

**SAGGI
ITINERARI**
per la storia del pensiero giuridico moderno
ARCHIVIO APERTO

Pietro Costa

**Saggi di storia
della cultura
giuridico-politica**

VII. Storie di concetti: popolo,
nazione, rappresentanza



Quaderni fiorentini *ArchivO*_APERTO_saggi-itinerari
Centro di studi Paolo Grossi per la storia del pensiero giuridico moderno

Open Access Publication <https://www.quadernifiorentini.eu/archivio/>
Creative Commons Attribution ShareAlike 4.0 International Licence (CC-BY-NC-4.0)

*ArchivO*_APERTO 2024/08_Costa
DOI: 10.69134/QFArchivO_24_08

Recommended citation:

Pietro Costa, *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. VII. Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchivO_24_08

PIETRO COSTA

SAGGI DI STORIA DELLA CULTURA

GIURIDICO-POLITICA

Prefazione

È tradizione diffusa che uno studioso raccolga i suoi saggi, scritti in un lungo arco di tempo e dispersi nelle più varie riviste e opere collettanee. È una tradizione che intendo seguire. Non posso escludere che ad aderire a essa mi solleci un inconfessato narcisismo, ma confido che la motivazione prevalente sia un'aspettativa più disinteressata: l'aspettativa che rendere agevolmente disponibili scritti difficilmente accessibili contribuisca (sia pure in modo infinitesimale) allo scambio delle idee e allo sviluppo della ricerca.

In questa prospettiva, appare molto promettente una delle risorse messe a disposizione dalla 'rete': la possibilità di pubblicare i risultati delle proprie ricerche in 'open access', affidandoli a testi cui il lettore accede senza vincoli e restrizioni. Mi sembra quindi quanto mai opportuno che il Centro di studi dell'università di Firenze (dedicato alla storia del pensiero giuridico moderno) abbia deciso di creare al suo interno una Sezione che reca il significativo nome di Archivio aperto. Questa Sezione, infatti, è programmaticamente interessata a ospitare documenti diversi per struttura (volumi compiuti ma al contempo liberamente rivedibili e trasformabili, non meno di progetti di ricerca, di interventi puntuali, di scritti in itinere) e tuttavia accomunati dall'obiettivo di facilitare e incrementare il dialogo endo- ed interdisciplinare.

Ospitata nella nuova sezione del Centro fiorentino, la raccolta dei miei saggi vede la luce come un insieme di testi liberamente fruibili dai visitatori del sito e organizzati nella forma dell' 'auto-archiviazione'. La raccolta degli scritti, infatti, è, sì, organizzata in undici 'volumi', ma ciascuno di essi è, più che un vero e proprio 'libro', piuttosto un 'archivio': un assemblaggio di testi, che può essere, nel corso del tempo, modificato, incrementato, alleggerito, con una libertà e facilità di intervento improponibili per un 'libro' (anche in versione digitale).

I saggi sono 'archiviati' senza alcuna modifica (né nel testo né nelle note) rispetto alla loro versione originaria. Di ciascun saggio vengono indicati gli estremi bibliografici della prima pubblicazione. Ciascuno dei volumi (più esattamente, dei 'volumi-archivio') è corredato da un contrassegno DOI, che lo rende perfettamente individuato e inconfondibile.

Proprio perché i 'volumi-archivio' sono strutturalmente aperti e modificabili, sono gradite le proposte e i suggerimenti che i volenterosi 'utenti' vogliono proporre

per favorire la fruibilità della raccolta. Per quanto riguarda i suoi contenuti, invece, ho rinunciato a qualsiasi velleità di revisione e miglioramento: posso soltanto ripetere (con il famigerato procuratore romano) “quod scripsi, scripsi” e affidarmi all’indulgenza dei lettori.

