

Roberto Gatti

Il popolo tra realtà politica e finzione ideologica¹

1. Il popolo dei moderni

Ci si può chiedere quale sia il motivo che spinge ad affrontare la non facile prova consistente nel delineare un percorso di riflessione in chiave filosofica intorno al concetto di “popolo” prendendo in esame il periodo che va dalla prima alla tarda modernità, sino a sfiorare (almeno) l’epoca della quale noi, uomini e donne del presente, siamo protagonisti, il più delle volte molto perplessi e parecchio disorientati.

Il perché sta nel tentativo di mostrare che, per quanto questo lungo periodo sia, a proposito del nostro argomento, parecchio complesso e contraddistinto da un esteso pluralismo di punti di vista, presenta però, a mio avviso, almeno una caratteristica unitaria. Si tratta della difficoltà di articolare teoricamente un concetto di “popolo” sul quale non gravino quei limiti sui quali vorrei concentrare l’attenzione: limiti ovviamente non secondari, ma tali da compromettere gravemente il concetto in questione.

In tutto il tragitto che proverò a tracciare, non vorrei semplicemente procedere prendendo nota dei punti oscuri rinvenibili in questa o quella concezione di “popolo”, e così mettere in atto una sorta d’incolore e, tutto sommato, ridondante elenco che collochi uno dopo l’altro gli autori come in una galleria dei nobili fallimenti della filosofia politica dal ‘500 a oggi. La posta in gioco è ben diversa. La presento, per ora molto concisamente, come segue.

Nel *De republica* di Cicerone - importante sintesi di una già consolidata tradizione - è evidente la corrispondenza concettuale tra “res publica” e “populus”: la società politica si dà solo in presenza di un’associazione tenuta insieme “per accordo nell’osservare la giustizia” e “per comunanza di interessi”². Il popolo, che si forma a causa della “naturale inclinazione a vivere bene” presente in ogni essere umano,

esprime, nella sua unità etico-giuridica, il senso propriamente *politico* insito nel condurre un'esistenza in cui è fondamentale sia la concordia del tutto, pur nella pluralità delle parti esistenti entro la *civitas*, sia la condivisione dei destini. Non c'è politica senza tali requisiti. È superfluo far notare quanto qui sia presente, in un pensiero innestato soprattutto nella tradizione stoica, anche la componente aristotelica.

Ora: sappiamo bene che c'è un'interpretazione, da molto tempo largamente egemone, che pone un rapporto genetico tra modernità e politica. I suoi sostenitori asseriscono che solo a partire da Hobbes ci sarebbe la possibilità di parlare in modo sistematico di un'origine del "politico" nella sua essenza propria e nella sua piena autonomia (l'ovvio riferimento è a Carl Schmitt). In controtendenza rispetto a questa linea di pensiero vorrei mostrare - prendendo spunto dalla connessione ciceroniana tra popolo e politica - che, a confronto con il modello esemplarmente presentato da Cicerone, la modernità mette in mostra, in alcuni dei suoi autori maggiormente significativi, un sostanziale scacco, variamente articolato ma unitario dal punto di vista del risultato, nel rendere filosoficamente intellegibile, e quindi coerentemente fondabile, lo spazio proprio della politica.

Ho cercato di argomentare in altro luogo questa tesi, la cui sostanza coincide con l'affermazione che il "moderno", lungi dall'essere il tempo della genesi della politica come prassi e come campo teorico specifici, costituisce invece il lungo momento durante il quale si dipana e si evidenzia la cruciale dimensione dell'*impolitico*. Essa è ancora incombenza su di noi, tardi eredi della modernità, e non solo c'interroga dal punto di vista speculativo, ma ci pressa anche nella concreta e tragica realtà di fatto, come quotidianamente verificiamo in mille modi. La prassi storica subisce l'assenza della politica in un passaggio d'epoca cruciale come quello che stiamo oggi vivendo. Questo passaggio d'epoca riceve in legato tale assenza dal passato, un passato però quanto mai presente e del quale proprio un succinto esame del problema-popolo consente di illuminare alcuni aspetti rilevanti.

Si dirà che la sottolineatura del carattere impolitico del moderno fa parte di una posizione di pensiero, tutto sommato, non certo nuova: minoritaria sicuramente, ma non inedita né particolarmente originale. E, per documentarlo - si aggiungerà - basta evocare i nomi dei cosiddetti nostalgici della *polis*, da Arendt, a Strauss, a Voegelin, e via procedendo. Saremmo alla solita contrapposizione tra sostenitori di modelli normativi di politica in alternativa l'uno rispetto all'altro, ognuno dei quali accusa l'avversario di fallacia o di tentazione ideologica. Così, però, almeno in questo saggio, non dovrebbe essere. E non solo perché queste poche pagine sono all'insegna della convinzione che argomentare (e non solo contrapporre dogmaticamente) è possibile. Ma soprattutto perché l'obiettivo non è tanto di mettere a confronto modelli, quanto di operare entro quelli che la modernità ci offre e di criticarli *iuxta propria principia*, facendone risaltare la contraddittorietà o i vari aspetti problematici a partire dal loro interno, dalla loro logica, dalla loro struttura, più o meno sistematica. La critica di impoliticità può quindi esercitarsi in un confronto diretto con i "classici" moderni della politica e può tentare di porre in luce l'*impasse* nella trama teorica che essi, pur in diverso modo e anche spesso con intenti molto differenti, elaborano.

Diciamo, allora, che prima di cimentarsi sul piano normativo, questo saggio si muove sul piano ermeneutico, che certo, come ben sappiamo tutti, privo di presupposti normativi non è mai. Ma cerca (o dovrebbe farlo) di avvicinarsi, per quanto possibile, all'oggetto e di comprenderlo in profondità, assottigliando il più possibile le pretese normative - con la consapevolezza, comunque, che, come ci ha insegnato prima di tutti Max Weber, nessuna ricerca, in quanto tale, potrà mai essere "libera dai valori".

Entro questi limiti, quella che segue è una critica della filosofia politica moderna che pone al centro il concetto di "popolo" nel tentativo di vagliarne le implicazioni relativamente a un quadro più generale: la tentata ma, a mio avviso, mai riuscita fondazione teorica dell'ordine politico dopo la crisi della tradizione greco-romana e medievale. O, se lo si vuol dire con uno dei grandi protagonisti di questa storia, Jean-

Jacques Rousseau, è un'analisi del significato e delle conseguenze insite nell'immane (e forse "donchisciottesco", come direbbe Alasdair MacIntyre) sforzo di "instituer un peuple"³ dopo che la "natura" è stata ormai archiviata quale possibile fondamento, dato e non costruito, della "società ben ordinata".

2. Alla ricerca di una teoria

Walter Ullmann ha evidenziato che già nel regime feudale esistono elementi del governo "popolare"⁴. Durante tutto il Medioevo, come egli osserva, ci sono state "svariate manifestazioni di queste tendenze popolari", che hanno preparato il terreno per lo sviluppo, molto successivo, della "teoria pura" relativa. Ciò è dipeso, nelle "zone basse" della società, dal "bisogno di un'unione almeno tra eguali", generato dal senso di "insicurezza" che caratterizza questo periodo storico⁵. Egli ricorda che è stato più volte sottolineato, in tale contesto, l'embrionale sviluppo di uno "spirito comunitario" (Otto von Gierke), il quale ha plasmato "unioni o associazioni", nate, durante questa fase iniziale, non in base a teorie o dottrine, ma come risposta a bisogni specifici di determinati gruppi sociali⁶. Queste unioni, specie le gilde, venivano allora indicate anche con il nome di *societas*, *fraternitas*, *conjuratio*⁷. Erano "isole popolari in un regno governato teocraticamente"⁸. Un esempio sono le comunità di villaggio⁹ e anche le città (si ricordi a tal proposito il ruolo dei consigli cittadini), soprattutto nell'Italia settentrionale, ove le città erano "modelli di governo repubblicano" con "schemi popolari di governo"¹⁰. Le città libere si basavano almeno in parte sul "consenso della comunità"¹¹. Gilde e confraternite costituiscono esempi di quello che Ullmann definisce "popolarismo"¹².

Il XII e XIII secolo, quindi, mostrano il "fatto incontrovertibile dell'emergere delle masse amorfe e senza nome", che sono "la risposta naturale all'impellente bisogno umano di agire all'interno di un gruppo", cioè di una tendenza che opera e, man mano, assume forma sempre meno indefinita indipendentemente dalla diversità delle situazioni storiche¹³. Il punto è, però, che a queste tendenze non corrisponde, almeno sino al XIII secolo, "una dottrina popolare coerente", anche perché manca

un'istruzione "laica" diffusa e, quando c'è, riguarda soltanto minoranze che, come nel caso degli "studiosi laici" dell'Università di Bologna, s'interessano al diritto romano in relazione fondamentale al conflitto tra papato e impero, senza nutrire una "profonda e radicata inclinazione verso alcun tipo di 'popolarismo'"¹⁴.

Gli elementi rilevanti, in tale ambito, sono due: la riscoperta di Aristotele e, in progressione di tempo, il fatto che, a partire dall'inizio del XIV secolo, comincia a smagliarsi sempre più la sintesi tra cristianesimo e aristotelismo e viene in evidenza l'elemento aristotelico più di quello cristiano, secondo una dinamica che Ullmann schematizza così: "1) Atteggiamento ostile nei suoi [dell'aristotelismo] confronti; 2) Tolleranza ed assimilazione nella cosmologia cristiana; 3) Emancipazione di Aristotele dall'involucro cristiano"¹⁵.

Ciò che di questa ricostruzione compiuta da Ullmann conta evidenziare ai nostri fini è come egli ponga in primo piano il profondo cambiamento del concetto di "natura" rispetto alla tradizione agostiniana, che sino a quel momento era stata decisiva nel determinare le coordinate fondamentali di ogni elaborazione e discussione politiche. Nell'Ipponate la natura, dopo il peccato di Adamo, finisce per essere qualcosa di "innaturale" rispetto al *naturale* originario¹⁶, con la conseguenza di disattivare il ruolo della natura nel discorso politico e di svalutare il significato stesso dell'esperienza politica. Invece, già dalla prima metà del XIII secolo, con Guglielmo di Auxerre, il quadro inizia a mutare. La natura dell'uomo viene, infatti, parzialmente riabilitata nelle sue componenti e potenzialità; si afferma la tesi che la caduta non l'ha privata del tutto della sua positività, ma l'ha soltanto indebolita, non però fino al punto che non sia più in grado di esprimere un diritto naturale razionale¹⁷.

L'interpretazione di Ullmann procede, da qui in avanti, con l'illustrazione (invero scarsamente originale) di quei contenuti di pensiero che, da Tommaso D'Aquino in poi, hanno fornito, sulla base della riconquistata autonomia e incidenza politica del concetto teleologico di "natura" e di "natura umana" di matrice aristotelica, quei fondamenti filosofici al "popolarismo" che per secoli erano mancati. Dante, Giovanni da Parigi, Marsilio da Padova sono gli autori ai quali, giustamente, Ullmann dedica

una particolare attenzione in questa riabilitazione *ante litteram* della filosofia politica aristotelica innescata dalla cruciale mediazione tomista.

Il punto che m'interessa sottolineare è che, dopo la frattura rispetto all'agostinismo politico dovuta alla riscoperta di Aristotele, la modernità ne inaugura un'altra, che potrebbe essere interessante leggere come un possibile sviluppo della ricostruzione operata da Ullmann. Egli, infatti, conformemente ai suoi intenti, si arresta al XV secolo, cioè arriva sin dove, almeno negli autori maggiormente significativi, la continuità con l'aristotelismo, pur in vari gradi e con differenti modalità, c'è, incide a fondo e plasma con coerenza la riflessione politica.

Quanto accade dopo quest'epoca è, invece, un fenomeno singolare ed estremamente rilevante, del quale, a mio avviso, non sono state colte sempre tutte le implicazioni. Avviene, cioè, che l'idea di "governo repubblicano" - della quale intendo occuparmi in questa prima parte dell'esposizione -, mentre continua ad alimentarsi alla fonte normativa della tradizione, che aveva le sue radici ben salde in Aristotele e nella rilettura sviluppata entro l'ambiente stoico romano, rompe invece con essa per quanto riguarda i fondamenti antropologici e il loro impianto onto-teleologico. Il concetto di "popolo" viene rielaborato in questo contesto, nel quale la dimensione normativa rimane ben ferma e sostanzialmente immutata rispetto al passato, nel momento stesso in cui, però, ciò che viene a mancare è la base su cui tale dimensione poggiava in un'ormai plurisecolare tradizione. Insomma, a cedere è l'idea dell'uomo come *zoon politikon* o, nella versione tomista, *animal sociale et politicum*.

È qui che comincia a prodursi quella scissione tra antropologia ed etica che continuerà a gravare, in vario modo ma sempre con conseguenze di grandissimo peso, sulla filosofia politica successiva. Il *paradosso della modernità*, se vogliamo chiamarlo così, è che, a partire dal gesto inaugurale costituito dai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, troviamo, da una parte, una tavola di valori e di pratiche virtuose raccomandate a chi intenda "imitare" gli antichi e impiantare, ammesso che sia ancora possibile, un ordinamento repubblicano; dall'altra parte, invece, ci si presenta un resoconto della natura umana consapevolmente opposto a quello che

autorizzava la posizione di questi valori e di queste pratiche di vita in quello che Norberto Bobbio ha definito il “modello aristotelico”.

Le conseguenze, a volerle vedere (cosa non molto frequente in una considerevole parte della filosofia politica attuale), sono evidenti.

3. Gli uomini “rei” e il popolo “buono”

La prima conseguenza è che i valori del repubblicanesimo, rimasti ormai senza un “sostegno ontologico” (Hans Jonas) e senza che alcun altro coerente e convincente sostegno sia intervenuto a sostituirlo¹⁸, galleggiano in un vuoto che solo la *decisione* può riempire. Che poi il momento decisionistico possa assumere vari nomi e volti - l'appassionata nostalgia, l'incanto trasmesso dagli esempi antichi, l'ammirazione per gesta ed eventi di cui il mondo è diventato così carente - conta relativamente poco rispetto alla sostanza del problema. E la sostanza è che si verifica un *primato dell'etica* in versione molto particolare, cioè una posizione del valore per se stesso, al di fuori di ogni tentativo di giustificarlo se non, in buona sostanza, per via retorica. L'enunciazione del valore regge tutto e viene prima di tutto; ogni altro dato, come vedremo, viene piegato dinanzi a essa. Ma l'enunciazione rifiuta di dar ragione di sé, diviene un postulato, come più tardi - secondo una logica di cui non può sfuggire l'intima coerenza - avverrà per la negazione dell'esistenza di Dio: l'ateismo postulatorio ha alle sue spalle l'etica postulatoria, di cui costituisce l'esito naturale e della quale si trova in Machiavelli un modello tanto esemplare quanto poco considerato da questo punto di vista.

Il Segretario fiorentino può aver nutrito tutta l'avversione possibile per la vuota retorica umanistica (basta pensare al Proemio dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*), con la sua astrattezza e la sua non incidenza nella prassi storica. Ma cos'altro è la sua apologia delle virtù romane se non, nel senso tecnico e preciso del termine, retorica? Storicamente articolata, capace di ridare carne e sangue a un ideale che certo Umanesimo aveva reso avulso dalla realtà; inoltre profondamente sentita e sofferta. Ma retorica rimane, almeno se l'interrogiamo con un interesse filosofico,

con l'interesse cioè di chi domanda ragioni e non si accontenta del solo *pathos*, per quanto intenso e letterariamente superbo. La ragione non è certo espulsa, ma - secondo un modello che avrà enorme successo nei secoli a venire - serve a individuare i mezzi e a calcolare le conseguenze una volta che si è votata l'esistenza a un demone o all'altro. Quanto a questo, la via che conduce da Machiavelli a Weber è lineare e, se Machiavelli può in qualche modo essere posto all'inizio dello sviluppo della *political science*, non è tanto e solo, come spesso si afferma, per la sua analisi dei fatti, per la sua attenzione al dato empirico, per il suo esame forse insuperato delle dinamiche del potere, ma, molto più e molto prima di questo, per l'estromissione di ogni discorso sul *valore del valore*.

