

Edmund Burke, ricette di populismo contro il 1789

NICOLAO MERKER

1. 1789, la sfida del moderno

Nella parola d'ordine della Rivoluzione francese – “libertà, uguaglianza, fraternità” – i primi due termini reggevano se funzionava il terzo. “Fraternità” aveva un senso preciso. Tutti i membri della società civile dovevano non solo riconoscere in reciprocità la pari dignità umana di ciascuno; ma anche tutti, indistintamente, godere a uguale titolo i diritti di libertà e uguaglianza, quest'ultimi da fissare in una Carta costituzionale.

Ciò discendeva dai 17 articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* proclamata a Parigi nell'agosto del 1789. C'era stato un precedente. Un decennio prima, nell'America del 1776, la Dichiarazione d'indipendenza delle colonie inglesi si era appellata anch'essa ai “diritti innati”, giusnaturalistici, della libertà e uguaglianza. In nome di questi diritti i coloni avevano combattuto una guerra ostinata contro la Gran Bretagna, creando alla fine gli Stati Uniti d'America. Intorno a Dichia-

razioni di “diritti naturali” universali, sovversive del vecchio ordine costituito, potevano dunque aggregarsi energie capaci di imporre concretamente mutamenti epocali, moderni, nella società civile e nelle istituzioni politiche.

La Dichiarazione dell'89 descriveva un'associazione volontaria di persone che riconoscono come «diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo» (art.2) l'uguaglianza dinanzi alla legge, la libertà, l'utilità comune, la sicurezza, la proprietà, la libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni e la resistenza all'oppressione. Nel giusnaturalismo classico i diritti inalienabili comprendevano altresì la “vita” e la “ricerca della felicità”, menzionate ad esempio espressamente nella Dichiarazione americana. La Dichiarazione francese (e sta in ciò la sua importanza) spiegò che non poteva esserci una ragionevole attuabilità dei diritti naturali – incluse dunque le istanze di un buon vivere sia individuale che collettivo – se non mediante un “contratto” di tutti con tutti.

L'unica limitazione all'esercizio della libertà, dunque dei diritti naturali, era che la loro attuazione pratica non ledesse l'uguale diritto altrui (art.4); il che valeva in particolare per la manifestazione delle "opinioni religiose" affinché questa non creasse scontri tra i cittadini (art.10). Coloro che in questi valori si riconoscono, concorreranno tutti, «personalmente o per mezzo dei loro rappresentanti» (art.6), alla formazione di un potere legislativo ed esecutivo secondo i dettami della "volontà generale" e della sovranità popolare. Contravviene agli intenti della Dichiarazione ogni associazione «in cui non sia assicurata la garanzia dei diritti e determinata la separazione dei poteri» (art.16).

Riceve dunque un nuovo significato anche il concetto di "nazione". Elemento di coesione non è più la comunanza di sangue e stirpe. La "nazione" è, adesso, la società civile orientata tutt'intera verso un modello di "sovranità" giuspolitica molto concreto. Sono le norme giuspolitiche a dover dare la formulazione dettagliata, la garanzia e l'attuazione pratica ai "diritti dell'uomo e del cittadino", qualificati non a caso con questa aggettivazione molto peculiare, cioè di diritti insieme universali (dell'"uomo") epperò specificamente "politici" (del "cittadino"). Alla nazione si appartiene dunque per "cittadinanza", ovvero per comunanza di diritti civili e politici e per partecipazione alla vita pubblica.

L'aveva illustrato già alla vigilia della Rivoluzione il celebre pamphlet *Che cosa è il terzo stato?* dell'abate Sieyès.

La nazione-società civile e la nazione-corpo politico vi apparivano legate da un nesso di continuità esemplata sui canoni giusnaturalistici e contrattualistici liberal-borghesi, sulla dipendenza del diritto posi-

tivo dal diritto naturale. La nazione in quanto società civile è fondata sull'insieme dei diritti naturali («prima e sopra di essa non c'è che il diritto *naturale*» Sieyès 1789 (1989), p. 61), e la nazione come corpo politico (raffigurata nella fattispecie dall'assemblea in cui è rappresentata la nazione-società civile) emana le sue "leggi positive" in applicazione di quei diritti naturali primari.

