

BENJAMIN CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Traduzione e cura di Giovanni Paoletti Con un Profilo del liberalismo di Pier Paolo Portinaro, Giulio Einaudi editore, Torino, 2001 (= Benjamin Costant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in *Id.*, *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de politique constitutionnelle*, Béchét, Paris-Rouen 1820, vol. IV, pp. 238-274).

Rilevare nel mondo antico, e in particolare in quello romano, l'effettiva incidenza di un concetto moderno quale la dimensione del privato richiede una profonda cautela. La tentazione dietro l'angolo, come per tutti gli studi che traghettano l'antichità verso la modernità, è quella di misinterpretare i dati storici sulla scorta di facili entusiasmi, o incappando in forzose attualizzazioni o legittimando i giorni nostri su seducenti basi pregresse.

Pertanto, si è qui scelto di partire dal padre del costituzionalismo liberale moderno, Benjamin Constant, e dal suo *Discours De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, pronunciato all'Athénée Royal di Parigi nel febbraio del 1819. Esso, infatti, costituisce un paradigma ancora insuperabile e irrinunciabile in materia di comparazioni tra l'antico e il moderno e torna ciclicamente al centro di riletture nuove (talora fuorvianti); per questo credo che si confermi un testo fondamentale per riaprire la riflessione sul privato a Roma antica, oggetto primario della mia indagine. Prima di entrare nel vivo del tema, però, è doverosa qualche nota biografica sull'autore (vd. Stephen Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, trad. fr., Presses Universitaires de France, Paris, 1994, cfr. Stefano De Luca, *Benjamin Constant teorico della modernità politica*, «Bollettino telematico di filosofia politica», 2002, <http://bfp.sp.unipi.it/constbib/index.html>).

Filosofo, saggista e letterato, nato a Losanna il 25 ottobre 1767 e morto a Parigi l'8 dicembre 1830, Benjamin Constant ha vissuto quel convulso periodo che prende avvio con la Rivoluzione francese del 1789, attraversa il regime del Terrore di Robespierre (arginato dalla congiura di Termidoro del 1794) e termina con la Rivoluzione di Luglio del 1830. Nei tre scritti teorici intitolati *La forza del governo attuale della Francia*, *Le reazioni politiche*, *Gli effetti del Terrore*, Constant si schiera inizialmente con il governo del Direttorio (1795-1799) opponendosi tanto alla sinistra giacobina, quanto alla destra monarchica; entrambe venivano ritenute una minaccia all'ispirazione iniziale della Rivoluzione, dal nostro legittimata solo in chiave "liberale" appunto. Ma, con il crollo della repubblica del Direttorio nel 1799, si gettano le basi dell'Impero napoleonico (1804-1813). La sua nomea di oppositore a Napoleone costa al nostro l'estromissione dal Tribunale, istituzione puramente consultiva, e l'esilio. In questi anni di ritiro dalla vita politica pratica egli si dedicherà ai viaggi e alla letteratura.

Con la caduta di Napoleone Constant ritorna sulla scena politica francese, partecipando attivamente alla vita politica della prima Restaurazione (1814 - 1815). Ecco, però, una delle sue più eloquenti prove di trasformismo: con il ritorno di Bonaparte dall'isola d'Elba, durante i Cento Giorni (20 marzo - 8 luglio 1815), viene convinto dall'improvvisa apertura liberale dell'imperatore a redigere una nuova costituzione, *l'Acte*

Additionnel. Peccato che lo stesso Constant si fosse appena battuto in difesa della costituzione concessa da Luigi XVIII. Pertanto, dopo il definitivo epilogo napoleonico coronato dalla battaglia di Waterloo (18 giugno 1815), il nuovo ritorno al potere di Luigi XVIII mette in difficoltà il nostro che, temendo di essere punito per essere passato dalla parte di Napoleone, decide di ripartire in esilio volontario. Egli tornerà a Parigi solo nel 1816 (anno in cui ha scritto anche il suo romanzo più famoso, *l'Adolphe*), quando la situazione politica sarà divenuta più aperta alle istanze liberali; si identificherà, quindi, con uno dei grandi partiti della seconda Restaurazione, gli Indipendenti, ovvero i difensori dei diritti individuali. Così, dopo aver pronunciato il famoso *Discorso sulla libertà degli Antichi e dei Moderni*, lo stesso Constant viene eletto per la prima volta alla Camera dei deputati, portando le sue idee direttamente in Parlamento.