Si obietterà che siffatte considerazioni non sono applicabili a Machiavelli, in quanto il loro oggetto non rientra tra i problemi che egli si pone. Ovvio. Ma è un problema di chi legge il Segretario fiorentino, nel senso che esattamente questo non fa problema, da parte di Machiavelli, di ciò che invece, nella tradizione stessa cui egli si richiama, costituiva un punto centrale e la base di tutto il resto, rappresenta l'aspetto che rende interessante la riflessione sull'opera dell'autore dei *Discorsi*. L'assenza d'interesse e/o l'incapacità di affrontare la questione del fondamento del valore - in questo caso, il valore prettamente politico delle virtù repubblicane - è l'elemento filosoficamente più rilevante del pensiero di Machiavelli, che non sarà un filosofo politico, ma è certamente un autore nel cui *non detto* c'è più materia di riflessione filosofica di quanta non ce ne sia in molti altri autori politici di quel secolo e anche dei successivi.

Leo Strauss ha proposto, com'è ben noto, il metodo dell'"ermeneutica della reticenza" per leggere Machiavelli (e altri oltre lui, ovviamente). Potrebbe essere proficuo, forse, aggiungere un'*ermeneutica dell'assenza*, a indicare che, in questo primo grande iniziatore della modernità, ciò che non c'è risulta talvolta più ricco di stimoli di ciò che è offerto in bella vista e su cui in genere si appunta l'occhio degli interpreti, tra cui ancora pochi sono gli studiosi di filosofia, anch'essi probabilmente troppo pronti a etichettare come privo di interesse filosofico quello che di filosofico

non c'è espressamente, ma che non per questo è privo di rilevanza. Come direbbe Pascal, l'assenza è anche sempre una *presenza*; nascosta però e, quindi, da decifrare nel suo senso riposto.

Annotiamo, comunque, per ora, come possibile allargamento dell'interpretazione di Ullmann (e utilizzando una volta di più il suo linguaggio), che la lunga strada della "dottrina popolare" moderna, in gran parte sedimentata nella tradizione repubblicana dal '500 in poi, inizia con il debito teorico consistente nella fragilità normativa originata dalla rimozione del problema del fondamento di quei valori cui, pure, si richiama con forza. Ed è un debito che tale tradizione si trascina dietro, almeno nelle sue formulazioni più eminenti, sino ad oggi. La teoria della "sovranità legislativa del popolo" esordisce, in Machiavelli, con un gesto decisionistico dei cui effetti non si è ancora del tutto liberata.

Chiarisco quest'ultima affermazione osservando che non mi sembra per niente arbitrario o gratuito chiedersi se, tutte le volte che nella lunga vicenda della democrazia è stato evidenziato il pericolo del suo slittamento nella "tirannia della maggioranza" (Stuart Mill, Tocqueville) o addirittura nella "democrazia totalitaria" (Talmon), non sia rimasta troppo nell'ombra, come possibile orizzonte di comprensione, questa mossa originaria, cioè questo nucleo decisionistico che la democrazia moderna incamera sin dall'inizio e che, da posizione teorica, tende a riversarsi nella *forma mentis* di chi, in qualità di governante o di semplice cittadino, opera in vario modo nel governo del popolo. In fin dei conti, perché prendere tanto alla leggera l'affermazione del Segretario fiorentino di volere, nella sua personale impotenza politica del momento, insegnare alle generazioni e ai secoli futuri? Questo impegno pedagogico a lunga gittata diverrà tipico dell'Illuminismo, il cui tempo è il futuro e i cui destinatari sono i posteri. E noi, con più o meno avvertita coscienza, siamo quei posteri, anche se un'inadeguata memoria storico-culturale ci fa velo quando cerchiamo (raramente) di ricostruire la nostra identità e la nostra posizione ponendoci domande del tipo 'chi siamo, da dove veniamo, perché pensiamo così e non in un altro modo, perché certi aspetti della realtà ci interessano ed altri meno o

per nulla e perché certi termini (come *popolo*), li adoperiamo quasi solo gergalmente o ideologicamente’.

Mantengo in forma volutamente incompiuta questi interrogativi per passare alla seconda, e certo più rilevante, conseguenza della frattura tra antropologia ed etica da cui ero partito.

Qualcosa va ora detto sulla seconda conseguenza cui accennavo in precedenza a proposito della frattura tra etica e antropologia, indicandola come il vero e proprio paradosso della modernità.

“Popolo” è usato da Machiavelli, sia nel *Principe* sia nei *Discorsi*, in un’accezione generica, a indicare la totalità dei membri che costituiscono uno “Stato”, e in un’accezione più specifica, assolutamente prevalente riferita - come Machiavelli ricorda trattando, nel *Principe*, dell’impero romano - all’“universalità” politicamente decisiva accanto ai soldati e alla nobiltà. È l’ “universalità” di cui chi governa deve ricercare l’appoggio e il consenso, non solo perché è quantitativamente la più numerosa, ma perché, al contrario dei “grandi”, desidera la “quiete” e costituisce così un fattore di stabilizzazione del potere. Seppure talvolta sia giocoforza favorire una delle due altre “universalità”, com’è accaduto appunto più volte in epoca imperiale, ciò nondimeno il principio rimane valido in generale¹⁹. Il “principato civile” è quello che si ottiene con il “favore” dei cittadini (“grandi” o “popolo”); per pervenirvi non è necessaria “tutta virtù o tutta fortuna”, ma un’“astuzia fortunata”²⁰. A questa considerazione Machiavelli fa seguire l’analisi del “principato civile”, a seconda che nasca per iniziativa dei grandi o del popolo²¹. Osserva che è più difficile conservarlo se viene dai grandi, che vogliono sempre dominare, mentre al popolo basta non essere oppresso e, in questo senso, si può dire che esso abbia un “più onesto fine”²². E poi i grandi hanno l’ambizione di essere “eguali” al principe²³. Ne risulta che anche chi diventa principe col favore dei grandi deve badare, successivamente, a farsi il popolo “amico”²⁴. Nel capitolo II del primo libro dei *Discorsi* troviamo, applicata agli “ordini

della città di Roma”, la classificazione degli “stati” delle “repubbliche”, che sono il “principato”, gli “ottimati”, il “popolare”²⁵.

Ma, come già detto all’inizio, non è su questa linea che vorrei qui indirizzare la riflessione. Infatti, qualsiasi “ordine” si voglia prendere in esame, un problema rimane sempre comunque aperto: ciascuno “stato”, cioè qualsiasi condizione sociale, è fatto di quegli uomini che Machiavelli invita a considerare prescindendo da ogni idealismo. È la storia a dettare l’atteggiamento appropriato, in teoria e in pratica, nei confronti della natura umana. La lettura, sciaguratamente quasi del tutto dimenticata, delle “storie”, ci consegna un’infinità di “esempi” di come e quanto sia “necessario, a chi dispone una repubblica e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro”²⁶. La ragione è che “la natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa”. Da qui “nasce il variare della fortuna loro, perché, desiderando gli uomini parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie e alla guerra”²⁷. È il motivo per cui diventa del tutto plausibile il suggerimento che “gli uomini si debbano o vezzeggiare o spegnere”²⁸.

C’è però da osservare - continuando a far gravitare la nostra riflessione intorno alla nascita del “governo popolare” nella prima modernità - che la nostalgia palesata ripetutamente da Machiavelli per un governo “libero” - cioè per quella forma di reggimento politico di cui, a parere del Segretario fiorentino, resta esempio paradigmatico la repubblica romana - sono inconciliabili con questi presupposti antropologici. E lo sono perché il governo “libero” può essere costituito e mantenuto solo sulla base dell’esercizio di quelle virtù che sembrano, a tutti gli effetti, impraticabili per uomini che rispondano al resoconto machiavelliano.

Qui sta l’altra, decisiva, componente della frattura tra antropologia ed etica. L’etica abbandona ogni fondamento ontologico, ma conserva il carattere stringente del valore che a quel fondamento era connesso. E allora avviene ciò che è inevitabile: quel carattere stringente, quell’assoluto morale, tende a conformare a sé tutto il resto e a plasmare conformemente a sé la realtà. Ciò è reso possibile (o, almeno, pensabile) in

ragione della diluizione storica della realtà stessa o, almeno, di quelli che Machiavelli ritiene i suoi aspetti politicamente significativi e rilevanti, ivi compresa la natura dei soggetti chiamati ad abitare la “repubblica”. Intendo con diluizione storica della realtà la convinzione che quest’ultima - specie per quanto riguarda l’uomo nella sua individualità così come nella sua vita collettiva - possa essere trattata come un artificio, lavorata, plasmata, esattamente secondo il modello che nella Firenze del tempo era osservabile in qualsiasi bottega artigiana o nei più raffinati laboratori in cui Leonardo si aggirava tra le sue invenzioni, i suoi disegni, progetti, abbozzi. È Machiavelli stesso, nel capitolo XI del libro primo dei *Discorsi* - il celebre capitolo sulla “religione dei Romani” - ad affermare che l’accorto legislatore, come Numa, deve agire come “uno scultore”, che trae “una bella statua d’un marmo rozzo”, cioè da un popolo non ancora educato alla “civiltà” e perciò più facilmente malleabile²⁹.

Certo, la natura umana ha una sua stabilità nel tempo, e da qui deriva l’utilità della conoscenza delle storie per vedere come in passato gli uomini si sono comportati e trarne insegnamenti utili per il presente, ecc., ecc. Ma tale stabilità riguarda i moventi dell’agire (le *inclinazioni*, come dice Machiavelli nel libro III, cap. 9 dei *Discorsi*) - cioè la ricerca dell’utile individuale, il perseguimento dell’interesse, il desiderio della “roba”. Tali moventi possono benissimo essere indirizzati dal legislatore in modo da ricavarne i comportamenti voluti. La natura non è ancora ridotta totalmente ad “arte” e a “costume”, ma la tendenza verso questo esito estremo è chiara. In tal senso avevo precedentemente osservato che il valore, nella sua postulata assolutezza, finisce per piegare a sé la realtà, cosicché non è più la componente normativa a emergere dalla natura e a essere dalla natura esigita, ma è precisamente il contrario: è la natura, quella umana innanzitutto, a dover essere adattata (“corretta”, nel lessico machiavelliano) a un valore *presupposto*. Il mondo - inteso come la dimora in cui abita e interagisce l’uomo, con tutti i suoi manufatti e le relazioni che ivi s’intessono - comincia a subire un processo di defattualizzazione, nel senso che tutto, o quasi, viene pensato come possibile oggetto di manipolazione e trasformazione a fini, in questo caso, politici. Qui, mi pare, sia da ricercare l’origine della mentalità totalitaria,

cioè nell'imposizione forzata della "logica di un'idea" (Hannah Arendt) al mondo e alla natura, anche laddove realtà e natura recalcitrino a tale imposizione. Il decisionismo, cui ho già accennato, trova qui, mi pare, il suo inveramento più compiuto (e anche, potenzialmente, il più terribile).

Ma torniamo al popolo. Sulla virtù del popolo romano Machiavelli si sofferma ripetutamente, identificandola con il coraggio militare, con l'amore per la libertà, con l'attaccamento al bene comune, con la capacità di curare allo stesso tempo i "privati e pubblici commodi"³⁰, con una pratica religiosa che non pone in conflitto l'amore per gli dei e il successo mondano. Mancanza di corruzione, ostilità verso l'ozio ed "equalità" sono altri fondamentali ingredienti dell'"antica bontà"³¹. E "la virtù che allora regnava" viene contrapposta al "vizio che ora regna"³². I severi costumi dei Romani erano il fondamento della conquista del loro impero, che deve meno alla "fortuna" di quanto non debba alla "virtù"³³. Machiavelli definisce "meravigliosa cosa" sia la grandezza che si originò per Atene a seguito della cacciata di Pisistrato, sia quella di Roma dopo che si fu liberata "da'suoi re": "La ragione è facile a intendere, perché non il bene particolare, ma il bene comune è quello che fa grande le città. E senza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche"³⁴. La virtù consente anche che si possano "le ricchezze moltiplicare in maggiore numero, e quelle che vengono dalla cultura e quelle che vengono dalle arti", cioè dall'agricoltura e dalle attività artigianali³⁵.

Abbiamo quindi, da un lato, la permanenza di un catalogo di abiti virtuosi che evidenzia un fondamentale debito rispetto alla tradizione classico-repubblicana e, dall'altro, un resoconto della natura umana che configge palesemente con i requisiti richiesti per la loro realizzazione. Lo scarto che così si crea è colmabile solo al prezzo di una brusca torsione che viene fatta subire al rapporto tra natura umana e artificio politico: "gli uomini non operano mai nulla bene se non per necessità; ma dove la elezione abonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine. Però si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni"³⁶.

Il ruolo delle “leggi”, dei “costumi”, delle “istituzioni” non è più quindi - a differenza di quanto accadeva nella tradizione aristotelica - di rendere possibile che sia portato a compimento il fine interno dell’uomo, cioè la vita secondo ragione e virtù. Diventa piuttosto quello di “correggere”, attraverso accorte strategie miranti a utilizzare gli ineliminabili e dominanti moventi egoistici degli individui, gli effetti degli “appetiti umani insaziabili”³⁷. Così si pongono le basi per l’esistenza di un popolo che, nel suo complesso, possa fruire di quanto gli necessita per l’esercizio della libertà. La forbice che si crea tra l’accettazione dell’immagine dell’uomo come essere acquisitivo, egoistico, portato al conflitto, da un lato, e, dall’altro, la recezione dei principi e delle virtù su cui si basa la libertà repubblicana può essere chiusa - anche se con un’evidente contraddizione interna- forzando e/o manipolando una natura i cui caratteri sono agli antipodi di ciò che sarebbe richiesto per la realizzazione di quei principi. Questo è l’unico modo, date le premesse, di formare, da individui “rei”, un popolo virtuoso, adatto a reggere il peso e le responsabilità dell’austera ed esigente virtù repubblicana.

I riferimenti a tale strategia sono innumerevoli nei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*³⁸. Machiavelli si sofferma, per esempio, sul ruolo delle pene e dei premi, rispettivamente per le cattive e per le buone azioni pubbliche³⁹. Sottolinea con forza il ruolo delle leggi per tenere a freno “gli appetiti”⁴⁰. Loda il ruolo dei censori⁴¹. Sostiene che, a condizione di essere “regolato dalle leggi” e “bene ordinato” da esse, un popolo può essere più savio e più costante di un principe⁴². Insiste infine sul ruolo dell’educazione che, nell’antica Roma, si ispirava a una religione la quale “non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria”⁴³. A partire dall’“elezione del sito”, cioè dalla scelta del luogo ove edificare la Città, per arrivare all’“ordinazione delle leggi”⁴⁴ nel loro necessario e complesso rapporto con i “costumi”, la politica diviene il problematico artificio finalizzato a produrre libertà e virtù partendo da uomini “rei” e pronti in ogni momento “a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione”⁴⁵.