Agli effetti pratici, di governo politico della società, «il corpo dei rappresentanti sostituisce sempre [...] la nazione stessa» (Ibid., p. 69). Siamo dunque, da parte di Sieyès ideologo del "terzo stato", alla proclamazione di una nazione-Stato che tiene luogo della nazione-società civile. Di quest'ultima essa è lo strumento. Si tratta di una nazione-Stato in chiave liberal-democratica, che con la nazione-società civile mantiene un legame di valori. Il legame sta nelle finalità emancipative universalistiche che la nazione-società civile affida alla nuova nazione-Stato. Un'altra certezza di Sieyès era che questa nazione di tipo nuovo si identificasse essenzialmente con il "terzo stato", con la borghesia come nuova classe sociale non parassita. Insomma è il terzo stato che «s'identifica sempre nella mia mente con l'idea di una nazione» (Ibid., p. 30), «è lui oggi la realtà della nazione, di cui un tempo era soltanto l'ombra» (Ibid., p. 44).

L'idea che la nazione come società civile – e dentro essa la parte più dinamica e produttiva – conferisse i mandati alla nazione come entità politica, ispirerà nel giugno 1789 il celebre rifiuto («la nazione riunita non può ricevere ordini») che l'Assemblea nazionale, per bocca del suo presidente Bailly, oppose al tentativo di Luigi XVI di scioglierla. L'art.3 della "Dichiarazione dei diritti" (successivamente accolto nell'art.2

della costituzione del '91), formulerà poi l'assioma che appunto «nella nazione risiede il principio di ogni sovranità».

Il connotato principale della nazione diventò dunque la dimensione politico giuridica, cioè la statuizione e difesa dei nuovi diritti. Alla nazione appartiene, in prima istanza, non tanto chi è etnicamente francese, bensì chi condivide la "Dichiarazione" dell'89 e, via via, le costituzioni nate dall'esperienza rivoluzionaria. Tant'è vero che il requisito giuridico principale per la naturalizzazione di uno straniero era il "giuramento civico", cioè ch'egli giurasse "di essere fedele alla nazione". E anche chi era francese per discendenza e nascita, non con ciò motivava i propri sentimenti nazionali, bensì con la sua adesione alla nuova libertà. Sieyès (1789 (1989), p. 28) sottolineava che l'appartenenza di stirpe non conta, che «le razze si sono mescolate», che «il discendere dai galli e dai romani vale almeno quanto il discendere dai sicambri, dai velchi o da altri selvaggi usciti dai boschi e dalle paludi dell'antica Germania».

Pertanto la "nazione" nell'accezione nuova – dunque anche il nuovo concetto moderno di "popolo" – possedeva caratteristiche diametralmente contrapposte ai vecchi significati.

Una collettività il cui valore fondamentale è l'identità di stirpe e razza, non può, a rigore, equiparare a sé genti di stirpe diversa, non può dare loro una piena cittadinanza. Anche una collettività la cui base identitaria è una particolare religione, e il cui carattere è dunque quello di una società per iniziati, può, a rigore, considerare suoi membri solo i correligionari, e agli altri concedere, se va bene, una tolleranza limitata e revocabile.

I confini della comunità di stirpe, a differenza di quelli di altre comunità, non sono convenzionali. Sono naturali e obbligati, perché biologici. Dunque più ristretti che in una comunità di religione. Non posso cambiare il mio "sangue" per diventare un numero in più di un'altra diversa collettività razziale, mentre cambiare religione o assumerne una *ex novo* per accrescere di numero e peso una certa comunità religiosa è cosa possibilissima. In entrambi i casi, che la comunità sia di razza o di religione, una volta che io mi trovo dentro, sono però inevitabilmente eterodiretto. Io non ho – a causa di un vincolo biologico nell'un caso, metafisico-teologico nell'altro, in ogni caso per un ostacolo che mi trascende – la possibilità di mutare, revisionare, controllare i valori su cui la collettività si basa. Ma ogni insieme di connotati identitari sulla cui struttura e dinamica io non posso intervenire, equivale a un recinto in cui sono secluso e rinchiuso.

In un altrettale recinto mi trovo se a impormi identità e valori è la mia sudditanza a un regime di assolutismo dinastico, sempre dunque a un'autorità sulla quale non posso intervenire. La mia identità è allora quella del puro suddito, i valori sono la dipendenza tacita e obbediente, quella cioè che ritiene l'essere eterodiretti una condizione conforme a "natura".

