

Lord Acton CATTOLICESIMO E LIBERTÀ

Carlo Lottieri, Flavio Felice

Un cattolico contro la dittatura dello Stato

di Carlo Lottieri

John Emerich Edward Dalberg Acton, primo barone Acton di Adelnham, è stato uno dei maggiori interpreti della cultura europea di metà Ottocento; ma la sua è stata un'esperienza del tutto particolare e minoritaria.

Nato a Napoli il 10 gennaio 1834 da famiglia aristocratica ed educato al cattolicesimo dalla madre, Acton termina la sua esistenza il 12 giugno 1902: lo storico inglese attraversa insomma quasi per intero il XIX secolo, annodando come pochi altri le ragioni del liberalismo e lo spirito più autentico della tradizione cattolica. Come ha scritto Rocco Pezzimenti, Acton era infatti convinto che solo dalla Chiesa «può venire quel continuo anelito alla perfezione che fa della libertà un processo senza fine»¹. In un'età che con Feuerbach e Marx aveva visto nella religione soltanto uno strumento di alienazione e la copertura ideologica di ben precisi interessi di classe, e che con Nietzsche aveva accusato la cristianità di agire contro la vita stessa e contro l'aspirazione degli uomini alla felicità, lo storico inglese coniuga la filosofia della libertà e la fede in Cristo, opponendosi al nazionalismo, all'utilitarismo, al socialismo e a quello che Henri de Lubac chiamò l'umanesimo ateo.

A dispetto del suo cosmopolitismo (oltre che l'inglese, egli parlava il tedesco, il francese e l'italiano), Acton manifesta tratti specifici del cattolicesimo d'oltre Manica: una realtà a lungo discriminata, emarginata, e anche per tale ragione tanto interessante. Egli stesso fu costretto a studiare in Germania perché rifiutato, a causa della sua confessione religiosa, dall'università di Cambridge. In

più occasioni, egli difese la libertà quale elemento essenziale della propria identità e della propria fede, fino al punto di vedere nel liberalismo l'espressione più significativa della resistenza della società cristiana di fronte all'avvento della statualità. In questo senso, nell'intonazione intimamente inglese del cattolicesimo actoniano c'è quindi un'eco dell'esperienza di Thomas Moore, il ministro di Enrico VIII che non accettò di negare le ragioni della propria coscienza per semplice ossequio agli arbitrii di un re.

Da questo punto di vista, sono state le dure circostanze della storia che hanno permesso alla comunità cattolica d'Inghilterra di evitare il degrado conosciuto da molte Chiese cristiane in Europa: quella statizzazione che è evidentissima nelle società protestanti, ma parzialmente anche in taluni paesi cattolici (si pensi al gallicanesimo francese). La fioritura del cattolicesimo d'Inghilterra (da Chesterton a Tolkien, a Belloc) non ha quindi nulla di casuale, ma può essere ricondotta a quel nesso tra fede e libertà che già aveva marcato l'esperienza di Lord Acton. Per il suo attaccamento alla Chiesa di Roma, Thomas Moore perse la vita. Ad Acton non fu chiesto tanto (al contrario, ebbe anche un ruolo non secondario quale consigliere del primo ministro inglese William Gladstone), ma è interessante sottolineare come egli abbia accettato di restare in comunione con la Chiesa anche quando – nel corso di dure controversie teologiche (l'infallibilità papale, in primo luogo) – si è trovato a difendere tesi divergenti rispetto all'ortodossia².

Le posizioni di Acton in materia dottrinale traggono origine dal forte legame con Ignaz von Döllinger, suo maestro di teologia all'università di Monaco e decisamente avverso agli ultramontani. Ma se si pensasse che Acton (come, per altri aspetti, lo stesso Rosmini) possa essere annoverato tra gli anticipatori di quegli orientamenti progressisti e democratici tanto influenti nel catto-

licesimo novecentesco – in ambito teologico come in campo politico – si finirebbe per violentare la realtà.

Un figlio della tradizione

In merito alle discussioni sulla Chiesa e sul suo ruolo, d'altra parte, la cosa più rilevante è che nei frangenti decisivi lo storico inglese ha scelto di restare in sintonia con l'insegnamento della Chiesa. È questa fedeltà che fa di Acton innanzi tutto un figlio della cattolicità, e non certo un "modernista" sotto mentite spoglie. In lui è chiaro il senso della fallibilità umana e la necessità di evitare ogni presunzione intellettuale.

In secondo luogo, i temi al centro della sua ricerca in ambito storico-politico (la valorizzazione del Medioevo come epoca di libertà, la difesa delle comunità locali e la critica del nazionalismo, la denuncia della vocazione intimamente illiberale dello Stato, la condanna del socialismo) ci impediscono di considerarlo un antesignano di quelle posizioni variamente collettiviste e solidariste che hanno segnato tanta parte della cultura cattolico-democratica nel corso del Novecento.

Grazie al suo legame con una tradizione religiosa incarnata in comunità e tradizioni, Acton ci aiuta pure a comprendere nel migliore dei modi la natura del liberalismo, che nel suo pensiero interpreta soprattutto le ragioni della società di fronte alla mostruosità del potere. In questo senso egli è molto esplicito quando sottolinea che con la fine dell'età medievale «la spinta verso il dominio divenne una forza preminente in Europa» ed «essa fu la suprema manifestazione dello Stato moderno, secondo l'immagine che Machiavelli ne aveva dato: lo Stato che non tollera limiti né eguaglianza, e non è vincolato da doveri verso uomini o nazioni; che trae profitto dalla distruzione, e santifica qualsiasi cosa contribuisca ad accrescere il proprio potere»³.

