

Benjamin Constant

Breve storia dell'uguaglianza
e altri scritti sulla storia

a cura di
Giovanni Paoletti

Traduzioni di G. Paoletti e A. Zaccardi



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con un contributo del
Dipartimento di civiltà e forme del sapere, Università di Pisa*

© Copyright 2013
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673571-3

INTRODUZIONE

1. Nell'opera di Benjamin Constant (1767-1830), gli scritti relativi alla storia occupano un posto secondario, ma tutt'altro che irrilevante: dalle primissime prove d'autore, dedicate alla storia antica¹, fino all'ultima silloge, i *Mélanges de littérature et de politique* (1829), di cui si propongono qui al lettore alcuni capitoli e che, a dispetto del titolo, verte per più di metà su argomenti di ordine storico. Tuttavia, non è certamente per i suoi contributi allo studio della storia che Constant è oggi più noto. Le ragioni di questo relativo oblio sono almeno in parte oggettive. L'importanza largamente riconosciuta del suo contributo nel campo letterario e in quello filosofico-politico è tale da aver gettato ombra sul resto della sua produzione. A ciò si aggiunge il fatto che è l'autore stesso, al momento di presentare la propria opera al pubblico, ad aver posto in maggiore evidenza altri aspetti della sua ricerca. Colpisce ad esempio come, anche quando di fatto scrive da storico, egli eviti di utilizzare la parola *histoire* nei titoli dei suoi scritti, preferendo parlare di "fonte", "sviluppo", "cammino", "rivoluzioni", ecc. Fra le rare eccezioni, ci sono i testi con cui si apre e si chiude la presente raccolta. Ma sono eccezioni soltanto in parte: nel primo caso, la *Breve storia dell'uguaglianza*, la parola compare nel titolo di un testo giovanile rimasto inedito; nell'altro, *Gli errori che la storia propizia, sui governi assoluti e i governi popolari*, la storia è menzionata appunto come fonte di errori.

Anche a prescindere dall'effettiva originalità dei suoi lavori, sicuramente non sempre memorabili per uno storico dei giorni nostri, rimane il fatto che, contrariamente al luogo comune di «una certa assenza della storia in Constant»², questa fu per lui un terreno di ricerca e

¹ Il primo saggio giovanile dedicato alla disciplina militare dei Romani (in *Œuvres complètes de Benjamin Constant*, serie «Œuvres», t. I, Max Niemeyer, Tübingen, 1998, pp. 123-146) e la traduzione del primo capitolo della *History of Greece* di John Gillies (sui tempi eroici della Grecia; *ibid.*, pp. 149-197). D'ora in poi ci riferiamo all'edizione delle opere complete con l'abbreviazione *OCBC*.

² Secondo l'espressione usata da Frank P. Bowman in un importante studio de-

di riflessione permanente. Ciò ha suscitato qualche difficoltà d'interpretazione. Nel vivace panorama degli studi recenti, la storia è parsa infatti un elemento ineludibile³ e, allo stesso tempo, di problematica collocazione nell'orizzonte di pensiero di Constant: considerata nei casi più severi come un mero campo di applicazione della teoria⁴, o come un corpo estraneo⁵; in quelli più benevoli, come una dimensione integrabile nel suo universo concettuale a condizione però di ridurla a una funzione sussidiaria, subordinata alla riflessione politica in senso proprio. La storia come serbatoio di esempi, come illusione della perfeffibilità, come «modalità di meditazione sulla politica»⁶: tutti aspetti effettivamente presenti negli scritti di Constant relativi alla storia, ma che forse non bastano, se presi isolatamente, a restituirne il significato complessivo. È questo lo scopo del presente volume antologico, in cui ci siamo proposti innanzitutto di riunire una serie di saggi selezionati per una certa omogeneità tematica, nella convinzione che, letti insieme, essi possano illuminarsi a vicenda.

2. Si tratta in ogni caso di un'omogeneità tematica relativa. L'insieme dei capitoli è infatti caratterizzato da una duplice varietà, che può apparire sconcertante per i parametri odierni del lavoro storiografico. Da una parte, è un'ampia varietà di ambiti e oggetti della ricerca: accanto alla storia politica, il terreno che più ci si aspetta da un autore come Constant, troviamo la storia delle religioni, quella della letteratu-

dicato proprio a confutare almeno in parte quel luogo comune (*Benjamin Constant et l'histoire*, in *Benjamin Constant, Madame de Staël et le groupe de Coppet*, éd. par É. Hofmann, The Voltaire Foundation, Oxford, 1982, p. 129). In mancanza d'indicazioni, le traduzioni sono nostre.

³ Cfr. ad esempio gli atti dell'VIII Colloque de Coppet, *Le Groupe de Coppet et l'Histoire*, éd. par Marianne Berlinger et Anne Hofmann, «Annales Benjamin Constant», 31-32, 2007; una chiara e utile sintesi in É. Hofmann - F. Rosset, *Le Groupe de Coppet. Une constellation d'intellectuels européens*, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 2005, pp. 83-96.

⁴ Una teoria per la quale il divenire storico nella sua specificità avrebbe in definitiva ben poca importanza, cfr. Bowman, cit., p. 140. La questione è posta anche da Emeric Travers, *Benjamin Constant. Les Principes et l'Histoire*, Champion, Paris, 2005 (in particolare nella conclusione, pp. 641-644).

