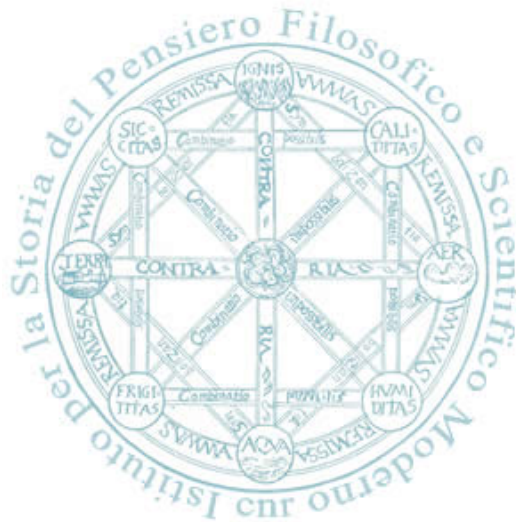


Monica Riccio

Vico e la moltitudine «soddisfatta e contenta»



Seguire nell'opera vichiana le tracce, peraltro ben marcate, del concetto di *moltitudine*, significa preventivamente accogliere lo scarto, la dislocazione che Vico impone a molte coordinate del pensiero politico moderno: la trasfusione, e trasfigurazione, di categorie politiche cruciali all'interno di una prospettiva che deborda da quella strettamente politica, e che nella *Scienza nuova*, capolavoro della maturità, si definisce e si esplica come filosofia della storia. Prospettiva forse anche limitante per un ambito concettuale schiettamente politico¹; ma forse, proprio per quello scarto, per quello spiazzamento, feconda e prodiga di nuovi punti di vista. Anche la particolare accezione e collocazione vichiana della *moltitudine* può offrire un altro sguardo, quasi un suggerimento alternativo sui modi di pensare la moltitudine, i molti uomini insieme all'interno della necessaria unità civile.

Per cominciare da un'indagine meramente lessicale, nell'opera vichiana sembra esserci il terreno ideale per osservare i percorsi di un'autotraduzione del termine *multitudo*. Esso infatti attraversa, nell'ambito di contesti argomentativi affini, le opere latine fino al *Diritto universale*, e giunge poi, "tradotto" nel lemma italiano *moltitudine*, alla *Scienza nuova*. Non sembrano esserci margini di dubbio sul fatto che Vico traduca il suo *multitudo* con *moltitudine*, dunque con un calco del latino; e non v'è dubbio perché il termine *multitudo*, e poi *moltitudine*, ricorre in contesti analoghi e molto specifici. D'altra parte, come vedremo, proprio i luoghi che ce lo confermano ci dicono il molto che è cambiato, giacché proprio l'opera italiana, la *Scienza nuova*, compie spostamenti teorici massicci pur su terreni già battuti.

Troviamo ad esempio una coincidenza "contestuale" tra il *De nostri temporis studiorum ratione* e la *Scienza nuova*, tra l'orazione inaugurale scritta in latino nel 1708 e il capolavoro steso in italiano a più di trent'anni di distanza. La ricorrenza del termine si trova infatti nello stesso "luogo" teorico, l'avvento e il governo delle monarchie; quindi non a proposito dell'origine dell'associazione umana come in buona parte della riflessione politica moderna, non di fronte al cruciale problema del passaggio dai molti all'uno, ma in concomitanza di quella che per Vico, sempre, è una forma "matura" di governo, in cui modalità e rischi dell'associazione sono stati già sperimentati ed attraversati. Nel *De ratione* si dice che gli imperatori romani, una volta giunti al potere, per contrastare le sopravvivenze ambizioni dei patrizi, cercano di rendere più saldo il loro potere effettivo grazie alla

¹ E' ben nota l'osservazione di Hannah Arendt, inserita in una nota dedicata proprio a Vico: «Ogni volta che l'età moderna aveva motivo di sperare in una nuova filosofia politica, si trovò di fronte ad una filosofia della storia» (H.Arendt, *Vita activa*, tr. it. di S.Finzi, Bompiani, Milano, 2004, nota 63 p.279).

benevolenza della plebe e al favore della moltitudine, «plebis studiis et favore multitudinis»². Nella *Scienza nuova* del 1744 si dichiara che è «proprietà monarchica» tenere «libera e sicura la moltitudine dalle loro oppressioni» e «mantenerla soddisfatta e contenta circa il sostentamento che bisogna alla vita e circa gli usi della libertà naturale»³.