Il passaggio tra l'uomo qual è e l'uomo quale dovrebbe essere risulta attuabile, una volta negata la teleologia interna della natura umana, solo attraverso un intervento esterno - quello dell'accorto legislatore - che conformi questa natura a dei fini morali palesemente controfattuali rispetto ai moventi delle azioni. Allora si tratterà di agire su tali moventi, egoistici e acquisitivi, per utilizzarli in modo che producano comportamenti almeno esteriormente conformi alla virtù. Ma che - è quasi inutile osservarlo - non potranno mai essere intrinsecamente virtuosi così come lo erano nel modello aristotelico. Più di questo - semplicemente - non si può fare. Quando Machiavelli afferma che l'importante, per chi governa, è non essere, ma "parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso"⁴⁶ - cioè ci indica che la dimensione della morale è quella dell'apparenza - esprime (non importa qui con quale grado di consapevolezza) non la preferenza per una strategia del potere, ma l'essenza stessa della sua etica. L'etica è immediatamente politica perché ciò che conta non è la portata intrinseca del valore, ma l'effetto esterno che produce l'esibirlo. Il punto è, però, che il valore, nella sua intrinseca portata, non è eliminato a questo punto della trattazione (capitolo XVIII del *Principe*), ma - come ho cercato di evidenziare precedentemente - lo è sin dalla prima scaturigine del pensiero di Machiavelli. L'etica postulativa precede i consigli a proposito della simulazione e ne costituisce una delle radici. E tali radici non sono meno da cercare ed esaminare per la semplice circostanza di essere nascoste sotto terra rispetto a quello che invece affiora, cioè appunto il Machiavelli teorico della "ragion di Stato", con quel tanto di cinismo che la *ratio Status*, pur nelle sue varie e diverse formulazioni, richiede sempre, in maggiore o minor misura.

Tutto questo non produce forza, ma una palese fragilità, ivi inclusa ovviamente l'idea del popolo fatto diventare "buono". La fragilità consiste nella dicotomia tra l'accoglimento degli ideali morali presenti nella tradizione classica, da un lato, e la cancellazione dello sfondo antropologico che in quella tradizione li sosteneva e li rendeva giustificabili, dall'altro. E investe non solo l'ideale repubblicano; è piuttosto

la cifra di tutto il pensiero machiavelliano e si coglie nel raffronto tra le due grandi alternative della politica che emergono in esso.

La prima alternativa consiste nel tenere gli uomini “frenati” attraverso la “podestà” dello “stato regio” (è il modello del *Principe*), mentre la seconda consiste nel predisporre “ordinamenti” che siano in grado, come accade nello “stato popolare”, di preservarli, una volta “corretti”, dalle loro inclinazioni naturali (è il modello dei *Discorsi*)⁴⁷, inclinazioni che li portano a essere “più proni al male che al bene”⁴⁸. In realtà principato e repubblica, al di là delle loro ovvie differenze - e prescindendo anche dalle circostanze storiche che possono rendere preferibile il primo rispetto alla seconda (o viceversa) -, hanno in comune la scissione, già chiaramente presente in Machiavelli e che verrà poi sistematizzata a livello filosofico da Hobbes, tra *natura* e *politica*. Mentre la prima dispone gli uomini al conflitto e all’insocievolezza, la seconda deve creare le condizioni per un ordine che, dopo l’abbandono dell’idea dell’uomo come *animal sociale et politicum*, non può che essere un ordine artificiale.

Ma l’aspetto cruciale è che, in Machiavelli, la stessa natura umana finisce per essere intesa come insieme di proprietà sul quale, almeno fino a un certo punto e in una certa misura, si può operare. Il confine tra “natura” e “arte” si fa sottile, tende a essere sempre più incerto, apre inedite prospettive rispetto a un passato che, specie se guardiamo al lascito greco, considerava la volontà di violare la natura come il più macroscopico segno di *hybris*.

E allora si può cominciare a capire veramente - in relazione al nostro tema - il cambiamento che cela in sé il lessico di Rousseau, già in precedenza ricordato, quando nel *Contratto sociale* ci viene detto che il problema cruciale della politica è quello di *istituire* un popolo. Siamo posti di fronte a un atto che ha la portata di vero e proprio evento e che è parte di quell’opera complessa - ma su cui bisogna scommettere quando non si può più fare affidamento su una natura che sembra consegnarci solo disordine e conflitto - costituita dalla creazione *ex nihilo* della “machine politique”, come la chiamerà Rousseau.

4. Il Legislatore come divino immanente

Se si accetta la prospettiva sin qui proposta, non è difficile - rimanendo ancora all'analisi della tradizione repubblicana moderna - far emergere una linea di continuità che collega Machiavelli a Rousseau. Infatti, il problema di entrambi è, nella sostanza, lo stesso: conciliare un'etica delle virtù repubblicane intese secondo il modello della Roma repubblicana (quasi tutto il libro IV del *Contratto sociale* è, come sappiamo, dedicato alla ricostruzione in chiave apologetica di alcune istituzioni della repubblica romana) con un resoconto della natura umana che è incompatibile con l'ispirazione normativa che guida tutto lo scritto. La differenza rispetto a Machiavelli è che in Rousseau il problema dell'*istituzione* del "peuple", che lo sottrae allo stato di "multitude", comincia a emergere esplicitamente come aspetto cruciale dei "principes du droit politique". Nel capitolo 5 del libro I, ingaggiando una serrata polemica con Grozio, Rousseau scrive infatti: "Un popolo, afferma Grozio, può sottomettersi a un re. Secondo Grozio un popolo è dunque un popolo prima di sottomettersi a un re. Questa stessa sottomissione è un atto civile che presuppone una deliberazione pubblica. Prima quindi di esaminare l'atto attraverso il quale un popolo elegge un re sarebbe bene esaminare l'atto per il quale un popolo è un popolo, perché quest'atto, precedendo necessariamente l'altro, costituisce il vero fondamento della società"⁴⁹.

Sarebbe risposta fallace - anche se è la risposta corrente tra gli interpreti di Rousseau - che quest'atto è il "pacte social" proposto nel capitolo successivo. Non lo è giacché in questo capitolo troviamo i principi dell'"association", quei principi che dovrebbero essere messi in pratica per preservare la libertà. Sono, per il loro statuto, principi trascendentali, in quanto, come Rousseau stesso fa osservare in questo capitolo 6, anche se mai sono stati e saranno applicati in tutto il loro rigore, costituiscono ciò nondimeno le condizioni di possibilità di ogni "société bien ordonnée"⁵⁰. Ma il punto è che, dalla trasparente linearità della *raison philosophique* alla concreta messa in atto delle sue direttive, il passo è lungo, tanto lungo - si

potrebbe osservare - che diviene quanto mai problematico compierlo senza inciampare.

Sino al capitolo 6 del libro II il tema è costituito dall'esposizione delle conseguenze che dovrebbero sortire dal patto; al centro stanno i temi della sovranità, della "volontà generale", della legge. E proprio quando si tratta di mostrare come il "popolo" possa essere - come deve - "autore" delle leggi, ci troviamo di fronte alla questione posta nella precedente critica a Grozio. È, a mio avviso, il passaggio cruciale del *Contratto*, non solo per il problema-popolo, ma per inquadrare e comprendere appieno quella scissione, da cui siamo partiti, tra l'immagine dell'uomo e l'etica delle virtù, che sinora ci ha fatto da guida per impostare tale problema.

Ricordo il passo: "Le leggi non sono propriamente che le condizioni dell'associazione civile. Il Popolo sottomesso alle leggi ne deve essere l'autore: solo coloro che si associano hanno il diritto di stabilire le condizioni della società: ma come le stabiliranno? Sarà in base a un comune accordo, per un'ispirazione subitanea? Il corpo politico ha un organo per enunciare le sue volontà? Chi gli darà la preveggenza necessaria per elaborarne gli atti e renderli pubblici anticipatamente, come li applicherà al momento del bisogno? In qual modo una moltitudine cieca [*multitude aveugle*], che spesso non sa quello che vuole, perché raramente sa ciò che per lei è bene, potrebbe da sola realizzare un'impresa così grande e così difficile com'è quella di un sistema di legislazione? Da se stesso il popolo vuole sempre il bene, ma non sempre, da se stesso, lo vede. La volontà generale è sempre retta, ma il giudizio che la guida non è sempre illuminato. Bisogna mostrarle gli oggetti come sono, talvolta come devono apparirle, indicarle la buona strada che cerca, tutelarla dalla seduzione delle volontà particolari, mettere bene davanti ai suoi occhi i luoghi e i tempi, bilanciare la seduzione dei vantaggi immediati e sensibili indicando il pericolo dei mali lontani e nascosti. I singoli vedono il bene che rifiutano, mentre la collettività vuole il bene che non vede. Tutti hanno allo stesso modo bisogno di guide: è necessario costringere gli uni ad adeguare le loro volontà alla loro ragione e insegnare all'altra a conoscere ciò che vuole. Allora dall'opera di rischiaramento

della collettività risulta l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale, la puntuale collaborazione delle parti e infine la maggior forza del tutto. Ecco da dove sorge la necessità di un Legislatore”⁵¹.

E dunque: da un lato (libro I e II sino alla parte conclusiva del cap.6), stanno i principi secondo ragione della società giusta - che dovrebbe porre riparo ai guasti della socializzazione corrotta e del patto iniquo, narrati nel *Discorso sulla disuguaglianza*. Dall'altro sta, ancora a questo punto di svolgimento della trama teorica del *Contratto* (cioè, più o meno, a metà del testo), l'irrisolto problema - identico nella sostanza, vale la pena ribadirlo, a quello di Machiavelli, ma ora messo a tema in maniera consapevole ed esplicita - di come conformare la “multitude” alle esigenti richieste della “raison”. Tali richieste - esaudendo le quali potremo avere non più una “moltitudine”, ma un “popolo” - riguardano, come abbiamo appena letto, “l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale”, giacché il popolo, in questa nascente, *vuole il bene ma non lo vede*.

A livello istituzionale, è necessario “scoprire le migliori regole della società che convengono alle Nazioni [Nations]”, cioè adattare le norme generali del “diritto politico” alle specificità dei singoli paesi, esaminare le diversità delle “nazioni”, comprenderle, saper coniugare diritto e storia⁵². A livello etico, bisogna “sostituire un'esistenza relazionale e morale a quella fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuto dalla natura”⁵³.

Entrambi i compiti sono appropriati solo a un’“intelligenza superiore, che capis[ca] tutte le passioni umane senza provarne alcuna, che non [abbia] alcun rapporto con la nostra natura pur conoscendola a fondo”. Cosicché si può ben dire che “occorrerebbero degli Dei per dare leggi agli uomini”⁵⁴. Ma non è possibile certo affermare che sono compiti collocabili sullo stesso piano. Infatti, l'ingegneria istituzionale che serve, come nelle costruzioni dei palazzi, a “sondare il terreno per vedere se [...] può sostenere il peso” dell'edificio⁵⁵ è complessa, certo, ma non poi così sovrumana, se non in senso figurato. A incidere, qui, prima di tutto, è la lezione di Montesquieu, cioè una lezione di realismo che Rousseau accetta perché comprende

perfettamente - come conferma anche un passo della *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*⁵⁶ - l'astrattezza della *science politique* giusnaturalistica. Niente di *divino*, insomma. Mentre ai confini dell'umano è l'altro obiettivo, che, per strappare gli individui alla loro "indépendance" originaria e legarli indissolubilmente in un "corpo", necessita addirittura di "changer, pour ainsi dire, la nature humaine"⁵⁷.

È questo, in realtà, il ruolo cruciale del "Legislatore", figura che appunto appare nel capitolo 7 e che è estremamente significativa ai fini del nostro discorso. Lo è non solo e non tanto per le esemplificazioni che Rousseau ne dà quando ci offre i modelli storici di legislatori (da Mosè a Licurgo a Numa), ma perché è questa figura a far emergere come l'eclissi della normatività interna della natura umana renda necessaria una mediazione *esterna*, cioè l'introduzione di un soggetto che sta fra il taumaturgico e l'arcano: è colui che compie prodigi e che rimane per molti aspetti (a iniziare dalla sua provenienza per finire alle sue straordinarie facoltà) un essere misterioso⁵⁸. Il suo compito è *adattare* la "constitution humaine" a quei principi la cui prepotenza normativa è tanto più forte quanto meno risulta sostenuta da un resoconto dell'uomo che sia coerente con essi. Questo, mi sembra, è il senso profondo e radicale dell'idea che il "peuple" va "istituito": dalla "moltitudine" il "popolo" non emerge progressivamente in un processo storico durante il quale la natura umana, nella vita comune, raggiunge sempre più perfettamente il suo fine (Aristotele, *Politica*, I, 2). È, invece, prodotto di un artificio che lo crea partendo da individui i quali, lasciati a se stessi, non ce la farebbero mai a uscire dalla condizione di massa amorfa sopra la quale splendono i principi della buona società, ma senza che questa luce possa arrivare a chi è incapace di sottrarsi all'"indipendenza" in cui lo pone originariamente la "natura". E allora dovrebbe esser chiaro ciò che, a prima vista, forse potrebbe anche non apparire tale: anche la funzione costituente svolta dal legislatore, cioè trovare le leggi adatte a ogni "nazione" (tutto sommato, un compito tale da non richiedere necessariamente degli "Dei", un compito più e più volte, prima e dopo Rousseau, svolto da individui o, più spesso, da assemblee elette a questo fine), diventa invece una funzione che sfiora il divino. E lo sfiora appunto giacché, nel caso

del *Contratto sociale*, non si tratta di portare a sintesi una tradizione che la storia ci consegna, ma soprattutto di “instituer” questa tradizione, per quanto paradossale l’espressione possa apparire a prima vista (infatti, una tradizione che viene “istituita” non è, in alcun senso plausibile del termine, una tradizione).

Ho detto che si tratta *soprattutto* di istituire una tradizione e un popolo perché - anche in ossequio a una tendenza interpretativa fortemente consolidata - non si può certo negare che Rousseau avverta la presenza e la rilevanza del momento storico, del lento formarsi delle “nations” con tutti i loro caratteri (si pensi non solo al secondo *Discorso*, ma anche al *Discorso sull’origine delle lingue*). Siamo al *coté* della filosofia di Rousseau che influenzerà - debitamente enfatizzato - il pensiero romantico, a partire da Herder.

Eppure, come sfuggire alla logica ferrea del capitolo sul legislatore, in cui, con una radicalizzazione inaspettata dell’astratto razionalismo costruttivista dei *philosophes*, tutto sembra dover sorgere dal nulla o, meglio, tutto sembra dover essere fabbricato partendo dalla disarmante situazione di smarrimento e di cecità della “moltitudine”? Si potrà dire che siamo di fronte a una delle non poche ambivalenze della filosofia politica rousseauiana, ma non certo negare che in questo luogo del *Contratto sociale* domini la prometeica intenzione di *creatio ex nihilo*, in cui la politica assume innegabilmente su di sé un carico religioso. Cos’è, infatti, il legislatore se non un Mediatore secolarizzato, cui spetta la missione di conciliare la natura umana con se stessa dopo il peccato della scissione consumato nel lontanissimo tempo dell’invenzione della proprietà privata e della divisione del lavoro illustrati in quella genealogia del male che è il *Discorso sulla disuguaglianza*? Successivamente a quell’atto tutto il genere umano è diventato “moltitudine” ed è per questo che ricreare un “popolo” diviene un gesto di portata epocale il cui sfondo è l’intera storia dell’umanità. In tal senso Rousseau ha tutti i motivi, dal suo punto di vista, per obiettare a Grozio di non aver compreso che qui sta il “vero fondamento della società”: fondamento dal quale, per i motivi detti, natura e storia sono del pari

escluse, sostituite da una “ragione legislatrice” che, a differenza di quanto avverrà in Kant, fatica a misurare e a rispettare i propri limiti⁵⁹.

