limitato, anche in questo caso, a considerazioni riassuntive, trascurando ogni possibile approfondimento<sup>84</sup> – consenta di distinguere tra la tradizione politica della libertà e quella dell'uguaglianza.

---

<sup>81</sup> Scriveva Rothbard: «Il libertario è chiaramente un individualista ma *non* un egualitario. L'unica uguaglianza che egli reclama è l'uguaglianza dei diritti di ogni uomo alla sua proprietà e alla sua persona, alla proprietà della terra mai usata che egli rende fertile, e alla proprietà altrui che egli ha ottenuto per sé con il libero scambio o come donazione volontaria». ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 65.

<sup>82</sup> Cfr. W. SOMBART, *Perché negli Stati Uniti non c'è socialismo?*, prefazione di G. MARTINOTTI, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

<sup>83</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, a cura di N. MATTEUCCI, Torino, UTET, 1977, vol. I, p. 1048.

<sup>84</sup> Tra i possibili, cfr. DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, cit., p. 122-141; M. OZOUF, *Liberté*, in FURET - OZOUF, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 846-858.

Pur affermando entrambi gli eventi (quello del 1776 e quello del 1789) la propria devozione alla libertà, tuttavia la distanza tra la *freedom* americana e la *liberté* francese non poteva essere più grande. Infatti, se tutte le rivendicazioni dei coloni si compendiano nella libertà individuale *dal* potere dello stato, i sommovimenti giacobini – al contrario – comportarono l’istaurazione dei diritti del “cittadino” (il *citoyen* della *Déclaration*) quale dipendenza dal potere dello stato, tanto da ritenere impossibile una forma di libertà che non sia *nello* stato o che non sia quella concessa dallo stato.

L’ambivalente *liberté* francese imponeva la più ampia concentrazione del potere politico; a richiederlo è il compito di *liberare* l’intera umanità da tutte le forme di schiavitù e di oppressione. Inevitabilmente, questo enorme potere si trasforma assai presto nella maggiore forma di prevaricazione mai sperimentata, quella totalitaria. Torna utile ricordare quanto il grande pensatore russo Fedor Dostoevskij (1821-1881) scriveva a proposito: «Iniziare con la libertà illimitata significa terminare con il dispotismo illimitato».<sup>85</sup> Infatti, nella *liberté* francese si scorge il Leviatano di Hobbes, così come nella *freedom* americana si individua la lezione di Locke.

L’idea di una *Liberté* astratta e generica – con l’iniziale maiuscola e declinata al singolare – è di quanto più contrario *alle* libertà storiche e concrete – e, perciò, intese rigorosamente al plurale e scritte con le umili iniziali minuscole. Ecco, quindi, che, come il liberalismo anglosassone ha in comune con quello francese solo il nome, così, pur al di là di qualche aspetto formale, *le* libertà americane e *la Liberté* francese non possono che essere ricondotte le une all’altra.<sup>86</sup> L’idea anglo-americana della *freedom* resterà alternativa a quella della *Liberté* propria della cultura europea continentale:<sup>87</sup> *la Liberté* non solo presuppone la coercizione propria dell’autorità statale, ma legittima e postula la più arbitraria concentrazione di potere politico. Invece – come sosteneva von Mises – «la libertà è sempre libertà dallo stato».<sup>88</sup>

<sup>85</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 519.

<sup>86</sup> Cfr. D. HACKETT FISCHER, *Liberty and Freedom: A Visual History of America’s Founding Ideas*, New York, NY, Oxford University Press, 2005.

<sup>87</sup> Cfr. RAYNAUD, *Rivoluzione americana*, cit., pp. 956-960.

<sup>88</sup> L. VON MISES, *Libertà e proprietà*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, p. 20.

3.8 Per essere più chiari nel distinguere i due tipi di libertà, alcuni studiosi – tra cui Isaiah Berlin (1909-1997) – hanno parlato di libertà “negativa” e di libertà “positiva”.<sup>89</sup> Se la libertà “positivamente” intesa è la pretesa di essere sollevati dai bisogni e dalle necessità (si parla, perciò, di libertà dalla povertà, dall’ignoranza, ecc.), la libertà “negativamente” concepita è puramente l’«*assenza di violazione della persona o della proprietà di un uomo da parte di un altro uomo*»<sup>90</sup> o, se si preferisce, l’«*indipendenza dall’arbitraria volontà di un altro*».<sup>91</sup> Al contrario di quella “positiva”, la libertà “negativa” è certamente meno ideale, ma decisamente più concreta perché è quella che riguarda l’effettiva possibilità di esercitare le proprie facoltà e di usare le proprie proprietà.<sup>92</sup>

Semplificando, si potrebbe dire che quella americana è sempre e solo libertà “negativa”, mentre quella francese si configura quale libertà “positiva”. L’impossibilità di tenere insieme libertà “positiva” e libertà “negativa”<sup>93</sup> è confermata dal pensiero liberale e libertario per il quale ogni tipo di libertà che non fosse strettamente “negativa” comporterebbe sempre e comunque una forma di obbligo da parte di altri. La libertà “positiva” di alcuni si tradurrebbe sempre e comunque in negazione di libertà per altri. Per questo, Rothbard non ha potuto prescindere da quella basilare definizione di libertà che Locke fornisce nel *Second Treatise of Government*: «La libertà consiste nell’esser libero dalla repressione e violenza di altri».<sup>94</sup>

Questa distinzione applicata alle concezioni della libertà torna di estrema utilità anche per comprendere il differente modo con cui la cultura politica americana e quella continentale hanno inteso i diritti dell’uomo. Anche i diritti, infatti, possono essere di-

---

<sup>89</sup> Cfr. I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000.

<sup>90</sup> M.N. ROTHBARD, *L’etica della libertà*, Macerata, Liberilibri, 2000, p. 79.

<sup>91</sup> VON HAYEK, *La società libera*, cit., p. 70.

<sup>92</sup> Cfr. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 2003, pp. 370-378; C. LOTTIERI, *Le ragioni del diritto. Libertà individuale e ordine giuridico nel pensiero di Bruno Leoni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, p. 44; E. SOMAINI, *Il liberalismo preso sul serio. Libertà, proprietà, uguaglianza*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, p. 19.

<sup>93</sup> Cfr. C. LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo*, Macerata, Liberilibri, 2001, p. 168.

<sup>94</sup> J. LOCKE, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. PAREYSON, Torino, UTET, 1982, p. 267 (capitolo VI, 57).

stinti in “negativi” e in “positivi”.<sup>95</sup> In breve, possiamo dire che i diritti “positivi” sono quelli che possono essere pretesi affinché vengano assicurati alcuni benefici, mentre i diritti “negativi” sono quelli grazie ai quali a nessun uomo può essere imposta una qualche forma di coercizione. Quelli “positivi” saranno necessariamente sempre più numerosi; quelli “negativi” si concentreranno nel rispetto della vita, della libertà e della proprietà di ciascun uomo.<sup>96</sup>

La distinzione tra diritti “positivi” e diritti “negativi” – parallelamente a quella circa la diversa modalità di intendere la libertà – è utile perfettamente a comprendere la differenza tra la *Declaration of Independence* e la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Se è molto vasta la letteratura in materia, possiamo limitarci a ricondurre alla cifra fondamentale ora richiamata la diversità tra la proclamazione americana e le varie dichiarazioni francesi che si sono succedute nel tempo, a partire da quella più nota dell’agosto del 1789.

In più: la questione che divide la *Dichiarazione di Indipendenza* americana e la francese *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* può, infatti, essere anche ricondotta a ciò su cui ciascuna si fonda. Se la prima richiama i diritti naturali, la seconda mette al centro lo stato. Infatti, e nonostante le apparenze (*les droits de l’homme et du citoyen*), la rivoluzione di Parigi al centro della sua architettura politica non pone l’uomo, bensì intronizza lo stato, ora veramente assoluto.