Il pensiero liberale esprime la resistenza del mondo di tradizione europea (plasmato dal cristianesimo) di fronte alle minacce e alle violenze del mostro freddo elaborato dalla nuova scienza politica e da quel repubblicanesimo innamorato della classicità. La sua è l'ipotesi di una modernità emendata dalle logiche del dominio.

La celeberrima espressione di Croce – secondo cui «il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce ad ogni storia il carattere di storia contemporanea»⁴ – è sicuramente vera in generale: ma lo è specialmente nel caso di Acton. In maniera del tutto esplicita, d'altra parte, egli definì teodicea il suo lavoro di riflessione sul passato dell'umanità, nel quale egli cercava i segni del progetto divino e le tracce vivificanti della redenzione portata agli uomini dall'Incarnazione⁵.

Acton è persuaso che il cristianesimo abbia avuto un ruolo cruciale nello spezzare quelle strette connessioni (caratteristiche del mondo antico) tra morale, diritto, potere e religione. Il riconoscimento del valore infinito di ogni singola persona si colloca al centro dell'esperienza cristiana ed è un elemento che introduce una radicale inimicizia tra la fede e la sopraffazione politica.

Contro il centralismo

Diffidente verso ogni forma di centralismo, Acton ammi- ra quindi l'ordinamento costituzionale statunitense poi-

ché è convinto che il liberalismo abbia il proprio cuore nella teoria dei limiti del potere. Ai suoi occhi, insomma, è liberale quell'azione politica che impedisce la crescita del controllo politico sulla società. Ma se il liberalismo è tutto ciò, esso è necessariamente anche federalismo, in quanto soltanto in virtù di istituzioni plurali e competizione tra loro è possibile opporre al potere centrale tutta una serie di contropoteri. Per Acton, il federalismo contrasta lo strapotere della capitale grazie ai governi locali ed abitua i cittadini all'autonomia e all'indipendenza. A tale riguardo, egli afferma che «il vero naturale freno nei confronti di un'assoluta democrazia è il sistema federale, che limita il governo centrale per mezzo dei poteri riservati agli Stati»⁶.

Affascinato dall'America, Acton è convinto che un popolo che si dà istituzioni democratiche di tipo federale è un popolo che rifiuta la peggiore passione politica, il nazionalismo, e non vuole assolutamente che le diversità vengano cancellate. L'ineguaglianza delle condizioni è una necessaria conseguenza della libertà: e non vi è nulla di liberale nella pretesa di ridurre la disparità delle condizioni. Il federalismo è quindi una concezione che accetta positivamente la complessità sociale, nella convinzione che un ordine policentrico è il migliore antidoto al mito moderno dell'omologazione statale.

Il successo epocale degli Stati nazionali ottocenteschi è quindi uno dei temi cruciali della riflessione politica di Acton. E questo è tanto più importante se si considera che, nel corso del XIX secolo, il liberalismo si è quasi ovunque nutrito di motivi patriottici, che hanno preteso di fondere in una cosa sola le comunità e le istituzioni. Ma per Acton è del tutto chiaro che in ogni società «il nemico sono gli uomini al potere»⁷.

È quindi una vera iattura che nella cultura politica moderna si parli di libertà più sul piano collettivo (quale indipendenza delle nazioni o affrancamento delle classi) che non su quello individuale (quale autonomia dei singoli). Da parte sua, Acton è anti-nazionalista ed anti-socialista proprio perché liberale, perché cattolico, perché federalista.

Come ebbe a scrivere in un importante saggio del 1862 intitolato *Nationality*, è lo stesso universalismo della Chiesa cattolica a favorire il dialogo tra le identità culturali. Da qui la simpatia per l'Impero asburgico (in cui convivono innumerevoli lingue e culture) e per ogni realtà intimamente plurale: poiché «la presenza di diverse nazioni sotto lo stesso potere sovrano sortisce effetti simili all'indipendenza della Chiesa nello Stato [...]. La libertà stimola la diversità, e la diversità salvaguarda la libertà fornendole i mezzi per organizzarsi»⁸.

Questo aiuta pure a comprendere per quali ragioni lo storico inglese elogi la federazione svizzera: «Gli Svizzeri dal punto di vista etnico sono francesi, italiani o tedeschi; ma nessuna nazionalità può avanzare la minima pretesa su di loro, all'infuori della nazionalità puramente politica della Svizzera»⁹. La mera nazionalità politica, infatti, è il risultato di un patto civile tra individui e gruppi liberi, e niente di più, mentre la nazionalità etnica che punta a divenire istituzione presuppone una metafisica collettivista ed ipotizza un ente che sovrasta le persone e le annulla.

Acton è insomma un avversario risoluto dello Stato nazionale moderno: se si oppone al potere temporale della

Chiesa, ugualmente egli condanna la politica anticlericale di Cavour, di Bismarck o della Terza Repubblica francese. La retorica sciovinista lo indigna ed egli non manca infatti di esprimere giudizi negativi verso la Realpolitik delle principali potenze continentali europee. In particolare, l'unificazione italiana gli appare un grave errore: non solo perché è realizzata da un'élite che avversa i valori prevalenti nella società italiana (profondamente cattolica), ma anche perché non tiene in alcuna considerazione la complessità storica, economica e culturale di tale società¹⁰.