Abbiamo a che fare con una “democrazia totalitaria”, come l’ha definita Jacob Talmon? In realtà, forse, il richiamo a Kant ci aiuta di più. Infatti, più che di prodromi del totalitarismo in senso proprio, la teoria rousseauiana del legislatore sembra configurare un *imperium paternale* nell’accezione precisa di Kant: uno dei caratteri qualificanti del legislatore è infatti l’acceptare di occuparsi della nostra “felicità”, anche se - precisa Rousseau - la sua felicità è “indipendente da noi”⁶⁰.

Il filo rosso che arriva a Robespierre è evidente. Quando parlerà del fine della rivoluzione, affermerà che è di “innalzare incessantemente il popolo all’altezza dei suoi diritti e dei suoi destini”⁶¹, che coincidono con i “destini dell’umanità”⁶². L’uomo nuovo è alle porte e sarà il fondamento del popolo come soggetto politico in grado di autogovernarsi e pronto a delegare le materie su cui l’autogoverno non sia possibile⁶³. Vedremo un “popolo magnanimo, potente, felice” invece che “un popolo ‘amabile’, frivolo e miserabile”. Si deve fare in modo che “ogni passione bassa e crudele sia incatenata” e “ogni passione benefica e generosa sia ridestata dalle leggi”, cosicché “l’ambizione sia il desiderio di meritare la gloria e di servire la patria”⁶⁴.

Ecco perché Robespierre si sente in diritto di rivendicare il primato della Francia in quest’opera, che non ha una portata ristretta ai confini nazionali, ma riguarda l’emancipazione dell’umanità. Gli uomini della Convenzione sono i “rappresentanti del primo popolo del mondo”⁶⁵ e il “popolo francese sembra aver sopravanzato di duemila anni il resto della specie umana”, tanto che “si sarebbe tentati di considerarlo, a paragone di essa, come una specie differente”⁶⁶. I nemici della repubblica sono, per definizione, “tutti gli uomini corrotti”, mentre il “patriota” è il modello dell’“uomo probò e magnanimo”⁶⁷. Bisogna, quindi, “portare in capo al mondo la rinomanza delle nostre armi”, in modo da “far rispettare a tutti i popoli il carattere del popolo francese”⁶⁸. La lunga vicenda del fanatismo nazionalista, che riempirà l’epoca successiva per arrivare sino al cuore del XX secolo e che ostacolerà la via del nazionalismo liberale e democratico, inizia con l’espansione europea dei

“lumi”, prima ancora che con la reazione a essa. Il “popolo originario” diverrà, in Fichte, nel 1808, quello tedesco, il quale, proprio per questa sua originarietà, che la filosofia porta alla coscienza di sé e in cui emerge il rapporto del popolo con il divino, può avere un “carattere nazionale” e guidare gli altri⁶⁹. Se il popolo tedesco andasse a fondo, con lui naufragherebbero “le speranze di tutto il genere umano nella salvezza dal baratro dei suoi mali”⁷⁰.

Qui, quello che per noi conta notare è che, in quest’arco di tempo, tra rivoluzione e restaurazione, il popolo comincia a diventare protagonista, spesso involontario e inconsapevole, di quel processo storico in cui l’obiettivo dell’emancipazione futura sembra inseparabile dalle dure prove del presente - in Fichte il lungo compito educativo da svolgere nella nazione tedesca, in Robespierre il sacrificio della libertà e anche l’uso della violenza. È stato sostenuto - soprattutto con riferimento alla versione giacobina e poi marxista di questa posizione di pensiero - che tale visione parusistica del tempo storico, in cui il popolo dell’oggi consuma il suo sacrificio per il popolo che verrà, costituisce uno dei corollari inseparabili dell’avvento di quella particolare forma di filosofia della storia che, una volta accantonato il riferimento alla natura nel senso greco, mutua, secolarizzandole, le categorie della teologia della storia biblica, la cui formulazione più alta si trova in Agostino. Come ha mostrato in maniera pertinente Karl Loewith in *Meaning in history*, entro questa prospettiva è quanto mai facile da seguire il filo che lega Voltaire, Condorcet, Comte e Marx. C’è solo da annotare che la radicale consegna del pensiero alla storia e l’avvento delle filosofie della storia a sfondo messianico costituiscono l’effetto logico della crisi del concetto originariamente aristotelico di “natura” e, quindi, sono da riportare a quella scissione tra antropologia ed etica nell’accezione che ho illustrato all’inizio impostando tutta la successiva esposizione. Senza questo sfondo ci rimane in mano, per il giudizio su queste moderne filosofie della storia, piuttosto poco.

Torniamo, pur brevemente, a Rousseau e a Robespierre. In entrambi avviene che l’autonomia politica, cioè l’autolegislazione della comunità, è ciò che caratterizza il “governo democratico, ossia repubblicano”, termini “sinonimi”, osserva

Robespierre⁷¹ (in questo caso, con scarsa fedeltà a Rousseau, che, com'è noto, distingue la "repubblica", quale forma della sovranità, dalla "democrazia", che è solo una forma del governo). E in Rousseau - come, pur con diversi accenti, in Robespierre - ricorre anche l'idea che l'autonomia politica del popolo comporta una transizione (verrebbe da dire una *peregrinatio*) nell'eteronomia, guidata paternalisticamente dal legislatore. Senza di lui, il popolo non potrebbe mai essere in grado di esercitare la sovranità e di volere autenticamente ciò che è bene per lui, cioè operare secondo quell'unica e fondamentale "regola di giustizia" ("règle de justice") che è la "volontà generale", come Rousseau scrive nel *Discorso sull'economia politica*. Visto che il popolo, lasciato alle sue inclinazioni "naturali", è inadatto a coltivare le virtù che dispongono all'autogoverno e lo rendono possibile - e che quindi la natura è così radicalmente controfattuale rispetto all'ideale della "repubblica democratica", per usare la terminologia di Robespierre -, allora bisogna *correggere* la natura perché il popolo diventi quello che *deve essere* e impari ad agire conformemente ai principi che in questo ideale sono insiti.

Compiuta la sua missione, il Legislatore - che, per quanto "divino", è pur sempre un uomo - muore. A salvaguardare la sua opera, però, saranno i membri di quel popolo che egli ha formato e che, ormai, è in grado di continuare ciò che il Legislatore ha iniziato. *Un* popolo, quello che vive in diretta e in prima persona l'evento della conversione della "moltitudine" in "peuple", ha sacrificato la sua libertà lasciandosi guidare come un gregge si fa guidare dal suo pastore. E il sacrificio, vale a dire il giogo dell'eteronomia (che pure Rousseau aveva rigettato con forza in *Du contrat social*, I, 2), servirà, pur con la sua durezza, a quanti verranno. Essi potranno, infatti, finalmente vivere all'altezza della loro dignità di persone morali, cioè esercitando l'autonomia politica sulla base dell'ormai conquistata "liberté morale" (*Du contrat social*, I, 8), istruiti sin dall'infanzia dai "magistrats" preposti all'educazione pubblica (*Discours sur l'économie politique*).

Insomma, il popolo deve compiere i propri destini, come afferma Robespierre, ma non li può compiere da solo, almeno in quella fase che possiamo pensare come un

vero e proprio *inizio* della sua storia. Ci vuole una guida che sappia *adeguarlo* a questi destini, che la *philosophie* ha scelto per lui quando ha ereditato un legato normativo lasciandone cadere il fondamento originario. Non paradossalmente, è l'evidente debolezza normativa delle posizioni esaminate a spiegare come e perché la violenza diventi un elemento cruciale: il ben noto "dispotismo della virtù" giacobino costituisce il riflesso politico e la conseguenza necessitata della professione di fede in valori che hanno perso la loro forza intrinseca e che, per conformare la prassi, devono essere imposti o mediante la manipolazione degli individui (la *correzione* in chiave machiavelliana e lo *changement* rousseauiano) o attraverso l'esercizio diretto della coercizione. La ghigliottina generalizzata del periodo del "terrore" - "emanazione della virtù", come ci ricorda Robespierre⁷² - apre la strada a violenze su ben più larga strada. E la sua logica è la stessa di quella che guiderà l'azione di quanti pretenderanno di realizzare la conciliazione finale della comunità - finalmente sottratta a tutte le sue contraddizioni - attraversando la transizione infinita della "dittatura" chiamata a preparare, dopo il "regno della necessità", quello della "libertà", secondo il ben noto lessico marxiano. Si ricordi Robespierre: la "massima principale della [...] politica dev'essere quella di guidare il popolo con la ragione, e i nemici del popolo con il terrore"⁷³.

Conta abbastanza poco, in questa prospettiva, annotare - come più e più volte è stato fatto - che nella tradizione marxista il concetto di "popolo" scompare, specie dopo la prima fase del pensiero di Marx, per lasciar posto alla dicotomia delle classi in lotta, tra le quali, alla fine, la classe portatrice della libertà dovrà necessariamente eliminare la classe che rappresenta l'illibertà e la disuguaglianza. Conta poco anche perché, in ultima analisi, la novità è di ben scarso rilievo, almeno se si accetta di muoversi nella linea che ho evidenziato fino a questo punto. Infatti, Marx ed Engels condividono con la concezione giacobina l'idea secondo cui l'obiettivo della rivoluzione è la comunità totalmente emancipata, che - come leggiamo nei *Manoscritti economico-filosofici del 1848* - chiude la "preistoria" dell'umanità e inizia la sua vera "storia". E condividono anche l'altra idea, connessa a questa, che, in

realtà, è solo la classe degli oppressi a portare in grembo l'emancipazione e a rappresentare veramente l'universale. Già Sieyès - che pure ha poco da spartire con i giacobini - l'aveva scritto a chiare lettere quando aveva affermato che la "nazione" è costituita unicamente dal terzo Stato, essendo gli altri "stati" unicamente portatori di "privilegi" e, quindi, ostacolo ai "diritti" e al diritto uguale. "Chi dunque - egli scrive - oserebbe dire che il terzo stato non ha in sé tutto ciò che occorre per formare una nazione completa? [...] Se si eliminasse l'ordine privilegiato, la nazione non sarebbe qualcosa di meno, ma qualcosa di più. Oggi che cos'è il terzo stato? Tutto, ma un tutto oppresso e ostacolato. Che cosa sarebbe senza l'ordine privilegiato? Tutto, ma un tutto libero e fiorente. Nulla può procedere senza di lui, tutto andrebbe molto meglio senza gli altri"⁷⁴.

5. "Moltitudine"-> sovrano ->"popolo"

Si dirà che un resoconto del concetto di "popolo" nell'ambito della moderna tradizione repubblicana - esemplificata, tra l'altro, esclusivamente attraverso due dei suoi rappresentanti, tralasciandone altri (Montesquieu e Tocqueville, tanto per citare due nomi tra i più illustri) è quanto mai incompleto. E lo è - aggiungo - anche l'aver preso in esame, per ora, solo questa tradizione, anche se a parziale scarico c'è il fatto che in essa è dato trovare uno svolgimento del concetto di "popolo" che, per i motivi visti, mi pare sia particolarmente interessante analizzare.

Bisogna dunque volgersi ad altri autori, se si vuole fondatamente sostenere la tesi che segno caratteristico della modernità - pur nelle sue diversissime articolazioni sul terreno della filosofia politica - è l'estrema problematicità e, in conclusione, lo scacco in cui ci si imbatte quando andiamo alla ricerca di una definizione di "popolo" che non incorra nei problemi finora evidenziati o in altri, che vorrei far emergere procedendo.

Se teniamo conto di quello che è stato detto sin qui, si potrebbe affermare che, da Machiavelli a Rousseau al giacobinismo, l'elemento saliente - dopo la frattura con la tradizione - è dato da quella che potremmo chiamare l'*eterogenesi dei fini*: la libertà,

l'uguaglianza, il controllo dei conflitti come obiettivo, cui invece corrisponde un paternalismo politico dentro il quale maturano le premesse della mentalità totalitaria. Alla libertà, all'uguaglianza, alla fraternità, all'autonomia politica, si arriva attraverso un percorso segnato dall'eteronomia, cioè da un non si sa quanto lungo apprendistato in cui gli "hommes tels qu'ils sont"⁷⁵ vanno trasformati negli uomini "tels qu'on a besoin qu'ils soient"⁷⁶ e la "multitude" in "peuple".

C'è, peraltro, chi non avanza pretese così sovradimensionate, cioè chi, rispetto alla netta discontinuità introdotta rispetto al lascito aristotelico e tomistico, rimane, se si può dire così, più coerente di quanto non siano gli autori considerati in precedenza. Intendo dire che mantiene, dall'inizio alla fine, il vincolo posto dalla concezione realistica - o, per dirla con lo Schmitt de *Le categorie del 'politico'*, "problematica" - della natura umana. Non si lascia, perciò, catturare dalla "tirannia dei valori"⁷⁷, che qui vorrei proporre di intendere come la tendenza a *ri-oggettivare* e a *ri-assolutizzare* il valore diventato ormai soggettivo, ma che, a differenza di quanto avverrà più tardi, è sentito ancora, nella sua soggettività, come carente.

Thomas Hobbes è certamente un utile esempio di questa diversa posizione. Lo dimostra anche quel breve inciso contenuto nel § 12 del cap. XIII del *De Cive*, in cui scrive, con laconica chiarezza, che "poiché non si può estirpare dall'animo umano l'ambizione e la brama di onori, non rientra neppure nei compiti dei governanti il tentarlo"⁷⁸.

La coppia concettuale portante è in Hobbes, non diversamente da quanto abbiamo visto in Rousseau, quella di "moltitudine" - "popolo". Nel *De cive* la distinzione tra i due termini è sistematizzata in modo quanto mai rigoroso, ancor più di quanto avviene in Rousseau. La "moltitudine" - osserva Hobbes - "non è un tutto unico, ma un insieme di uomini, di cui ciascuno ha la propria volontà e la propria opinione su qualsiasi proposta". Così, anche se i singoli individui possono usufruire, in virtù di "contratti particolari", di "un loro diritto e una loro proprietà", manca comunque ciò di cui "tutta la moltitudine possa dire a ragione, come una persona ben distinta dai singoli individui, 'questo è mio' o 'questo è altrui'". Esattamente nello stesso senso

non sarà possibile compiere “alcuna azione che si debba attribuire a una moltitudine come sua”; e ciò che è fatto da una moltitudine “bisogna intendere che sia fatto da ciascuno degli elementi di cui è composta”. La moltitudine non ancora “ridotta all’unità di una persona” è null’altro che un nome diverso per indicare lo “stato naturale in cui tutto è di tutti” e in cui manca la “sicurezza”, che solo il patto istitutivo della sovranità introduce⁷⁹. In una nota aggiunta a favore di quanti non avevano colto la distinzione tra moltitudine e popolo e quindi avevano avanzato delle “obiezioni”, Hobbes precisa che in nessun modo si può concepire che una moltitudine “abbia per natura una sola volontà, poiché ogni individuo conserva la propria”. Ne deriva che “una moltitudine non può promettere, patteggiare, acquistare e trasferire diritti, fare, avere, possedere, e simili”⁸⁰. Ma - precisa Hobbes - questa stessa moltitudine “diventa una persona sola, se singolarmente i suoi componenti stabiliscono con patti di tenere come volontà di tutti quella di un solo individuo oppure quella della maggioranza, perché in tale modo essa vien fornita di una volontà, e quindi può [...] comandare, emanare leggi, acquistare e trasferire diritti, ecc.”. In tal caso si deve parlare di “popolo” e non più di “moltitudine”.

Conclusione: “quando diciamo che un popolo o una moltitudine vuole comanda fa, intendiamo parlare di uno Stato che comanda vuole e agisce attraverso la volontà di un solo individuo, o le volontà concordi di molti individui riuniti in assemblea”⁸¹.