Man mano, tuttavia, che la Restaurazione volgerà verso l'Ancien Régime, in particolare con la salita al trono di Carlo X nel 1824, non ci sarà più spazio per il liberalismo di Constant. Non a caso, egli aprirà in barella il corteo della Rivoluzione di Luglio del 1830, morendo in quello stesso anno.

In uno scenario che pur l'ha visto così assorbito dai mille rivolgimenti politici del suo tempo, Constant è riuscito a lasciare un segno indelebile nella storia della letteratura. Basti pensare solo al suo storico incontro, avvenuto nel 1794 e poi sfociato in un ininterrotto scambio culturale e amoroso, con Madame de Staël. La stessa riflessione teorica di Constant ha costituito un momento di svolta per l'ormai secolare *querelle des Anciens et des Modernes*, nata nell'Académie française alla fine del XVII secolo: la celebre dicotomia inaugurata dal pensatore svizzero, quella tra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni, ha finito per mettere definitivamente in discussione, sulla scorta della stessa de Staël, il principio incondizionato di imitazione dei classici.

Tuttavia, il modello di Constant è tornato a fare scuola solo negli ultimi trent'anni, dopo essere stato oggetto di una serrata strumentalizzazione ideologica per tutto il Novecento (vd. Giuseppe Sciara, *Recenti studi sul pensiero politico di Benjamin Constant*, «Storia e politica. Rivista quadrimestrale» II, n. 3, 2010, pp. 630-652, cfr. Luc Ferry, Alain Renaut, *Philosophie politique, Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985). Laddove la critica marxista lo tacciava di conservatorismo borghese, le critiche non gli sono mancate neanche a destra per la sua nomea ultraliberale e privatista, condizionata dalla rilettura che ne fece Isaiah Berlin, in chiave hobbesiana, nel suo saggio *Two Concepts of Liberty* (in *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, pp. 118-172). Quest'ultimo, infatti, ha introdotto una nuova dicotomia tra libertà negativa (=libertà dei moderni,) intesa come libertà da qualcosa ovvero dalle costrizioni statali, e libertà positiva (=libertà degli antichi) intesa come padronanza di se stessi. La libertà positiva, però, sotto l'influenza di Rousseau, Kant e Hegel, è stata secondo Berlin distorta per legittimare deplorabili abusi, dal momento che il concetto di autocontrollo del singolo si è trasformato in quello di autodeterminazione collettiva dando così il via ai totalitarismi. Lo stesso Constant è stato, quindi, etichettato a lungo come un lungimirante difensore della libertà negativa dalla ingerenze di quella positiva.

Tra i più recenti contributi che hanno proposto un totale ripensamento dell'opera di Constant non si può trascurare quello di Luca Fezzi, autore di un'interessante monografia: *Il rimpianto di Roma. Res publica, libertà 'neoromane' e Benjamin Constant agli inizi del terzo millennio*, Le Monnier, Firenze, 2012. Quest'ultimo si è soffermato, come peraltro si propone di fare il sottoscritto, sul da molti sottovalutato ruolo

di Roma, rispetto a quello della Grecia, nel saggio. L'intento di Fezzi come di Giovanni Paoletti, curatore quest'ultimo dell'edizione italiana qui adottata del *Discours*, è quello di ridimensionare nello studio di Constant il contrasto tra liberalismo e democrazia, attestando la permanenza – nella sua visione della modernità – di linguaggi e valori repubblicani se non 'neoromani'.

Si è tentato sinora di ricostruire in estrema sintesi il complesso scenario in cui si pone l'opera di Constant, ritenendo di dover offrire al lettore un indispensabile quadro preliminare. Così si potrà analizzare il suo contributo alla discussione sull'idea di privato nell'antichità, con un occhio di riguardo a Roma. Constant sembrerebbe, a una prima lettura, liquidare la libertà degli antichi come il frutto di un inutile sacrificio, poiché li costringeva ad asservire i propri spazi individuali alla causa pubblica: «Tutte le azioni private sono sottoposte a una sorveglianza severa. (...) L'autorità del corpo sociale si frappone ed ostacola la volontà degli individui. (...)».