Va ricordato che l'intero *De ratione* è costruito sulla dicotomia tra sapienti e ignoranti, ed è attraversato dalla persuasione che i più siano stolti e ignoranti. Ma nelle sue pagine è altrettanto pervasiva la necessità di condurre la sapienza nella pratica, con gli strumenti della prudenza e dell'eloquenza; eloquenza che appunto non è necessaria ai sapienti, cui basta conoscere il dovere per guidare la volontà a compiere il dovere, ma è invece indispensabile alla *multitudo* e al *vulgus*⁴. Qui la moltitudine quindi è assimilata al volgo, i più, i non sapienti, ignoranti, trascinati dalle passioni perché vittime di un «contagio col corpo». Su questo sfondo si staglia il lungo capitolo sulla giurisprudenza da cui è estrapolata la citazione relativa all'«uso» del favore della moltitudine da parte degli imperatori romani; è, il capitolo undicesimo, una sezione tesa ad esaminare vantaggi e svantaggi della giurisprudenza antica e moderna, seguendo la storia della giurisprudenza romana.

Non mi fermo sul percorso compiuto da Vico dal *De ratione* alla *Scienza nuova*, che scioglie definitivamente quella dicotomia tra *sapientes* e *vulgus*, ma cercherò, subito, di guardare più da vicino il luogo citato tratto dall'ultima redazione della *Scienza nuova*, cercando di rintracciare i motivi della collocazione della *moltitudine* in quel momento del corso delle nazioni. Questo corso, com'è noto, è disegnato sul paradigma della storia romana, ma si svolge «con costante uniformità procedendo in tutti i loro [delle nazioni] tanto vari e sì diversi costumi sopra la divisione delle tre età [...] degli dèi, degli eroi e degli uomini»⁵. E' un corso che coincide con l'evoluzione della ragione umana e che condiziona anche la partizione delle forme di governo allontanandola da quella tradizionale⁶. Non è infatti centrale *quanti* governino, se uno, pochi, o molti: le forme di governo, piuttosto, seguono e profilano grandi tappe evolutive dell'universale ragione umana. E il passaggio cruciale, in questo percorso evolutivo, è

² G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (d'ora in poi *De rat.*), in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, cap. XI, p. 170.

³ Id., *Scienza nuova*. 1744 (d'ora in poi *Sn44*), in *Opere*, cit., vol. I, pp. 911-912, cpv.1008.

⁴ Cfr. *De rat.*, cap. VII, p. 136.

⁵ *Sn44*, p. 857, cpv. 915.

⁶ Lo sottolineava ormai molti anni fa Norberto Bobbio, nel suo *Vico e la teoria delle forme di governo*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VIII (1978), pp. 5-27.

quello che conduce le nazioni dai governi eroici, le repubbliche aristocratiche – corrispondenti ancora ad una fase di «ragione stretta» - ai governi umani, propri della «ragione tutta spiegata», in cui possono governare tutti, o uno solo, ma sempre «popolarmente», cioè in modo che i principi del governo siano condivisi da tutto il popolo⁷. In questa prospettiva i termini, le “figure” socio-politiche di solito prossime alla *moltitudine* – *volgo* e *plebe* – se ne allontanano, o meglio se ne distinguono con sempre maggiore nettezza. Il *volgo* è termine che nella *Scienza nuova* compare ormai pochissimo, perde quasi del tutto la sfumatura spregiativa del *De ratione* – la contrapposizione tra sapienti e volgo ignorante perde senso, si scioglie piuttosto in uno sviluppo storico-genetico dell’intera umanità – e compare quasi solo a proposito delle lingue «alfabetiche», lingue «volgari» appunto, comprensibili a tutti, corrispondenti all’«aperta intelligenza» guadagnata nei tempi umani⁸. Quanto alla *plebe*, ha invece una forte identità e caratterizzazione sociale, è una classe, che si forma e si definisce sempre su una disuguaglianza, una sperequazione, rispetto ai padri prima, ai nobili poi. Ha tutto sommato una valenza sempre positiva, anche perchè è soprattutto grazie ad essa, al suo conflitto con i nobili, che la storia si muove.⁹ E’ vero che la forte identità sociale della *plebe* nella *Scienza nuova* è resa possibile dal fatto che Vico disegna il corso delle nazioni sul paradigma della storia romana, e dunque approfitta, in un certo senso, delle chiare identità di “classe” che si profilano nel conflitto tra patrizi e plebei; ma su questo paradigma innesta l’evoluzione del corso di tutte le nazioni e della ragione umana nella sua universalità, e la conquista e il riconoscimento dell’eguaglianza. I plebei giungono alla fine di un doloroso processo a riconoscersi di uguale natura dei nobili, e dunque riconoscono ed esigono di avere uguali diritti; da questo momento si hanno i governi umani, che sono: repubbliche popolari o monarchie, entrambe governate «popolarmente»¹⁰. Con il passaggio ai governi umani, tuttavia, la *plebe*