Contro il socialismo

Non è meno duro, però, nei confronti del socialismo emergente. Secondo Acton il marxismo è una religione irreligiosa volta a creare un'unità fideistica e totalizzante dei propri adepti e destinata, lungo questa via, a minacciare gravemente le libertà individuali. Egli comprende le motivazioni morali che possono spingere ad aderire al socialismo marxista, ma non per questo rinuncia a difendere i principi della proprietà privata e del libero mercato, che Marx aveva ridotto a semplici sovrastrutture del dominio capitalistico. Per di più, agli occhi di Acton, il marxismo non è poi troppo distante dal nazionalismo, dato che annulla il singolo in collettività impersonali e finisce per celebrare – anche contro talune proprie premesse dottrinali – il primato dello Stato sulla società. È assai emblematico di questo liberalismo actoniano, venato di tratti burkeani, la posizione assunta di fronte all'attacco portato da Abraham Lincoln agli Stati del Sud. Quando in uno scritto del 1861 intitolato "The Political Causes of the American Revolution" egli condanna il conflitto,¹¹ la sua tesi è che gli abolizionisti (esattamente come gli ideologi della rivoluzione francese) «fossero i devoti di un'idée fixe, che erano pronti a rovesciare la società piuttosto che abbandonare i loro utopici ideali»¹². Acton rigettava come immorale ed anticristiano l'istituto della schiavitù, ma non riteneva che in nome di questo fosse legittimo scatenare una guerra tanto sanguinosa e distruggere un ordine costituzionale basato sul diritto all'autogoverno.

La libertà ed il diritto crescono lentamente: nella pace, nel commercio e nel dialogo condotto da uomini che appartengono a giurisdizioni distinte e che quindi si avvantaggiano della saggezza delle loro leggi e sono penalizzati dai tratti illiberali degli ordinamenti che hanno deciso di darsi.

Questa lezione di Lord Acton è importante anche per gli europei d'oggi, alle prese con progetti di unificazione continentale che rischiano di sacrificare la complessità culturale, politica e giuridica della nostra storia e, in tal modo, di ridurre sempre di più lo spazio della libertà individuale.

Note

1. Rocco Pezzimenti, *Il pensiero politico di Lord Acton. I cattolici inglesi nell'Ottocento*, Roma, Studium, 1992, p. 253.

2. Un momento particolarmente difficile dell'esistenza di Acton si ebbe nel 1874, quando Gladstone attaccò il Vaticano chiedendosi se un cattolico sarebbe

ancora potuto essere un buon cittadino britannico (data la necessità di accogliere come infallibili le affermazioni papali) e quando il cardinale Manning – sul fronte opposto – gli impose di abbracciare l'esito del Concilio Vaticano I oppure di andare incontro all'inevitabile scomunica che già aveva colpito Döllinger. Cfr. Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton. A Study in Conscience and Politics*, San Francisco, Institute for Contemporary Studies, 1993 (1953), p. 120-8; James C. Holland, "Introduction" a *Lord Acton, The History of Freedom*, Grand Rapids, The Acton Institute, 1993, p. 16.

3. Lord Acton, "Le origini dello Stato moderno", in *Storia della libertà*, a cura di Eugenio Capozzi, Roma, Ideazione, 1999, p. 161.

4. Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1978 (1938), p. 11.

5. Richiamando Leibniz, egli afferma che «la storia è la vera dimostrazione della religione», e che «la saggezza della legge divina appare non nella perfezione ma nel perfezionamento del mondo» (Lord Acton, "Lo studio della storia", in *Storia e libertà*, a cura di Furio Ferraresi, Roma, Laterza, 2001, p. 25 e p. 23).

6. Lord Acton, "L'influenza dell'America", in *Storia della libertà*, p. 244.

7. Lord Acton, *Additional manuscripts 4931*, Cambridge (University Library), citato in Furio Ferraresi, "Introduzione" a *Lord Acton, Libertà, democrazia, rivoluzione*, Torino, La Rosa editrice, 2000, p. XVIII.

8. Lord Acton, "Il principio di nazionalità", in *Storia della libertà*, p. 129.

9. Lord Acton, "Il principio di nazionalità", in *Storia della libertà*, p. 134.

10. Si veda: Lord Acton, "Cavour", in *Libertà, democrazia, rivoluzione*, pp. 199-228.

11. Lord Acton, "Le cause politiche della rivoluzione americana", in *Libertà, democrazia, rivoluzione*, pp. 145-198.

12. Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton. A Study in Conscience and Politics*, p. 78.

Carlo Lottieri, docente di Filosofia del Diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Siena, è autore di numerosi saggi sulla filosofia politica, giuridica e morale, direttore del dipartimento Teoria politica dell'Istituto Bruno Leoni.

I tre nemici della libertà

di Flavio Felice

«Nel 1861, lo stesso anno in cui John Stuart Mill pubblicò le sue *Considerations on Representative Government* difendendo il nazionalismo come una nuova fase del progresso verso la libertà, Acton pubblicò un articolo che lo attacca, nella persona di Cavour, come il moderno traditore della libertà»¹. Con queste parole la storica statunitense di Acton, Geltrude Himmelfarb, introduce un tema ricorrente nella vasta opera di Lord Acton: lo studio della storia come ricerca del proprio essere, nella prospettiva di un dover essere: la libertà. In questo processo di civilizzazione, per il nostro autore, l'umanità si sarebbe trovata di fronte a tre ostacoli: l'egualitarismo, il comunismo e il nazionalismo. Ecco i tre nemici della libertà, i principali ostacoli alla pacifica distribuzione del potere, della proprietà e del territorio. In particolare modo, Acton trattò il tema del nazionalismo, descrivendo ed evidenziando quei processi storici e quelle filosofie che finirono per esaltare una concezione del potere in forza della quale le nazioni sono organismi autonomi che vivono di vita propria, unificati da una nozione di sovranità che non riconosce altra fonte dell'autorità se non l'indivisibile potere costituito.