Rispetto a ciò l'idea di nazione e popolo nata nel 1789 (e con radici nell'America del 1776) ha chiaramente un vantaggio enorme. Anzitutto è una collettività di cui si fa parte volontariamente, nel senso che vi si entra in maniera "contrattuale", secondo clausole di libertà di fronte alle quali tutti i contraenti sono tra loro ugualmente liberi. Nella collettività a base razziale l'appartenenza è predeterminata da cause bio-

logiche; in quella religiosa i membri sono comunque dei minori da tenere istituzionalmente sotto tutela; e anche in quella della sudditanza dinastica nessuno mi ha chiesto il consenso.

In secondo luogo, la collettività del 1789 è predisposta, in virtù di come funziona, a una inclusione di cittadini in numero teoricamente indefinito. Infatti non la riguardano i caratteri identitari di razza, etnia, religione, sesso, ecc., in quanto irrilevanti rispetto all'identità politica. Ogni altro tipo di comunità ha invece la caratteristica che le identità "minori" vi vengono potenziate a connotati fondamentali, e producono una collettività la cui regola sono le *esclusioni*.

In terzo luogo, l'età moderna registra ormai da lungo tempo l'infittirsi dei rapporti tra le parti e aree del globo. La globalizzazione, sebbene ne sia recente il nome, esiste in varie forme da buoni cinque secoli. Con una costante azione indiretta, spesso anche con vistose spinte immediate, essa ha avuto sempre il suo peso in tutti i cambiamenti economici, sociali, demografici e istituzionali avvenuti nei paesi dell'Occidente (nonché, si capisce, nei paesi oltre-mare toccati dall'espansione occidentale). Ai rivoluzionamenti nel flusso delle merci e delle genti, delle cose e delle idee hanno saputo rispondere meglio, e con miglior profitto sia materiale che intellettuale, esattamente quelle comunità nazionali che hanno potuto sperimentare per tempo gli strumenti dell'inclusione e si sono liberati di quelli dell'esclusione e della chiusura.

Gli strumenti ideologici dell'esclusione, adoperati al fine di istituire una società di accesso selezionato, una sorta di associazione per iniziati ricca di rituali mistici d'ingresso, hanno sempre svolto un ruolo paragonabile al protezionismo in econo-

mia. Ai protezionisti delle idee sono sempre piaciuti gli angoli riparati, le finestre chiuse e le relative protesi ideologiche di supporto. Essi, viene il sospetto, sono dei disabili fin dalla nascita.

2. *Gli antimoderni*

I protezionisti delle idee furono da subito avversari della Rivoluzione francese. A cominciare dal loro capofila riconosciuto, lo scrittore e filosofo irlandese Edmund Burke, deputato *whig* nella Camera dei Comuni inglese dal 1765, che in reazione agli eventi francesi passò dai liberali al fronte conservatore. Le sue *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* apparvero nel 1790.

Con la loro ampia diffusione – una traduzione francese già l'anno dopo, e una tedesca nel 1793 – diventarono il manuale del controrivoluzionario acculturato. In Germania il pubblicista tardoromantico Adam Müller si gloriò di esser considerato una sorta di Burke tedesco. In effetti ne imitava il miscuglio di metafisica spiritualistica, biologismo naturalistico e legittimismo politico.

Anche altre cose ebbero un seguito. Per far meglio risaltare la desiderata purezza dei valori etnici e religiosi, Burke amava dire che quei valori erano minacciati da una vera e propria congiura capeggiata dagli ebrei, corpo estraneo alla nazione anzitutto perché fautori di un parlamentarismo liberale. Al «vecchio ebreume» le *Riflessioni* muovevano l'accusa sia di parteggiare per la mostruosità liberale del preteso «diritto di scegliere i nostri governanti» (Burke 1790 (1910), pp. 17-18), sia di simpatizzare perciò sempre con qualsiasi rivo-

luzione (con quella inglese del 1648 che aveva visto la blasfema decapitazione di un re, di Carlo I, e poi con la Rivoluzione francese). Emergeva qui un precoce connubio tra antisemitismo, concezioni spiritualistico-metafisiche della nazione e disegni politici reazionari. Conoscerà tragici effetti quel connubio in epoche successive. Ciò che invece si palesò subito, furono le astiose prediche contro l'uguaglianza.