L'autore sembrerebbe avere una scarsa considerazione della stessa società romana, poiché a suo dire il *civis romanus* finiva per essere a sua volta schiavo del proprio ruolo pubblico: «Lo stesso assoggettamento caratterizzava i bei secoli della repubblica romana; l'individuo si era in un certo senso perduto nella nazione, il cittadino nella città (...) I romani avevano nella partecipazione all'autorità sociale una consolazione all'asservimento privato (...) Diffidiamo dunque, Signori, di questa ammirazione per certe reminiscenze antiche. Poiché viviamo nei tempi moderni, voglio la libertà che conviene ai tempi moderni».

Invece, la lettura del *Discours* mi pare più simile a un gioco degli specchi, che dietro sottili deformazioni lascia intravedere la grande portata del pensiero di Constant, ovvero il suo merito di distinguere il giudizio dell'antico dai parametri contingenti (com'egli ha scritto ne *Lo spirito di conquista*, «vi sono cose possibili in una determinata epoca che non lo sono più in un'altra. Questa verità sembra ovvia, eppure viene spesso misconosciuta; ma mai senza pericolo»).

Parlando proprio in termini di pragmatismo antico, quindi, il sacrificio del privato era minimo rispetto a quanto si sarebbe potuto ottenere in cambio. Al contrario, al tempo dell'autore, il medesimo sacrificio non sarebbe più risultato conveniente: «Ne segue che noi dobbiamo essere ben più attaccati degli antichi alla nostra indipendenza individuale; difatti gli antichi, quando sacrificavano tale indipendenza ai diritti politici, sacrificavano il meno per ottenere il più; mentre noi, a fare il medesimo sacrificio, daremmo il più per ottenere il meno».

La difesa incondizionata del privato dalle “privazioni” a cui lo assoggettavano gli antichi non è più ritenuta la vera chiave di lettura del saggio di Constant, il quale non rinnega affatto il passato, anzi non può fare a meno – come sottolinea Fezzi - di inneggiare a esso: «Non si possono leggere le belle pagine dell'antichità, senza provare non so quale emozione di un genere particolare, che niente di ciò che è moderno può suscitare (...) È difficile non rimpiangere quei tempi (...) e quando ci si abbandona a questi rimpianti, è impossibile non voler imitare ciò che si rimpiange».

Denunciando da un canto i limiti dell'interesse esclusivamente privato, dall'altro un certo scetticismo nei riguardi dello strapotere del pubblico, l'autore del *Discours* vi propone l'espansione simultanea dei due universi. Non a caso, la vera conclusione del saggio è quella che vede la “libertà politica indispensabile”, in quanto “vera garanzia della libertà individuale” e, “lunghi dal rinunciare ad alcuna delle due specie di libertà,

occorre imparare a combinarle tra loro”.

Vorrei, a questo punto, proporre un personale contributo alla discussione cercando di riabilitare ulteriormente l'età romana, che parrebbe “uscirne appannata” dall'analisi di Constant come una civiltà del tutto priva di diritti individuali, poiché orientata esclusivamente verso quelli politici. A mio dire il pensatore svizzero, che pur va onorato per la lungimiranza con cui ha confrontato mondi così diversi nel rispetto delle relative specificità, ridimensiona alcuni spazi lasciati all'individualismo nella stessa società romana. Quando egli scrive che «nelle relazioni più intime l'autorità non cessa di intervenire» o che «a Roma i censori penetrano con occhio scrutatore all'interno delle famiglie» omette che nell'Urbs a porsi in concorrenza con lo Stato stesso, risultando a volte preminente su di esso, era la famiglia. Mario Pani (*Forme di individualismo antico*, in *Antidoron Studi in onore di Barbara Scarmigli Forster*, Edizioni Ets, Pisa, 2007, pp. 317-340) l'ha definita un vero e proprio antistato, che «si staglia nella società con una soggettività prepotente che ha i suoi familiari rapporti autonomi di potere personale, privato, esclusivo, dipendente solo dalla volontà del *pater familias*», motivo per cui «quando si pensa al rapporto fra individuo e Stato a Roma, non si può fare a meno di tirare in ballo un istituto privato». In merito alla religione romana, invece, Constant scrive che «niente è concesso all'indipendenza individuale rispetto a essa (...)» citando come esempi le leggi degli antichi contro gli dèi stranieri, Augusto che voleva si restasse fedeli al culto dei padri, i primi cristiani che furono abbandonati alle bestie feroci.