Ora, benché i manuali di filosofia della politica, di scienza della politica e di storia delle dottrine politiche, trattino la nozione di Stato come un elemento onnipotente nella storia del pensiero, è opportuno rilevare che esso, almeno così come appare ai nostri occhi, è un'acquisizione moderna. Non v'è dubbio che anche l'esperienza classica abbia conosciuto una propria organizzazione statuale, tuttavia le categorie che la descrivevano non sono assimilabili a quelle tipiche dello Stato moderno, che lo definiscono e lo rendono riconoscibile rispetto alle esperienze del passato. In primo luogo, bisogna rilevare che le categorie che definiscono la nozione di Stato in senso classico sono la polis e la repubblica, intendendo per esse un insieme profondamente omogeneo di istituzioni religiose, politiche, economiche, giuridiche e sociali in generale. Un insieme consolidato, in quanto condiviso, di valori, credenze, costumi, tradizioni che, in definitiva, rendevano la società un tutt'uno, certamente complesso, non riducibile ad un'istituzione unica, ma comunque una realtà omogenea nella quale Chiesa, popolo e Stato venivano essenzialmente a coincidere. Accanto a tale complessità-omogeneità istituzionale rileviamo la sostanziale assenza del principio di sovranità. In definitiva, riteniamo di poter affermare che sarà proprio tale carenza – il fatto che a causa della complessità e, di conseguenza, dell'irriducibilità del potere politico ad un fondamento di natura secolare (vista la commistione tra autorità politica ed autorità religiosa) – a preservare la polis e la res-publica antica dalla deriva totalitaria. In tutta l'era antica, ma in particolare in quella pre-moderna che durerà per tutto il Medioevo, il dualismo tra trono ed altare rappresenterà un argine molto resistente affinché il potere politico secolare non potesse accampare diritti in ordine al fondamento della sua autorità.

Se il dualismo, la complessità e l'omogeneità rappresen-

tano in modi diversi le categorie che definiscono la nozione di Stato antica e pre-moderna, quelle di sovranità, di assolutezza e di autonomia sono tipiche della nozione moderna. Per sovranità intendiamo il concetto politico, giuridico che sta ad indicare «il potere di comando in ultima istanza», «un potere supremo, esclusivo e non derivato». La sovranità assume la veste giuridica dell'esercizio legittimo della forza e, benché possa manifestarsi in tante forme quante sono le esperienze storiche nelle quali s'incarna, essa sarà espressa comunemente da un'autorità suprema². Lo Stato, autodefinendosi sovrano, rivendica una radicale pretesa d'assolutezza ed autonomia rispetto ad altri ordini e sfere della vita, ed in tal modo afferma un'ulteriore pretesa, quella che tutti gli aspetti della vita sociale e tutte le dimensioni della realtà umana (dunque anche quella religiosa, ma evidentemente quella politica, economica, artistica, scientifica e così via) assumano significato solo se ridotte ad esso. Da ciò ne consegue che tali dimensioni acquistano legittimità solo se a legittimarle sia lo Stato, mediante le sue norme, e quest'ultimo diventa una sorta di vertice sintetico che tutte le comprende, le legittima, ovvero le "verifica": le rende vere.

Colui che meglio di altri ha compreso e descritto la genesi dello Stato moderno è stato Hegel. Hegel fa notare che il fondamento della nozione di Stato come ente sovrano, autonomo ed assoluto, ovvero la comunità più universale che ingloba in sé tutte le altre forme di comunità, risiede nella scissione protestante. Prima di essa il popolo europeo trovava la sua unità nella comune fede religiosa. Tale base comune ha consentito all'esperienza umana di articolarsi in svariate forme di organizzazione, potremmo dire in molte forme di "società", ognuna delle quale possedeva un proprio statuto autonomo la cui legittimità non dipendeva da alcuna altra forma di organizzazione sociale. La disgregazione sociale era scongiurata dal fatto che ciascun membro di tali società era consapevole di condividere con i membri di altre società la comune appartenenza a Dio, riconosciuto come unica fonte di sovranità. Inoltre, tale reciproco riconoscimento non riguardava unicamente l'esperienza personale, bensì s'incarnava nella storia e si oggettivizzava nella Chiesa cattolica: «La Chiesa, che è insieme l'origine e il risultato dell'esperienza e dell'appartenenza a Dio e della comunione che da essa consegue»³. A questo punto, osserva Hegel, in seguito alla scissione, la Chiesa perde il suo carattere unificante e di fondamento della vita sociale. La conseguenza è la necessità di individuare un altro soggetto in grado di incarnare il momento unitario del complesso sistema sociale e che rappresenti il fondamento della stessa sovranità. Tale momento è individuato nello Stato sovrano, al quale si appartiene non in virtù di una fede religiosa, ma semplicemente in quanto uomini.

Si comprende, dunque, la profonda differenza tra la nozione antica e quella moderna di Stato. La prima differenza è che nella nozione moderna la sfera della politica non è più una delle tante, e neppure la più importante, dimensioni in cui si organizza la vita umana. Essa assume il rango di principale e ultima (in quanto tutte si riducono ad essa) dimensione della vita di un popolo. La conseguenza è che lo Stato assorbirà tutte le sfere nelle quali si esplica la libera e responsabile autonomia della società civile e detterà le regole autodefinendosi come

“totalità”. Si comprende abbastanza facilmente che in tale contesto ideologico, anche la Chiesa è riconosciuta – dunque legittimata: ovvero esiste – nella misura in cui è ridotta a mero instrumentum regni. Non spetta alla Chiesa l’elaborazione dei valori che tuttavia è chiamata a sanzionare. Tali valori sono elaborati e formulati unicamente dallo Stato, in quanto, essendo vertice sintetico, solo ad esso compete il punto di vista universale.