⁵ Per Lucien Jaume la teoria della storia di Constant è improntata a una fiducia aprioristica nella perfeffibilità della specie, poco coerente con il pensiero di un autore che fu peraltro un critico indefesso delle ipostasi filosofiche e politiche di ogni genere (L. Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, Paris, 1997, pp. 109 sgg.).

⁶ Bowman, cit. p. 129.

ra, quella della filosofia. Dall'altra, abbiamo una differenza di registri del discorso sulla storia: la differenza più macroscopica è quella fra ricerche relativamente circoscritte (sulle rivoluzioni inglesi, la filosofia a Roma, le origini del cristianesimo) e storie filosofiche o teorie generali della storia (storia dell'uguaglianza e delle idee religiose, perfettibilità). Ma Constant si sofferma anche spesso sul rapporto tra la storia e l'osservatore: sui fraintendimenti a cui questi si trova esposto (gli effetti del Terrore, gli errori propiziati dalla storia), con riflessioni che oggi chiameremmo di epistemologia della conoscenza storica; sulle modificazioni che l'esperienza della storia (narrata, pensata, vissuta, immaginata) può indurre in lui, e parleremo allora di coscienza storica. La continua alternanza di questi vari registri rende talora indeterminato ai nostri occhi lo statuto del suo stile di scrittura della storia: Constant tende, per un verso, a trovare nella storia ripetute conferme a principi stabiliti per altre vie; si mostra ben consapevole, per un altro, della contingenza, della tortuosità e dei vicoli ciechi dei processi reali, al punto di trovarsi poi nell'impossibilità di far emergere un senso complessivo e coerente del divenire storico. Egli sarebbe, insomma, troppo intriso di teoria come storico, troppo rapsodico e poco sistematico come filosofo della storia.

Un filo conduttore per mettere ordine in questa varietà lo suggerisce lo stesso Constant, in una frase della Prefazione ai *Mélanges* spesso citata:

Se questa pubblicazione ha qualche merito, è quello di una costante unità di prospettive e di scopi. Per quarant'anni ho difeso lo stesso principio, libertà in tutto, in religione, in filosofia, in letteratura, in economia, in politica: e per libertà intendo il trionfo dell'individualità, sia sull'autorità che vorrebbe governare con il dispotismo, sia sulle masse che reclamano il diritto di asservire la minoranza alla maggioranza⁷.

Anche a voler prestare fede a questa dichiarazione retrospettiva, che sicuramente valeva come giustificazione personale per un autore spesso accusato di mancanza di coerenza nelle sue scelte politiche, il problema non fa che spostarsi: perché, per difendere la libertà, passare per la storia?

La distinzione, nel brano appena citato, tra diverse forme dell'oppressione – l'autorità dispotica, la tirannia della maggioranza – for-

⁷ B. Constant, *Mélanges de littérature et de politique*, OCBC, t. XXXIII, De Gruyter, Berlin, 2012, p. 145.

nisce una traccia a questo proposito. In Constant troviamo, infatti, un lavoro incessante di definizione dei principi della libertà (limitazione dell'autorità, diritti individuali, potere neutro, ma anche sovranità popolare), che fa di lui uno dei padri del liberalismo. Ma tale lavoro si sviluppa parallelamente a una fenomenologia del dispotismo nutrita dalle vicende storiche e dalle vicissitudini della carriera politica, che non è meno interessante e, soprattutto, è indissociabile dalla riflessione sui principi.

Fin dagli esordi del Direttorio, il problema di Constant non è infatti tanto la collocazione nel fronte rivoluzionario, quanto la percezione delle ambivalenze interne alla Rivoluzione stessa: lo scarto fra le buone intenzioni degli attori politici e gli esiti nefasti delle loro azioni⁸, la complessità cognitiva dell'arbitrio, sorta di nebbia in cui il viaggiatore è immerso senza accorgersene⁹. Il Terrore prima, la crisi di Fruttidoro poi, con l'annullamento delle elezioni del 1797 vinte dai monarchici, sono i casi cruciali da cui prese le mosse questo aspetto della sua riflessione. L'ascesa di Napoleone al potere, un potere autoritario e virtualmente monocratico appoggiato da parte dell'*intelligenza* e delle stesse istituzioni repubblicane¹⁰, non fece che confermare e complicare il quadro. In quel primo decennio dell'Ottocento in cui Constant matura il suo pensiero, nell'allontanamento forzato dalla politica attiva, questi motivi finiscono per dare luogo alla distinzione di due tipi, allo stesso tempo storici e ideali, di dispotismo: il dispotismo antico, «che si mostra allo scoperto»¹¹ ed esercita direttamente l'oppressione,

⁸ «Rivoluzionare per la virtù [*révolutionner pour la vertu*] è una cosa infinitamente più pericolosa che rivoluzionare per il crimine»: B. Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796), OCBC, t. I, cit., p. 376.

⁹ «Sono dunque numerosi, i partigiani di questo arbitrio, di cui si detesta soltanto il nome: ma il fatto è che, proprio per la vaghezza della sua natura, ci si entra senza accorgersene e ci si rimane credendo di esserne ben lontani, come il viaggiatore circondato dalla nebbia crede di vedere ancora quella nebbia di fronte a sé»: B. Constant, *Des réactions politiques* (1797), *ibid.*, p. 497.