Agli occhi degli ideologi della controrivoluzione – sia che paventassero l'infiltrarsi della sovversione in Gran Bretagna come Burke, o la temessero per la Germania come i romantici tedeschi, oppure fossero nobili fuoriusciti dalla Francia come il savoiardo De Maistre – la "cittadinanza aperta" proclamata dalla Dichiarazione dell'89 rappresentava anzitutto un'enorme minaccia sociale.

Se la gente era fatta tutta di *citoyens*, uguali nella partecipazione alla cosa pubblica e davanti alla legge, sarebbero cessati gli aviti privilegi della nobiltà e del clero, dovuti a virtù di casato e a grazia divina. Al loro posto si sarebbe insediata l'ottusa massa della plebe. Per Burke valeva l'assioma che le virtù e capacità pubbliche e private dipendono dal ceto. «In tutte le società, consistendo esse di svariate tipologie di cittadini, qualche tipologia deve eccellere sulle altre»; volerle livellare, significherebbe «cambiare e pervertire il naturale ordine delle cose» (*Ibid.*, p. 46). Per esempio «a nessuno può conferire una posizione di onore l'attività di parrucchiere, o di operaio che fa candele di sego, per tacere di altri lavori ancora più servili». A costoro perciò mai, «né individualmente né collettivamente, dev'esser consentito di governare» (*Ibid.*, p. 47): come d'altronde già dicevano i versetti biblici (*Ecclesiastico*

XXXVIII, 25, 3738) secondo cui «solo chi ha poche faccende acquisterà la sapienza», e dunque coloro che fanno lavori manuali «non hanno risalto nelle adunanze, né possono amministrare la giustizia e il diritto».

Giustificata così con autorevoli testi religiosi la disuguaglianza tra gli uomini, e poiché la vera essenza dell'uomo, l'umana natura più vera e preziosa, si esprimerebbe nelle virtù dei ceti privilegiati, chiaramente la Rivoluzione era un evento contro natura. Aveva tolto le due regole fondamentali dei tradizionalisti, quelle della subordinazione gerarchica dei ceti all'interno della società, e dell'esclusione da essa di chi non possedeva i requisiti identitari accreditati da sempre, quelli etnici e/o religiosi. L'accusa più viscerale di Burke ai club giacobini fu di essere «una mostruosa accozzaglia di tutti i ceti, idiomi e stirpi» (Burke 1790 (1910), p. 65), insomma di aver abolito la rassicurante e protezionista "società chiusa", e instaurato il meticcio sociale, culturale ed etnico.

I filosofi della controrivoluzione consideravano il "popolo" una massa indistinta e amorfa perché composta sostanzialmente dai ceti subordinati. Le sue potenziali qualità positive – poche d'altronde, perché nel "popolo" le ostacolava più che altrove il Male radicale, il biblico peccato originario – potevano comunque emergere soltanto se a guidarlo erano la nobiltà e il clero. L'una trasmettendogli le virtù della tradizione, l'altro insegnandogli i benefici della religione. Entrambe le operazioni erano più facili se la gente apparteneva a un'unica etnia, o almeno a stirpi unificatesi da lungo tempo. La comunanza etnica garantiva per ragioni storico-culturali una maggiore facilità nella trasmissione sia di usi e costumi che di valori religiosi.

Se poi le tradizioni erano sufficientemente radicate, se erano diventate quasi una seconda natura, si poteva anche sperare che la gente non si mettesse grilli in testa, non guardasse al di là del recinto al quale le tradizioni montavano buona guardia; e considerasse ottimo e immutabile lo stato presente delle cose. In particolare, si augurava Burke, in Inghilterra i sudditi non avrebbero mai seguito i propagatori di quel falso «vangelo politico» secondo cui «per dare esistenza legale alla magistratura sovrana è necessaria una scelta popolare» (*Ibid.*, p. 12); ma si sarebbero invece attenuti all'antichissima regola di sottomettere «per sempre e umilmente e lealmente se stessi, e i propri eredi e discendenti» alle «Maestà esistenti» (*Ibid.*, p. 18).