È stata una felice intuizione di Lord Acton quella di ascrivere al Cristianesimo il merito di aver introdotto nella storia quel dualismo tra Stato e Chiesa che costituì un’ autentica garanzia di libertà, che si manifestò in modo particolare durante il Medioevo. Acton perseguirà a lungo l’idea di elaborare una monumentale storia della libertà, attraverso la quale spiegare come il progresso verso una sempre maggiore libertà fosse l’esito delle lotte religiose e politiche che si sono succedute dall’era pagana fino ai nostri giorni⁴. La posizione di Acton sul Medioevo è estremamente chiara: gli ultimi due secoli del Medioevo svilupparono forme liberali, benché non produssero libertà a causa dell’“oscuramento” morale e dell’intolleranza che contraddistinsero la società tardomedioevale nel XIV e XV secolo. Tale oscuramento morale, “seppellendo” i principi medioevali della distinzione tra strutture di potere, esaltò lo Stato come ente non controllato da alcunché, che pretende ogni tipo di sacrificio e che non è sottoposto ad alcun limite e divisione; in definitiva: «non ammette alcun codice morale che non sia di sua produzione». Scrive Acton: «Due grandi principi dividono il mondo e si contendono la supremazia: l’antichità e il medioevo [...]. Nel XV e XVI secolo, durante il Rinascimento e la Riforma protestante [...], l’Europa ruppe con il medioevo, che non fu frainteso e condannato, bensì dimenticato e ignorato [...]. Il risultato fu l’assolutismo»⁵. Il grande contributo del Medioevo alla storia del pensiero politico è individuato da Acton e sintetizzato nel seguente brano:

«Ecco quello che il Medioevo ha anticipato: l’Habeas corpus; l’avvocato per i prigionieri di Venezia; la tassa progressiva sul reddito a Firenze; il Consiglio di ministri responsabili a Venezia; il potere giudiziario come arbitro tra il legislativo e l’esecutivo nel regno degli Aragona; la tolleranza religiosa; l’emancipazione; la rappresentanza; l’economia politica»⁶.

Accanto al dualismo Stato-Chiesa, Acton evidenzia un’ulteriore distinzione, per alcuni aspetti ancora più originale, acuta e moderna, quella tra Stato e società civile. Con essa lo storico inglese intendeva sottolineare che, in seguito all’avvento del Cristianesimo, la dimensione della società civile è divenuta qualcosa di più complesso ed irriducibile all’antica dimensione politica, tipica del mondo pagano. Il “politico” rimanda ad una nuova dimensione che non s’identifica più meramente con lo Stato, il grande moloch al quale l’uomo immola la propria personalità, ma si profila una dimensione più ampia che oggi siamo soliti chiamare della società civile. Una dimensione nella quale l’uomo trova maggiori spazi per esprimersi, individuando in essa un baluardo contro un potere politico che rischia di divenire troppo invadente. Scrive a tal proposito Pezzimenti, commentando l’opera di Acton: «Spetta quindi al pensiero medioevale l’indiscutibile merito di “ridurre tutta l’autorità politica entro limiti ben precisi”. Questa idea era del tutto sconosciuta al mondo greco e romano»⁷.

Le distinzioni operate da Acton – ed in epoca più recente in modo sistematico da Luigi Sturzo nella sua opera Stato e Chiesa⁸ – tra Stato e Chiesa e tra Stato e società civile si comprendono pienamente qualora si pensi a tali distinzioni come al tentativo di voler salvaguardare la libertà di coscienza, la quale suggeriva ad Acton, ma anche a Sturzo, l’immagine di una fortezza inespugnabile, al cui interno ciascun uomo, mediante la costante pratica, realizza la formazione del carattere e sviluppa, procedendo per tentati vi ed errori, il potere di resistere «all’influenza dell’esempio e alla legge delle masse». La ragione per cui agli occhi di Acton tali distinzioni appaiono necessarie risiede nella consapevolezza che nessuna delle singole strutture intende lasciare la persona totalmente in balia dell’altra. Diversamente, tale separazione darebbe vita soltanto ad una contrapposizione sterile e fine a se stessa; scrive Acton: «La vera libertà dipende non dalla separazione tra Chiesa e Stato, ma dalla loro distinta e appropriata (tuttavia continua) azione e reazione. L’influenza, chiaramente definita e regolata, della Chiesa sullo Stato protegge la sfera straordinariamente importante da cui prende origine la libertà politica, e fornisce alla legge una ratifica indipendente e prestigiosa. D’altro canto, l’intrusione dello Stato negli affari ecclesiastici, purché ristretta e precisata, conferisce certezza al diritto canonico e previene le innovazioni immotivate e le avocazioni arbitrarie di diritti»⁹. In tal senso, la separazione tra Stato e Chiesa in Acton rinvia al senso del limite, ed un limite invalicabile è posto dallo storico inglese lì dove entra in gioco la sfera interiore, nella quale l’uomo stabilisce il proprio rapporto con l’Assoluto, in quanto la coscienza è per il nostro autore lo strumento di emancipazione dalla schiavitù del peccato. La nozione di limite è vista da Acton come una lenta e delicata conquista della cultura occidentale, il frutto di un processo di civilizzazione che nei secoli ha assunto le forme della consuetudine, della legge e man mano si è razionalizzata all’interno delle costituzioni ed è diventata parte della cultura dei popoli occidentali. È interessante notare come il cattolico Acton comprenda che, sebbene la linea di pensiero della tradizione liberale segua il filone classico e si innesti nella tradizione cattolica, essa venne pienamente sviluppata dall’esperienza politica realizzato oltre Atlantico dai Padri Pellegrini e profondamente influenzata dalla dottrina quacchera: «La teoria della coscienza è stata pienamente sviluppata. Aveva assunto una forma affatto peculiare nella setta dei quaccheri: la dottrina della luce interiore. I quaccheri non erano liberali in origine. Ma la luce interiore combattè vigorosamente per la libertà [...]. La coscienza intesa in questo modo, fornì una nuova base per la libertà. Estese il raggio d’azione del whiggismo. I quaccheri più avveduti ne capirono l’importanza. Penn trasse le conseguenze nella costituzione della Pennsylvania da lui elaborata. Quell’esperimento fu il modello di un nuovo partito e di un nuovo mondo»¹⁰.