INDICE GENERALE

Vol. I

Scritti metastoriografici

Vol. II

Storie di concetti: cittadinanza

Vol. III

Storie di concetti: diritti

Vol. IV

Storie di concetti: ordine, conflitti

Vol. V

Storie di concetti: sovranità

Vol. VI

Storie di concetti: Stato di diritto, Stato totalitario

Vol. VII

Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza

Vol. VIII

La pena di morte

Vol. IX

Diritto e interpretazione

Vol. X

Secolarizzazione, storia della storiografia, diritto e arti

Vol. XI

Ritratti

Volume VII

Storie di concetti:
popolo, nazione, rappresentanza

Indice del volume

PARTE I: POPOLO, NAZIONE.....	1
NAZIONE, DIRITTI, STATO	2
1. <i>Premessa</i>	2
2. <i>Dalla città alla nazione</i>	3
3. <i>Diritti e appartenenze nelle società di antico regime</i>	11
4. <i>La ri-definizione di 'nazione' nelle rivoluzioni di fine Settecento</i>	14
5. <i>La nazione rivoluzionaria fra universalismo e particolarismo</i>	19
6. <i>Nazione, diritti e Stato nell'Europa del primo Ottocento</i>	24
7. <i>Nazione, diritti e Stato nel secondo Ottocento</i>	31
8. <i>Nazione, diritti e Stato nei totalitarismi del Novecento</i>	37
9. <i>L'universalismo dei diritti e la retorica dell'appartenenza: dalla Dichiarazione del 1948 ai nostri giorni</i>	43
DAL 'POPOLO COSTITUITO' AL 'POPOLO COSTITUENTE': IMMAGINI DELLA <i>RESPUBLICA</i> FRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA	51
1. <i>Cenni introduttivi</i>	51
2. <i>Il 'popolo-tutto' e il 'popolo-parte' nella cultura politico-giuridica medievale</i>	54
3. <i>Il 'popolo' e la dottrina del 'governo misto'</i>	60
4. <i>'Popolo' e 'moltitudine': Hobbes e Spinoza</i>	69
5. <i>Fra 'dualismo' e 'monismo': Locke e Rousseau</i>	80
6. <i>Dal 'popolo costituito' al 'popolo costituente': le rivoluzioni di fine Settecento</i>	86
7. <i>Cenni conclusivi</i>	95
UN DIRITTO ITALIANO? IL DISCORSO GIURIDICO NELLA FORMAZIONE DELLO STATO NAZIONALE	100
1. <i>Il diritto come 'discorso' e come 'ordinamento'</i>	100
2. <i>Il discorso giuridico fra 'italianità' e 'diritto patrio'</i>	101

3. <i>La proiezione politica dell'identità nazionale</i>	107
4. <i>Dalla nazione allo Stato: la dimensione progettuale del discorso giuridico</i>	111
5. <i>Un codice per «collegare le squarciate membra del bel paese»</i>	116
6. <i>La 'nazionalizzazione' del sapere giuridico</i>	121
7. <i>Dalla poesia alla prosa: lo Stato come destino</i>	126
IL PROBLEMA DEL POTERE COSTITUENTE IN ITALIA FRA RISORGIMENTO E REPUBBLICA .	130
1. <i>Avvertenza preliminare</i>	130
2. <i>L'assemblea costituente come 'personificazione' della nazione</i>	131
3. <i>L'eclisse (parziale) del tema costituente nell'Italia liberale</i>	138
4. <i>L'immaginario costituente alle soglie dell'Italia repubblicana</i>	144
SOVRANITÀ POPOLARE E IDENTITÀ COLLETTIVE NEL DIBATTITO COSTITUENTE (ROMA, 1849)	
.....	158
1. <i>Cenni introduttivi</i>	158
2. <i>Il 'popolo romano' come soggetto costituente</i>	159
3. <i>La 'repubblica democratica' e la nazione</i>	164
4. <i>La nazione e le 'piccole patrie'</i>	168
5. <i>Cenni conclusivi</i>	172
NATION-BUILDING E STATE-BUILDING NEL 'LUNGO' OTTOCENTO: MITI IDENTITARI E STRATEGIE DI DOMINIO	174
1. <i>Cenni introduttivi</i>	174
2. <i>La nazione come storia e l'«eccezionalismo» dell'Occidente</i>	176
3. <i>Fra dottrine «assimilazionistiche» ed «État imperial»</i>	185
4. <i>Fra retorica «nazionale» ed «ethnocratic imperialism»</i>	195
5. <i>Il discorso della nazione e l'ideologia «differenzialista»</i>	202
PARTE II: RAPPRESENTANZA	205
IL PROBLEMA DELLA RAPPRESENTANZA POLITICA: UNA PROSPETTIVA STORICA	206
1. <i>I dilemmi della rappresentanza</i>	206
2. <i>La rappresentanza medievale</i>	209
3. <i>La sovranità «rappresentativa»: Hobbes</i>	213
4. <i>La rappresentanza parlamentare: fra Burke e Sieyès</i>	215
5. <i>La rappresentanza «contro» la democrazia</i>	223