⁷ Cfr. ad esempio *Sn44* p. 863, cpv. 927 e ancora p. 911, cpv. 1008.

⁸ Cfr. la *Scienza nuova* del 1725 (d’ora in poi *Sn25*), in G. Vico, *Opere*, cit., vol. II, p. 1203, cpv. 472, e *Sn44*, p. 866, cpv. 936.

⁹ Tema questo palesemente machiavelliano: si vedano ad esempio i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 4; Vico però, nella *Scienza nuova* del 1744, rimprovera a Machiavelli di aver dato una lettura parziale dei motivi della grandezza dei Romani laddove ha indicato soltanto la «magnanimità della plebe»(cfr. *Sn44*, p. 907, cpv. 1003). Ho parlato di questo più diffusamente, come del resto di molti altri temi che sono qui solo sfiorati, in *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, Napoli, Guida, 2002.

¹⁰ Ciò non toglie, naturalmente, che l’essere molti sia carattere precipuo dei plebei; anzi, l’essere molti è la loro forza, quella forza che, ad esempio, quando le plebi delle città

cessa di essere tale: cessano insieme il conflitto e la sperequazione. Al suo posto è il popolo dei *tutti*, o della maggior parte, che governa nelle repubbliche popolari, e i popoli signori delle lingue nelle monarchie; popoli che affidano però il governo, il potere eguagliatore delle leggi, al sovrano, stemperandosi nella moltitudine, priva ormai di una forte identità sociale¹¹.

Evidentemente, è la stessa accezione di uguaglianza, naturale e socio-giuridica, ad uscire mutata da questo processo. L'uguaglianza è conquista che giunge dopo un lungo travaglio, conquista universalmente umana e insieme giuridica e sociale. I plebei, in questo punto di passaggio cruciale, comprendono di essere di uguale natura dei patrizi, finalmente «intendono» che la «natura ragionevole (ch'è la vera natura umana)» è uguale in tutti, e quindi «da sì fatta uguaglianza naturale traggono gli eroi, tratto tratto, all'egualità civile nelle repubbliche popolari». ¹² E' proprio su tale riconoscimento che si fonda il passaggio, uniforme e universale, ai tempi umani, quelli che vedono esplicitarsi, appunto, la vera natura umana, la natura ragionevole. Qui dunque l'"eguaglianza naturale" non è uno stato che si dà fin dal principio, uno "stato di natura", come tra gli altri in Hobbes, ma una "vera natura" che diventa però effettiva, visibile nel corso della storia solo nel momento in cui viene "intesa" dagli uomini. Non uno "stato" che genera timore, insicurezza e guerra, e che va quindi corretto, smussato, preservato o messo da parte nell'associazione civile. E' piuttosto l'approdo ad uno "stato" in cui cessa ogni timore, che nel momento in cui viene visto e inteso non può che tradursi in istituzioni che lo rispettino, i «governi umani» appunto, in cui i cittadini sono «tutti eguagliati con le leggi».

Tale configurazione dell'eguaglianza nel corso delle nazioni della *Scienza nuova* è innervata però da un concetto eminentemente giuridico di equità che dipartito, per così dire, in equità civile ed equità naturale, risale almeno al *De ratione*. L'autentica equità è quella naturale, *ars aequi*, come viene definita nel *De ratione* e, ancora nel *De ratione*, ma solo lì, viene posta in opposizione decisa all'equità civile, scienza del giusto: «quell'equità civile ch'è sì, la stessa equità naturale, resta per altro più ampia, come quella che s'ispira non all'utilità privata, ma al bene comune; quell'equità civile che, per non essere cosa evidente e particolare, è ignorata dal volgo, il quale non vede se non ciò che ha innanzi ai piedi e non intende se non cose particolari, [sed quia id nec praesens nec peculiare est, vulgus, qui non vides

eroiche si fanno «numerose e agguerrite», fa paura ai nobili, ai pochi, e li spinge a consentire che la plebe faccia leggi senza il senato, e cambi quindi le repubbliche (cfr. *Sn44*, p. 909, cpv. 1006).