Anche le successive costituzioni dei due paesi, infatti, rispecchiavano questa differenza essenziale: mentre le diverse edizioni della costituzione francese<sup>97</sup> erano elaborate per rendere tutti i cittadini *nello* stato e *dello* stato, quella americana veniva stabilita per controllare il meccanismo dello stato e da esso garantire il popolo. «*We the people*»: l’*incipit* della costituzione americana richiamava, infatti, non lo stato come elemento u-

<sup>95</sup> Cfr. B. DI MARTINO, *Diritti “positivi” e diritti “negativi”. I limiti dell’insegnamento sociale della Chiesa*, in «Annali del Dipartimento Giuridico dell’Università del Molise», XIII-XIV, 2011-2012, pp. 511-533; ID., *Diritti dell’uomo e Dottrina Sociale della Chiesa. Un approccio critico*, in «Rivista di Studi Politici», XXV, 4, ottobre-dicembre 2013, pp. 117-137.

<sup>96</sup> Cfr. LOCKE, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, cit., p. 85 (capitolo II, 9).

<sup>97</sup> Parliamo, a proposito della costituzione francese, di ciò che le numerose e contraddittorie edizioni hanno in comune. Com’è noto, infatti, la Francia, a partire dal 1791, ha avuto 12 carte costituzionali (ben quattro nei soli primi otto anni, gli anni dei peggiori sommovimenti).

Filadelfia e Parigi

nificatore (come già avveniva nel Vecchio Continente), ma quel *popolo* anteriore a ogni organizzazione politica. Stigmatizzando questa diversità, James Madison (1751-1836), tra gli autori di *The Federalist*, nonché futuro quarto presidente americano, nel 1792 affermava che «in Europa le carte della libertà sono garantite dal potere, mentre in America le carte del potere sono garantite dalla libertà».<sup>98</sup>

3.9 Un'altra serie di considerazioni deve muovere a partire dal concetto di *realismo* e dal suo contrario, la nozione di *ideologia*. Anche in questo caso lo spartiacque tra i due eventi può essere quasi disegnato in virtù di questo essenziale criterio. L'indipendenza americana risulta radicata nel realismo dei coloni, così come la rivoluzione francese è stata portata avanti sull'onda delle idee di riformulazione della società.

Friedrich von Gentz, nella sua opera, precisava innanzitutto il modo con cui i due eventi avevano avuto origine. Per lo storico prussiano il modo e i motivi che avevano condotto alla lotta nel 1776 e nel 1789 «mettono chiaramente in luce la *differenza fondamentale* tra la rivoluzione francese e la rivoluzione americana».<sup>99</sup> Ciò che Gentz definisce «*differenza fondamentale*» si riscontra anche in Alexis de Tocqueville che, nell'aprile del 1848, dichiarava che a suscitare la rivoluzione in Francia «non sono stati dei bisogni, ma delle idee».<sup>100</sup> Gentz intendeva dire che la lotta per l'indipendenza americana fu causata da *reali necessità* a cui, alla fine, non ci si poté sottrarre se non a costo di mali irreparabili e danni maggiori, mentre la rivoluzione parigina (e qui si associava anche Tocqueville) mosse da *principi ideologici* che avrebbero provocato solo disastri e sciagure.

3.10 Le ricostruzioni storiche concordano nel ritenere che i coloni furono tutt'altro che propensi e facili a compiere l'estremo gesto della rottura con la madrepatria. Alla proclamazione dell'indipendenza si giunse in modo sofferto e dopo aver provato tutte le

---

<sup>98</sup> Cit. in E. PARISE, *Democrazia, Europa, cosmopolitismo*, Napoli, Liguori, 2008, p. 138.

<sup>99</sup> VON GENTZ, *L'origine e i principi della rivoluzione americana a confronto con l'origine e i principi della rivoluzione francese*, cit., p. 78.

<sup>100</sup> DE TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, cit., p. 258.

possibili strade dell'accordo e della pacificazione. Anche la fedeltà al re era stata più volte ribadita con solennità e sincerità. Finanche le parole della *Dichiarazione* stanno a dimostrare che quello con l'Inghilterra era un legame che non si sarebbe voluto spezzare se si fosse trovata una qualche possibilità di riconciliazione. I coloni furono costretti all'indipendenza solo perché essa si presentò, infine, come inevitabile. Anche Burke che fece il possibile per evitare lo strappo definitivo non si stancò di ripetere che gli americani non si ribellavano alla corona, ne rifiutavano solo le disposizioni che anch'egli riconosceva essere vessatorie.<sup>101</sup> Lo storico americano Clinton Rossiter (1917-1970) dichiara che, durante il periodo coloniale e fino agli ultimi mesi prima della *Dichiarazione di Indipendenza*, gli americani continuarono a guardare alle istituzioni britanniche «come baluardo delle loro conclamate libertà. Il pensiero politico pratico nell'America del secolo XVIII fu dominato da due postulati: che la costituzione britannica era la migliore e la più felice di tutte le forme di governo, e che i coloni, discendenti dei liberi inglesi, godevano la felicità derivante da questa costituzione nella misura più grande, conformemente con un ambiente selvaggio».<sup>102</sup>

All'indipendenza i coloni arrivarono alla fine di anni di tensioni che si protraevano dal 1764. «Costretti alla secessione» e obbligati a «sciogliere i legami politici»,<sup>103</sup> i popoli delle tredici colonie avevano la consapevolezza di esercitare il diritto alla resistenza dinanzi al tiranno.

Gentz insisteva particolarmente nel mettere in evidenza il carattere difensivo della lotta dei coloni. Questa può senz'altro inserirsi nella storia della reazione popolare nei confronti delle ingiustizie e delle sopraffazioni perpetrate dalle autorità politiche. Come una vera e propria guerra di legittima difesa, l'indipendenza americana sarà quindi as-

<sup>101</sup> Cfr. BURKE, *Discorso sulla mozione di conciliazione con le colonie americane*, cit., p. 31.

<sup>102</sup> Cfr. C. ROSSITER, *L'alba della repubblica. Le origini della tradizione americana di libertà politica*, a cura di C. SCALBA, introduzione di N. GRECO, Pisa, Nistri-Lischi, 1963, p. 370.

<sup>103</sup> *Declaration of Independence and the Constitution of the United States of America*, cit., p. 9 («When in the Course of human Events, it becomes necessary for one People to dissolve the Political Bands which have connected them with another, and to assume among the Powers of the Earth, the separate and equal Station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them, a decent Respect to the Opinions of Mankind requires that they should declare the causes which impel them to the Separation»).



similabile non alla rivoluzione francese, ma alla reazione di quei popoli “insorgenti”<sup>104</sup> che si opposero alla rivoluzione. E non perché nemici della libertà, bensì per tutelare la propria vita e la propria autodeterminazione. Rinnegando la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1793 – che nel suo ultimo articolo affermava: «Quando il governo viola i diritti del popolo, per il popolo e per ogni parte del popolo l'insurrezione è il più sacro dei diritti ed il più indispensabile dei doveri» – le armate giacobine, in quegli stessi mesi del 1793, sterminavano chiunque osasse avanzare anche pallide richieste di libertà.

Al contrario della lotta per l'indipendenza del 1776, la “guerra totale” proclamata dai girondini francesi nel 1792 per la liberazione dell'intera Europa, in nome degli ideali di fratellanza universale, fu aggressiva e ideologica (condotta con modi che indussero spesso anche i filo-francesi a trasformarsi in avversari delle armate della *Liberté*). Una non trascurabile differenza che portava Gentz a concludere in questo modo: «La rivoluzione americana fu dall'inizio alla fine una *rivoluzione difensiva*, quella francese, invece, fu dall'inizio alla fine, nel senso più letterale della parola, una *rivoluzione offensiva*».<sup>105</sup>

3.11 Per quanto agli americani non fosse mancata la consapevolezza del compito storico loro affidato dalla provvidenza e per quanto potessero riconoscere nella proclamazione di indipendenza i valori universali, la guerra di secessione dall'Inghilterra non travalicò il momento pragmatico.<sup>106</sup> La rivoluzione francese, invece, nella missione palinogenetica di cui si rivestì fu sempre accompagnata da una costitutiva carica utopica.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Cfr. M. RESPINTI, *I patrioti della «Rivoluzione Americana»: primi insorgenti?*, in «Nova Historica. Rivista internazionale di storia», V, 19, luglio-settembre 2006, pp. 111-126.

<sup>105</sup> VON GENTZ, *L'origine e i principi della rivoluzione americana a confronto con l'origine e i principi della rivoluzione francese*, cit., p. 94.