6. <i>La rappresentanza come democrazia</i>	229
7. <i>La democrazia 'contro' la rappresentanza</i>	232
8. <i>La rappresentanza 'senza' la democrazia</i>	238
9. <i>La rappresentanza e gli interessi</i>	242
10. <i>La rappresentanza e il partito</i>	248
11. <i>La rappresentanza 'totalitaria'</i>	254
12. <i>Dal secondo dopoguerra a oggi: verso la crisi della rappresentanza?</i>	257
CITTADINI E NON CITTADINI: LA RAPPRESENTANZA POLITICA NELLA CULTURA MEDIEVALE	263
1. <i>Cenni introduttivi</i>	263
2. <i>Cittadini e non cittadini</i>	264
3. <i>L'immagine medievale della rappresentanza</i>	273
ELEZIONI, PARTECIPAZIONE, CITTADINANZA: UN'INTRODUZIONE STORICA.....	279
1. <i>L'impostazione del problema</i>	279
2. <i>La cittadinanza elettorale: una scelta 'moderna'</i>	280
3. <i>La cittadinanza elettorale fra 'riconoscimento' e 'integrazione'</i>	283
4. <i>Elettori ed eletti: la dimensione 'aristocratica' della rappresentanza</i>	290
5. <i>Cenni conclusivi</i>	297

Parte I: popolo, nazione

NAZIONE, DIRITTI, STATO

1. *Premessa*

Nazione e Stato sono concetti che hanno dominato il pensiero politico-giuridico otto-novecentesco. È fra Otto e Novecento che questi concetti non solo hanno raggiunto l'acme della loro importanza, ma anche si sono proposti come due facce di una realtà unitaria: lo Stato si è accreditato come la forma giuridica di una soggiacente comunità – la nazione – e questa ha trovato nello Stato l'espressione della sua dimensione politica; ed è lo Stato nazionale che ha fornito ai soggetti gli imprescindibili parametri di definizione della loro condizione giuridica.

Ovviamente, la sinergia otto-novecentesca fra 'nazione' e 'Stato' è un fenomeno storicamente determinato: ha un suo punto di origine nel tardo Settecento e va incontro, a partire dal secondo Novecento, a crescenti difficoltà. Lo Stato-nazione, che fra Otto e Novecento occupa il centro della scena facendo leva proprio sul nesso inscindibile delle sue parti componenti, deve oggi fare i conti con una dilatazione crescente dello spazio giuridico, contrassegnato da organismi, al contempo, sovra-statali e multinazionali. Sarebbe però una conclusione affrettata sostenere su questa base l'avvenuto decesso tanto degli Stati quanto delle ideologie 'nazionali' tradizionalmente assunte come fondamento della loro legittimità. Gli Stati continuano a svolgere un ruolo importante sia nei rapporti internazionali che nell'organizzazione delle singole società 'nazionali': è però anche vero che essi, lungi dall'essere gli unici attori sulla scena geo-politica, sono ormai pedine di uno scacchiere più complesso e hanno dovuto rinunciare alla pretesa di valere come fondamento ultimo dei diritti dei soggetti.

Lo Stato-nazione non appartiene a una storia ormai conclusa, ma è un fenomeno ancora vitale, di cui è possibile intendere l'attuale dinamica solo a patto di ricostruirne la genesi e le trasformazioni. Non è però un compito così impegnativo che posso svolgere in questa sede. Il mio obiettivo è più limitato: mettere a fuoco il punto di innesto fra l'idea di 'nazione' e il concetto otto-novecentesco di 'Stato', tentando di capire in che modo una determinata immagine di identità collettiva

P. Costa, *Nazione, diritti, Stato*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica*. VII. *Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_08, pp. 2-50.

Orig. in Benito Aláez Corral (ed.), *El pueblo del estado. Nacionalidad y ciudadanía en el estado constitucional-democrático*, Junta Principal del Principado de Asturias, Oviedo 2012, pp. 31-84.

(appunto la ‘nazione’) sia intervenuta nella costruzione e nella legittimazione della forma di organizzazione del potere (lo ‘Stato’) dominante nella modernità.

Converrà quindi prima ricostruire la genesi dell’idea di ‘nazione’ e le sue trasformazioni tardo-settecentesche, riflettere poi sugli impieghi che di quel concetto sono stati proposti nel corso dell’Ottocento nella fase della definitiva affermazione degli ‘Stati’ europei, per accennare conclusivamente ai mutamenti che hanno investito lo ‘Stato-nazione’ nel secondo Novecento.