¹¹ Cfr. ad esempio, ancora, *Sn25*, p. 1203, cpv. 472 e *Sn44*, p. 866, cpv. 936.

¹² *Sn44*, p. 436, cpv. 29.

nisi ante pedes posita, et particularium duntaxat intelligens, ignorat]»¹³. Nella *Scienza nuova* l'equità civile, la ragion di stato, quella che dà unità e compattezza alle nazioni, conosciuta solo da pochi, viene a caratterizzare un'intera epoca, quella delle «corte idee», della «ragione stretta»¹⁴. E già dal *De uno universi iuris principio et fine uno*, posteriore di più di dieci anni al *De ratione*, non si parla più, quando si affronta il tema dell'equità naturale, di *vulgus*, ma di moltitudine o plebe in quanto moltitudine; e, insieme, la definizione di equità naturale si spoglia quasi del tutto di negatività perché non è più l'elemento che indica il punto d'inizio della decadenza della giurisprudenza, ma piuttosto il "sintomo" di una giurisprudenza benigna, *aequum aeternum bonum*, che si manifesta, nello Stato romano, con l'avvento della repubblica popolare e si esplica appieno nel principato. Resta tuttavia la "connessione" necessaria tra la *plebs* o *multitudo* – e non più spregiato *vulgus* – e l'equità naturale: «plebs, uti aequitatis naturalis gnara est, ita aequitatis civilis est imperita»¹⁵. E ancora: «multitudo aequitatem naturalem tantum intelligit»¹⁶. Ci sono, nel *De uno*, differenze di "ordine" e "cammino" non marginali rispetto alla *Scienza nuova*, differenze che determineranno poi la riconsiderazione vichiana dell'opera¹⁷, e che si palesano anche nella configurazione delle forme di governo e nella collocazione, e confusione, della *plebe* e della *moltitudine*. Qui si usa però la formula che sarà poi ricorrente nella *Scienza nuova*: «multitudo aequitatem naturalem tantum intelligit», la moltitudine intende solo l'equità naturale.

La formula, nella *Scienza nuova* del 1725 e in quella del '44, ricorre in passaggi qui già citati solo in parte. Nella *Scienza nuova* del 1725 si raffigura «l'età degli uomini, che vengono naturalmente a tal forma di governi umani con la lingua epistolica o sia degli affari privati, ovvero favella volgare co' parlari convenuti, dando essi popoli i significati alle voci dentro le comuni adunanze nelle repubbliche popolari *in comandando le leggi secondo l'equità naturale, che sola intende la moltitudine*; o nelle monarchie i principi da questa necessità di natura: che, i popoli restando signori delle lingue, *essi regnanti sono naturalmente portati a volere che le loro leggi sieno ricevute secondo il comun senso della moltitudine, che sola*

¹³ *De rat.*, p.189.

¹⁴ Cfr. *Sn44*, degnità CIX, CX e CXI, pp. 538-539.

¹⁵ G. Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno*, in *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, cap. CVXXXVII, p. 283.

¹⁶ Ivi, cap. CLXXXI, p. 291; ma si veda anche, ad esempio, il cap. CLXXXIII, p. 295: «multitudo [...] solam aequitatem naturalem intelligit».

¹⁷ Cfr. Id., *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, cit., I, p.79.