Dal *bellum omnium contra omnes* della “moltitudine” - generato dal fatto che in condizioni di uguaglianza e di scarsità, individui dominati dalle passioni della competizione, della diffidenza, della gloria, finiscono inevitabilmente per configgere, rendendo insicura la stessa sopravvivenza - è possibile transitare alla pace e alla sicurezza soltanto se e quando “ciascuno si obbliga mediante un patto verso tutti gli altri a non fare resistenza alla volontà di quell’individuo o di quella assemblea a cui si sarà sottomesso”⁸². Così - e solo così - le pluralistiche e potenzialmente antagonistiche volontà dei singoli vengono ridotte “ad una sola” e nasce perciò una “persona unica”, lo “Stato”, la cui volontà, conformemente al patto intercorso, si deve “ritenere la volontà di tutti questi individui riuniti”⁸³. Ben noto è il seguito: data “la

malvagità dell'indole umana" che, come prova l'esperienza, porta a non mantenere le "promesse" quando sia assente la certezza di una "pena" che segua immancabilmente la non osservanza delle leggi e dei comandi del sovrano, ne deriva che la "persona unica" esisterà e opererà effettivamente come tale esclusivamente quando "si saranno stabilite, per ogni torto commesso, pene tanto grandi che derivi manifestamente un maggior male dall'averlo compiuto che dall'averlo omissso"⁸⁴. Regna così la "spada della giustizia"⁸⁵, che, in verità, assomiglia molto di più a una *giustizia della spada*. Ma non è questo l'aspetto per noi saliente. Riguardo al problema del popolo, è infatti interessante sottolineare altri due punti.

Il primo è che di "popolo" si può parlare solo nella misura in cui il termine è riferito all'unità giuridico-politica creata attraverso il patto. A questo proposito Hobbes è quanto mai chiaro ed esplicito, non solo allorché scrive che "prima che lo Stato sia costituito il popolo non esiste"⁸⁶, ma soprattutto quando introduce, successivamente, una precisazione fondamentale. Dopo aver evidenziato che nessun ordine può sussistere qualora "*gli uomini non sappiano distinguere esattamente il popolo dalla moltitudine*"⁸⁷, dice della necessità di comprendere bene che "il popolo regna in ogni Stato". In effetti, anche nel caso della sovranità in forma monarchica (quella notoriamente posta da Hobbes sopra tutte le altre), si può affermare che "il popolo sia sovrano, in quanto manifesta la sua volontà attraverso quella di un solo uomo", mentre la "moltitudine è costituita dai cittadini, cioè dai sudditi". Allo stesso modo, "negli Stati aristocratici e democratici i cittadini sono una moltitudine, mentre l'assemblea deliberante è il popolo. E - conclude Hobbes - negli Stati monarchici, benché sembri un paradosso, i sudditi sono la moltitudine e il popolo è il re".

Quindi, benché sia entrato nell'uso della "gente comune" parlare di "popolo", cioè "di uno Stato", quando ci si riferisce in realtà semplicemente a "un gran numero di uomini" - cosicché si sentono affermazioni del tipo "lo Stato si è ribellato contro il re" -, va detto chiaramente che questo è tipico solo di "facinorosi e malcontenti, che eccitano, chiamandolo popolo, i cittadini contro lo Stato, cioè *la moltitudine contro il popolo*"⁸⁸. In questo § 9 del libro XII del *De cive* a Hobbes interessa il problema

dell'obbligo politico, cioè innanzitutto mostrare l'inconsistenza delle teorie che, "diffondendosi tra i cittadini, li portano facilmente a rivoltarsi"⁸⁹. Ma in tale contesto emerge anche qualcosa che importa a noi dal punto di vista della definizione di cos'è un "popolo" nella versione hobbesiana del problema. Popolo è lo "Stato" come garante dell'unità, giuridica e politica, della collettività. I "cittadini" sono "sudditi", cioè restano "moltitudine", se li consideriamo indipendentemente dallo Stato. Non possono essere in alcun modo pensati come un soggetto unitario e dotato di una sua identità al di fuori dell'immedesimazione con il sovrano o, ricorrendo alla più rigorosa posizione del *Leviathan* (c.XVI-XVII), se non vengono da lui rappresentati. Una "volontà" del popolo esiste solo in quanto è tutt'uno con la decisione del singolo uomo o dell'assemblea cui è stata affidato il compito di conferirgliela dall'esterno, cioè di dar forma giuridica e politica a ciò che per sua natura, giuridicamente e politicamente, è privo di forma.

Non è che il "popolo" nasce solo con la creazione dello Stato; è che, anche dopo che la *Civitas* è stata istituita, il popolo rimane "moltitudine", cioè un insieme di individui, secondo la definizione hobbesiana, incapace di avere *una* volontà, di compiere un'azione unitaria, insomma di consistere in sé. E, inoltre, è un'entità senza storia, uscita fuori dal patto come da un cilindro di un prestigiatore. Siamo di fronte alla sintesi più radicale di "individualismo" e "assolutismo", secondo la ben nota interpretazione di Roman Schnur. Il popolo, in realtà, non c'è. Ci sono solo individui che possono, certo, contrattare tra loro, intraprendere, creare, accrescere il benessere della collettività rispetto alla miseria dello "stato di natura". Ma il popolo, come soggetto in grado di avere ed esprimere una sua identità e soggettività al di fuori della sua identificazione con lo Stato, non è neppure pensabile. Il popolo, letteralmente, è il sovrano, tant'è vero che in una monarchia il popolo coincide con il re. O, meglio, se vogliamo, è tale in quanto viene portato all'esistenza dal gesto del monarca che, con la sua decisione, lo solleva dalla sua non-esistenza. Prescindendo da questa identificazione, esso è - e non può essere altro - che "moltitudine". Non diversamente stanno le cose in un'aristocrazia o in una democrazia: "negli Stati aristocratici e

democratici i cittadini sono una moltitudine, mentre l'assemblea deliberante è il popolo"⁹⁰.

È su questo sfondo che va situata la reazione di Rousseau quando, come abbiamo visto, si pone alla ricerca dell'atto attraverso cui un popolo diviene tale *prima* di darsi a un "re". Rousseau, nel caso specifico, discute con Grozio, ma il senso dell'obiezione si comprende del tutto solo se si pensa anche a Hobbes. Per quanto criticabile in base alle ragioni che ho cercato di addurre, la coppia contratto-legislatore indica, nel *Contratto sociale*, l'intenzione di conferire al popolo un'identità non solo giuridica, ma morale. E si tratta, inoltre, di un popolo che il patto rousseauiano intende rendere contemporaneamente sovrano e suddito, cioè capace, in quest'unità di *citoyens* e *sujets*, di esprimere la sua "libertà morale", che implica il sapersi dare, da parte del popolo, le proprie leggi e nello stesso tempo il sapersi conformare per "dovere" e non per costrizione, com'è detto chiaramente nel *Discorso sull'economia politica*.

Esattamente con tali premesse Rousseau sviluppa quello che credo debba essere considerato l'attacco più convincente - e, per molti aspetti, decisivo - alla posizione di Hobbes. Scrive infatti: "è impossibile che qualsiasi istituzione possa funzionare conformemente al suo spirito della sua fondazione se non è diretta secondo la legge del dovere; [...] la più grande risorsa dell'autorità pubblica risiede nel cuore dei cittadini". Unicamente le "persone perbene" (*gens de bien*) sanno "amministrare le leggi" e sanno "obbedire a esse". Infatti "chi riesce a sfidare i rimorsi non tarderà a sfidare i supplizi, punizione meno rigorosa, meno continua, e alla quale si ha almeno la speranza di fuggire; e, per quante precauzioni si prendano, quanti contano solo sull'impunità per fare il male non sono certo privi di mezzi per eludere la legge o per sottrarsi alla pena"⁹¹.

L'uomo di Hobbes è trascinato dalle passioni e, per questo, condannato a quell'eteronomia che determina la sua scissione: *in foro interno* capisce il vantaggio delle leggi naturali, ma *in foro esterno*, il più delle volte, non le obbedisce. Perciò è

necessario introdurre il *timore della spada*, movente esterno e prudenziale che sostituisce la perduta normatività interna del soggetto politico.

Se è così, ci veniamo a trovare, ora, dinanzi al secondo punto cui accennavo. Non si tratta solamente di sottolineare - come ho fatto sin qui - che il popolo finisce per essere rappreso nella sua dimensione meramente politico-giuridica e privato di ogni autonoma consistenza rispetto al sovrano. Si tratta - andando più alla radice delle cose - di chiedersi, se dato il resoconto hobbesiano della natura umana, l'ordine politico possa mai essere coerentemente pensato come *realizzabile*. Insomma, se il "popolo" possa mai sostituirsi alla "moltitudine" e, una volta costituito, durare nel tempo. È, come ben si comprende, un altro degli effetti che possono nascere dall'ormai più volte sottolineata scissione tra livello antropologico, da un lato, e livello etico, politico, giuridico, dall'altro. Hobbes, a differenza di Machiavelli e di Rousseau, sta ben saldo sulle sue premesse relative alla strutturale *problematicità* dell'uomo e non pensa neppure lontanamente che alla politica possa essere affidata quella sorta di sostituzione mondana della mediazione salvifica che dovrebbe riparare - tramite il legislatore o una qualche corrispondente figura, di cui la modernità politica è ricca - alle *contrariétés* della natura umana. La politica non è chiamata a operare alcuna forma di *conversione* in chiave secolarizzata.

La derivazione, in questo caso, è luterana molto più di quanto non sia ispirata alla (qui assolutamente mancante) nostalgia "romana" che guida Machiavelli o al forzato recupero dell'ideale greco di *paideia* cui s'ispira Rousseau. Come, in Lutero, Dio giustifica legalisticamente il fedele senza mutare il suo cuore, così il sovrano lo governa, o cerca di farlo, usando la legge munita di coercizione, senza pretendere di migliorare gli uomini attraverso gli ordinamenti della *Civitas*. La disciplina delle passioni resta un espediente, o una serie di espedienti, che operano dall'esterno sulle azioni: in realtà, non c'è alcuna disciplina, c'è solo il governo politico tramite coercizione sugli effetti collettivamente rilevanti della competizione, della diffidenza, della ricerca di gloria. Tra coscienza e politica, tra interno ed esterno, è ormai scavato

l'abisso più profondo. Hobbes condivide in pieno il disprezzo -che attraversa come un fiume carsico tutto il XVII secolo⁹²- per il popolo (non a caso, lo chiama, nella lettera dedicatoria del *De cive*, "vulgus"). Solo che - a differenza di quanto avviene in una linea di pensiero che possiamo far partire da Montaigne e far arrivare ai libertini, a Pascal e allo stesso Descartes - non accetta come soluzione la *retraite* aristocratica del "saggio" o il ruolo di spettatore tragico dei "fiumi di fuoco" che inondano la terra dopo la caduta di Adamo. Si prova, invece, nel progetto di organizzare politicamente questo mondo fatto di "populace", questa materia umana servile. Considera l'intenzione impolitica degli autori ricordati - o, per essere più precisi, della maggior parte di essi - come una conseguenza dello scetticismo che così bene conosce e che ha ascoltato, nei suoi viaggi in Francia, dai libertini. Ma la sua idea che il congedo dalla tradizione aristotelico-tomista non debba necessariamente concludere a un esito impolitico lo porta poi - per il modo in cui essa viene articolata e modulata dall'autore del *Leviathan* - all'impolitico per altra via. Infatti, se da una parte (Montaigne->libertini->Descartes) abbiamo un esito impolitico generato da una scelta e, il più delle volte, concretizzato in un conformismo che si accontenta di poter vivere un'esistenza ai confini del "mondo", dall'altra (Hobbes) l'impolitico diventa il risultato di un pensiero che cova al suo interno la contraddizione.

In questo senso, aveva ragione Leslie Stephen quando osservava, in un testo ormai molto vecchio ma tutt'ora di grande interesse, che "allo 'stato di natura' gli uomini possono fare promesse ma non possono fare contratti vincolanti. Un contratto significa uno scambio di promesse e nello 'stato di natura' nessuna parte può dipendere dal mantenimento dell'impegno dell'altra. L'obbligazione segue la sicurezza. Pare alquanto difficile vedere come si possa mai uscire dalla stato di natura, o perché l'accordo che ciascuno fa di considerare la volontà del sovrano come propria volontà abbia maggiore probabilità di essere mantenuto di qualsiasi altro accordo"⁹³. Così come ha ragione Crawford Macpherson allorché sottolinea che "la difficoltà più seria e persistente cui dà luogo la teoria di Hobbes [...] risiede nel fatto che gli individui, mossi, come li volle Hobbes, da appetiti concorrenziali senza limiti,

sembrano incapaci di riconoscere un obbligo vincolante, che li limiti nel movimento. In altre parole, se tutti subiscono impulsi tali da trovarsi inevitabilmente impegnati in una lotta concorrenziale senza fine per il potere, come possono ammettere un obbligo che renda vano tutto ciò? E se gli uomini sono di necessità spinti ad assalirsi l'un l'altro, tanto da aver bisogno di un sovrano, come possono essere poi capaci di tollerarlo?"⁹⁴.

O non c'è popolo senza la mediazione del sovrano (e allora il concetto di "popolo" subisce non solo una torsione "dispotica", come osserverà Rousseau, ma anche una decisa restrizione di significato, perdendo per strada la sua componente sociale, la sua consistenza culturale, la sua dimensione storica) o il popolo non ci può essere *tout court*, perché dallo "stato di natura", se gli uomini sono come Hobbes intende che siano, non si esce, e la "moltitudine" - non certo il "popolo", nemmeno nel senso riduttivo di Hobbes - diventa così il loro destino. Da questa forbice sembra francamente arduo uscire.

6. Il trionfo del "sociale"⁹⁵

La nota obiezione di Locke a Hobbes consiste proprio nell'evidenziare l'interna contraddittorietà della teoria hobbesiana: essa non risolve il problema della guerra generale e, se fosse applicata, renderebbe il conflitto più distruttivo. Scrive Locke: "È infatti in una condizione assai peggiore chi è esposto al potere arbitrario di un solo uomo che ha il comando di centomila uomini, che non colui che è esposto al potere arbitrario di centomila singoli uomini: nessuno ha la certezza, infatti, che la volontà di colui che ha un tale comando sia disposta in modo più benevolo di quella di altri sebbene la sua forza sia centomila volte maggiore"⁹⁶.

L'intento lockeano è di evidenziare il carattere *non politico* della soluzione hobbesiana. Infatti, per Locke, "commonwealt" c'è solo là dove il "potere" governa "per mezzo di leggi promulgate e stabili", ricorrendo a "giudici autorizzati e noti"⁹⁷, in difesa dei diritti individuali e attuando la divisione dei poteri per evitare il "vantaggio privato" dei governanti⁹⁸: "È dunque evidente che la monarchia assoluta

[...] è in realtà incompatibile con la società civile e non può perciò essere affatto una forma di governo civile”. “Ovunque si trovino due uomini che non abbiano una stabile norma né alcun giudice comune sulla terra cui appellarsi per la risoluzione delle controversie di diritto fra loro, costoro - osserva Locke - si trovano ancora nello stato di natura e soggetti a tutti gli inconvenienti di esso”⁹⁹.

Se le due obiezioni a Hobbes sono senza dubbio convincenti, il resto del discorso di Locke, non lo è altrettanto. Intendo quest'affermazione nel senso che la caratterizzazione impolitica, denunciata da Locke in Hobbes, la ritroviamo nell'autore dei due *Trattati sul governo*, anche se in forma diversa.