<sup>106</sup> Cfr. D. CARONITI, *Studi sul pensiero politico americano. Dalla nascita della nazione all'antiamericanismo cattolico*, Roma, Aracne, 2008, p. 31.

<sup>107</sup> A riguardo Gentz commentava: «La rivoluzione americana, in ogni momento del suo sviluppo, mantenne un obiettivo fisso e definito, muovendosi all'interno di alcuni limiti prestabiliti, costantemente orientata in una direzione ben precisa. La rivoluzione francese, invece, non ebbe mai un obiettivo definito e si mosse in mille direzioni diverse». VON GENTZ, *L'origine e i principi della rivoluzione americana a confronto con l'origine e i principi della rivoluzione francese*, cit., p. 107.

Riguardo al 1776, il politologo americano Louis Hartz (1919-1986) – che non può certo essere considerato un tradizionalista – nell’affermare che «il popolo americano in realtà non era affatto rivoluzionario»<sup>108</sup> intendeva confermare il carattere anti-ideologico della lotta per l’indipendenza. Questa, a differenza della rivoluzione francese, non ebbe, infatti, alcun intento “costruttivistico”. Il già citato storico americano Clinton Rossiter, nella sua opera del 1953, *Seedtime of the Republic: The Origin of the American Tradition of Political Liberty*, osservava: «Gli americani del 1776 furono tra i primi uomini della storia moderna a difendere più che a cercare una società aperta e una libertà costituzionale; la loro fede politica, come l’appello alle armi che [la] giustificava, era quindi sorprendentemente temperata. [...] Forse la caratteristica più notevole di questa dottrina politica era il suo conservatorismo profondamente radicato. Per quanto radicali[,] i principi della rivoluzione [americana, ndr] possono essere apparsi al resto del mondo, negli animi dei colonizzatori erano intesi ai fini della conservazione e rispettosi del passato. [...] La dottrina politica della rivoluzione americana, in contrasto con quella della rivoluzione francese, non era una teoria preparata allo scopo di rinnovare il mondo».<sup>109</sup>

La rivolta americana non nasceva da elaborazioni teoriche intente a rigenerare la società e non si realizzò per rinnovare l’umanità; i suoi presupposti furono meramente contingenti e la soluzione dell’indipendenza fu prevalentemente pragmatica. Ben diversamente avvenne nel 1789: quelli furono momenti nei quali si coltivò l’idea di una radicale trasformazione dell’umanità che, grazie a una nuova politica e a un nuovo diritto, avrebbe soppiantato per sempre tutti i mali della società. Così il movimento rivoluzionario diveniva lo strumento del più grande esperimento sociale, dando avvio ad una concezione poetica della politica: «La realtà politica viene, a partire dalla rivoluzione francese[,] investita di una dimensione salvifica sconosciuta nella tradizione cristiana».<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> L. HARTZ, *La tradizione liberale in America. Interpretazione del pensiero politico americano dopo la rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1960, p. 46.

<sup>109</sup> ROSSITER, *L’alba della repubblica. Le origini della tradizione americana di libertà politica*, cit., pp. 598-609.

<sup>110</sup> L. NEGRI, *Ripensare la modernità*, introduzione di F. ADORNATO, Siena, Cantagalli, 2003, p. 63.

La differenza tra la politica pragmatica nord-americana (nella linea anglosassone) e la politica ideologica francese (nella linea continentale) rappresenta un elemento di analogia tra la tradizione realista e la tradizione perfettista. Le parole del politologo statunitense John H. Hallowell (1913-1991) possono servire a marcare la distanza perché se è esatto pensare la politica come «l'arte del possibile, non [come] una scienza della perfezione»,<sup>111</sup> allora si comprende che quella del 1776 fu «l'arte del possibile», mentre quella del 1789 fu «una scienza della perfezione». All'origine di queste essenziali note caratterizzanti le due esperienze vi è l'accettazione o il rifiuto della natura umana. Se la rivoluzione è, fondamentalmente, una lotta contro la natura delle cose allo scopo di costruire una società su nuove basi, la vita coloniale era, innanzitutto, edificata nella consapevolezza di un ordine naturale da riconoscere e rispettare (non a caso la *Dichiarazione* del 4 luglio parla di «leggi della natura e del Dio della natura»). Non un ordine che si voleva *reformulare*, ma un ordine che, piuttosto, si doveva *restaurare*.

Nella primavera del 1756, il ventisettenne Burke dava alle stampe la sua prima opera politica, *A Vindication of Natural Society or a View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from Every Species of Artificial Society*. In essa, sostenendo la ragionevolezza della società naturale, il pensatore anglo-irlandese aveva lapidariamente scritto: «Difendo la società naturale contro i politici, e la ragione naturale contro tutti».<sup>112</sup> L'intransigente difesa della ragione intrinseca della realtà sarà il primo e fondamentale aspetto che distinguerà, nei decenni successivi, il pensiero realista dal perfettismo utopico: da un lato, l'indipendenza americana basata sul richiamo alla natura; dall'altro, la rivoluzione francese lanciata a rigenerare la costituzione dell'uomo e della società. Ma – come insegnava il filosofo tedesco Eric Voegelin (1901-1985) – «la natura di una cosa non può essere cambiata; chiunque tenta di “alterarla” distrugge la cosa»<sup>113</sup> e infatti, scontrandosi «contro la natura insormontabile delle cose»,<sup>114</sup> la rivoluzione, che pure

---

<sup>111</sup> J.H. HALLOWELL, *Il fondamento morale della democrazia*, a cura di M. SALLUSTI, Milano, Giuffrè, 1995, p. 125.

<sup>112</sup> E. BURKE, *Difesa della società naturale*, a cura di I. CAPPIELLO, Macerata, Liberilibri, 1993, p. 37.

<sup>113</sup> E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, introduzione di F. ALBERONI, Milano, Rusconi, 1990, p. 116.

<sup>114</sup> P. GAXOTTE, *La rivoluzione francese*, Milano, Mondadori 1989, p. 354.

sembrava aver vinto ogni ostacolo, «andò a urtare contro l'invincibile barriera» della natura dell'essere umano e «quando lo schema dei teorici vuole imporsi alla natura, il risultato è sempre la rovina e la miseria»,<sup>115</sup> come riconosceva Pierre Gaxotte (1893-1982), uno dei più brillanti storici della rivoluzione in Francia.

3.12 La contrapposizione tra il riconoscimento dell'esistenza di una natura oggettiva e la negazione di ciò è anche all'origine di due distinte modalità di intendere il diritto e la giustizia. Non è fuori luogo richiamare questo aspetto perché i due eventi politici non solo furono condizionati dai rispettivi contesti giurisprudenziali, ma contribuirono notevolmente ad accrescerne le distanze. Non ci è concesso andare oltre un semplice accenno, ma la questione è assai rilevante e consente di cogliere ancor più in profondità l'estraneità del mondo americano del Settecento rispetto alle svolte che si verificarono nel continente.

Come le ragioni di fondo dell'indipendenza del 1776 sono difficilmente comprensibili prescindendo dal riferimento al diritto naturale, così la rivoluzione francese non può essere pienamente compresa senza l'affermazione del positivismo giuridico. I due eventi si specchiano bene nelle due rispettive tradizioni: la lotta americana nel *common law* e nel diritto consuetudinario, mentre i sommovimenti francesi nella *loy civile* e nella produzione legislativa di natura politica. Un altro grande storico della rivoluzione dell'Ottantanove, François Furet (1927-1997), confermava questa lettura: «Ciò che differenzia più nettamente la dichiarazione francese dai testi americani concerne il rapporto di quei diritti naturali con la legge positiva. Nel precedente americano si presumeva che tali diritti fossero anteriori alla società e in armonia con il suo sviluppo; e del resto essi appartenevano anche al passato della nazione. [...] Al contrario, nella Francia del 1789 si metteva l'accento su un certo volontarismo politico: a suprema garante dei diritti veniva posta la legge, prodotta dalla nazione sovrana. [...] L'ispirazione dominante dei costituenti francesi è "legicocentrista", ed è caratterizzata fin dal primo momento dall'idea di una "volontà generale" invocata a definire la sfera dei diritti e la modalità

---

<sup>115</sup> *Ibid.*

Filadelfia e Parigi

del loro esercizio, oltre che dal rifiuto di riconoscere, in quella materia, altra autorità che quella sovrana».<sup>116</sup>