¹⁰ Ad esempio, l'*idéologue* Cabanis: il suo intervento al Consiglio dei Cinquecento, in cui giustificava il sostegno dato alla Costituzione dell'anno VIII e al nascente regime napoleonico, verrà più volte criticato da Constant. Cfr. Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle constitution*, in Id., *Œuvres philosophiques*, éd. par Claude Lehec et Jean Cazeneuve, PUF, Paris, 1956, t. II, pp. 460-490.

¹¹ B. Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs (texte de 1806)*, OCBC, t. V, De Gruyter, Berlin, 2011, L. XVIII, cap. 4, p. 690 (tr. it. *Principi di politica applicabili a tutte le forme di governo. Versione del 1806*, a cura di Stefano De Luca, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, p. 547).

e un dispotismo nuovo o moderno, che si avvale invece delle forme della legalità, della sanzione della volontà generale, dei sintomi del consenso, celando così, talora agli occhi dei suoi stessi promotori, la sua vera natura. Ora, la Rivoluzione, mentre ha fatto giustizia del primo tipo di dispotismo, ha paradossalmente e spesso inconsapevolmente dato luogo al secondo, che è anche il più temibile:

si sa a sufficienza che questo genere di oppressione è fra tutti il più avvilente, il più duraturo e spesso il più atroce. Niente è più spaventoso del dispotismo di uno solo o di alcuni uomini, regnanti con l'autorità e a nome di tutti¹².

3. «La dominazione del pensiero è il carattere distintivo della nuova autorità»¹³: il dispotismo moderno pone una difficoltà che è insieme politica ed epistemologica. Tale difficoltà ha a che fare con il rapporto fra potere e credenze. La soluzione liberale classica consiste nel separarne i rispettivi ambiti: il pensiero, le credenze, le opinioni appartengono a quella sfera individuale in cui il potere non ha mai il diritto di entrare. Ora, Constant teorizza la limitazione del potere rispetto alla sfera dei diritti individuali, ma non se ne accontenta. Proprio la natura impercettibile della nebbia del dispotismo moderno può infatti fare sì che ci troviamo immersi tanto più completamente nell'arbitrio quanto più ce ne crediamo al riparo, che subiamo l'oppressione senza accorgercene o senza riconoscerla come tale. In altre parole, la perfetta separazione formale degli ambiti pubblico e privato è proprio uno dei mezzi di cui il dispotismo può avvalersi per impadronirsi della sfera politica e relegare l'esistenza individuale in un limbo di minorità forse appagata, sicuramente servile:

I depositari dell'autorità [...] ci diranno: «Qual è in fondo il fine dei vostri sforzi, l'obiettivo delle vostre attività, l'oggetto di ogni vostra speranza? Non è la felicità? Ebbene, questa felicità, lasciateci fare e ve la daremo»¹⁴.

Di fronte al fenomeno del dispotismo moderno, la limitazione

¹² B. Constant, *De la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, in OCBC, t. IV, Niemeyer, Tübingen, 2005, pp. 611-612. Sul tema, cfr. G. Paoletti, *Benjamin Constant e il "dispotismo dei moderni"*, in Domenico Felice (a cura di), *Dispottismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Liguori, Napoli, 2002, t. II, pp. 439-462.

¹³ B. Constant, *Principes de politique*, cit., XVIII.4, p. 690 (tr. it. p. 547).

¹⁴ B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* (1819), Einaudi, Torino, 2005, p. 32.

dell'autorità è dunque una condizione necessaria, ma non sufficiente, se non si accompagna a un'analisi del complesso rapporto fra potere e credenze. È questo il problema che anima la ricerca di Constant nel primo decennio dell'Ottocento, a partire dai *Principi di politica* del 1806, il grande trattato incompiuto e inedito fino a tempi recenti¹⁵. La parte finale dei *Principi* si occupa proprio delle relazioni che i soggetti politici intrattengono nei confronti dell'autorità – dall'acquiescenza passiva alla partecipazione attiva alla sovranità – e si chiude in una chiave aporetica e scettica sulla possibilità di scongiurare definitivamente la funesta alleanza “moderna” di potere e credenze, che è forse anche all'origine dell'abbandono dell'opera¹⁶.

Ma la ricerca di Constant in quegli anni è anche caratterizzata da un intreccio strettissimo fra politica, religione e storia¹⁷. La religione è l'oggetto di una lunga ricerca, documentata da copiosi manoscritti, che sfocerà soltanto a partire dal 1824 nel monumentale *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Una ricostruzione filologica complessiva delle fasi del lavoro di Constant sulla religione resta da fare. Quel che è certo è che, attorno al 1806, cioè proprio mentre approfondisce la sua analisi politica del dispotismo moderno, egli s'interessa in particolare a due temi tra loro speculari: le religioni sacerdotali, cioè un caso esemplare di fondazione dell'autorità sulle credenze, e il sentimento religioso, inteso invece come disposizione permanente, anteriore a ogni istituzionalizzazione della religione e indipendente dunque anche da ogni legittimazione religiosa del potere.

Quanto alla storia, risale all'incirca al 1805 una serie di testi sulla perfettibilità, che si occupano del problema della regressione storica e soprattutto dell'apparente staticità dell'oppressione¹⁸. Del resto, a mostrare come la riflessione sulla storia di Constant scaturisca immediatamente dall'esigenza di comprendere un presente problematico, baste-

¹⁵ Nel 1980 da Étienne Hofmann (Droz, Genève), poi nelle *OCBC*, t. V, cit., a cura di Kurt Kloocke.