Illustrare quest'aspetto comporta far precedere, alla parte esplicitamente dedicata al concetto di “popolo”, una breve premessa, senza la quale anche il tema che ci riguarda più direttamente risulterebbe non adeguatamente argomentato.

Non è difficile vedere che, nel secondo *Trattato sul governo*, si debbono distinguere due stadi dello “stato di natura”. Il primo stadio è caratterizzato nei termini di “uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e di disporre dei propri beni e persone come meglio [gli uomini] credono, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di un altro. È anche uno stato di eguaglianza, in cui ogni potere e autorità sono reciproci non avendone nessuno più di un altro”¹⁰⁰. Per quanto sia “uno stato di libertà”, non è “uno stato di licenza”. Infatti, “è governato dalla legge di natura che è per tutti vincolante, e la ragione - che è quella legge stessa- insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla, che essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno deve recar danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi”¹⁰¹. La stessa esecuzione della legge di natura, affidata a ciascun individuo - cioè il diritto individuale di punire le infrazioni a tale legge -, non genera effetti distruttivi poiché il “potere” che ognuno può esercitare sugli altri non è, in virtù della ragionevolezza con cui viene amministrato, un “potere assoluto o arbitrario”. Si attua piuttosto nel “retribuire ciò che è proporzionato alla [...] trasgressione”¹⁰².

Lo “stato di natura” è, in questo senso, una “compagnia di uomini indipendenti ed eguali”¹⁰³ che intessono rapporti prevalentemente pacifici e che riescono a mantenere l’ordine tra di loro pur in assenza di uno Stato. Il termine “people” è già usato per definire le collettività che storicamente sono vissute o vivono in una simile condizione (per es., §101, 104, 106, 108). Possiamo dire che si tratta di un popolo in embrione, cioè còlto nella sua fase di sviluppo in cui ancora gli individui non si sono organizzati politicamente. Detto in altri termini: Locke, in netta opposizione a Hobbes, concepisce la possibilità di un legame *sociale* che non sia ancora un legame *politico*. Questo legame crea rapporti basati fundamentalmente sullo scambio dei prodotti - pur se ancora non mediato dal denaro -, sull’armonia degli interessi, sulla cooperazione che nasce dalla percezione che, per ottenere il proprio tornaconto, è preferibile cooperare piuttosto che configgere. Credo si possa legittimamente sostenere che, in Locke, comincia a essere presente l’idea di una dinamica storica nella formazione di un popolo. Il popolo si sviluppa in un processo nel corso del quale interviene il patto che dà origine al “commowalth”, ma senza che prima del contratto - almeno fino a un certo punto del lungo tragitto che il secondo *Trattato* ci fa immaginare - si debba pensare all’esistenza di una condizione bellica nel senso hobbesiano del termine, cioè a una condizione in cui, anche se non se non c’è “guerra” aperta, c’è però, continuamente incombente, l’aspettativa di essa.

Ora, non mi pare difficile vedere quale sia il punto rilevante se ci soffermiamo su questa fase dello “stato di natura” lockeano. Infatti, sin qui c’è da capire perché gli individui dovrebbero uscirne e, dunque, perché la società politica *debba* costituirsi, se questo stato è autosufficiente, pacifico, libero, guidato dalla ragione, con cui la “legge di natura” s’identifica; e questa legge è *valida ed efficace* in virtù del diritto individuale di punire.

Ricordo semplicemente gli ulteriori passaggi della teoria lockeana dello “stato di natura”: la trattazione della proprietà privata, la fissazione delle clausole limitative di essa, l’invenzione del denaro, che consente, senza violare la sostanza di queste clausole, l’accumulazione illimitata (cfr. §25-51). Rammento anche la considerazione

di Locke secondo la quale la proprietà privata permette la valorizzazione dei beni naturali (§ 37 e 43). L'invenzione del denaro innesca, a sua volta, con un decisivo l'incremento di utilità collettiva, la crescita della ricchezza che, attraverso il commercio, aumenta la prosperità generale, cioè il benessere anche di coloro che, a questo punto, possono trovarsi a essere privi di proprietà (§ 50).

L'aspetto cruciale, a mio avviso, è che tutto ciò configura un andamento che si potrebbe definire *dialettico*, perché “l'invenzione della moneta e il tacito accordo degli uomini ad attribuirle valore”¹⁰⁴ portano con sé, oltre i vantaggi, il loro *rovescio*, cioè sia l'alterazione del “valore intrinseco delle cose”, sia il “desiderio di possedere più di quanto si necessita”¹⁰⁵: insomma, l’*amor sceleratus habendi*. Subentra la “dannosa cupidigia” che corrompe “l'anima degli uomini” e infonde in essi “un'errata concezione del vero potere e del vero onore”¹⁰⁶. È a questo punto - in corrispondenza, cioè, di quello che ho proposto di definire il secondo stadio dello “stato di natura” - che assume significato la posizione del problema dell’“origine delle società politiche” e la presentazione della teoria del patto, con il noto attacco alla posizione filmeriana, che era basata sull'equazione tra potere politico e potere paterno (cap.VIII). Ma è anche a quest'altezza dello sviluppo della teoria che, per Locke, comincia a diventare sempre più difficile mantenere un'effettiva e motivata distanza rispetto a Hobbes. Infatti, l'elemento che risulta ora cruciale nei rapporti umani è l'interferenza che si crea tra gli effetti legati all'invenzione del denaro, da un lato, e, dall'altro, la *relativa* ragionevolezza degli uomini ormai transitati dallo “stato di natura” originario allo “stato di natura” nel quale hanno preso avvio i processi dell'accumulazione (insomma, dal *primo* al *secondo stadio* dello “stato di natura”). L'accrescimento del benessere mostra l'altro suo volto nella progressiva sottrazione delle passioni al governo della ragione, poiché ora le occasioni della “concupiscenza” si moltiplicano.

E qui, appunto, si apre la complessa questione, a proposito di alcuni connotati salienti dell'antropologia filosofica lockeana, di quale sia l'effettiva distanza tra Locke e Hobbes. Per valutarla sono rilevanti i § 123-131 del secondo *Trattato*. Locke

formula con assoluta chiarezza il problema che emerge dal resoconto del primo livello dello stato di natura: “Se l’uomo nello stato di natura è così libero come si è detto, se è padrone assoluto della propria persona e dei propri beni, pari al più grande fra tutti e a nessuno soggetto, perché rinuncia alla sua libertà?”¹⁰⁷. La risposta, definita da Locke “ovvia”¹⁰⁸ (ma che lo è unicamente se ammettiamo che egli, in questo momento, abbia presente non il primo ma il *secondo* stadio dello stato di natura), è che, “sebbene nello stato di natura egli [l’uomo] abbia un tale diritto, tuttavia il godimento di esso è molto incerto e continuamente esposto alle violazioni da parte di altri”¹⁰⁹. Il diritto individuale di punire mostra, in corrispondenza di questo secondo stadio - e quindi tenendo conto delle conseguenze indotte nei comportamenti dell’individuo dall’invenzione del denaro e dal meccanismo dell’accumulazione - i suoi risvolti negativi, che prima non potevano emergere o, almeno, emergevano soltanto in maniera del tutto marginale. Annota, infatti, Locke che, “essendo tutti re quanto lui, essendo tutti suoi pari ed essendo per lo più poco rispettosi dell’equità e della giustizia, il godimento della proprietà che egli ha in questo stato è molto incerto, molto insicuro”. A questo punto - e *soltanto* a questo punto - può essere giustificata l’introduzione del movente che porta ad “abbandonare una condizione che, per quanto libera, è piena di rischi e di continui pericoli”¹¹⁰. Quando Locke enuncia le cause che rendono “inefficiente” lo stato di natura per la salvaguardia dei diritti emergono, in un procedere incalzante, tutti quegli aspetti che avvicinano la delineazione del secondo livello dello stato di natura alla ricostruzione hobbesiana o, almeno, rendono quanto mai problematica una convincente demarcazione rispetto a essa. Il fatto che la legge di natura non sia promulgata come legge “stabilita, fissa, nota” spinge Locke a riconoscere che, per quanto tale legge sia in linea di principio “chiara e intelligibile”, ciò nondimeno “gli uomini, influenzati dai loro interessi e ignari di essa per mancanza di riflessione, non sono portati a riconoscerla come una legge che li vincola nell’applicazione ai loro casi particolari”¹¹¹. In secondo luogo, l’assenza nello stato di natura di “un giudice riconosciuto e imparziale, fornito dell’autorità di risolvere tutte le divergenze”¹¹² sulla base non più della legge come

immediata espressione della ragione, bensì della legge positiva, accentua il *coté* negativo del diritto individuale di punire. Ora, di fronte a individui in cui il fragile equilibrio tra ragione, interessi e passioni è alterato dall'*amore scellerato di possedere*, viene a galla lo "spirito di vendetta", che tende a portare ognuno "troppo oltre" quando si tratta di punire un torto subito, mentre, quando si tratta dei casi altrui, subentrano "la negligenza e il disinteresse", che conducono a renderci indifferenti al cospetto delle ingiustizie patite da estranei¹¹³. Infine, l'introduzione del "potere che appoggi e sostenga la sentenza quando sia giusta", dandole la "dovuta esecuzione", viene spiegata argomentando che "coloro che hanno commesso un'ingiustizia raramente mancano, quando ne sono capaci, di sostenere con la forza la loro ingiustizia; e tale resistenza molte volte rende pericoloso, e sovente mortale, il tentare di infliggere la punizione"¹¹⁴.

Tirando le somme: il resoconto del primo stadio dello stato di natura rende sostanzialmente implausibile la costituzione della società politica - poiché sarebbe, a rigor di termini, superflua. D'altra parte, la delineazione dei caratteri fondamentali del secondo stadio, se per un verso può oltrepassare questa difficoltà, per l'altro la supera al non irrilevante prezzo di accostare così tanto la trattazione lockeana dei comportamenti umani a quella proposta in Hobbes da rendere ardua una motivata e coerente differenziazione tra le due versioni di questo stato. Locke, significativamente, arriva ad affermare che il gesto che conduce gli individui a uscire dalla "grande comunità naturale [*great and natural community*]", costituendosi "sulla base di accordi positivi in associazioni più piccole e separate", si origina dalla "corruzione" e "malvagità" degli "uomini degenerati"¹¹⁵. È vero che tende a sottodimensionare gli elementi distruttivi dello stato di natura, presentandoli non quali fattori di totale dissoluzione e d'irreparabile conflittualità, bensì quali "inconvenienti" [*inconveniencies*] che, come tali, non dovrebbero intaccare i caratteri strutturali di questa "comunità", che è agli antipodi dello "stato di guerra"¹¹⁶. Ma è altrettanto innegabile che, in realtà, la linea di distinzione risulta alla fine così sottile da essere pressoché impercettibile. Solo alla possibilità - molto fragile - di mantenere

in piedi questa linea è legata la coerenza teorica del *commonwealth* lockeano come società politica basata sulla garanzia della “libertà e proprietà”, fondata sul governo della legge e quindi differente dalla moltitudine sottomessa al potere arbitrario di “decreti estemporanei”¹¹⁷.

In questa prospettiva, ci ritroviamo di fronte a quelle obiezioni che avevo avanzato trattando di Hobbes e che riguardavano la possibilità di pensare non solo la costituzione del “corpo politico”, ma anche la sua durata e stabilità. La fragilità della fondazione del “politico” riemerge e, questa volta, ha un duplice aspetto. Per un verso, è difficile, se non impossibile - in ragione dell’autosufficienza dello “stato di natura” prima dell’invenzione del denaro - pensare a un plausibile motivo per il quale gli individui dovrebbero associarsi politicamente. Per altro verso, è arduo, se ci si riferisce allo “stato di natura” dopo la creazione della moneta, sfuggire agli interrogativi già avanzati riguardo a Hobbes. “Locke - come ha osservato Sheldon Wolin - riteneva che la società politica avesse origine nello stato di natura o nello stato di guerra? Se si adotta la prima ipotesi, la decisione dell’individuo di entrare nella società politica sembra inspiegabile o superflua. Infatti, se la società politica rappresenta un miglioramento rispetto alla natura, come interpretare la descrizione idilliaca dello stato di natura? Se lo stato di natura era armonioso, pacifico e razionale, perché abbandonarlo? [...] D’altro lato, se la società politica derivava dallo stato di guerra, come era possibile non arrendersi alla logica di Hobbes e alla sua conclusione secondo la quale la società politica implicava necessariamente una struttura di potere e di autorità in grado di superare l’anarchia e la sua possibilità ricorrente? Dato che secondo la maggior parte delle interpretazioni si ritiene che Locke abbia derivato la società politica dall’una o dall’altra di queste condizioni, la conclusione è che si perviene allo stato liberale a dispetto del ragionamento lacunoso del suo autore”¹¹⁸.

Ma c’è un’ulteriore considerazione, che forse non è del tutto inutile suggerire. Se ci chiediamo perché gli individui formino, via patto, il *commonwealth*, risulta evidente che la ragione è da ricercare nel tentativo di rendere sicura quella rete di

relazioni sociali ed economiche che consentono la certezza della proprietà e la garanzia della libera circolazione del denaro ai fini di un'accumulazione illimitata. Detto in altri termini: quando appare il popolo come entità *politica*, emerge anche chiaramente che il suo costituirsi in questa forma ha valore strumentale rispetto a ciò che rimane valore finale e decisivo, cioè la difesa del *sociale* dagli "inconvenienti" che ne potrebbero minacciare l'interno - e, come abbiamo visto, difficile - equilibrio. Il popolo come "compagnia di individui indipendenti" resta decisivo, cioè il popolo come entità sociale ed economica. Nella misura in cui questo popolo decide di organizzarsi politicamente attraverso l'istituzione del "governo", lo fa perché gli serve un puntello contro tutto quanto può minacciare la libera ricerca degli interessi mercantili che si sono via via sviluppati nel secolare e anche tormentato processo che ha condotto dall'appropriazione originaria all'uso del denaro e, a partire da qui, al conflitto radicato in quell'elemento passionale decisivo che è la brama dell'arricchimento, tanto pressante che la ragionevolezza, da sola, non arriva a frenarlo.

Il popolo come entità politica subisce la subordinazione totale al popolo nella sua accezione *sociale* e, così, viene aperta la strada verso quello che, ancora da Sheldon Wolin, è stato correttamente definito un "modello impolitico di società"¹¹⁹, la cui continuazione, pur diversamente articolata, sarà, tra gli altri, in Adam Smith e in David Hume, per arrivare, in definitiva, a noi, uomini del presente: "Il declino delle categorie politiche e l'ascesa di quelle sociali costituiscono i tratti distintivi della nostra situazione attuale", non solo dal punto di vista dell'assetto sociale ma anche dal punto di vista delle forme di conoscenza che vengono ritenute utili per mantenerlo. Infatti, "oggi, per noi è naturale rivolgerci all'economista o al sociologo in cerca di ricette per combattere i mali della società, assumendo che siano loro", e non i rappresentanti di altri saperi, ivi compresa la filosofia, "a possedere il tipo appropriato di conoscenza"¹²⁰.

7. Una “finzione”?

Si potrebbe benissimo obiettare che una pur sintetica riflessione sul concetto di “popolo” che si concludesse qui sarebbe palesemente carente, visto che termina là dove, in genere, la maggior parte delle trattazioni relative a questo argomento iniziano. L’età post-illuministica, infatti, non sposta semplicemente l’asse del problema-popolo, ma lo pone al centro della sua attenzione.

La prima mossa la compie cercando di superare l’astrattezza del razionalismo dei “Lumi”, nonché il punto di partenza individualistico.