La crescita del potere politico, resa possibile in Europa proprio a causa della rivoluzione francese, non sarebbe potuta avvenire in presenza di ordinamenti giuridici essenzialmente consuetudinari. Da ciò si comprende l'ostilità dei propugnatori dell'accentramento nei confronti di quella materia giuridica che possa sfuggire al controllo governativo: «Contro gli sforzi di un potere che ambisce ad affermare una sovranità assoluta, le regole di *common law* valorizzano un sistema normativo dotato di una vita indipendente».<sup>117</sup>

Un noto filosofo del diritto, Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985), perciò poteva sostenere che «nello sforzo di costituire la propria assoluta sovranità e di svincolarsi da ogni ordine superiore non solo giuridico e politico, ma di qualunque genere, lo stato e i suoi teorici appuntarono anzitutto le loro armi contro quell'ordine universale, superiore alle singole comunità politiche, che era il diritto naturale».<sup>118</sup>

Al contrario, gli ordinamenti americani non solo si dimostrarono indenni dalle tipiche dinamiche sovversive continentali, ma si opposero a queste anche sotto l'aspetto giuridico. Al riguardo, ancora Furet aggiungeva: «I testi americani non ruppero brutalmente con uno stato sociale precedente, non affermarono diritti misconosciuti dalle piccole comunità di emigranti che avevano progressivamente popolato la futura repubblica, ma “dichiararono” invece diritti percepiti come fondamentali dai coloni fin dal loro arrivo su una terra vergine, in una società che si veniva formando sulla base di adesioni volontarie. L'America era un mondo nuovo, ancora vicino alla natura e poco intaccato dall'ineguaglianza, e le sue “dichiarazioni” non comportavano alcuna dinamica sovversiva».<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> FURET, *Il secolo della rivoluzione*, cit., p. 97.

<sup>117</sup> LOTTIERI, *Le ragioni del diritto*, cit., p. 368.

<sup>118</sup> A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Lo stato. Profilo storico-dottrinale*, ora in E. CASTRUCCI, *Materiali del corso di filosofia del diritto*, Firenze, Emca, 2001, p. 110.

<sup>119</sup> F. FURET, *Introduzione* a ID., a cura di, *L'eredità della rivoluzione*, Bari, Laterza, 1989, p. 22.

3.13 Il richiamo alla natura suppone la consapevolezza dell'esistenza di un ordine oggettivo nell'adequarsi al quale gli uomini possono progredire e prosperare. Il presupposto filosofico della rivoluzione francese – dato che essa è stata evento inscindibilmente politico e filosofico – è la negazione di un ordine già dato che richiede solo il miglioramento; le istituzioni della società e della civiltà devono, invece, essere completamente rimodellate e, per riuscire in questa immane opera, la prima condizione è interrompere il legame con il passato, bloccare ciò che giunge dal passato attraverso la tradizione. Il confronto con il passato – così come il modo con cui intendere il futuro – rappresenta, pertanto, un altro criterio con cui interpretare la differente filosofia politica dei coloni americani e dei teorici parigini.<sup>120</sup> Occorre, quindi, almeno accennare alla contrastante concezione del passato, dell'esperienza, della storia e della tradizione, risvolti poco considerati sotto il profilo politico, benché legati a filo doppio alla concezione trasformatrice dello stato. Anche a questo riguardo, la distanza tra i due eventi è pari alla distanza che vi fu tra le rispettive culture. Se quella francese può definirsi autenticamente “rivoluzione” lo è precipuamente per il significato dato alla storia e per la rottura con il passato. D'altra parte, se la rivolta americana deve definirsi più precisamente una sorta di “restaurazione” è per il rifiuto delle pretese “moderne” della madrepatria che vennero rigettate perché considerate *innovazioni* contrastanti con la tradizione. La rivoluzione fu tale perché intese rompere con il passato; l'indipendenza, invece, si impose per salvaguardare la continuità con la tradizione.

«Nell'accezione francese, l'idea di rivoluzione è inseparabile dalla maledizione del passato».<sup>121</sup> I giacobini francesi, infatti, consideravano la demolizione della società antica una condizione indispensabile per l'avvento della nuova era. L'odio per la storia (un'attitudine che accomunerà tutti i totalitarismi) sarà una conseguenza della volontà di annullare il passato.<sup>122</sup> Le “sorti magnifiche e progressive” si sarebbero potute sviluppare solo facendo della società una *tabula rasa*. A realizzare la discontinuità temporale, ci

<sup>120</sup> Cfr. KIRK, *Stati Uniti e Francia: due rivoluzioni a confronto*, cit., p. 18.

<sup>121</sup> F. FURET, *Ancien régime*, in FURET - OZOUF, *Dizionario critico della rivoluzione francese*, cit., p. 707.

<sup>122</sup> Cfr. H. ARENDT, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York, NY, The Viking Press, 1968.

si inventò anche un nuovo calendario repubblicano, adottando il quale si doveva dare l'impressione di essere entrati in un tempo rinnovato e irreversibile. Da quel momento, ogni richiamo all'epoca precedente era inteso come un'ostilità alla rivoluzione perché essa imponeva di detestare l'"antico regime" disprezzando il passato. La rivoluzione è una frattura con la tradizione e la «bizzarra idea di una discontinuità temporale»<sup>123</sup> doveva essere compiuta con ogni mezzo e a ogni costo: i rivoluzionari francesi furono consapevolmente distruttori di tutto ciò che era alle loro spalle e sotto i loro piedi nel proposito di costruire, per l'intera umanità, un'alba completamente rigenerata.

Al contrario, i coloni americani dimostrarono di essere profondamente "conservatori"<sup>124</sup> perché gelosamente radicati nella tradizione. Perciò il famoso storico americano Charles Austin Beard esprimeva la tesi della "rivoluzione conservatrice"<sup>125</sup> con la quale qualificare l'evento del 1776. Non senza motivo, infatti, in ogni testimonianza – non solo nelle parole della *Dichiarazione* del 4 luglio –, appare sempre il valore dell'esperienza. Niente di più distante dalle rivendicazioni libertarie americane era l'idea che si dovesse voltare le spalle al passato. Anzi, la consapevolezza che la costruzione della civiltà è il frutto del lavoro del susseguirsi delle generazioni è parte dello spirito pionieristico che ha edificato il Nuovo Mondo. Il già citato storico statunitense Louis Hartz, a riguardo, ha scritto: «Il passato era stato buono con gli americani ed essi lo sapevano. Invece di comunicare loro il furore di un Bentham o di un Voltaire, quel passato aveva spesso ispirato la mistica sensazione di essere guidati dalla provvidenza».<sup>126</sup> Gli uomini che si batterono per l'indipendenza, come non coltivavano alcuna idea di rifondare la propria società, meno che mai ebbero intenzione di rinnegare il loro passato. Essi lottavano sia per evitare che il nuovo assolutismo travolgesse gli antichi ordinamenti, sia per *conservare* quella loro storia che li aveva resi liberi e prosperi.

---

<sup>123</sup> FURET, *Introduzione*, cit., p. 13.

<sup>124</sup> Cfr. O. SANGUINETTI, *Alle origini del conservatorismo americano. Orestes Augustus Brownson: la vita, le idee*, prefazione di A. DONNO, Crotone, D'Ettoris Editori, 2013.

<sup>125</sup> Cfr. CH.A. BEARD, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York, NY, Dover, 2004.

<sup>126</sup> HARTZ, *La tradizione liberale in America*, cit., p. 54.

Il buon senso americano provava un sentimento di orrore per una società azzerata dall'idea della *tabula rasa*.<sup>127</sup> Pienamente radicati nella tradizione, i coloni non pretendevano altro che poter vivere in continuità con gli ordinamenti più antichi e poter *continuare* a governarsi come avevano fatto nel passato. Anche nell'estremo tentativo di riconciliazione con la madrepatria, i rappresentanti delle tredici colonie, rivolgendosi al re, ribadirono: «Non desideriamo altro che la restaurazione della *passata armonia* che univa l'Inghilterra e le colonie».<sup>128</sup>

Con una certa leggerezza, spesso si è attribuito il rigoglio nord-americano all'assenza di tradizioni in una terra che non aveva né un passato culturale, né una pregressa storia. In realtà, le popolazioni americane – essendo formate da europei trapiantati – erano prive di ideologia, ma tutt'altro che mancanti di esperienza storica. Grazie a questa, piuttosto, avevano imparato a prendere le distanze da quella. Nella letteratura delle origini degli Stati Uniti si trovano spesso citati due episodi che meritano di essere ora richiamati. Essi stanno ad indicare quanto fosse considerata preziosa l'esperienza e quanto fosse endogeno al *modus vivendi* dei coloni il radicamento nella tradizione.