¹⁶ È la tesi che abbiamo proposto in *Constant selon l'ordre des raisons. Structure, style et argumentation dans les Principes de politique de 1806*, «Annales Benjamin Constant», 33, 2008, pp. 77-119.

¹⁷ I *Principi di politica* del 1806 furono composti nell'arco di pochi mesi, in una pausa della ricerca sulla religione, che Constant riprese subito dopo.

¹⁸ *OCBC*, t. III.1, Max Niemeyer, Tübingen, 1995, pp. 439-475: si tratta di una serie di *Fragments d'un essai sur la perfectibilité de l'espèce humaine*, di un breve testo intitolato *Le règne des hommes est passé* e di un testo compiuto *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, di cui il saggio omonimo pubblicato nel 1829 è compreso nella presente raccolta costituisce una rielaborazione (cfr. *infra*, la Nota alla traduzione e ai testi).

rebbe il titolo del suo primo scritto sull'argomento (1799-1800), che recita per esteso *Sul momento presente e del destino della specie umana, o breve storia dell'uguaglianza*. Le tre dimensioni del tempo, presente, futuro e passato vi appaiono legate fra loro e sono chiamate a gettare luce una sull'altra. Il rimedio nei momenti di crisi, sostiene Constant,

è uscire momentaneamente dalle circostanze, percorrere con lo sguardo il passato e il futuro, senza i quali non possiamo giudicare il presente, dato che quando ci si concentra unicamente in esso si finisce per fraintenderlo¹⁹.

Le forme del dispotismo, il rapporto fra potere e credenze, la cristallizzazione degli stati di dominio e il modo di uscirne sono temi che ritroviamo negli altri scritti qui raccolti. I saggi compresi nei *Mélanges de littérature et de politique* sono anche l'approdo di un percorso i cui fili si erano intrecciati anni prima, a partire da un centro d'interessi comune.

4. Il problema della persistenza e del rovesciamento del dispotismo spiega come, tra le varie dinamiche della storia, Constant assegni una particolare rilevanza al momento delle origini. Per comprendere quali siano le possibilità di dare corpo agli ideali rivoluzionari di uguaglianza e libertà occorre infatti «trasportarci in quei tempi in cui il genere umano era curvo sotto le disuguaglianze più numerose e pesanti»²⁰: vale a dire in quella condizione di teocrazia che caratterizza per Constant la prima epoca del tempo storico (di ciò che c'era prima, o di un ipotetico stato di natura, non si può dire infatti niente di rilevante, il che segna una differenza di fondo tra il suo approccio e il genere settecentesco delle storie congetturali). Questa origine della storia presenta tuttavia degli aspetti paradossali. La teocrazia è infatti un punto zero dell'uguaglianza e, insieme, l'epoca da cui la storia dell'uguaglianza comincia. Appare come un dato universale, il «primo governo di tutte le nazioni»²¹, dunque come un passaggio senza eccezioni nella storia dell'umanità, ma questa stessa universalità dipende da un evento catastrofico – «una grande calamità di natura», secondo l'ipotesi di Boulanger²² –,

¹⁹ *Sul momento presente e del destino della specie umana, o breve storia dell'uguaglianza, infra*, p. 24.

²⁰ *Ibid.*, *infra*, p. 30.

²¹ *Ibid.*, *infra*, p. 18.

²² *Ibid.* Di N.-A. Boulanger, cfr. le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761) e *L'antiquité dévoilée par ses usages* (1766), entrambe pubblicate postume da d'Holbach.

dunque da un fattore contingente, che avrebbe potuto non verificarsi, o verificarsi non dappertutto.

La relazione tra oppressione e libertà, subordinazione e uguaglianza, si manifesta fin dall'inizio all'insegna di una tensione irrisolta fra due possibili linee di sviluppo della storia del genere umano. Da una parte, è dal seno della «più spaventosa disuguaglianza» e da una concentrazione assoluta di potere nelle mani della classe sacerdotale che uguaglianza e libertà hanno cominciato ad affermarsi, e perciò potranno farlo ancora. Dall'altra, la storia mostra anche come, a dispetto di tutto il loro senso e il loro amore dell'uguaglianza, gli uomini hanno potuto piegarsi a una servitù estrema, e perciò possano farlo di nuovo. Se quello che la storia delle origini è chiamata a definire è un campo di possibilità, sembra di dover riconoscere che si tratta di due possibilità di segno contrario.

Fin dalle origini, la storia appare a Constant come il terreno di un conflitto tra forze: non la ragione e la superstizione com'era nella grande rappresentazione della storia di Condorcet²³, né classi antagoniste come sarà nel materialismo storico, ma due fattori propriamente politici, il senso o sentimento dell'uguaglianza da una parte e l'inclinazione alla servitù dall'altra. Tali forze, prima ancora d'incarnarsi in soggetti storici concreti (i sacerdoti, i militari, i feudatari, e i loro dominati), costituiscono, per così dire, delle virtualità antropologiche, mai completamente definite nella loro fisionomia socio-politica: così come non c'è ingannatore che non possa essere (e non sia) anche ingannato dalla nebbia dell'arbitrio, allo stesso modo non si dà oppressore puro, né partigiano della libertà che non possa mutarsi in oppressore, per lo più senza intenderlo e anche a dispetto delle sue migliori intenzioni.