2. *Dalla città alla nazione*

Quanto indietro nel tempo conviene risalire per delineare la storia del termine ‘nazione’? Intorno a questa domanda si è sviluppata una disputa, negli anni Ottanta-Novanta del Novecento, fra i fautori di un’origine strettamente moderna del concetto di nazione e i sostenitori delle sue origini antiche¹. Come spesso accade, alla radice del dibattito (che ha impegnato soprattutto i cultori di discipline sociologiche e politologiche) si colloca un’esperienza familiare a chiunque si occupi di storiografia: la percezione della compresenza di ‘tempi’ storici diversi, il continuo intrecciarsi di soggiacenti continuità con improvvisi scarti ed evidenti fratture. Vale anche per il tema ‘nazione’ una doppia esigenza: intenderne la storia valorizzando l’originalità e la determinatezza dei singoli contesti, ma rendersi conto al contempo che nemmeno la più radicale ‘rivoluzione’ è un azzeramento del passato e che le culture si trasformano attraverso una continua appropriazione e trasformazione creativa di ‘tradizioni’ anche molto risalenti nel tempo.

Resta ferma, comunque, un’avvertenza di carattere generale: quale che sia la diagnosi sul rapporto fra tradizione e innovazione, fra continuità e discontinuità, occorre guardarsi dal rischio della reificazione; occorre evitare di trattare le parole (nel nostro caso la parola ‘nazione’) come ‘essenze’, come frammenti di realtà capaci di trasmigrare da un contesto storico a un altro rimanendo sostanzialmente eguali a se stessi. Al contrario, ogni società impiega le parole per dar senso al (suo proprio) mondo e rendere possibile l’azione e l’interazione sociale: ogni cultura ‘costruisce’² la propria visione del mondo; non la inventa però dal nulla: la elabora attingendo a

¹ Cfr. E. Gellner, *Nations and Nationalism* (1983), Blackwell, Oxford 2006; A. D. Smith, *The ethnic origins of Nations*, Blackwell, Oxford 1986.

² Mi sembra una proposta ragionevole il ‘costruzionismo moderato’ descritto da R. Brubaker, *Ethnicity without groups*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2006.

piene mani al passato, utilizzando i materiali delle più diverse (vicine o lontane) tradizioni per fabbricare l'edificio più funzionale alle sue esigenze³.

È vero dunque che possiamo trovare in epoche storiche lontane una specifica attenzione a fenomeni per noi riconducibili al termine 'nazione' e, viceversa, rintracciare tracce di antiche esperienze nella modernità. La soglia di discontinuità emerge però con maggiore nitidezza se ci chiediamo non tanto che cosa 'è' la nazione, ma che cosa 'si fa' con questo termine: quali effetti esso produce, quale è il suo impiego in un concreto processo di comunicazione sociale. Il nostro problema è insomma capire quando e come la nazione ha assunto un ruolo specificamente *politico* divenendo una parola-chiave nel processo di potere di una determinata società.

In questa prospettiva, potremmo parlare di una lunga 'preistoria' del termine 'nazione' e di una soglia di discontinuità, di un processo di ridefinizione e rilancio del termine, collocabile nel Settecento, che dà inizio alla storia della nazione come concetto specificamente politico.

Certo, la percezione di differenze significative fra esseri umani, riconducibili alla loro provenienza geografico-territoriale, al loro linguaggio e alle loro abitudini di vita potrebbe essere presentata quasi come una 'costante' storica, che dal mondo antico arriva alla società medievale. Nelle fonti medievali ricorre il termine 'natio' proprio per dar conto di queste differenze: valga l'esempio dell'università di Bologna, i cui studenti, provenienti dalle più diverse e remote regioni d'Europa, erano organizzati facendo riferimento alle loro *nationes* (e *subnationes*) di appartenenza⁴.

È antica e ricorrente in contesti culturali molto diversi anche la tendenza a collegare alle evidenti diversità somatiche, linguistiche, comportamentali l'esistenza di un 'carattere' attribuibile a tutti i membri di una *natio*, di una 'etnia' (se vogliamo usare, per intenderci, un'espressione largamente impiegata in anni recenti⁵); nel Settecento, il tema del 'carattere' nazionale diviene il tema portante di opere più o meno celebri: dagli *Essais sur le génie et le caractère de la nation*, di François-Ignace d'Espiard de la Borde alla *Histoire générale et essai sur les moeurs et l'esprit des nations* di Voltaire, per non parlare dell'*Esprit des lois* di Montesquieu e del

³ In questo senso anche B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London-New York 1991.