Una delle figure più significative dell'indipendenza americana fu Patrick Henry (1736-1799), un brillante avvocato che sarà il primo governatore dello stato della Virginia. In un discorso divenuto famoso per altre ragioni (il discorso del 23 marzo 1775, a Richmond, in Virginia), il patriota espresse delle parole che ben illuminano le prospettive “americane”: «Non ho che un lume – affermò solennemente – con cui guidare i miei passi e questo è il lume dell'esperienza».<sup>129</sup> E un altro *Founding Father*, John Dickinson (1732-1808), che fu presidente della Pennsylvania e del Delaware, intervenendo alla convenzione costituzionale, il 13 agosto 1787, disse: «L'esperienza dev'essere la nostra

<sup>127</sup> Cfr. SANGUINETTI, *Alle origini del conservatorismo americano. Orestes Augustus Brownson: la vita, le idee*, cit., p. 57.

<sup>128</sup> È questo un passaggio della cosiddetta *Olive Branch Petition* del secondo congresso continentale (luglio 1775 - nostra sottolineatura). Cit. in S. SYFERT, *The First American Declaration of Independence? The Disputed History of the Mecklenburg Declaration of May 20, 1775*, Jefferson, NC, McFarland & Company, 2014, p. 206 («We solemnly assure your Majesty, that we not only most ardently desire the former harmony between her and these colonies [...]»).

<sup>129</sup> Cit. in J. KARSON, *Civil Rights Movement*, Farmington Hills, MI, Greenhaven Press, 2004, p. 92 («There is but one lamp by which my feet are guided; and that is the lamp of experience»).



Filadelfia e Parigi

guida. La ragione può sviarci». <sup>130</sup> Ciò a indicare come la verità si rivela meglio nella solidità della storia che nella volubilità del raziocinio personale. A sottolineare quanta distanza vi fosse tra lo spirito coloniale che animò la lotta per l'indipendenza e la *tabula rasa* dei *philosophes* francesi, possono essere richiamati due importanti volumi. Lo storico Harold Trevor Colbourn (1927-2015) ha significativamente titolato la sua opera del 1965 sulla cultura delle origini americane *The Lamp of Experience*, <sup>131</sup> così come un altro famoso storico americano, Frederick Jackson Turner (1861-1932), non ha mancato di riconoscere che «il pioniere era cresciuto alla scuola dell'esperienza». <sup>132</sup>

Anche sotto questo aspetto, quindi, Parigi fu sovversiva, mentre Filadelfia fu restaurativa. La rivoluzione francese fu violenta e sanguinaria perché distruttrice del passato; questo elemento, invece, mancò completamente nella guerra americana che trovò le ragioni stesse della sua lotta nella storia e nell'esperienza che l'aveva preceduta. Imparare con realismo dal passato consentì di costruire un futuro prospero; mirare con utopia al futuro comportò la distruzione del proprio presente.

3.14 La relazione con il passato ha consentito a pensatori come Russell Kirk (1918-1994) di guardare la “rivoluzione” americana come un evento teso a “conservare” e la rivoluzione francese come un evento teso a distruggere. <sup>133</sup> Ciò comporta domandarsi se l'uso del termine “rivoluzione” applicato agli eventi del 1776 sia adeguato. Sin dalla primissime battute di questo contributo facevamo presente che, nella prassi comune, anche a quella americana si applica la definizione di rivoluzione. Occorre, però, qualche precisazione.

È noto che il lemma contiene due significati antitetici: in senso etimologico (e astronomico), la *revolutio* è il ritorno al punto di partenza; in senso politico, “rivoluzione” è

---

<sup>130</sup> Cit. in M.E. BRADFORD, *A Better Guide Than Reason: Studies in the American Revolution*, introduction by J. HART, La Salle, IL, Sherwood Sugden & Co, 1979, p. 93 («Experience must be our only guide. Reason may mislead us»).

<sup>131</sup> Cfr. H.T. COLBOURN, *The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution*, Indianapolis, IN, Liberty Fund, 1998.

<sup>132</sup> F.J. TURNER, *La frontiera nella storia americana*, Bologna, Il Mulino, 1959, p. 209.

<sup>133</sup> Cfr. KIRK, *Stati Uniti e Francia: due rivoluzioni a confronto*, cit., pp. 14-15.

un cambiamento profondo e sconvolgente. Kirk, perciò, riteneva che per “rivoluzione” possa intendersi sia un sano ritorno alle vecchie tradizioni, sia una violenta distruzione dell’ordine antico.<sup>134</sup> Pur tuttavia, dopo il 1789, è invalsa l’abitudine di attribuire alla parola “rivoluzione” un’accezione politica e ideologica. Ciò costringe a distinguere i grandi eventi politici non in forza dell’influenza che hanno esercitato nella storia, ma in base alla loro natura: bisogna differenziare i rivolgimenti che hanno perseguito il proposito di cambiare la società attraverso l’azione politica dalle ribellioni (o dalle “reazioni”) che hanno perseguito il proposito opposto, cioè quello di impedire al potere politico di alterare la natura delle cose.

Se la rivoluzione francese appartiene alla prima categoria, la guerra per l’indipendenza americana è ascrivibile alla seconda e perciò, in senso politico, non meriterebbe di essere considerata una vera e propria rivoluzione. Anzi, considerando il significato che la parola ha assunto a partire dal 1789, quella americana dovrebbe essere considerata una “contro-rivoluzione” o una lotta di “reazione” alla politica assolutista. È in questo senso che non pochi studiosi sono attenti a non chiamare “rivoluzione” la lotta americana, preferendo definirla sempre diversamente. In questa linea anche uno dei maggiori storici, Daniel J. Boorstin (1914-2004), per il quale «la più ovvia peculiarità della nostra rivoluzione americana è che, nel senso moderno ed europeo del termine, essa non fu affatto una rivoluzione».<sup>135</sup>

L’indipendenza americana, infatti, dovrebbe essere, a pieno titolo, considerata una “restaurazione” perché non solo non comportò alcuna dinamica sovversiva, ma realizzò una reazione popolare alla tendenza espansiva degli ordinamenti statali. In altri termini: la rivolta dei coloni americani (a differenza di quella dei rivoluzionari francesi) non solo non puntava a trasformare la società naturale, ma si armò esattamente per difendere i di-

---

<sup>134</sup> Cfr. R. KIRK, *Rights and Duties: Reflections on Our Conservative Constitution*, introduction by R. HITTER, Dallas, TX, Spence Publishing Company, 1997, p. 50.

<sup>135</sup> D.J. BOORSTIN, *The Genius of American Politics*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1953, p. 68 («The most obvious peculiarity of our American Revolution is that, in modern European sense of the word, it was hardly a revolution at all»).

ritti naturali e le libertà individuali e, quindi, per evitare che la società naturale venisse trasformata.

Se, quindi, non ogni rivolta deve essere considerata una rivoluzione (e una rivoluzione può avvenire senza rivolta, ad esempio per via amministrativa e legislativa), nel 1776, la rivolta dei coloni volle opporsi alla rivoluzione che proveniva dal parlamento londinese e dalla corona britannica. Per questa ragione non si può parlare di *rivoluzione* americana se non in senso analogico (o in senso etimologico e astronomico). Vale a dire, come affermerebbe Burke e come ha ripetutamente sostenuto Kirk, «una rivoluzione non fatta, ma evitata».<sup>136</sup>

In questa stessa linea interpretativa si poneva anche lord Acton. Dato che nel linguaggio politologico ordinario la “rivoluzione” è un sommovimento che tende *ideologicamente* a mutare ordinamenti naturali e abitudini sociali, anche il grande studioso anglo-tedesco che commentava le cause della insurrezione americana e presentava questa come una “restaurazione”, affermava: «Lungi dall’essere il prodotto di una rivoluzione democratica e di una opposizione alle istituzioni britanniche, la costituzione degli Stati Uniti fu il risultato di una grandiosa reazione a favore delle tradizioni della madrepatria».<sup>137</sup>

Tutti coloro che presero le armi per difendersi dalla rivoluzione francese – “rivoluzione” questa, sì, in senso ideologico e politico – furono definiti “insorgenti”. Ma pare che il termine sia stato, pertinentemente, prima coniato proprio per designare i patrioti americani che vollero e seppero insorgere contro le vessazioni politiche.<sup>138</sup> Da allora i combattenti contro le colonne di Robespierre o contro le armate di Napoleone, nei dipartimenti francesi o in ogni angolo dell’Europa, saranno chiamati “insorgenti” e saran-

---

<sup>136</sup> KIRK, *Rights and Duties. Reflections on Our Conservative Constitution*, cit. (part II, Revolutionaries and Framers, chapter 4, A Revolution Not Made, but Prevented), pp. 47-60.