In materia di religione bisogna, tuttavia, fare le dovute distinzioni, su cui l'ampia disamina di Constant necessariamente sorvola, tra età repubblicana; imperiale e tardoantica. Durante la repubblica, Roma antica si era già mostrata “protezionista” in materia religiosa, estendendo a volte oltremisura i propri diktat: basti pensare al Senatoconsulto *de bacchanalibus* del 186 a.C., che la vide vietare il culto bacchico in tutta l'Italia (ben prima della guerra sociale del 90 a.C., in cui ne avrebbe avuto tutto il diritto vista l'estensione della cittadinanza romana agli italici).

Tuttavia la religione romana, dalla natura profondamente civica, è stata sin dal principio aperta all'integrazione; a tal proposito un grande studioso in materia di *religio* a Roma, come John Scheid (*La religione a Roma*, Editori Laterza, Bari, 1983, pp. 156-158) parla di “religiosità soggettiva”, di «credenze personali che potevano diffondersi fra i cittadini prima di venire progressivamente inserite nel culto pubblico, nella religione ufficiale», come «le credenze d'origine ellenistica sulla divinizzazione degli individui d'eccezione», praticate nell'Urbs dal I secolo a.C., o lo stesso culto di Iside importato dall'Oriente, il che conferma anche l'apertura della religione romana all'integrazione (vd. Mario Pani, Elisabetta Todisco, *Società e istituzioni di Roma antica*, Carocci, Roma, 2005, p. 45).

Con l'impero il quadro cambia nel passaggio dal culto pubblico al culto imperiale, seppur quest'ultimo, in età augustea, fosse consentito solo in Oriente per non sovvertire i *mores* romani.

Diventa in ogni caso impossibile distinguere pubblico e privato al tempo di Augusto, nella religione come nella politica, dal momento che il *princeps* ha monopolizzato entrambi i piani integrandoli nella sua figura: da una parte egli è l'unico pubblico, attraverso la deresponsabilizzazione dei magistrati e l'acquisizione in sé di tutte le clientele, dall'altra ha salvato la *res publica* da *privatus*. Il ritorno al culto dei padri, dunque, più che una forma di tutela da culti personali ritenuti eversivi, rientrava nel progetto di restaurazione augustea

per dare una legittimazione tradizionale al suo potere personale (ormai pressoché sacralizzato attraverso la centralità del titolo di *Augustus*).

Lo stesso cristianesimo, come aggiunge Scheid, “si diffonde dapprima privatamente, per poi progressivamente ergersi al livello di culto di Stato”, ma il motivo per cui esso fu oggetto di persecuzioni ben più gravi (dal Massacro di Lione sotto Marco Aurelio nel 177 d.C.) è perché – escludendo tutti gli altri culti pubblici – metteva in discussione le fondamenta della *res publica*. Il cristianesimo diventa, in fondo, religione di stato, con l'Editto di Teodosio del 381 a.C., nel momento in cui a essere scosse sono le stesse strutture dello Stato: «disponibile a un cambiamento, un po' come lo era momentaneamente stata alla fine delle repubblica, Roma si è data una nuova religione pubblica». Ma ancora una volta, anche in materia religiosa, è stato il privato a contribuire a una ridefinizione del pubblico.