Un popolo di unica discendenza (o anche di stirpi diverse purché unificatesi da lungo tempo), insediato in un territorio circoscritto, di religione comune, retto da una dinastia avita e innervato da un ceto nobiliare di antico lignaggio: questo era per gli antimoderni il popolo ideale. Poiché tra i connotati identitari c'era la comunanza di religione, il popolo così configurato poteva benissimo, in via di principio, estendere il proprio perimetro anche ben al di là della pura discendenza biologica lineare. Il fattore religioso aveva il vantaggio che ogni gruppo periferico di altra etnia si sarebbe, se convertito al cristianesimo, amalgamato meglio e più facilmente con il nucleo del "popolo originario". L'alto Medioevo ne offriva d'altronde copiosi esempi, dalle invasioni barbariche fino all'età carolingia.

Nacque in effetti, tra gli antimoderni, il problema se per la coesione del "popolo" fosse più vincolante alla fin fine la comunanza di sangue o quella di religione. Il quesito affiorò tanto in Burke e De Maistre

quanto nei romantici tedeschi, spesso con oscillazioni all'interno di uno stesso autore. Non seppero risolverlo per un motivo molto semplice. Infatti voler definire i membri di una collettività umana politica (di per sé sempre mobile, fluida, in divenire, mai statica) con criteri identitari incentrati normativamente su una prefissata esclusione (cioè elidendo chi non è di una determinata etnia, religione ecc.), significava già in partenza trattare di qualcosa che tutto poteva essere fuorché una comunità politica di decente funzionamento in tempi moderni.

3. Burke, ovvero il patto mistico

Burke predicò, come antidoto alla "mostruosa finzione" razionalistico-illuminista dell'uguaglianza, un commosso ritorno alla tradizione, alla "sacra unione" di "Stato, cuori, sepolcri e altari". «Nessun pollone estraneo» va innestato su quest'«eredità trasmessaci dai nostri antenati», nei cui confronti bisogna ottemperare al «principio della riverenza per l'antichità» (*Ibid.*, p. 29). «Al nostro assetto della politica abbiamo dato l'immagine di una relazione di consanguineità, collegando le istituzioni del nostro paese con i nostri vincoli domestici più cari [...]; mantenendo e custodendo come inseparabili [...] il nostro Stato, i nostri cuori, i nostri sepolcri e i nostri altari» (*Ibid.*, p. 32). Il modello era, fuor di dubbio, quello della grande tribù.

Burke intese la nazione come "popolo" nel senso della *natio* antica, cioè come totalità etnica degli abitanti (sicché ad es. la «nazione inglese» gli era sinonimo di

«popolo inglese» (*Ibid.*, p. 97). Nonché come l'insieme delle istituzioni esistenti e immutabili. Ognuna inamovibile dalla sua vecchia morfologia tradizionale, ognuna ben ferma «nel preciso grado ch'essa possiede, e mai in un grado maggiore» [ivi: 88]. Il "popolo" (o la "nazione") incarnava perciò «un patto non solo tra chi è in vita oggi, ma tra i vivi, i morti e i non ancora nati», dunque un patto che «connette il mondo visibile e quello invisibile», ed il quale è sancito «dall'inviolabile giuramento che vincola tutte le nature fisiche e morali, ognuna nel posto ad essa assegnato» (*Ibid.*, pp. 93-94).

Sono posizioni emblematiche. Il "popolo" in questa veste etnico-mistica si presenta da un lato come un'entità metafisica grazie al nesso tra il "visibile" e l'"invisibile". Dall'altro come un organismo biologico grazie alla discendenza fisica, al legame di "sangue" delle sue membra. Infine, e in virtù di queste qualità, come una parte immutabile dell'ordine divino dell'universo. Tutto è governato da una «meravigliosa Sapienza» provvidenziale che «conferisce forma al misterioso associarsi della razza umana», e crea «una Totalità [...] la quale in uno stato di immutabile costanza procede inarrestabile attraverso le varie fasi di un perpetuo corrompersi, tramontare, rinnovarsi e progredire» (*Ibid.*, pp. 31-32).