Per Acton, come in seguito argomenterà Leo Strauss, il Rinascimento si distaccherà dal filo rosso della tradizione classica occidentale. È evidente il riferimento di Acton a Machiavelli che agli occhi del nostro autore assume i connotati del primo utilitarista moderno: «La legge non è al di sopra dello Stato, ma sotto di esso». Il “progetto Machiavelli”, almeno per Strauss, romperà definitivamente con la tradizione classica, negando che compito

della politica sia il servizio ai più alti fini come la giustizia, la vita buona, la libertà ed il servizio a Dio. La nozione di politica assunta da Machiavelli, osserva il filosofo tedesco, coincide con quella di potere, ed il potere non potrà che essere vissuto come un fine in sé, una volta separato dall'idea di morale. Ne consegue che lo "Stato" si riconosce in un sistema autonomo di valori, autonomo da qualsiasi altra fonte; scrive Strauss: «La caratteristica saliente dell'opera [di Machiavelli] è precisamente che non fa alcuna distinzione tra principe e tiranno; usa il termine "principe" per indicare indistintamente i principi e i tiranni»¹¹. In tal senso, Acton vede in Machiavelli colui che riabilita il concetto primitivo di Stato, inteso come ultima autorità che riunisce in sé la dimensione politica e religiosa, annullando di fatto quella distinzione tra Stato e Chiesa che, sebbene con molti limiti, aveva caratterizzato il Medioevo. Appare evidente che per Acton il grande nemico della libertà, intesa come il primato della coscienza, è lo Stato assoluto moderno, il Leviatano che non conosce confini poiché sviluppa la sua mostruosa potenza senza alcun limite da parte della società civile, della religione e della coscienza.

Note

1. Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton. A Study in Coscienza and Politics*, ICS Press, San Francisco 1993, pp. 83-84.
2. Cfr. Nicola Matteucci, *Sovranità*, N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, TEA, Milano 1991, p. 1079-1080.
3. Rocco Buttiglione, "I cattolici, lo stato, la politica" in aa.vv., *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, IIDS, Grafiche Galeati, Imola 1988, p. 19.
4. Acton dovette rinunciare a quest'opera monumentale, sebbene ci abbia lasciato una mole non indifferente di saggi che mostrano il metodo e gli obiettivi che intendeva perseguire. In lingua italiana rinviamo a: Lord Acton, *Storia della libertà*, a cura di Eugenio Capozzi, Ideazione, Roma 1999; J. E. Acton, *Cattolicesimo liberale*, Bonacci Editore, Roma 1990; J. Acton, *Il dovere della libertà*, a cura di J.R. Fears e P. Guietti, Liberal, Firenze 2000; su Acton, sempre in lingua italiana, Rocco Pezzimenti, *Il pensiero politico di Lord Acton. I cattolici inglesi nell'ottocento*, Edizioni Studium, Roma 1992; Dario Antiseri, *Cattolici a difesa del mercato*, a cura di F. Felice, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2005; nella vasta letteratura di lingua inglese ci limitiamo a segnalare l'opera omnia: J.E.E.D. Acton, *Selected Writings of Lord Acton*, a cura di J. Refus Fears, Liberty Classics, Indianapolis 1986, Voll. III.; su Acton: G.Himmelfarb, op. cit.; John Nurser, *The Reign of coscienza. Individual, Church, and State in Lord Acton's History of Liberty*, Garland Publishing Inc, New York & London 1987.
5. J.E.E.D. Acton, *Selected Writings...*, cit., Vol. III, p. 527.
6. Ibid., p. 529.
7. R. Pezzimenti, op. cit., p. 178.
8. Sturzo affronta il rapporto tra Stato e Chiesa come archetipo della perenne diarchia con la quale le relazioni tra individui e gruppi di individui si storicizzano, mostrando ora la prevalenza di alcuni aspetti ora quella di altri. Luigi Sturzo, *Chiesa e Stato. Studio socio-*

logico – storico, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2001, Voll. II.

9. J.E.E.D. Acton, *Selected Writings...*, cit., p. 611.
10. Ibid., p. 104.
11. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe, Ill., 1959, p. 289.

Flavio Felice, professore di "Dottrine Economiche e Politiche" alla Pontificia Università Lateranense di Roma e presidente vicario dell'Istituto Acton di Roma.

Storia della libertà

di Lord Acton

L'esempio più significativo dell'influsso americano sull'Europa è costituito da Edmund Burke. Noi pensiamo a lui come ad un uomo che nella sua gioventù rifiutò tutti i principi generali e astratti, e che in seguito divenne il più strenuo e aggressivo dei conservatori. Ma c'è un intervallo in cui, mentre era in corso la vertenza con le colonie, Burke fu rivoluzionario quanto Washington. L'incoerenza non è evidente come sembra. Egli proveniva dal partito della piccola proprietà e della moderazione obbligata, del compromesso e della dottrina indefinita, che rivendicava il diritto alla tassazione, ma si rifiutava di usufruirne. Quando richiamava l'attenzione sulle differenze sussistenti in ogni situazione e in ogni problema, e negava comuni denominatori e principi sostanziali, egli si poneva in linea con i suoi compagni di partito. Come irlandese, sposato con una moglie di famiglia irlandese cattolica, non era desiderabile che egli sostenesse rispetto all'America teorie che avrebbero potuto favorire una rivolta in Irlanda. Egli aveva appreso a sostenere il sistema dei partiti quasi come un dogma sacro, e il partito condanna la rivolta come una violazione delle regole del gioco. I suoi scrupoli e le sue proteste, la sua sfida alla teoria, rappresentavano la linea di condotta prudente di un uomo cosciente delle limitazioni alle quali è soggetto, e non totalmente libero nell'esercizio di qualità che lo sollevavano di gran lunga al di sopra della grigia cerchia che lo circondava. Man mano che la lotta si faceva più dura e gli americani guadagnavano terreno, però, Burke fu trascinato dalle circostanze a sviluppare teorie che in seguito non abbandonò mai del tutto, ma che non si conciliavano facilmente con gran parte di ciò che egli scrisse quando la Rivoluzione si estese alla Francia. [...]