La prima forma che tale conflitto prende nella storia è l'opposizione semplice tra stasi e cambiamento. Al margine iniziale del tempo storico, l'opposizione è anzi una giustapposizione, tra la staticità dei popoli selvaggi e l'inizio, inspiegabile a partire da essa, di un «movimento di progressione»²⁴. È poi la classe sacerdotale a ereditare la refrattarietà al mutamento, che viene così a coincidere con un soggetto sociale determinato²⁵. Ma questa staticità pressoché pura, che ricorda

²³ Cfr. J.-P. Schandeler, *Condorcet et l'histoire de la raison: la formation de l'idée de conflit*, in B. Binoche et Franck Tinland (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au siècle des Lumières*, Champ Vallon, Seyssel, 2000, pp. 209-226.

²⁴ *Sullo sviluppo progressivo delle idee religiose*, *infra*, p. 53.

²⁵ *Ibid.*, p. 59 («la classe sacerdotale di tutte le religioni ha, in ogni tempo, lancia-

quella del dispotismo orientale di Montesquieu, si rivela impossibile da mantenere. È la classe sacerdotale stessa, delegando parte del potere alla classe militare, a porre le premesse per il proprio, ancora parziale, esautoramento. La storia dell'uguaglianza viene messa paradossalmente in moto dallo spirito stesso della conservazione:

è quasi sempre così che le disuguaglianze si distruggono. Esse s'indeboliscono molto più spesso perché gli oppressori vogliono dispensarsi dai carichi imposti dal loro stesso potere, di quanto ciò non accada perché agli oppressi venga in mente di resistere²⁶.

Con ciò è anche superata la prima forma semplice del conflitto di forze che attraversa la storia. Dato che l'*esprit stationnaire* stesso finisce per dar luogo a un mutamento, la seconda e più autentica forma che prende tale conflitto non è quella tra la stasi e il cambiamento, bensì quella tra modalità diverse di cambiamento: tempestivo o intempestivo, graduale o brusco, visibile e pubblico oppure consumato «nelle tenebre» di una cerchia di pochi. È quanto esemplificano rispettivamente le religioni libere (il politeismo greco-romano) e quelle sottoposte al sacerdozio:

Nel primo caso, abbiamo un edificio che viene innalzato, riparato, abbellito sotto gli sguardi di tutti, finché le riparazioni, gli abbellimenti, le modifiche a cui è sottoposto portano alla sua caduta; nel secondo, l'edificio conserva all'esterno tutte le sembianze della solidità che non ha più all'interno, e ci si accorge che è in pericolo solo quando cade in rovina²⁷.

La metafora cui Constant ricorre più spesso per indicare il divenire storico è quella del "cammino" (*marche*). Non si tratta però di un incedere regolare, bensì di un ritmo, un ritmo plurale, dai rallentamenti e dalle accelerazioni non uniformi. La possibilità dell'azione politica si situa proprio nello scarto che separa il ritmo effettivo della storia dalla linea ideale di un cammino inarrestabile, graduale e costante. L'esperienza rivoluzionaria e la percezione di un'accelerazione del tempo storico che l'accompagnò²⁸ sono evidentemente all'origine di

to i suoi anatemi contro l'idea di cambiamento, contro il tentativo o anche solo la speranza del miglioramento») e p. 61 («la classe sacerdotale cerca continuamente di bloccare o ritardare questo cammino»).

²⁶ *Sul momento presente...*, *infra*, p. 32; cfr. *Sullo sviluppo progressivo delle idee religiose*, *infra*, p. 52.

²⁷ *Sullo sviluppo progressivo delle idee religiose*, *infra*, p. 66.

²⁸ «Un felice evento ha aperto d'un colpo un'immensa carriera alle speranze del

questa concezione della storia. Ne segue un tratto singolare della ricerca di Constant: invece di partire da una certa idea del cambiamento (freccia, ciclo, linea, ecc.) per raccontare la storia, Constant interroga la storia al fine di elaborare una teoria del cambiamento. Nella serie dei suoi scritti, la storia delle origini e dell'inizio, che era stata di Kant o Rousseau, diventa una teoria delle rivoluzioni.

5. Quando la classe sacerdotale vede avvicinarsi il cambiamento, osserva Constant nel saggio *Sullo sviluppo progressivo delle idee religiose*, chiama in soccorso l'autorità, «sempre alleata del presente e nemica del futuro»²⁹. La diffidenza nei confronti del potere è tipica del liberalismo; ma in questa formulazione il riferimento al tempo non è puramente lessicale. Esso si spiega alla luce del nesso profondo che Constant individua tra potere, opinioni e credenze. Al conflitto tra le forze fondamentali e impersonali della storia, fra tendenza alla stasi e impulso al mutamento, corrisponde un risvolto (e non soltanto un riflesso) soggettivo in una certa esperienza della temporalità. Attraverso tale esperienza i soggetti danno un senso al loro mondo e alla trama di relazioni sociali o di potere in cui vivono. Si tratta di ciò che abbiamo chiamato “coscienza storica”: quell'insieme variabile di processi con cui definiamo di volta in volta il nostro spazio d'esperienza, campo di possibilità della memoria e del rapporto con il passato, e il nostro orizzonte d'aspettativa, rispetto a cui nutrire progetti, attese, timori o speranze per il futuro³⁰. L'attenzione che Constant dedica alle forme della coscienza storica costituisce un aspetto meno studiato del suo discorso sulla storia, ma è strettamente legata al suo problema politico di partenza, la fenomenologia del dispotismo; con tutta l'ambivalenza del caso, dato che il passaggio per la coscienza storica può fornire un punto d'appoggio per contrastare l'oppressione, ma anche assicurare l'interiorizzazione del dominio:

L'abitante di una miserabile catapecchia, vicina a un sontuoso palazzo, può anche non protestare contro la disuguaglianza che lo separa dal padrone della

genere umano; un solo istante ha messo un secolo di distanza tra l'uomo di oggi e quello del domani»: Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1791), GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 271 («Conclusion»).

²⁹ *Infra*, p. 62.

³⁰ Cfr. R. Koselleck, «Spazio d'esperienza» e «orizzonte d'aspettativa»: due categorie storiche, in Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna, 2007, pp. 300-322.

superba dimora. È una cosa preesistente, che ha trovato così e a cui si rassegna senza riflettere³¹.

A prendere «gli antecedenti consacrati» per una «legge immutabile»³², sovrapponendo passato e presente, si trasforma la storia in natura e si preclude l'idea stessa di un cambiamento possibile. L'oblio dell'origine storica delle disuguaglianze, cioè la loro naturalizzazione³³, rappresenta dunque un corrispettivo dello spirito stazionario sul piano della coscienza storica. Si è visto come per Constant la mancanza di un luogo d'osservazione sopraelevato dia luogo a paura e scoraggiamento nei momenti di crisi; analogamente, la restrizione dell'orizzonte (non spaziale, ma) temporale, avvilendo gli individui, accompagna e rafforza il dispotismo. I suoi agenti si adoperano dunque in tal senso, trasformando «una speranza in un motivo di paura» o decorando «momentaneamente un presente senza futuro»³⁴.

Ma l'esperienza individuale è anche un terreno di resistenza all'impovertimento e alla banalizzazione della coscienza storica. Innanzitutto per la stessa economia interna di tale esperienza, in cui le sensazioni attuali sono sempre subordinate secondo Constant agli stati mentali passati e futuri³⁵. Poi per negazione, attraverso l'urto stesso dell'oppressione, che, una volta provata, toglie ogni illusione sulle sue buone intenzioni³⁶. Infine, come esperienza della libertà, un'esperienza di cui ci si può sempre ricordare anche quando il peso dell'oppressione o i sensi di colpa incoraggiano invece la rimozione e l'oblio. Il

³¹ *Sul momento presente...*, *infra*, p. 27.

³² *Ibid.*

³³ Sui processi di naturalizzazione politica, cfr. Alfonso M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano, 2000, pp. 86-97.

³⁴ *Sullo sviluppo progressivo delle idee religiose*, *infra*, p. 68 e *La perfettibilità della specie umana*, *infra*, p. 113. Sull'orizzonte, cfr. *ibid.*, p. 119: «Più l'uomo esercita tale facoltà [di sacrificio], più questa acquisisce energia; l'uomo abbraccia nel suo orizzonte un più gran numero di oggetti», e *Sulla letteratura, nei suoi rapporti con la libertà*, p. 72: «L'orizzonte dello spirito di partito manca sempre d'ampiezza».

³⁵ Constant lo sottolinea con forza nel sommario di teoria della conoscenza che espone all'inizio del saggio *Sulla perfettibilità della specie umana*; cfr. ad. es. *infra*, p. 116: «l'uomo [...] sacrifica sempre la sensazione presente ai ricordi della sensazione passata o alla speranza della sensazione futura, vale a dire a un'idea».

³⁶ Cfr. *Colpo d'occhio sul cammino e le rivoluzioni della filosofia a Roma*, *infra*, p. 49: «I Romani impararono che, sotto l'arbitrio, non basta essere sottomessi per vivere in pace, né vili per essere risparmiati»; p. 50: «Gli stoici, ritemperati dall'infelicità...»; *Sul momento presente...*, *infra*, p. 27: «Per sapere che tale ordine non è una legge immutabile, ha bisogno che glielo si dica, che glielo si provi, o che l'abuso che grava su di lui diventi talmente insopportabile che il dolore svegli la sua capacità di ragionare».

caso esemplare su cui Constant si sofferma nel saggio *Sulla letteratura, nei suoi rapporti con la libertà* è quello di Orazio, che, prima di diventare un adulatore di Augusto, aveva combattuto per la repubblica e la libertà:

A leggerlo con attenzione, si rimane colpiti, ogni volta che l'argomento lo riconduce ai ricordi che egli prova a respingere, da certi indefinibili slanci involontari che lo portano a scagliare un anatema contro quella stessa tirannia al cui cospetto china il capo³⁷.