Dunque sarà altrettanto eterno, immutabile e innato anche il cosiddetto "carattere nazionale", cioè il «sistema di usanze» che «dev'esservi in ogni nazione e che una mente bene istruita sa apprezzare» (*Ibid.*, p. 75). Per Burke esso coincideva con tutti i valori da lui attribuiti alla nobiltà feudale e ai custodi della religione. «Nulla v'è di maggiormente certo, se non che da tempi immemorabili in questo nostro mondo

europeo i nostri buoni costumi, la nostra civiltà, e tutte le buone cose connesse con i costumi e la civiltà, sono dipesi da due principi e sono stati il risultato di entrambi: intendo dire lo spirito dell'elemento aristocratico e lo spirito della religione, la nobiltà e il clero» (*Ibid.*, p. 76).

Alla ricerca del catalizzatore che produce la coesione del popolo, Burke oscillò tra il patto di consanguineità, cioè la catena generazionale dipinta con colori mistico-metafisici, e la religione, quest'ultima tanto più efficace quanto più è ammantata di antico e di mistero. Il fattore "religione" acquisterà un peso via via crescente. «Avvertiamo nel nostro intimo che la religione è la base della società civile, la sorgente di ogni bene e conforto» (*Ibid.*, p. 87), sicché il compito di ogni istituzione è «dare sostegno ai vincoli razionali e naturali che legano l'intelletto e il sentire umani al divino» (*Ibid.*, p. 89). Se alla comunità manca la sottomissione a Dio autore dell'universo, essa è destinata a «dissolversi in un caos asociale, incivile e sconnesso» [ivi: 94], come è dimostrato dalla Francia rivoluzionaria che non a caso si muove verso «la totale abolizione della religione cristiana» (*Ibid.*, p. 144). Chi non è seguace del Male, sa invece che «l'essenza di ogni vera religione consiste di sicuro nell'obbedienza al volere del Sovrano del mondo, nel fidarsi di ciò ch'egli dice e nell'imitare le sue perfezioni», e che la vera opera umana consiste nel fornire a questo «grande fine» un'«attività ausiliaria» (*Ibid.*, p. 155).

La bussola religiosa ha dunque una funzione assoluta. È essa che orienta sulle finalità dell'operare umano, le quali vanno adeguate al disegno trascendente divino. Il patto di sangue, la catena mistica delle generazioni, assumono in quest'ottica la funzio-

ne del mezzo, dello strumento. È questo popolo di consanguinei visibili-invisibili, radicato nel territorio e nelle tradizioni, con forme di governo che risalgono a tanto tempo fa, è solo questo tipo di comunità a poter "aiutare" il disegno divino.

Di fronte ai pregi di cui Burke la riveste, egli stesso si commuove. Le sacre linfe vitali sgorgano non solo dagli affetti familiari, ma anche dal non esserci mai stati cambiamenti, da tempo immemorabile, nei confini dei distretti e dei circondari. L'abitudine ai luoghi aviti lasciati intatti «riempie il cuore», è questo «particolarismo subordinato» ad alimentare «l'amore per la totalità», quella del buon tempo antico; e Burke inorridisce dinanzi ai barbari francesi che agli spazi e luoghi tradizionali hanno rubato l'anima ridisegnando i circondari e dipartimenti "geometricamente", per puro vizio di astrazione come suona la sua accusa (*Ibid.*, p. 193). Probabilmente non erano di quest'avviso gli abitanti francesi, che potevano adesso tutti raggiungere il capoluogo del distretto amministrativo in un lasso di tempo ragionevole, più o meno uguale.

4. *Burke e l'anticapitalismo populista*

Le grandi convinzioni di Burke sul conservare e recuperare il buon tempo avito andavano naturalmente al di là di quest'antimodernismo epidermico. Si compendiano nella richiesta di "legge e ordine", strumento per tenere la mente del popolo libera da cattivi pensieri.

Certo, con spirito paternalista egli concedeva che il "popolo" (adesso nel senso non più di sacrale comunità mistica, bensì,

più bassamente, di plebe nuda e cruda) guadagnasse qualche soldo. Ma «la condizione perché il popolo si procacci qualcosa è che, pur senza servilismo, esso sia arrendevole e obbediente». Stia insomma nei ranghi. Soprattutto «non gli si sradichi artificiosamente dalla testa il principio della sottomissione naturale. La proprietà di cui non può esser partecipe la deve rispettare. Deve lavorare per ottenere quel che con il lavoro è possibile ottenere; quando poi, come di solito avviene, trova che il ricavo è sproporzionato alla fatica, bisogna insegnargli a consolarsene in vista di una proporzionale retribuzione da parte della finale giustizia eterna» (*Ibid.*, pp. 240-41).