Ma la Francia era impressionata dagli avvenimenti molto più che dalla letteratura che li accompagnava. L'America aveva conquistato l'indipendenza reagendo ad una provocazione minore di quanto fosse mai stato sufficiente a causare una rivolta, e il governo francese aveva riconosciuto che la causa per cui essa si batteva era legittima, ed era andato in guerra per sostenerla. Se il re era dalla parte della ragione in America, allora egli era del tutto dalla parte del torto in patria; e se gli americani agivano giustamente, i motivi erano più validi e la causa era cento volte migliore nella stessa Francia. Tutto ciò che giustificava la loro indipendenza condannava il governo dei loro alleati francesi. Se si adottava il principio per cui la tassazione senza rappresentazione è un furto, non esisteva autorità tanto illegittima quanto quella di Luigi XVI. La forza di questa dimostrazione era irresistibile, e produsse il suo effetto laddove l'esempio dell'Inghilterra fallì. La dottrina inglese fu respinta nella primissima fase della Rivoluzione, e in sua vece venne adottata quella americana. Ciò che i francesi trassero dagli americani fu la loro teoria della rivoluzione, non la loro teoria del governo: il loro taglio, non il loro cucito. Molti nobili francesi combatterono nella guerra, e tornarono a casa con idee repubblicane e persino democratiche. Fu l'America a convertire l'aristocrazia alla linea politica riformatrice, e a dare leader alla Rivoluzione. «La Rivoluzione americana»,

disse Washington, «la luce caratteristica dell'epoca, sembra aver aperto gli occhi di quasi ogni popolo in Europa, e un simile spirito di libertà sembra guadagnare rapidamente terreno ovunque». Quando gli ufficiali francesi erano sul punto di ripartire, Cooper, di Boston, si rivolse loro con tono di avvertimento: «Non lasciate che le vostre speranze siano infiammate dai nostri trionfi su questo suolo vergine. Porterete con voi i nostri sentimenti, ma, se cercherete di piantarli in una terra che è stata corrotta per secoli, incontrerete ostacoli più temibili di quelli che noi abbiamo incontrato. La nostra libertà è stata conquistata con il sangue; ma voi dovrete versarne a fiumi prima che la libertà possa mettere radici nel vecchio mondo». Adams, dopo essere stato presidente degli Stati Uniti, rimpianse amaramente la Rivoluzione che li aveva resi indipendenti, perché essa aveva fornito l'esempio a quella francese; anche se egli riteneva che le due non avessero nemmeno un principio in comune. Al contrario, niente è più certo del fatto che i principi americani influenzarono profondamente la Francia, e determinarono il corso della Rivoluzione. È dall'America che Lafayette derivò il detto, che all'epoca creò scompiglio, secondo il quale la resistenza è il più sacro dei doveri. C'era poi la teoria secondo la quale il potere politico proviene da coloro sui quali esso viene esercitato, ed è subordinato alla loro volontà; che ogni autorità non costituita in base a questo principio è illegittima e precaria; che il passato rappresenta più un monito che un esempio; che la terra appartiene a coloro i quali stanno sopra, non sotto essa. Queste caratteristiche sono comuni ad entrambe le rivoluzioni.

Allo stesso tempo i francesi adottarono con entusiasmo l'idea americana che il fine del governo è la libertà, non la felicità, la prosperità, il potere, la conservazione di un patrimonio storico, l'adattamento della legge al carattere nazionale, o il progresso dei Lumi e la promozione della virtù; che l'individuo privato non deve essere sottoposto alla pressione della pubblica autorità, ma deve poter dirigere la propria vita in base alle motivazioni che sono dentro di lui, e non intorno a lui. [...]

Ma quando parliamo all'ingrosso della Rivoluzione americana noi mettiamo insieme cose diverse e discordanti. Dalle prime agitazioni del 1761 alla Dichiarazione d'Indipendenza, e successivamente sino alla fine della guerra nel 1782, gli americani furono aggressivi, violenti nel linguaggio, appassionati di astrazioni, prodighi di dottrine universalmente applicabili e universalmente distruttive. Furono le idee di questi primi tempi ad attrarre l'attenzione della Francia, e ad essere importate la Lafayette, Noailles, Lameth e dai capi della futura Rivoluzione che avevano assistito all'ammalarsi della bandiera inglese a Yorktown. L'America della loro esperienza era l'America di James Otis, di Jefferson, dei Diritti dell'uomo. Un mutamento si verificò nel 1787, quando la Convenzione tracciò le linee della Costituzione. Questo fu un periodo di costruzione, e fu fatto ogni sforzo, fu elaborato ogni progetto, per frenare la democrazia che appariva inevitabile. I membri di quella assemblea erano, nella loro totalità, uomini molto sensibili e cauti. Essi non erano uomini di straordinarie doti, e il genio di Hamilton non riuscì assolutamente ad impressionarli. Alcuni dei loro prodotti più memorabili non derivarono da un progetto, ma furono soltanto mezze misure e reciproche

concessioni. Seward¹ ha puntualizzato la differenza tra l'epoca rivoluzionaria e l'epoca costituente che ad essa seguì: «i diritti rivendicati dai nostri antenati non erano loro diritti esclusivi: erano i diritti comuni a tutta l'umanità. La Costituzione venne costruita su un fondamento di gran lunga più ampio rispetto alla sovrastruttura che i pregiudizi e gli interessi in conflitto all'epoca avrebbero permesso di erigere. La Costituzione e le leggi del governo federale non estesero in pratica quei principi al nuovo regime politico; ma essi vennero chiaramente promulgati nella Dichiarazione d'Indipendenza».