Colpisce, in un autore rimasto fedele agli ideali della Rivoluzione, il valore emancipatorio e, per così dire, resistenziale attribuito alla memoria: come se Constant si addentrasse sul terreno dei tradizionalisti – Burke, De Maistre o anche Chateaubriand – per impadronirsi di uno dei loro argomenti favoriti, la forza del tempo e del passato, e rivolgerglielo contro. È chiaro peraltro che, di fronte alla forza dei processi di naturalizzazione del dominio, il ricordo della libertà non basta, se lo s'intende come limitato a un'esperienza vissuta in prima persona. Ciò che vale ancora per Orazio non potrebbe valere per chi non abbia conosciuto altro che la tirannia, come i primi sudditi delle teocrazie all'inizio della storia o i servi dalla nascita d'ogni luogo e d'ogni tempo: «Uomini che non hanno mai conosciuto i vantaggi della libertà hanno un bel ricevere il giogo con entusiasmo: rifiutate la loro vergognosa e ingannevole testimonianza!»³⁸. Fortunatamente, lo spazio d'esperienza della coscienza storica è più ampio del ricordo personale e ammette altri tipi di rapporto con il passato. È precisamente su questi che la narrazione della storia può agire, ampliando l'orizzonte della memoria a tempi e spazi lontani e permettendoci di ricordare per identificazione anche esperienze vissute da altri:

Non si possono leggere le belle pagine dell'antichità, non ci si raffigurano le azioni dei suoi grand'uomini, senza provare non so quale emozione di un genere particolare, che niente di ciò che è moderno può suscitare. I vecchi elementi di una natura, per così dire, anteriore alla nostra sembrano risvegliarsi in noi a tali ricordi³⁹.

³⁷ *Sulla letteratura, nei suoi rapporti con la libertà*, *infra*, pp. 76-77.

³⁸ B. Constant, *Principes de politique* (1806), cit., L. X, cap. 15, p. 370.

³⁹ B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 17.

6. Dinamiche oggettive e risvolti soggettivi, storia e coscienza storica costituiscono per Constant due dimensioni interdipendenti, se non due aspetti di un medesimo processo. Al momento di farne la teoria, in *Sulla perfettibilità della specie umana*, li considera entrambi, sviluppando un'argomentazione in cui è difficile separare la pretesa descrittiva da una funzione d'altro genere, relativa allo statuto degli osservatori e degli attori della storia⁴⁰.

La maggior parte del saggio è dedicata a provare, «con il ragionamento [...] e con i fatti», la «progressione regolare e ininterrotta»⁴¹ della nostra specie. Questo «perfezionamento progressivo» si riscontra a vari livelli – individuale e collettivo, interno (cioè morale) ed esterno (relativo alle scoperte e alla tecnica) – ed è scandito in cinque epoche da quattro rivoluzioni⁴². Del corso progressivo della storia Constant sottolinea il carattere ineluttabile, non esitando nemmeno a parlare di «legge della natura»⁴³. Come conciliare la necessità del perfeziona-

⁴⁰ La nozione settecentesca di perfettibilità aveva conosciuto un'ultima stagione ad opera di Mme de Staël e del gruppo di Coppet: a Ottocento inoltrato Constant se ne fece dunque «l'ultimo cantore» (É. Hofmann - F. Rosset, *Le Groupe de Coppet*, cit., p. 95). Tra le fonti di Constant relativamente alla perfettibilità vanno ricordati Condorcet, Mme de Staël, ma anche William Godwin, di cui Constant tradusse l'opera principale, *l'Enquiry concerning political justice* (1793; 1798-1800 per la traduzione di Constant, OCBC, vol. II, Niemeyer, Tübingen, 1998). Sulla nozione di perfettibilità e le sue radici nel secolo dei Lumi, cfr. almeno Bertrand Binoche (éd. par), *L'Homme perfectible*, Champ Vallon, Seyssel, 2004; Id., *La Raison sans l'histoire*, Puf, Paris, 2007, pp. 257-300; Florence Lotterie, *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, The Voltaire Foundation, Oxford, 2006.

⁴¹ *Sulla perfettibilità della specie umana*, *infra*, p. 127 e p. 124.

⁴² Alle due epoche già individuate in *Sul momento presente...*, cioè teocrazia e schiavismo, il saggio sulla perfettibilità aggiunge l'epoca della feudalità, quella dei privilegi nobiliari e infine l'epoca presente delle “convenzioni legali”. Il passaggio da un'epoca all'altra coincide con la sostituzione di un tipo di disuguaglianza con uno meno forte o, più precisamente, sempre meno concepito come una disuguaglianza di natura, del tipo di quella che separava i sacerdoti dai paria della teocrazia: la disuguaglianza che tende a scomparire con la perfettibilità è innanzitutto simbolica, prima o piuttosto che materiale (cfr. su questo punto M. Gauchet, *Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme*, in B. Constant, *Écrits politiques*, Gallimard, Paris, 1997, p. 41). Seguendo invece il criterio dell'avanzamento dei lumi, Condorcet nell'*Esquisse d'un tableau historique* aveva distinto nove epoche, includendo lo stato selvaggio (che Constant invece esclude) e aggiungendo una decima epoca futura. Per una versione leggermente diversa della scansione in epoche, cfr. anche la *Serie di idee*, *infra*, p. 37, dove l'epoca moderna è caratterizzata dal tipo di proprietà (fondiaria, poi industriale), invece che dalle “convenzioni legali” (cioè, secondo la definizione di Weber, da un'autorità di tipo legale-razionale).