All'assioma della povertà del popolo, una povertà inscritta nell'ordine dell'universo (dunque voluta da Dio in questo mondo, e da Dio abolita solo nell'aldilà), si accompagnò una singolare denuncia e accusa politica. Cioè che il vero «crudele oppressore e nemico spietato dei poveri e dei miserabili» sarebbe chi, rubando a costoro l'estrema consolazione della giustizia eterna riparatrice, annulla così anche la loro voglia di produrre e dunque «colpisce le radici di ogni acquisizione e conservazione» (*Ibid.*, p. 241).

Burke mirava in prima battuta all'odiato metodo razionalistico-illuminista che analizza le cose del mondo senza metafisiche religiose, metodo la cui conseguenza diretta è stata la Rivoluzione francese con la sua proclamazione dei falsi "diritti dell'uomo". Sulla «concisa formula magica» di «filosofia, rischiaramento, liberalismo, diritti dell'uomo» (*Ibid.*, p. 113) si regge la tirannide che il moderno industrialismo affarista esercita sul popolo, al quale fa nel contempo balenare, a crudele beffa, la chimera di un'uguaglianza di diritti.

Ma c'è dell'altro. Chi si è arricchito con gli affari disonesti, ostenta poi le proprie fortune che sono guadagnate con le «perverse speculazioni» care ai «finanzieri di professione». In tal modo però svilisce agli occhi del popolo-plebe le sane accumulazioni di ricchezza, quelle che sono invece «il frutto di una industriosità di successo»; e così incita, di fatto, «i negligenti, frustrati e falliti» alla rivolta contro i ricchi (*Ibid.*, p. 241). Ciò avviene, evidentemente, perché sono falsi e ingannevoli i valori sventolati dall'affarista borghese. Si snoda attraverso tutte le *Riflessioni* la convinzione di Burke che i valori veri sono impersonati dalla nobiltà agraria e comunque dai proprietari di terre, dai *landlords*.

Sono qui anticipati parecchi dei temi che nei primi decenni del '900 animeranno la critica dei romantici al capitalismo. È una critica da destra: propone all'economia e ai corrispettivi rapporti sociali il passo del gambero, il tornare indietro nella storia. Di fronte al per lei disgustoso presente, che vede spodestata la vecchia classe aristocratico-feudale, questa critica inneggia ai tempi andati, trasfigurati a tepore familiare; adopera gli scenari dello sfruttamento capitalistico per dimostrare che si viveva molto meglio sotto la paterna signoria feudale ispirata a fedeltà, amore e onore; imputa alla borghesia il più irresponsabile attentato alla civiltà, quello di nutrire nel proprio grembo una classe di pericolosi sovversivi, il proletariato.

L'anticapitalismo che elenca i mirabili pregi dell'*Ancien régime*, dell'Antico regime feudale, e il populismo che celebra un popolo di morfologia mitico-immaginaria, sono compagni di strada. Hanno in comune soprattutto che per affermarsi devono ricorrere a una vernice sociale. Devono

dimostrare di avere a cuore gli interessi del "popolo". Marx lo chiamava il "socialismo feudale". Gli anticapitalisti romantico-aristocratici, «per tirarsi dietro il popolo sventolavano a guisa di bandiera la bisaccia da mendicante del proletariato» (Marx-Engels 1848 (1973), p. 507). Di variegate bandiere socialeggianti i populistici successivi esibiranno un intero emporio.

Bibliografia

- Burke (Edmund), *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event in a Letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, London, Dodsley, 1790, in *Reflections on the French Revolution and other Essays*, London, Dent & Sons; New York, Dutton, 1910, pp. 1-244;
- Marx (Karl), Engels (Friedrich) 1848: *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, Office der "Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter", 1848, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. di Palmiro Togliatti, in OME = Karl Marx/Friedrich Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1972 sgg., VI, pp. 483-518;
- Sieyès (Emmanuel-Joseph) *Qu'est-ce que le tiers état?* [1799, senza luogo né editore], *Che cosa è il terzo stato?*, ediz. it. a cura di Umberto Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1989.