A questo punto, non potrò fare a meno di ricollegarmi a un altro complesso dibattito, quello sull'opportunità di parlare di diritti umani nella Roma antica. Quando Constant nega all'intera antichità la nozione di diritti individuali, fa “cattiva pubblicità” al diritto romano rispetto alla dimensione del privato. Ancora una volta ci troviamo di fronte a un ritratto parziale e non pienamente aderente alla più lungimirante mentalità romana. Laddove pure il concetto di individualismo odierno, scrive Pani, presuppone «la valorizzazione del privato e della cura di sé e l'individualismo moderno può solo presupporre uno Stato moderno», non vanno negate – per dirla invece alla Aldo Schiavone (*L'invenzione del ius in Occidente*, Einaudi, Torino, 2005, p. 503) – forme di individualismo antico.

Innanzitutto, la definizione stessa di *res publica* è quella di una *societas*, composta da individui che aderiscono liberamente a un progetto comune. E poi, al tempo stesso, tra i *iura* del *civis romanus* ve n'è anche uno straordinariamente precoce: il diritto alla felicità. A dichiararlo è lo stesso Cicerone nel *de legibus* (2, 11), quando pone a giustificazione della nascita della *civitas* la necessità di garantire una vita pacifica e felice ai suoi cittadini; il cittadino è, quindi, considerato nella sua individualità (forte anche dell'ideale dell'*humanitas* mutuato dallo stoicismo e dal nuovo cosmopolitismo ellenistico). Ma Roma, già per regolare i rapporti con gli stranieri, dalle guerre contro Cartagine del III a.C., si era appellata al diritto delle genti (*ius gentium*), mostrando quindi di guardare all'uomo e non solo al cittadino. Un'altra conferma sulla non marginalità dell'individuo a Roma è data dall'importanza conferita alla sua *voluntas*: egli può scegliere liberamente dove porre il proprio *domicilium* e, quindi, se mantenere o perdere la cittadinanza romana, svincolandosi persino dalla *patria potestas*. Infine, come può Constant asserire che «nulla è concesso all'indipendenza individuale sinanche rispetto alle opinioni», se a Roma esisteva la *contio*, ovvero l'assemblea in cui tutti i cittadini romani potevano dire la loro in netto anticipo (il *trinundinum*, corrispondente ai tre intervalli di mercato) rispetto alla votazione di una proposta di legge?

Alla luce di tutte queste osservazioni, spero sia emersa un'attenzione latente che Roma ha sempre rivolto al privato, ma che nel saggio di Constant non è stata messa a fuoco nelle singole tappe che l'hanno scandita (vista l'analisi più generale e non sempre periodicizzata da egli condotta).

Quel che rischia di rendere sempre provvisori e lacunosi anche i migliori confronti tra l'antico e il moderno sta nella problematicità stessa della discussione che si avvia, destinata a rimanere aperta.

Il dibattito finirebbe per essere ulteriormente allargato e suscettibile di correttivi se si volesse paragonare la

libertà degli antichi a quella dei contemporanei. Credo che un punto di partenza, per qualche “coraggioso” disposto a ereditare il mandato di Constant, possa essere un recentissimo saggio di Stefano Rodotà, *Il mondo nella rete Quali i diritti, quali i vincoli* (Editori Laterza, Roma – Bari, 2014). Il noto giurista e politico ha, infatti, paragonato l'odierna piazza virtuale con l'agorà ateniese, asserendo che su Internet è stata proiettata l'illusione dell'antica democrazia diretta.

Il nuovo problema odierno, tuttavia, è che “a un'espansione dei diritti nella sfera pubblica è stata contrapposta una loro riduzione nella sfera privata”. Insomma, ci illudiamo di incidere direttamente sulla politica con un click dalle nostre case (non a caso, la Rete è stata la base di consenso che ha portato il Movimento Cinque Stelle in parlamento), ma poi “l'assalto alla privacy delle nuove tecnologie lascia correre rischi a un diritto emblematico della condizione della persona”.

Mutatis mutandis, quel che da Constant potremmo imparare, noi membri di una cittadinanza digitale ancora tutta da definire, è a lavare meglio i nostri panni sporchi in pubblico. Magari ri-valutando ancora, ma non aprioristicamente e pedissequamente bensì criticamente, la lezione di Roma.

Traversa Luciano