intende l'equità naturale»¹⁸. Analogamente nella *Scienza nuova* del 1744: «ne' tempi umani, ne' quali gli Stati provengono o liberi popolari o monarchici, perché i cittadini ne' primi comandano il bene pubblico, che si ripartisce loro in minutissime parti quanti son essi cittadini, che fanno il popolo che vi comanda, e ne' secondi son i sudditi comandati d'attendere a' loro privati interessi e lasciare la cura del pubblico al sovrano principe; aggiugnendo a ciò le naturali cagioni, le quali produssero tali forme di Stati, che sono tutte contrarie a quelle che prodotto avevano l'eroismo, le quali sopra dimostrammo esser affetto d'agi, tenerezza di figliuoli, amor di donne e disiderio di vita per tutto ciò, son oggi gli uomini naturalmente portati ad attendere all'ultime circostanze de' fatti, le quali agguagliano le loro private utilità. Ch'è l'"*aequum bonum*", considerato dalla terza spezie di ragione (che qui era da ragionarsi), la quale si dice "ragion naturale", e da' giureconsulti "*aequitas naturalis*" vien appellata, *della quale sola è capace la moltitudine*. Perché questa considera gli ultimi a sé appartenenti motivi del giusto, che meritano le cause nell'individuali loro spezie de' fatti; e nelle monarche bisognano pochi sappienti di Stato per consigliare con equità civile le pubbliche emergenze ne' gabinetti, e moltissimi giureconsulti di giurisprudenza privata, che professa equità naturale, per ministrare giustizia a' popoli»¹⁹. E' il criterio dell'equità, ed è quella, invariabilmente dalle prime formulazioni, di cui è *gnara* la moltitudine, non più però perchè sia di corta intelligenza, come ancora nel *De ratione*, bensì perché l'equità naturale è la sola che possa essere compresa dai molti in quanto molti, a prescindere da ogni connotazione sociale. Al contrario l'equità civile, anche laddove è avvenuto il riconoscimento dell'uguale natura di tutti, e di uguali diritti, è sempre amministrabile al meglio da pochi, i «pochi sappienti di Stato».

La moltitudine, dunque, proprio in quanto tale, non può comprendere se non il particolare, vede, letteralmente, solo il particolare, il privato che riguarda il singolo; non vede, letteralmente, il bene pubblico e comune, non vede, pur se «scorta e intelligente», se non ciò che ha davanti ai piedi, perché somma di singolarità mai risolvibile in un intero. Divide ricchezze e riconosce diritti dei singoli, ma non riesce a generalizzare, a guadagnare una *scientia iusti*, il bene comune dello stato. E tuttavia questa immagine parcellizzata della moltitudine non evoca, come ad esempio in Hobbes, un

¹⁸ *Sn25*, p. 1203, cpv.472 (corsivi miei).

¹⁹ *Sn44*, cpv.951 (corsivo mio).

rischio strutturale di disgregazione, e non è accompagnata, di conseguenza, dall'aspirazione a risolverla in un intero, in un *unicum*²⁰.

In Vico la preoccupazione dell'unificazione dei molti uomini insieme, si dà, e si risolve, in modo diverso. C'è comunque la perpetua necessità di ricondurre tutto a uno: «Incominciarono i governi dall'uno, con le monarchie famigliari; indi passarono a' pochi, con l'aristocrazie eroiche; s'inoltrarono ai molti e tutti nelle repubbliche popolari, nelle quali o tutti o la maggior parte fanno la ragion pubblica; finalmente ritornarono all'uno nelle monarchie civili. Né nella natura de' numeri si può intendere divisione più adeguata né con altr'ordine che uno, pochi, molti, tutti, e che i pochi, molti e tutti ritengano, ciascheduno nella sua spezie, la ragione dell'uno[.]»²¹. I *molti* e i *tutti* «ritengono la ragione dell'uno» grazie a quell'universale passaggio ai tempi umani e ai governi umani; la libertà e la sicurezza, e, quindi, anche, la singolare forma di coesione della moltitudine, è garantita da quel riconoscimento universale di eguaglianza - uguale natura ragionevole di tutti gli uomini - che, nelle monarchie, si traduce nelle leggi che *tutti* uguagliano, e adeguano «in ragione i potenti co' deboli»²².

E' vero, c'è nelle democrazie un pericolo di dissoluzione, c'è la difficoltà di serbare «la ragione dell'uno», c'è il «ridurre tutto a sorte o bilancia», c'è l'incapacità dei *tutti* o della *maggior parte* di conservare l'interesse e il bene comune, di gestire la conquistata uguaglianza; c'è, ancora, il rischio della riduzione di questa uguaglianza alla mera regola del censo, l'inseguimento delle ricchezze e degli onori. Da tutto questo scaturiscono certo differenze e divisioni, fazioni, «bollori», guerre civili, come nei più diffusi luoghi comuni sulla perniciosità e la precarietà delle democrazie²³. E' tuttavia significativo che nella *Scienza nuova* Vico non usi il termine moltitudine quando parla delle repubbliche popolari, ma piuttosto, frequentemente, *popolo*, «il popolo che vi comanda»²⁴. L'autentica degenerazione, il germe