La Francia, benché fosse profondamente coinvolta dalla Rivoluzione americana, non venne influenzata dalla Costituzione degli Stati Uniti d'America. Essa subì l'influsso destabilizzante, non quello conservatore.

La Costituzione, elaborata nell'estate del 1787, entrò in vigore nel marzo del 1789, e nessuno ancora sapeva come avrebbe funzionato quando si verificò la crisi in Francia. I dibattiti, che ne spiegano ogni intenzione e compromesso, rimasero a lungo nascosti al mondo. Per di più, la Costituzione è divenuta qualcosa di più dell'originaria carta stampata. A parte gli emendamenti, essa è stata sottoposta all'interpretazione delle corti, alle modifiche apportate dall'opinione corrente; è stata modificata in alcune direzioni, e tacitamente alterata in altre. Ad alcune tra le sue clausole ritenute più importanti si è giunti in questo modo, ed esse non erano ancora visibili quando i francesi avevano così grande necessità di una guida fornita dall'esperienza di altri uomini.

Alcune tra le limitazioni poste al potere di governo dapprincipio non erano pienamente operanti. La più importante tra queste è il ruolo della Corte Suprema nell'annullamento delle leggi incostituzionali. Il Duca di Wellington disse a Bunsen² che grazie a questa sola istituzione gli Stati Uniti compensavano tutti i difetti del loro governo. Dall'epoca del giudice capo Marshall, il potere giudiziario indubbiamente conquistò un'enorme autorità che Jefferson, e altri con lui, ritenevano incostituzionale, perché la costituzione in essa stessa non attribuisce alcun potere del genere. L'idea si era sviluppata negli Stati Uniti: soprattutto, credo, in Virginia. A Richmond nel 1792 il giudice Wythe aveva detto: «La tirannia è stata sconfitta, gli ambiti del governo sono stati tenuti all'interno delle loro sfere, i cittadini sono protetti, la libertà di tutti è salvaguardata. Ma questi benefici risultati raggiungono una perfezione più alta quando – mentre coloro che tengono la borsa e coloro che tengono la spada si differenziano in relazione ai poteri che ciascuno può esercitare – i tribunali, ai quali non spetta nessuno di tali poteri, sono chiamati a dichiarare imparzialmente la legge tra essi. Se l'intero corpo legislativo – un'eventualità che sarebbe deprecabile – tentasse di debordare dai confini ad esso imposti dal popolo, io, nell'amministrazione della giustizia nel paese, convocherò i poteri insieme in questo tribunale e, indicando la Costituzione, dirò loro: "Ecco il limite della vostra autorità; fino a lì voi vi spingerete, ma non oltre"». L'assemblea legislativa della Virginia in quella circostanza si arrese, ed emendò la sua legge. Dopo la stesura della Costituzione federale, Hamilton, nel numero 78 del *Federalist*, sostenne che il potere sovrano apparteneva all'organo giudiziario; ma ciò non venne riconosciuto nella Costituzione fino al 1801. «Questo», disse Madison, «rende il potere giudiziario

superiore, di fatto, al legislativo, ciò che non fu mai inteso dovesse essere, e non può mai essere giusto. In una forma di governo il cui principio vitale è la responsabilità, non potrà mai essere consentito che i settori legislativo ed esecutivo siano completamente subordinati a quello giudiziario, in cui quella caratteristica non può essere facilmente individuata». Wilson, dall'altro lato, giustificava la prassi con il principio della legge superiore: «Il parlamento può, senza alcun dubbio, essere sottoposto alla legge naturale o a quella rivelata, che procedono dall'autorità divina. Non è forse, questa suprema autorità, vincolante nei confronti delle corti di giustizia? Quando le corti di giustizia obbediscono all'autorità suprema, non è corretto dire che esse esercitano il controllo su quella inferiore; esse non fanno che dichiarare, come è loro dovere, che quella inferiore è controllata dall'altra, che è superiore. Esse non emendano una legge del parlamento; semplicemente la dichiarano nulla, in quanto contraria ad una legge di validità superiore». Dunque il fatto che il potere giudiziario abbia la funzione di fungere da barriera contro la democrazia, che, come riteneva Tocqueville, è ineluttabile, non era evidente. Allo stesso modo la libertà religiosa, che è giunta ad essere tanto identificata con gli Stati Uniti, fu qualcosa che emerse per gradi, e non si trovava prescritta nella lettera della legge.

Il vero freno naturale nei confronti di un'assoluta democrazia è il sistema federale, che limita il governo centrale per mezzo dei poteri riservati agli Stati, e i poteri degli Stati per mezzo di quelli che sono ceduti al governo centrale. Esso rappresenta l'autentico immortale tributo dell'America alla scienza politica, perché i diritti degli Stati sono al tempo stesso la realizzazione e la sentinella della democrazia.

Note

1. William Henry Seward (1801-1872), governatore dello Stato di New York e poi senatore federale, segretario di Stato di Lincoln e A. Johnson [N.d.T.].
2. Christian Karl Josias, barone von Bunsen (1791-1860), ambasciatore prussiano in Inghilterra tra il 1842 e il 1848, fautore di una stretta intesa "spirituale" tra Inghilterra e Germania [N.d.T.].

(Traduzione dall'inglese di Eugenio Capozzi)

Tratto da Lord Acton, Storia della libertà, a cura di Eugenio Capozzi, Ideazione Editrice, Roma 1999.