La seconda la realizza facendo del popolo la categoria decisiva di un pensiero tutto inteso a superare l’“atomismo” verso una concezione organica del popolo. Senza dubbio lo storicismo giuridico rappresenta in modo molto significativo le tendenze ricordate e, nello stesso tempo, ne evidenzia quello che, dal punto di vista della filosofia politica, appare, in questo contesto speculativo, il limite maggiore. Consiste, a mio avviso, nella difficoltà di condurre a sintesi la pur giusta intenzione di non perdere di vista la dimensione dell’organicità del popolo (e quindi anche la sua unità sostanziale, legata allo sviluppo storico lungo il quale avviene la lenta formazione di esso), da un lato, e, dall’altro, il tema dei diritti individuali. È questo tema a finire sovente (anzi, quasi sempre) schiacciato dall’enfasi posta sul popolo come totalità organica. “Popolo” diviene questa misteriosa entità che, non paradossalmente, si sviluppa nella storia pur restando sempre se stesso. Si può dire la medesima cosa anche in altro modo: rimane irrisolta la questione del rapporto tra il *diritto*, manifestazione dello “spirito del popolo” che i giuristi portano alla piena coscienza di sé¹²¹, e i *diritti*, quei diritti che i giusnaturalisti avevano pensato collocandoli fuori dalla storia e anche dal contesto relazionale, che invece lo storicismo giuridico recupera.

Mi pare che, pur nella sua critica al maggior esponente dello storicismo giuridico, von Savigny, Hegel presenti lo stesso limite. Ponendo al centro della sua filosofia politico-giuridica lo Stato e non il popolo, arriva a vedere in quest’ultimo solo una massa informe, qualora non sia portata -dallo e nello Stato- all’altezza del suo

concetto e alla consapevolezza di sé (*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 264, 268). Dei *Lineamenti* si può ricordare anche il § 258, in cui è detto che solo l'“*unione come tale*” degli individui nello Stato è “essa stessa il verace contenuto e fine”, nel senso che soltanto tale unione consente loro di vivere una “vita universale”¹²², al di fuori della quale l'individuo è mera astrazione.

Ma sul concetto di “popolo”, nel suo rapporto con il diritto e con lo Stato, molto si è scritto a proposito di questi autori. È anche per tale motivo che ho cercato di puntare l'attenzione su altri, appartenenti a un diverso ambiente storico-culturale. Ho fatto ciò sia nella convinzione che in questo caso c'era forse da dire qualcosa in più e qualcosa di diverso rispetto a quanto è stato già detto, sia in base all'idea -che spero di aver suffragato con sufficienti argomenti- che un nesso quanto mai rilevante (e quasi tutto ancora da approfondire) sia quello tra la categoria “popolo” e le concezioni della natura umana che la sottendono. Con lo sviluppo delle correnti post-illuministiche tra fine '700 e metà '800, circa, questo nesso si allenta ancora di più che in passato. Ciò avviene a causa della centralità che assume, in generale, il momento storico e anche per effetto di quella progressiva riduzione della natura umana a mera “esistenza storica” che ha magistralmente evidenziato Karl Loewith in *Critica dell'esistenza storica*.

Non credo si esageri affermando che è stato proprio in seguito a questo indebolimento dei suoi fondamenti antropologici -e altresì (non dobbiamo dimenticarlo) in seguito al commiato che sempre più accentuatamente la filosofia ha preso dal concetto di popolo, variamente sostituito da concetti diversi, che non possono però supplirlo, come “cittadinanza”, “appartenenza”, “identità politica”, ecc.- che si è generata l'ultima fase della crisi del concetto. Sino ad arrivare al monito che ci viene dalla *political science* -o, almeno da alcuni suoi settori (penso ai ben conosciuti studi di Joseph Schumpeter, di Raymond Aron, di Giovanni Sartori)- a considerarlo, abbandonando vetuste e ingannevoli terminologie, una *finzione*, più o meno utile, a seconda dei punti di vista, ma comunque niente di più di un *flatus vocis* senza alcuna corrispondenza nella realtà, compresa la realtà della democrazia. Ciò

che troviamo nei regimi democratici, se guardiamo senza gli occhiali distorcenti dell'ideologia o dell'utopia, è semplicemente il comando di minoranze autorizzate a governare dal voto di individui che, nella maggior parte dei casi, non sono e non saranno mai in grado di esercitare un giudizio responsabile sulla cosa pubblica.

Così la democrazia diventa uno “strumento istituzionale in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare”¹²³, fermo restando che il “popolo non solleva né decide alcun problema”, poiché “i problemi da cui il suo destino dipende sono normalmente sollevati e decisi per lui”, non da lui¹²⁴. Ne nasce la necessità di distinguere la democrazia “etimologica” (=governo del popolo, cioè una realtà mai esistita, neppure al tempo delle *poleis*) dalla democrazia come “tecnica costituzionale”. In quest'ultima, cioè nella democrazia *possibile*, ciò che conta “è soprattutto quella porzione [del popolo] che rientra nelle singole maggioranze elettorali vittoriose”, le quali a loro volta contano “in una accezione parziale del concetto di potere [che non è mera influenza, ma “capacità di coercire”]” e sono per di più condizionate da “una serie di meccanismi di conversione [che] distaccano il governare dai governati”¹²⁵.

Hans Kelsen, nella sua concezione formalistica della democrazia, ci ricorda che l'“unità” del popolo ha e può avere unicamente un “senso normativo”, cioè può essere un “postulato etico-politico”, non mai uno di quei “fatti sensibili” che possiamo verificare nella vita quotidiana e analizzare razionalmente. Se di “popolo” vogliamo parlare rigorosamente, lo possiamo fare solo dal “punto di vista giuridico”, e allora l'unità apparirà. Ma sarà un'unità che risulta dalla “sottomissione di tutti i suoi membri al medesimo ordine giuridico statale in cui si costituisce -come contenuto delle norme giuridiche in base alle quali quest'ordine viene formato- l'unità dei molteplici atti umani, la quale rappresenta il popolo come elemento dello Stato”¹²⁶. Naturalmente è una “finzione” considerare “come un insieme di individui l'unità di una molteplicità di atti individuali [...], qualificandola come popolo”. La realtà è che “vi appartengono solamente attraverso alcuni loro atti che l'ordine dello statale protegge ed ordina”¹²⁷. La conclusione è obbligata: “l'unità cercata sarà il

popolo, ma come oggetto del potere”, dato che il popolo come soggetto del potere non può esistere. Non distinguere queste due accezioni di “popolo”, cioè come oggetto o come soggetto del potere (di cui una è plausibile, l’altra irrealistica) significa non comprendere nulla della democrazia e non apprezzare quelle istituzioni e quegli organismi, come la rappresentanza e i partiti, che creano le condizioni perché il popolo -o, meglio, quella parte di popolo che ha un’effettiva volontà e capacità di partecipare al potere- possa farlo, anche se in forma inevitabilmente mediata¹²⁸.

Non sottovaluto per nulla il valore di quanto in queste pagine Kelsen scriveva in questo saggio del 1929 a difesa dei partiti e della rappresentanza parlamentare contro Triepel¹²⁹. Ma ciò non deve nascondere i punti criticabili di tale posizione, che fa del popolo un elemento dello Stato” oppure una “finzione”. Stando alla linea generale che ho cercato di tracciare sin dall’inizio, mi pare si possa dire che in questa posizione di Kelsen ci sia, molto più che Kant (indicato da Kelsen tra i riferimenti costanti del suo pensiero), Hobbes o, almeno, una parte importante della sua eredità. Dal normativismo al decisionismo il passo, come ha ben mostrato Giuseppe Capograssi nella sua critica a Kelsen, è molto breve.

Ma, al di là di questa considerazione, c’è altro, forse più utile da sottolineare concludendo. Kelsen ha, in un certo senso, pienamente ragione: nella sua prospettiva, in cui confluiscono e incidono a fondo elementi essenziali della tradizione politica e giuridica moderna, il popolo non può che essere una *fictio*. Lo è esattamente nel senso in cui così ci appare già da Machiavelli e Rousseau. Lo è perché quel popolo, sospeso in un’assenza di fondamenti di cui ho tentato di mostrare l’entità e le conseguenze, cos’altro può essere se non frutto di un immaginario politico il quale -con tutta la sua forza panica e con tutta la sua debolezza teorica- viene sovrapposto alla realtà e tende a plasmarla ignorando ogni limite? È, infatti, tipico dell’immaginazione non avere limiti, al contrario della ragione, che del senso del limite continuamente si nutre. Il “governo popolare” di cui parla, come abbiamo visto, Ullmann, è una realtà fatta di storia, di consuetudini lente a formarsi e a consolidarsi. È un tessuto di abitudini, usi, costumi, attraverso cui si manifesta la

propensione dell'uomo ad associarsi, dando forma, lungo i secoli, non solo alle sue istituzioni ma anche a un impegno teorico che faticosamente prova a chiarificare le condizioni e il senso profondo di questa forma associativa nella quale il popolo impara progressivamente, e in forme sempre nuove e più ricche, a governarsi.

E “popolo”, qui, dice, insieme, del piano sociale e culturale come di quello politico e giuridico: piani che s'intrecciano continuamente. Esattamente in questo intreccio il popolo si lascia vedere; e ci appare come unità asintotica di governanti e governati, come contemporaneamente soggetto e oggetto del potere, tenuto insieme da una tensione alla relazionalità che si radica nella sua essenza. Insieme a questa tensione ce n'è anche un'altra, diretta verso la permanenza, che innesca e anima lo sforzo di costituire una continuità nel divenire storico, in modo che sia eretta una diga capace di resistere alla forza dissolutiva del tempo che trascorre e rischia di trascinare con sé la memoria delle azioni, delle istituzioni, dei risultati che via via vengono raggiunti. A confronto con questa concretezza, il *popolo dei moderni* non può non apparire che una mera astrazione oppure un'entità alla quale viene applicata un'impressionante riduzione di significato.

In Hobbes e nelle continuazioni del suo pensiero il “popolo” c'è solo (se, come ammonisce l'autore de *Leviathan*, vogliamo parlare appropriatamente) nella sua identificazione con il sovrano, mentre un popolo con una propria identità sociale, culturale, spirituale, è completamente al di fuori dell'interesse e della prospettiva hobbesiana. La sovranità recinge uno spazio politico oltre il quale ci sono unicamente individui, cioè “moltitudine”.

Nella linea lockeana -che diventerà in larga misura quella liberale, specie nella versione liberista- la dimensione “sociale” del popolo funzionalizza a sé la dimensione politico-giuridica e la riduce a mero strumento. Anche la posizione kantiana rimane subordinata a questa logica. Dietro ai principi a priori del diritto e alle massime della “ragione legislatrice” rimane, infatti, la realtà dei rapporti sociali ed economici, che la ragione pura pratica non intacca ma, anzi, legittima nella loro dura fattualità. Tutti ricordiamo, per esempio, la demarcazione netta tra cittadini attivi

e passivi, giustificata con la considerazione che i primi godono dell'“indipendenza” (*sibi sufficientia*), mentre i secondi ne sono privi. Così come abbiamo ben presente l'impianto formalistico del diritto, che ne decreta l'impotenza di fronte alle disuguaglianze materiali. L'uguaglianza di tutti davanti alla legge -come Kant sottolinea- può coesistere senza contraddizione con la “massima disuguaglianza di quantità e grado della [...] proprietà”. Riguardo al diritto, che, “come espressione della volontà generale può essere solo uno, e che riguarda solo la forma di ciò che è di diritto, non la materia o l'oggetto su cui ho un diritto”, gli uomini sono, “in quanto sudditi, tutti eguali fra loro” (e ciò perché nessuno può esercitare coercizione sull'altro se non attraverso la legge)¹³⁰. Invece, riguardo al possesso, al grado di ricchezza, e anche ad alcuni diritti (come il diritto all'elettorato attivo e passivo), può esistere disparità, senza che ne risulti violata la giustizia.

Com'è ingiusto che un membro della società politica voglia risalire alle origini empiriche dello Stato -perché questo getterebbe il seme della ribellione¹³¹- così, quando si tratta del diritto, non spetta, a chi lo considera nella sua essenza, di mettere in discussione come e perché qualcuno possa essere giunto a possedere più di un altro. Infatti, ciò sarebbe il primo insidioso passo verso la richiesta di leggi che provvedessero a riparare tali disparità e, quindi, si occupassero della condizione di ceti e gruppi particolari, violando l'imparzialità del diritto¹³².

L'indipendenza qualifica il “cittadino” come “partecipe del potere legislativo” e demarca nettamente i cittadini attivi dai cittadini passivi. I primi sono quelli che hanno il diritto di eleggere e di essere eletti alle cariche pubbliche, mentre i secondi sono quelli che godono semplicemente della tutela dello Stato, non come “cittadini”, ma come “*soci protetti*”. La condizione per il riconoscimento del diritto di cittadinanza è che l'individuo sia “*suo proprio signore (sui iuris)*”, cioè “abbia una qualche *proprietà*”. Il che significa che deve poter vivere autonomamente senza essere costretto a *servire* cedendo all'altro le sue “forze” e non semplicemente il prodotto del suo lavoro. Gli “*operarii*”, che vendono la loro forza-lavoro, debbono

dunque essere esclusi dai diritti della cittadinanza in quanto dipendenti da altri per la propria sussistenza. È il motivo per cui non sono membri a pieno titolo dello Stato¹³³.

Gioele Solari ha distinto il liberalismo “giuridico” di Kant da quello “empirico” di Locke. Ma il meno che si possa dire è che il secondo rimane la *base reale* del primo, nel senso che, già un secolo prima e pur in un contesto economico con caratteristiche particolari, riflette i rapporti sociali che caratterizzano quello che Crawford Macpherson ha definito l’“individualismo possessivo”. Il popolo di Kant, esattamente come quello di Locke, subisce l’interna scissione tra *socii* e *cives*, tra la *materia sociale* e la *forma giuridica*. L’essenziale legame che, al di là di ogni altra differenza, rimane tra i due è la stretta dipendenza che entrambi pongono tra condizione proprietaria e godimento dei diritti della piena cittadinanza.

Quanto alla linea repubblicana -almeno riguardo agli autori che ho potuto qui prendere in considerazione-, grava su di essa la contraddizione tra revisionismo antropologico e conservatorismo etico, di cui ho cercato di evidenziare le implicazioni.

Se spostiamo la prospettiva e guardiamo alla storia, possiamo dire che, mentre il popolo “repubblicano” si è affermato in alcune delle più importanti carte costituzionali democratiche (compresa quella italiana), il popolo lockeano ha trionfato nella realtà di fatto costituita dal capitalismo nelle varie trasformazioni che ha subito nel tempo. Osservando tale realtà, si può ben dire che l’eclissi della politica non è, anche nelle sue manifestazioni più recenti, una contingenza legata a eventi momentanei, bensì l’effetto dell’egemonia ormai plurisecolare di quel “modello impolitico di società” del quale, come abbiamo visto, parla -a mio avviso con piena ragione- Sheldon Wolin.

L’ideale repubblicano rimane invece, dopo la crisi del marxismo, il modello -non certo unico e incontrastato (basta pensare alle critiche a esso rivolte dai due folli schieramenti habermasiano e rawlsiano)- dell’opposizione al sistema vigente. Ma questo modello -mi pare di poter dire- deve fare ancora i conti pienamente con il suo retaggio moderno, che è stato oggetto della prima parte di questo saggio e con il

quale brevemente concludo, chiedendo appoggio non più alla filosofia ma alla letteratura.