<sup>137</sup> J. ACTON, *Essays on Freedom and Power*, Gloucester, MA, Peter Smith Publisher, 1972, p. 175 («Far from being the product of a democratic revolution, and of an opposition to English institutions, the constitution of the United States was the result of a powerful reaction against democracy, and in favour of the traditions of the mother country»).

<sup>138</sup> Cfr. RESPINTI, *I patrioti della «Rivoluzione Americana»*, cit., pp. 111-126 (particolarmente pp. 115-118).

no, spesso spregiativamente, considerati “contro-rivoluzionari”. Ma se questo è vero, non è meno vero che i primi “contro-rivoluzionari” della storia moderna possano e debbano essere considerati proprio i coloni americani nella loro ribellione a quell’assolutismo regio, piattaforma della successiva rivoluzione ugualitaria.

Nonostante, quindi, i non pochi motivi che inducono a evitare l’uso del termine “rivoluzione” per il caso americano, Rothbard ha difeso la scelta contraria. Murray Newton Rothbard è stato certamente un pensatore profondo come pochi altri; tuttavia, sembra cadere in una inesattezza quando, pur di salvaguardare il carattere di radicalità della rivolta americana, attribuisce a quest’ultima la stessa natura della rivoluzione francese.<sup>139</sup> Il grande e poliedrico autore, però, confonde la radicalità, propria della lotta contro le prevaricazioni politiche, con l’essenza ideologica delle altre rivoluzioni moderne, prima tra tutte quella francese.

Se la portata storica della vicenda americana non viene affatto sminuita dalla sua opposizione alla rivoluzione francese, neanche una somiglianza con quest’ultima<sup>140</sup> andrebbe ad accrescerne i meriti. Sarebbe un grossolano errore confondere gli eventi in forza della radicalità delle richieste in essi contenute anziché in base alla natura delle stesse richieste. Sarebbe come confondere la velocità di un moto con la sua direzione.

Per cogliere il carattere dell’indipendenza americana, quindi, occorre distinguerla dalle rivoluzioni ideologiche che sono tali a causa dei propositi di rigenerazione sociale.

3.15 Esattamente questi propositi inducono a riflettere su un altro aspetto che differenzia i due grandi eventi. Si tratta del rapporto di essi con ciò che si definirebbe “modernità”. Prescindendo da ogni pur interessante approfondimento, intendiamo ora riferirci solo al significato filosofico del concetto che si sostanzia quale superamento della realtà nella sua oggettività e quale rigetto della natura nella sua immutabilità. Se, quindi, l’idealismo è la cifra della modernità, il realismo è la chiave che rappresenta

---

<sup>139</sup> Cfr. ROTHBARD, *Conceived in Liberty*, vol. IV, cit., pp. 441-446 (cap. 80: *Was the American Revolution Radical?*); ROTHBARD, *L’etica della libertà*, cit., pp. 123, 241, 420-421.

<sup>140</sup> Cfr. M.N. ROTHBARD, *Capitalismo contro statalismo*, in ID., *La libertà dei libertari*, a cura di R.A. MODUGNO CROCCETTA, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000, p. 87.

Filadelfia e Parigi

l'anti-modernità.<sup>141</sup> Se si preferisce: l'ideologia sta al centro della modernità come l'anti-utopismo ne esprime il contrario.

Per collegare tutto ciò al 1776 coloniale, torna di aiuto una riflessione del filosofo tedesco Leo Strauss (1899-1973) che ha letto l'esperienza americana in opposizione e in rottura rispetto alla modernità machiavellica.<sup>142</sup> Per il filosofo, la grande tradizione occidentale formatasi con il pensiero greco e consolidatasi con l'innesto giudaico-cristiano<sup>143</sup> sarebbe andata in crisi con la politica d'impostazione machiavellica.<sup>144</sup> La modernità è, pertanto, ravvisabile tanto nell'autonomia della politica dalla morale, quanto nel rigetto del diritto naturale,<sup>145</sup> tanto nel perseguimento dell'utopia della palingenesi, quanto nel rifiuto del concetto di natura.

Dicevamo che ciò che connota la rivoluzione è il proposito di riformulare la realtà umana. Sotto questo aspetto, quindi, la rivoluzione è il momento politico centrale della modernità; così come la "contro-rivoluzione" ne rappresenta l'opposizione. Pertanto, se gli ordinamenti rivoluzionari sono la realizzazione politica della modernità, la reazione a essi rappresenta la resistenza alla modernità. Di conseguenza, se la Francia scaturita dalla rivoluzione è profondamente "moderna" perché nasce dalla distruzione della società antica, gli Stati Uniti d'America, invece, nascono all'insegna della diffidenza verso l'idea della *tabula rasa* illuministica.

Gli studiosi non hanno dovuto faticare molto per trovare nella cultura coloniale e nella lotta per le libertà tracce della tradizione medievale. Bisogna, infatti, attingere a quel passato per trovare le migliori affermazioni dello sforzo per limitare il potere. Lord Acton, infatti, dichiarava: «La libertà è medievale, l'assolutismo è moderno».<sup>146</sup> E, di-

---

<sup>141</sup> Cfr. G. DESSI, *I confini della libertà. Realismo e idealismo nel pensiero politico americano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015.

<sup>142</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. TABONI, Urbino, Argalia Editore, 1977.

<sup>143</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1998.

<sup>144</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1970.

<sup>145</sup> Cfr. C. LOTTIERI, *Credere nello stato? Teologia politica e dissimulazione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, p. 145.

<sup>146</sup> J. ACTON, *Il liberalismo etico*, introduzione di M. BALDINI, Roma, Armando, 2006, p. 74.

fatti, nella *Dichiarazione di Indipendenza* americana si ravvisano elementi in comune con la *Magna Charta* (con la tradizione che essa esprime) e non con le teorizzazioni di Jean-Jacques Rousseau (che, invece, sono in linea con la crescita dello stato moderno). Uno studioso del pensiero americano ha espresso la convinzione secondo cui «gli Stati Uniti d'America conservino del cosiddetto Medioevo più di quanto si possa d'acchito immaginare, ma soprattutto [conservino più Medioevo, *ndr.*] di gran parte dell'Europa continentale odierna, sulla quale hanno lasciato segni profondi Thomas Hobbes (1588-1679) e Georg W.F. Hegel (1770-1831), l'illuminismo e la rivoluzione del 1789, il 1848 europeo [...] e il risorgimento [...], così come i teorici dello stato etico, i socialismi e le social-democrazie, le democrazie-regime invece che condizioni dell'esercizio del potere, i dispotismi e i totalitarismi. E che, inoltre, l'*ethos* stesso degli Stati Uniti [...] si configuri come *sensus commune* pre-moderno e quindi *grosso modo* medievaleggiante, nella misura in cui vive soprattutto dell'eredità britannica essa stessa fortemente “medievale” [...]».<sup>147</sup>

La tendenza perfettista – carattere della modernità – certamente diventerà poi prevalente e investirà anche la cultura nord-americana, ma è vero, come sostiene Russell Kirk, che l'epopea del 1776 «ha dato prova di essere il dispositivo conservatore di maggior successo di tutta la storia».<sup>148</sup> Il già citato storico Harold Trevor Colbourn ha espresso una conclusione che merita di essere riportata in questo contesto perché coglie elementi importanti per le nostre considerazioni. Scriveva lo studioso statunitense: «Insistendo sui diritti che la loro storia mostrava profondamente radicati nell'antichità, i rivoluzionari americani sostenevano che la loro posizione era essenzialmente conservatrice; era la corrotta madrepatria che stava perseguendo radicali e pressanti innovazioni e abusi sulle sue colonie, già da lungo tempo sofferenti. L'indipendenza fu in larga misura

---

<sup>147</sup> M. RESPINTI, *Dell'“America medievale”*. *Considerazioni su un “Nuovo Mondo Antico”*, in G. PIOMBINI, *Prima dello stato. Il Medioevo della libertà*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, 2004, pp. 118-119.