²⁰ Celeberrime le pagine del *De cive* hobbesiano dedicate alla distinzione tra *moltitudine* e *popolo*: la moltitudine «non è qualcosa di unico, ma molti uomini, ciascuno dei quali ha la propria volontà [...]»; «diviene persona unica, se i suoi componenti concludono uno per uno il patto di tenere per volontà di tutti la volontà di un uomo, o le volontà concordi della maggior parte di loro. [...] E allora viene chiamata piuttosto popolo che moltitudine [...]» (Th.Hobbes, *De cive. Elementi filosofici del cittadino*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1989, VI, 1, pp. 129-131; ma si veda anche VII, 5 e 11, pp. 148 e 150).

²¹ *Sn44*, pp. 920-921, cpv. 1026.

²² Ivi, p. 878, cpv. 953.

²³ Cfr. ad esempio ivi, pp. 964-966, cpvv. 1101-1102.

²⁴ Significativo, anche, che un luogo che fa eccezione sia collocato all'interno di una sorta di riepilogo della storia del diritto romano alla luce dei nessi di conformità tra governi e natura degli uomini governati, e tra leggi e natura dei governi; che questo luogo, quindi, voglia

della dissoluzione, è altrove, nella «barbarie della riflessione», nella dispersione delle singolarità, lontane da ogni rapporto con la sfera pubblica, da ogni senso comune, anche da quel «comun senso della moltitudine». Non la moltitudine quindi, né il volgo, né tantomeno la plebe, ne sono responsabili, ma quei popoli che «a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno», per un eccesso di delicatezza e di orgoglio, per «le malnate sottigliezze degli ingegni maliziosi, che gli avevano resi fiere più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la barbarie del senso»²⁵.

Se la monarchia è indicata come possibile rimedio alla degenerazione, ma soprattutto è definita spesso come il «riposo» delle nazioni, è forse anche perché non chiede alla moltitudine di farsi uno, dunque non chiede ciò che essa, in quanto moltitudine, non può. La preserva però proprio nella sua identità e unità sfuggenti e sempre indefinite, la garantisce nei propri diritti, uguali, e nelle «cose della vita» – «affetto d'agi», «tenerezza di figliuoli» – nella cura delle cose private, nell'uso della libertà naturale.

Questa “figura” vichiana della moltitudine mostra certo, rispetto a molta parte della riflessione politica moderna, un'eccedenza e uno scarto. I caratteri che la definiscono sembrano piuttosto rimandare – ma questa è mera suggestione più che il suggerimento che si diceva all'inizio, da inseguire altrove – a qualcuno dei nodi problematici delle democrazie a venire. La rinuncia, o il disinteresse, ad ogni effettivo esercizio del potere, l'appagamento dato dalla rappresentazione dell'uguaglianza più che dall'effettiva, reale uguaglianza da godere sul piano dei diritti. Caratteri, questi, che evocano forse, per dirla con Tocqueville, i paradossi di uno «stato sociale democratico» in cui il “sentimento” dell'uguaglianza non di rado dilaga e prende il posto dell'”uso” schiettamente politico di eguaglianza e libertà²⁶.

rimarcare la “naturalità” del nesso tra moltitudine, governo dei molti ed equità naturale: «avendo a venire le repubbliche popolari, che naturalmente son aperte, generose e magnanime (dovendovi comandare la moltitudine, ch'abbiam dimostro naturalmente intendersi dell'equità naturale), vennero con gli stessi passi le lingue e le lettere che si dicono “volgari” [...] e con quelle comandarono e scrisser le leggi [...]». E, concludendo questo breve capitolo, poco più oltre, si dice, ancora, che negli Stati monarchici, «i monarchi vogliono ministrare le leggi secondo l'equità naturale e, 'n conseguenza, conforme l'intende la moltitudine [...]» (ivi, pp. 877-878, cpv. 953.

²⁵ Ivi, p. 967, cpv. 1106.

²⁶ Si veda, solo a titolo di esempio, A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano, Rizzoli, 1999, libro II pp. 305-308 e libro III, parte II, pp. 511-514.