⁴³ *Sulla perfettibilità della specie umana*, *infra*, p. 122. Cfr. *ibid.*: «La distruzione degli abusi è come l'accelerazione della caduta dei corpi: più si avvicinano a terra più precipitano rapidamente», le epoche sono «gradini disposti regolarmente».

mento con la tensione permanente fra stasi e mutamento, oppressione e libertà che egli mette in risalto altrove? Una chiave di lettura si trova nella pagina d'apertura del saggio, dove Constant si sofferma sull'altro versante, quello soggettivo, della sua concezione della storia:

Tra i diversi sistemi che si sono susseguiti, combattuti e modificati, uno solo mi sembra spiegare l'enigma della nostra esistenza individuale e sociale, uno solo mi pare adeguato a dare uno scopo alle nostre fatiche, a motivare le nostre ricerche, a sostenerci nelle nostre incertezze, a risollevarci quando ci scoraggiamo. Questo sistema è quello della perfettibilità della specie umana⁴⁴.

Qual è dunque lo statuto del «sistema della perfettibilità»? Sul piano della coscienza storica Constant lo contrappone a una concezione circolare del divenire, secondo cui ordine sociale e ordine naturale sarebbero «soltanto una fra le mille combinazioni fortuite, fra le mille forme più o meno passeggiere che perpetuamente si distruggono e si rimpiazzano»⁴⁵. In questo caso, ogni miglioramento duraturo è illusorio: la teoria ciclica costituisce perciò una delle forme che può assumere lo spirito stazionario sul piano delle rappresentazioni della storia. Al contrario, la teoria della perfettibilità si presenta come un modo di pensare e allo stesso tempo di promuovere il mutamento: una filosofia della storia e insieme il «motivo ispiratore di una prassi politica»⁴⁶.

In questo senso le varie dimensioni del discorso di Constant sulla storia – storiografia, coscienza storica, teoria della storia – risultano collegate da una comune ragion d'essere. Non si tratta tuttavia soltanto di scegliere tra due ipotesi alternative (perfettibilità vs. teoria ciclica). Ancora prima di addurre ragionamenti e fatti, Constant evoca a favore della perfettibilità un altro elemento, cioè l'incombere di una

⁴⁴ *Infra*, p. 113.

⁴⁵ Nel brano di Constant riecheggiano le formulazioni di Mme de Staël (*De la littérature*, 1800, «Discours préliminaire») e, prima ancora, di Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, cit., «Premier mémoire», pp. 71-72: «Se questo perfezionamento della nostra specie è, come credo, una legge generale della natura, l'uomo non deve più considerare se stesso come un essere confinato a un'esistenza passeggera e isolata, destinato a svanire dopo un'alternanza di felicità e infelicità per se stesso, di bene e di male per coloro che il caso gli ha posto a fianco». Cfr. anche *Sulla perfettibilità della specie umana*, *infra*, p. 152: «Quelli che non vogliono riconoscere questo corso progressivo suppongono che la specie umana sia condannata a descrivere continuamente un cerchio e a ripassare incessantemente, con una perpetua alternanza, dall'ignoranza ai lumi e dai lumi all'ignoranza...».

⁴⁶ M. Barberis, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 254.

catastrofe rovinosa «che non lascerà alcun ricordo dei nostri sforzi, né alcuna traccia dei nostri successi»⁴⁷. Quella della catastrofe non è solo una congettura: si ricorderà come per Constant essa sia documentabile già agli inizi della storia. L'evento della catastrofe costituisce un elemento di discontinuità e d'irreversibilità che di fatto smentisce la teoria ciclica: la catastrofe non è soltanto una delle innumerevoli combinazioni fortuite e passeggere portate dal tempo, la distruzione che si lascia alle spalle non ammette di essere semplicemente rimpiazzata. D'altro canto, l'inserimento della catastrofe nel nostro orizzonte d'aspettativa toglie allo sviluppo progressivo della specie umana il suo carattere di necessità:

Una calamità naturale, una nuova religione, un'invasione di barbari o qualche secolo di oppressioni continue, potrebbero togliere alla nostra specie tutto quello che la innalza, tutto quello che la nobilita, tutto quello che la rende contemporaneamente più morale, più felice e più illuminata⁴⁸.

La realizzazione della perfettibilità non è dunque garantita fin dall'inizio. Com'era già avvenuto secondo Constant all'inizio del tempo storico, nel passaggio enigmatico dallo stato selvaggio alla teocrazia, la catastrofe pone il corso della storia sotto il segno di una possibilità più che di una necessità. Calamità naturali, ma anche e soprattutto mali sociali e politici (religioni, invasioni, oppressioni interiorizzate per lunga durata) possono arrestare o sovvertire il cammino della perfettibilità:

sotto i nostri passi possono aprirsi degli abissi, tra di noi possono piombare dei selvaggi, nel nostro stesso seno possono crescere degli impostori, e ancora più facilmente i nostri governi possono diventare tirannici⁴⁹.

La possibilità costituita dai ricorsi e dalle metamorfosi del dispotismo fa sì che il presente appaia agli occhi di Constant come il momento di un processo in corso, forse un'età d'Illuminismo, non ancora un'età illuminata. Quella storia particolare che è la storia dell'uguaglianza è allo stesso tempo un destino per la nostra specie e una promessa che siamo chiamati noi stessi a mantenere.

⁴⁷ *Sulla perfettibilità della specie umana, infra*, p. 113.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 113.