<sup>148</sup> R. KIRK, *L'essenza del conservatorismo*, in «Cultura & Identità», IV, 18, luglio-agosto 2012, p. 33.

Filadelfia e Parigi

il prodotto delle concezioni storiche degli uomini che la fecero, uomini che fornirono guida intellettuale e politica a una nuova nazione».<sup>149</sup>

3.16 Senza dubbio, quindi, il carattere dell'indipendenza americana fu conservatore, mentre quello della rivoluzione francese fu radicale. Anche lo storico statunitense John Franklin Jameson (1859-1937), infatti, riconosceva che «gli americani furono molto più conservatori dei francesi».<sup>150</sup>

Ma non sarebbe corretto identificare la causa del conservatorismo quale rifiuto dell'innovazione (e quella del progressismo quale desiderio per essa). Quanto ciò sia inesatto, sta a dimostrarlo esattamente lo sviluppo civile e tecnologico che ha visto negli USA il suo migliore alveo. La vera differenza tra conservatorismo e progressismo è nel fatto che la prima posizione esprime la certezza in forza della quale per costruire il futuro è indispensabile il ricorso alla lezione del passato, mentre la seconda posizione manifesta l'idea che il passato sia, di fatto, un ostacolo nella corsa verso il futuro. Lo stesso Tocqueville, nella sua descrizione della società nord-americana, dedicò diverse pagine alla fede nel progresso coltivata dagli americani.<sup>151</sup>

Non sembra, perciò, fuori luogo, nel confronto tra il 1776 americano e il 1789 francese, considerare anche un aspetto squisitamente fattuale: il diverso esito storico a cui le due diverse vicende hanno condotto i rispettivi paesi. È innegabile che gli Stati Uniti, proprio in virtù delle ragioni per le quali proclamarono e ottennero l'indipendenza, hanno raggiunto una prosperità economica e sociale mai raggiunta da alcun altro paese. È

---

<sup>149</sup> H.T. COLBOURN, *The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution*, Indianapolis, IN, Liberty Fund, 1998, p. 233 («It allowed Americans to approach the issue of independence gradually, almost obliquely. In insisting upon rights which their history showed were deeply embedded in antiquity, American Revolutionaries argued that their stand was essentially conservative; it was the corrupted mother country which was pursuing a radical course of action, pressing innovations and encroachments upon her long-suffering colonies. Independence was in large measure the product of the historical concepts of the men who made it, men who furnished intellectual as well as political leadership to a new nation»).

<sup>150</sup> J.F. JAMESON, *La rivoluzione americana come movimento sociale*, introduzione di F.B. TOLLES, Bologna, Il Mulino, 1960, p. 9.

<sup>151</sup> Cfr. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., pp. 449 e ss., 543 e ss. (libro terzo, parte prima, capitoli ottavo-quindicesimo; parte seconda, capitolo decimo).

nota la considerazione di Hannah Arendt (1906-1975) che, in una sua nota opera (*On Revolution*, 1963), rammaricandosi dell'espansione planetaria delle idee giacobine, scriveva: «La triste verità della faccenda è che la rivoluzione francese che terminò nel disastro è divenuta storia del mondo, mentre quella americana che terminò con il più trionfale successo è rimasta un evento di importanza poco più che locale».<sup>152</sup>

Recentemente, però, l'americanista italiano Antonio Donno (1946-viv.) ha giustamente osservato che «per quanto *On Revolution* di Hannah Arendt sia da considerarsi un'opera di capitale importanza per comprendere il significato delle rivoluzioni dell'età contemporanea e della loro eredità, è impossibile condividere la sua idea sull'impatto “poco più che locale” della rivoluzione americana. Tutto, invece, depone a favore dell'impatto globale dell'avvenimento, per non dire del suo prezioso lascito per la storia successiva, fino ai nostri giorni».<sup>153</sup>

Effettivamente è difficilmente sottovalutabile il significato e il portato per l'intera storia contemporanea di ciò che scaturisce dall'indipendenza del 1776. Il dato di fatto è che il mondo intero si è “americanizzato” e non certo “francesizzato”. La Francia, da potenza mondiale qual era prima del 1776, è ora – per quanto nazione importante nello scenario internazionale – imparagonabile al peso degli USA, un rilievo che gli Stati Uniti hanno visto crescente sempre più a partire dalla loro costituzione. Continua, quindi, Donno: «L'influenza che gli Stati Uniti hanno avuto nella storia mondiale, ed europea in particolare, [è] un'influenza di ben altro segno se confrontata con la terrificante eredità che l'estremismo giacobino della rivoluzione francese ha lasciato in dote alle vicende totalitarie del continente europeo».<sup>154</sup>

3.17 In questa nostra carrellata, tesa a cogliere i principali aspetti di differenza tra i due eventi, non potremmo non menzionare ciò che riguarda la religione.<sup>155</sup> Appare subito evidente a tutti che il forte attaccamento degli americani alle chiese e ai principi confes-

<sup>152</sup> ARENDT, *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 56.

<sup>153</sup> A. DONNO, *La rivoluzione americana: evento locale o globale?*, in «Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali. Università del Salento», I n.s., 1, 2012, p. 43.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>155</sup> Cfr. KIRK, *Stati Uniti e Francia: due rivoluzioni a confronto*, cit., pp. 15-16.



sionali fa da contrasto all'ostilità dei rivoluzionari francesi nei confronti del cristianesimo.

Lo spirito profondamente religioso degli americani fornì una motivazione altrettanto profondamente morale alla resistenza contro la tirannia: per essi ciò corrispondeva ad un obbligo verso la provvidenza di Dio. Le parole della *Dichiarazione* del 4 luglio lo avrebbero sempre ricordato: «In appoggio a questa dichiarazione, con salda fede nella protezione della Divina Provvidenza, reciprocamente impegniamo le nostre vite, i nostri beni e il nostro sacro onore».<sup>156</sup> Viceversa, in Francia la lotta alla tirannia veniva fatta coincidere con il conflitto al cristianesimo e aveva nella dissacrazione una sua formidabile spinta. Nel suo famoso testo di analisi della vicenda che aveva trasformato il suo paese, Tocqueville aveva scritto: «Una delle prime mosse della rivoluzione fu quella di aggredire la chiesa; fra le passioni suscitate da questa rivoluzione, la passione irreligiosa fu la prima ad accendersi, l'ultima a spegnersi».<sup>157</sup>

Burke era rimasto fortemente impressionato (come d'altra parte lo stesso Jefferson) dalla violenza con cui i rivoluzionari francesi si avviavano a perseguire il cattolicesimo: «Si è usato il pretesto del vantaggio dello stato per distruggere la chiesa [...]. Questi signori [hanno] una fede imperturbabile nei prodigi del sacrilegio».<sup>158</sup> I coloni americani, al contrario, sottoscrissero la *Dichiarazione di Indipendenza* con il fucile in una mano e con la Bibbia nell'altra.<sup>159</sup> E si potrebbe dire che, mentre nel caso americano, il fucile fu imbracciato per difendere ciò che la Bibbia simboleggiava, i giacobini utilizzano il fucile per distruggere ciò che la Bibbia rappresentava.

Nel 1844, in un discorso all'assemblea nazionale, Tocqueville parlò del rapporto tra religione e società. Disse il saggista francese: «Spesso mi è accaduto di vedere e di studiare da vicino – posso dirlo, credo, senza presunzione – i popoli liberi; ebbene, mi sia

---

<sup>156</sup> *Declaration of Independence and the Constitution of the United States of America*, cit., p. 14 («For the support of this declaration, with a firm reliance on the protection of Divine Providence, we mutually pledge to each other our lives, our fortunes, and our sacred honor»).