In un ironico e contemporaneamente drammatico passaggio de *L'uomo in rivolta*, Albert Camus ci presenta la figura di Saint-Just che, dopo aver creduto nel popolo pensato conformemente ai principi della rivoluzione giacobina, a un certo punto si rende conto che il popolo non si adegua più a ciò che avrebbe dovuto essere secondo quei principi. Vede che il popolo qual è non coincide con il popolo quale dovrebbe essere secondo la “Ragione pura”, la ragione cioè che non si lascia contaminare dal reale. Malgrado questo, Saint-Just non sembra voler rinunciare al suo popolo ideale e va alla ghigliottina portando con sé il terribile “enigma” che negli ultimi mesi di vita lo ha corroso: bisogna “ammettere che i principi hanno torto oppure riconoscere che il popolo e gli uomini sono colpevoli”¹³⁴. L'intransigenza gelida dei principi rivoluzionari non concede altre strade. E così Saint-Just “accettava di andare alla morte per amore dei principi e contro ogni realtà”: “Nell'afa soffocante della Parigi di luglio, Saint-Just, rifiutando ostensibilmente la realtà e il mondo, dichiara di affidare la sua vita alla decisione dei principi”. E, da quel momento, tace¹³⁵. Quel “lungo silenzio”, osserva Camus, “è più importante della stessa morte”¹³⁶.

Per noi, rappresenta il *coté* letterario del motivo teoretico che ha fatto da filo rosso a questo saggio. Quel silenzio può proseguire, ancora oggi, mettendo la sordina al problema-popolo come problema filosofico e lasciando che se ne impossessi il gergo, variamente modulato, dei massa media, della lotta partitica, dell'ideologia. Oppure, invertendo la tendenza dominante, può essere il punto ideale da cui ripartire per rimeditare il significato di una tradizione che la modernità ha offuscato e confuso. Percorsi già tracciati esistono, ovviamente. Basti pensare alla riflessione, troppo marginalizzata, di Jacques Maritain, che include il concetto di “popolo” tra quelli portanti della filosofia politica, e al pur variegato panorama offerto dal “comunitarismo”.

Ma la direzione del sentiero tracciato sin qui doveva essere nel segno della critica interna alla filosofia moderna a proposito della categoria “popolo”. Già questa critica,

peraltro, contiene in sé quanto potrebbe e dovrebbe condurre oltre e offrire (almeno così mi auguro) frammenti di materiale per un lavoro più ampio, da sviluppare ben oltre le poche e schematiche considerazioni che ho proposto.

- ¹ Questo saggio trae origine da una relazione, molto più ridotta quantitativamente rispetto alle pagine che seguono, presentata al XIX convegno urbinato su “Popolo e popoli” (14-15 settembre 2012). Ringrazio il Prof. Piergiorgio Grassi per averne consentito la pubblicazione nel Bollettino telematico di filosofia politica.
- ² M. T. Cicerone, *La repubblica*, in Id., *Opere politiche e filosofiche*, tr. it. a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 2009, v.I, p. 199 (I, 39).
- ³ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, in Id., *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Paris 1959-1995, v.III, p.381.
- ⁴ W. Ullmann, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, tr. it. di E. Cotta Radicati, Il mulino, Bologna 1982², pp.283-284
- ⁵ *Ivi*, pp.284-285.
- ⁶ *Ivi*, p.285.
- ⁷ *Ivi*, p.286.
- ⁸ *Ivi*.
- ⁹ Cfr. *ivi*, pp.286-287.
- ¹⁰ *Ivi*, p.289.
- ¹¹ *Ivi*, p.290.
- ¹² *Ivi*, pp.290-292
- ¹³ *Ivi*, pp.298-299.
- ¹⁴ *Ivi*, pp.300-301.
- ¹⁵ *Ivi*, p.306.
- ¹⁶ *Ivi*, pp.316-317.
- ¹⁷ *Ivi*, pp.319-322.
- ¹⁸ Rimando ai successivi passaggi l’approfondimento di questo punto.
- ¹⁹ N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di F. Melotti e E. Janni, Rizzoli, Milano 19772, pp.163-170 (c.XIX, 10-21).
- ²⁰ *Ivi*, p.122 (c. IX, 1).
- ²¹ *Ivi*, p.122 (c. XIX, 2).
- ²² *Ivi*, p.123 (c.XIX, 3).
- ²³ *Ivi*, p.122 (c.XIX, 2).
- ²⁴ *Ivi*, p.124 (c.XIX, 5).
- ²⁵ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983, p. 18 (libro I, c.2).
- ²⁶ *Ivi*, p. 30 (libro I, c. 3).
- ²⁷ *Ivi*, p. 178 (libro I, c. 37). Con un significativo precorrimiento della strategia dell’anticipazione che si attua nello stato di natura stilizzato da Hobbes nel *Leviathan*, Machiavelli osserva che “non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l’uomo ha, se non si acquista di nuovo dell’altro” (*ivi*, p. 40 [libro I, c. 5]).
- ²⁸ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 91 (c. III).
- ²⁹ N.Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p.68 (libro I, c.11).
- ³⁰ *Ivi*, p. 322 (libro II, c. 2).
- ³¹ *Ivi*, p. 263 (libro I, c. 55).
- ³² *Ivi*, p. 301 (libro II, Proemio).
- ³³ *Ivi*, pp. 303-319 (libro II, c. 1).
- ³⁴ *Ivi*, p. 313 (libro II, c. 2).
- ³⁵ *Ivi*, p. 321 (libro II, c. 2).
- ³⁶ *Ivi*, p. 31 (libro I, c. 3).
- ³⁷ *Ivi*, p. 300 (libro II, Proemio).
- ³⁸ Cfr. *ivi*, p. 31 (libro I, c. 3); p. 110 (libro I, c. 17); pp. 112-113 (libro I, c. 18); pp. 132-135 (libro I, c. 24); pp. 234-236 (libro I, c. 49).
- ³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 132-135 (libro I, c. 24).
- ⁴⁰ *Ivi*, pp. 212-213 (libro I, c. 42).
- ⁴¹ Cfr. *Ivi*, pp. 234-240 (libro I, c. 49).
- ⁴² *Ivi*, pp. 276-286 (libro I, c. 58).
- ⁴³ *Ivi*, p. 318 (libro II, c. 2).
- ⁴⁴ *Ivi*, p. 12 (libro I, c. 1).
- ⁴⁵ *Ivi*, p. 30 (libro I, c. 3).
- ⁴⁶ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 157 (c. XVIII, 4).
- ⁴⁷ N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 117 (libro I, c. 18).

- ⁴⁸ *Ivi*, p. 64 (libro I, c. 8). Cfr. L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli* (1958), tr. it. di G. De Stefano, Giuffrè, Milano 1970 (specie c. IV).
- ⁴⁹ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. it. e apparato critico di R. Gatti, Rizzoli, Milano 2005, p. 65.
- ⁵⁰ Il termine è nel libro I, cap. 2 del *Manoscritto di Ginevra*, che costituisce, com'è ben noto, la prima stesura del *Contratto sociale*.
- ⁵¹ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp.90-91 (libro II, c.6).
- ⁵² *Ivi*, p. 91.
- ⁵³ *Ivi*, p.92.
- ⁵⁴ *Ivi*, p.91.
- ⁵⁵ *Ivi*, p. 96 (libro II, c.8)
- ⁵⁶ “In fondo, stabilire delle leggi non è una cosa così straordinaria che, con un pò di buon senso e di equità, ogni uomo non possa individuare da sé quelle che, rispettate a dovere, risulterebbero le più utili alla società in generale. Dov'è il più modesto scolaro di diritto che non eleverebbe un codice di morale così puro come quello delle leggi di Platone? Ma non è di questo che si tratta. Bisogna rendere questo codice talmente adatto al Popolo per cui è redatto e alle materie sulle quali si statuisce, che l'esecuzione derivi dal solo concorso di queste relazioni reciproche; bisogna imporre al Popolo, come fece Solone, meno le leggi migliori in se stesse che le migliori che può permettere la situazione data” (*Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, in *Oeuvres complètes*, cit., v. V, p. 61).
- ⁵⁷ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, cit., p.381 (libro II, c.7).
- ⁵⁸ Sia consentito rinviare a R. Gatti, *Patto e Legislatore: il paradosso del Contratto sociale*, in R.Gatti-G.M. Chiodi (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Angeli, Milano 2012.
- ⁵⁹ Ho in altra sede cercato di mostrare che questo resoconto del male storico e del ruolo della politica in Rousseau rendono conto solo in parte della complessità del suo pensiero. Ma in questo saggio lascio da parte tale pur importante aspetto, limitandomi a rinviare a R. Gatti, *Rousseau. Il male e la politica*, Studium, Roma 2012 (rist.ampiamente rivista dell'ed. 1966, allora con il titolo *L'enigma del male. Saggio su Rousseau*); Id., *Storie dell'anima. Le Confessioni di Agostino e Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2102.
- ⁶⁰ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p.91 (libro II, c.7).
- ⁶¹ M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, tr. it. di U. Cerroni, Editori riuniti, Roma 1975, p. 149.
- ⁶² *Ivi*, p.161.
- ⁶³ Cfr. *ivi*.
- ⁶⁴ *Ivi*, p. 160.
- ⁶⁵ *Ivi*, p.164.
- ⁶⁶ *Ivi*, p.184.
- ⁶⁷ *Ivi*, p.209.
- ⁶⁸ *Ivi*.
- ⁶⁹ J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, tr. it. a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 114ss. (ottavo discorso).
- ⁷⁰ *Ivi*, p. 217 (quattordicesimo discorso).
- ⁷¹ M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, cit., p. 161.
- ⁷² *Ivi*, p.167.
- ⁷³ *Ivi*.
- ⁷⁴ E.-J. Sieyès, *Che cos'è il terzo stato?*, tr. it. di R. Giannotti, a cura di U. Cerroni, Editori riuniti, Roma 1972, p. 52.
- ⁷⁵ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, cit., 351.
- ⁷⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., v.III, p.251.
- ⁷⁷ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, tr. it. a cura di Forsthoff Falconi e F. Falconi, Pellicani, Roma, pp. 50 ss. Per Schmitt il valore è, in sé, soggettivo (da cui la polemica con Hartmann e con la sua filosofia dei valori). Qui non mi occupo di quest'aspetto, né in Schmitt né in generale, mentre vorrei continuare a verificare le conseguenze del passaggio dalla posizione in cui è argomentata l'oggettività del valore -nel senso che ha entro la tradizione aristotelico-tomistica- alla posizione in cui è asserita la sua soggettività. In questo passaggio, però, come abbiamo visto, si mantiene una tendenza all'oggettività e all'assolutezza, pur in mancanza di basi adeguate per sostenere sia l'una che l'altra.
- ⁷⁸ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, tr. it a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1971³, p.261.
- ⁷⁹ *Ivi*, pp.158-160 (c.VI).
- ⁸⁰ *Ivi*, p. 158.
- ⁸¹ *Ivi*.

- ⁸² *Ivi*, p.153 (c.V).
- ⁸³ *Ivi*, p.154.
- ⁸⁴ *Ivi*, p.162 (c.VI).
- ⁸⁵ *Ivi*, p.163.
- ⁸⁶ *Ivi*, p. 186 (c.VII)
- ⁸⁷ *Ivi*, p.245 (c.XII). La sottolineatura è di Hobbes.
- ⁸⁸ *Ivi*, p. 246 (sottolineatura mia).
- ⁸⁹ *Ivi*.
- ⁹⁰ *Ivi*.
- ⁹¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p.252.
- ⁹² Cfr. G. Fritz, *L'idée du peuple en France du XVII au XVIII siècle*, Presses universitaires, Strasbourg 1988; L. Pala, *L'idea di 'popolo' in Francia nel XVII secolo. Libertini e religiosi*, Cisalpino, Milano 1991.
- ⁹³ L. Stephen, *Hobbes*, Bristol-Tokio, Thoemmes-Kinokuniya, 1991 (repr. dell'ed. 1904), p. 194.
- ⁹⁴ C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), tr. it. Milano, ISEDI, 1973, pp. 124-125.
- ⁹⁵ "L'avvento del sociale coincide storicamente con la trasformazione della cura privata per la proprietà privata in una preoccupazione pubblica. La società, quando all'inizio fece il suo ingresso nella sfera pubblica, assunse la configurazione di un'organizzazione di possidenti che, invece di reclamare l'accesso alla sfera pubblica a causa delle loro ricchezze, chiedevano a essa protezione per l'accumulazione di ulteriore ricchezza" (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1991³, p. 49.).
- ⁹⁶ J. Locke, *Il secondo trattato sul governo* (1690), tr. it. di A. Gialluca, a cura di T. Magri, Milano, Rizzoli, 2002², p. 249 (§ 137).
- ⁹⁷ *Ivi*, pp. 245-247 (§ 136).
- ⁹⁸ *Ivi*, p. 259 (§ 143).
- ⁹⁹ *Ivi*, pp. 177-179 (§ 90 e 91).
- ¹⁰⁰ *Ivi*, p. 65 (§ 4).
- ¹⁰¹ *Ivi*, p. 67 (§ 6).
- ¹⁰² *Ivi*, p. 69 (§ 8).
- ¹⁰³ *Ivi*, p.193 (§100).
- ¹⁰⁴ *Ivi*, p. 109 (§ 36).
- ¹⁰⁵ *Ivi*, p. 109 (§ 37).
- ¹⁰⁶ *Ivi*, p. 211 (§ 111).
- ¹⁰⁷ *Ivi*, p. 229 (§ 123).
- ¹⁰⁸ "To which it is obvious to answer...", "ecc. (*ivi*, p.228).
- ¹⁰⁹ *Ivi*, p. 229.
- ¹¹⁰ *Ivi*.
- ¹¹¹ *Ivi*, pp. 229-231 (§ 124).
- ¹¹² *Ivi*, p. 231 (§ 125).
- ¹¹³ *Ivi*.
- ¹¹⁴ *Ivi*, p. 231 (§ 126).
- ¹¹⁵ *Ivi*, p. 233 (§ 128).
- ¹¹⁶ Sulla trattazione lockeana dello "stato di guerra", cfr. *ivi*, pp. 83-89 (§ 16-21).
- ¹¹⁷ *Ivi*, p. 235 (§ 131).
- ¹¹⁸ S. Wolin, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, tr. it. di R. Giannetti, Il mulino, Bologna 1996, p.443.
- ¹¹⁹ *Ivi*, p.420.
- ¹²⁰ *Ivi*, p.421.
- ¹²¹ Cfr. la distinzione che Savigny opera tra l'aspetto "politico" e l'aspetto "tecnico" del diritto. Traggo le indicazioni su Savigny da G. Marini, *Savigny e il metodo della scienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1966.
- ¹²² G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 196.
- ¹²³ J. Schumpeter, *Socialismo, capitalismo, democrazia*, tr. it., Etas Kompass, Milano 1973², p.257.
- ¹²⁴ *Ivi*, p.252.
- ¹²⁵ G. Sartori, *Democrazia. Che cos'è*, Rizzoli, Milano 1993⁴, p. 29.
- ¹²⁶ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, tr. i. di G. Melloni, in *La democrazia*, tr. it. di Vari, Il mulino, Bologna 1984, p. 51.
- ¹²⁷ *Ivi*, p. 52.

¹²⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 54ss.

¹²⁹ Cfr., su Triepel, la lunga nota di Kelsen, *ivi*, pp.57-60.

¹³⁰ I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica, diritto*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari , p. 139.

¹³¹ Cfr. *ivi*, p. 148.

¹³² Cfr. *ivi*, p. 142.

¹³³ I. Kant, *Sul detto comune...*, cit., p. 142.

¹³⁴ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, in *Opere*, tr.it. a cura di G. Chiaromonte, Bompiani, Milano 1969, p. 468.

¹³⁵ Cfr. *ivi*, p.469.

¹³⁶ *Ivi*.