<sup>157</sup> DE TOCQUEVILLE, *L'Antico regime e la rivoluzione*, cit., p. 41.

<sup>158</sup> BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, cit., p. 374.

<sup>159</sup> Traggo quest'immagine da G. MORRA, *Europa invertebrata. Un'identità certa per la civiltà di domani*, Milano, Ares, 2006, pp. 109-110.

consentito di dire che mai ho visto popoli liberi la cui libertà non trovi le sue radici profonde nei convincimenti religiosi; e me lo spiego, convinto come sono che la libertà nasce dai costumi assai più che dalle istituzioni e che i costumi derivano dai convincimenti religiosi». <sup>160</sup>

Tocqueville, contemporaneamente, aveva in mente l'America che aveva visitato e, dinanzi agli occhi, la Francia che ben conosceva. E come si rallegrava della prosperità e dell'armonia che aveva constatato nel Nuovo Mondo, così si rammaricava per una concordia che l'Europa non avrebbe più avuto. Infatti, se in America – in una sana concezione della laicità – il ruolo pubblico della religione viene riconosciuto come un elemento insostituibile di ordine, da quest'altra parte dell'oceano il conflittuale laicismo continentale ha costantemente contrastato ogni contributo dei credenti provando a negare alla fede gli spazi ufficiali della vita sociale. Con conseguenze che dalla fine del Settecento perdurano ancora oggi, <sup>161</sup> mantenendo spesso inalterate le distanze tra le due coste dell'Atlantico.

Lo statalismo è sempre in opposizione al legame tra l'uomo e Dio perché, volendo sostituirsi a Dio, non può accettare che vi siano aspetti della vita che sfuggano al proprio controllo e alla propria organizzazione. Quanto l'indipendenza americana fu distante dalla rivoluzione francese sta a dimostrarlo il contesto sinceramente religioso che accompagnò la prima e l'ostilità al cristianesimo che caratterizzò la seconda.

#### 4. *La frattura tra Nuovo Mondo e Vecchia Europa*

Ciascuno degli aspetti richiamati meriterebbe una trattazione sua propria; se ci siamo limitati a una rassegna è stato allo scopo di offrire un contributo che possa suggerirne altri, più dettagliati. Raffrontando l'indipendenza americana e la rivoluzione francese si è potuto cadere nel rischio di un'eccessiva semplificazione delle due vicende; a imporre la *reductio* è stata la necessità di fornire un quadro chiaro attraverso le peculiarità preva-

<sup>160</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *Libertà e cristianesimo. Interventi sul problema religioso e la libertà d'insegnamento*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2008, p. 23.

<sup>161</sup> Cfr. G. WEIGEL, *La cattedrale e il cubo. Europa, America e la politica senza Dio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

lenti e caratterizzanti ciascuno dei due fenomeni. Con ciò, però, non si vuole misconoscere, semplicisticamente, né il carattere composito delle forze che animarono i moti del 1789, né la varietà delle posizioni interne alla lotta per l'indipendenza del 1776.

Pur tenendo presente la complessità di ogni movimento storico e ancor più quella dei due – così rilevanti e così estesi – presi in esame, ci sembra che siano abbastanza netti i rispettivi tratti, tanto da consentire di identificare sufficientemente l'uno e l'altro evento. Tale è la condizione che permette ogni raffronto storico e che rappresenta anche il presupposto del presente lavoro.

In sintesi estrema, quindi, si può riaffermare che l'insorgenza americana fu il contrario di una rivoluzione ideologica perché si sviluppò in difesa degli ordinamenti naturali della società. Se il criterio interpretativo è corretto, allora, i due avvenimenti appaiono tutt'altro che imparentati e solo con un pesante fraintendimento si potrebbe associarli. Per un grande studioso quale fu l'austriaco Erik-Maria von Kuehnelt-Leddihn (1909-1999), la filiazione della rivoluzione in Francia dalla guerra di indipendenza americana è «*a tremendous and catastrophic misunderstanding*». <sup>162</sup> E se proprio si vuol parlare di rivoluzione (come nel caso degli eventi del 1688), quella del 1776 si dovrebbe definire “rivoluzione reazionaria” o almeno “rivoluzione” solo per analogia e non in senso proprio. È ciò che indusse la Arendt a scrivere: «Il movimento che portò alla rivoluzione non fu rivoluzionario se non involontariamente». <sup>163</sup>

Anche nel pensiero libertario appare molto forte sia l'attenzione per tutelare l'esatta natura dell'indipendenza americana, sia il chiarimento atto a impedirne la commistione con la vicenda francese. Infatti, se la rivoluzione di Parigi è finalizzata al perfezionamento del potere politico (e, quindi, sovversiva degli ordinamenti naturali della società, quella di Filadelfia è, al contrario, profondamente anti-statalista (e, quindi, “restaurativa”). Questa fondamentale “anti-modernità” della insorgenza dei coloni, pertanto, impedisce ai liberali e ai libertari di ispirazione giusnaturalistica di mettere il 1789 france-

---

<sup>162</sup> E.-M. VON KUEHNELT-LEDDIHN, *Leftism Revisited: From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*, New Rochelle, NY, Arlington House Publishers, 1974, p. 60.

<sup>163</sup> ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 44.

se in continuità con il 1776 americano. È interessante notare come attraverso il giudizio circa il rapporto tra indipendenza coloniale e rivoluzione francese passa il confine tra due mondi intellettuali e politici che, per quanto si definiscano liberali, sono, in verità, assai distanti. Sarebbe questo, infatti, anche uno dei più efficaci modi per distinguere la tradizione del liberalismo classico anglosassone da quella del liberalismo illuministico-giacobino o, se si preferisce, per distinguere il liberalismo realista dal liberalismo idealistico.<sup>164</sup> La modalità con cui si giudica il rapporto tra indipendenza americana e rivoluzione francese diviene, così, estremamente rivelativa. Un paradigma di ciò può essere ravvisato nella già menzionata contrapposizione tra Thomas Paine e Edmund Burke.<sup>165</sup>

Se i due eventi andassero intesi in continuità non sarebbe dovuta sussistere alcuna frattura nella successiva storia tra Nuovo Mondo e Vecchio Continente e, in fondo, non sarebbe neanche comprensibile il motivo del viaggio del *Mayflower* e i motivi per i quali i *Pilgrim Fathers* fuggirono dall'assolutismo. Riteniamo, invece, che, con la proclamazione d'indipendenza del 1776, si compie la seconda rottura – o, se si preferisce, si perfeziona la prima (quella simbolicamente espressa dall'esodo del *Mayflower*) – tra America ed Europa, tra Nuovo e Vecchio Continente. Dopo il distanziamento tra i due mondi, ratificato con l'esilio dei *Pilgrim Fathers* alla ricerca di libertà, questo secondo distacco completa la lacerazione: Parigi perseguirà l'idea della democrazia egualitaria e dello stato accentrato, mentre Filadelfia dimostrerà di amare la libertà personale e la tradizione del “potere limitato”. La ribellione dei coloni scaturì dall'aver avvertito come naturale la libertà e dall'aver percepito come letale e innaturale ogni attentato a essa, dall'arbitrarietà della tassazione all'illimitato potere del sovrano. Nicola Matteucci ha, perciò, così descritto la coscienza dei pionieri: «Quella per cui lottano è quasi la libertà naturale in cui ciascuno era cresciuto e in cui tutti ravvisavano la stessa condizione di

---

<sup>164</sup> Hayek parlerebbe semplicemente di liberalismo vero e di liberalismo falso. Cfr. F.A. VON HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, prefazione di D. ANTISERI, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997.

<sup>165</sup> Cfr. RAYNAUD, *Rivoluzione americana*, cit., p. 953.

Filadelfia e Parigi

legittimità del governo, è una libertà che si identifica con la tradizione, con un diritto ereditato dal passato».<sup>166</sup>

Mentre l'Europa procedeva nella strada dell'accrescimento dei poteri pubblici, gli Stati Uniti ponevano come motivo stesso dell'indipendenza un atteggiamento diametralmente contrario: la dichiarazione della libertà individuale sopra ogni potere politico.

---

<sup>166</sup> N. MATTEUCCI, *La rivoluzione americana: una rivoluzione costituzionale*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 146.