⁴ Cfr. ad esempio *Comunità forestiere e "nationes" nell'Europa dei secoli XIII-XVI*, a cura di G. Petti Balbi, GISEM-Liguori, Napoli 2001.

⁵ In particolare a partire da N. Glazer e P. Moynihan, *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975.

saggio di Hume, *Of national characters*; ma gli esempi potrebbero essere facilmente moltiplicati.

Le testimonianze sono numerosissime e hanno una loro importanza (se assunte come un gigantesco deposito di ‘materiali’ destinati a essere in un lontano futuro reimpiegati in direzioni radicalmente nuove). Resta però determinante un dato: il termine ‘nazione’ non assume, nel lunghissimo arco di tempo compreso fra il mondo antico e il medioevo, una precisa connotazione politica, così come il lessico politico-giuridico non include ‘nazione’ nel suo *thesaurus*. La cultura politica medievale è interessata, per un verso, al governo dell’uno, alla forma monarchica, incarnata nei *regna* e soprattutto nell’impero (di grande importanza simbolica per tutti – si pensi a Dante – e di forte richiamo per i giuristi, che lo valorizzano come fondamento del *Corpus Iuris*), e, per un altro verso, al fenomeno della città: un microcosmo politico originale che, a partire dal XII secolo, diviene protagonista (nell’Italia centro-settentrionale, ma anche in altre zone d’Europa) di una vera e proprio ‘rinascita’ economica e culturale.

La cultura medievale ha simboli di identità collettiva diversi dalla nazione. Un indispensabile veicolo di identità è innanzitutto la religione, che, da un lato, si proietta nella dimensione (tendenzialmente universalistica) della *christianitas*, ma, dall’altro lato, è anche un determinante momento di aggregazione per le più minute realtà locali. Anche la città rappresenta e legittima se stessa impiegando promiscuamente simboli civili e religiosi (si pensi al culto del santo patrono).

È intorno alla città che si sviluppa un senso dell’appartenenza che ha indotto Jones⁶ a parlare (senza forzature) di «patriottismo comunale»: ‘patria’ è infatti un simbolo indubbiamente significativo per la cultura medievale, che accoglie e valorizza l’antico precetto del ‘pro patria mori’; e patria⁷ è, per il teologo medievale, innanzitutto la Chiesa e la cristianità (per la difesa e la *dilatatio* della quale sarà lecita la *crux ultramarina* – la crociata –) e, in secondo luogo, la città. È la città appunto (non la nazione) che sprigiona tutta la sua forza politica e inclusiva evocando l’antico (e di nuovo attuale) termine di ‘patria’. È in questa esperienza cittadina che trova le sue radici l’umanesimo civico, destinato a fiorire nel rinascimento e ad essere il punto di avvio di quella tradizione repubblicana valorizzata, in tempi recenti, come

⁶ Ph. Jones, *Economia e società nell’Italia medievale: la leggenda della borghesia*, in *Storia d’Italia, Annali I, Dal feudalesimo al capitalismo*, Einaudi, Torino 1978, p. 262.

⁷ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re: l’idea di regalità nella teologia politica medievale* (1957), Einaudi, Torino 1989, pp. 199 ss.

una delle componenti essenziali della cultura politica dell'Occidente⁸. È una tradizione che celebra (si pensi a Bruni e a Machiavelli) la virtù civica e connette strettamente la libertà alla partecipazione del cittadino alla vita della comunità politica.

È la città la realtà politico-istituzionale di riferimento, mentre la nazione resta ai margini del discorso politico-giuridico. Forse solo in un caso la nazione acquista per un momento una valenza politica che normalmente non possiede: nel caso della guerra, quando l'esigenza primordiale della contrapposizione fra 'noi' e 'loro' induce talvolta ad evocare l'unità della 'natio'; ma anche in questi casi il pathos religioso sembra essere ancora assai più funzionale allo scopo (si pensi, nella penisola iberica, al secolare processo della 'riconquista' o, in Francia, all'epopea di Giovanna d'Arco).

La città è il contrassegno politico-giuridico più originale del medioevo e del Rinascimento, ma certo essa vede decrescere la sua rilevanza politica almeno in alcune zone d'Europa: là dove si afferma (con maggiore precocità e incisività, come ad esempio in Francia e in Inghilterra) quel processo di accentramento che mira a concentrare nel monarca i principali poteri di governo. È una partita lunga e complicata (che va avanti, per la Francia, fino alla rivoluzione), dove le autonomie e le prerogative dei poteri 'periferici' restano a lungo rilevanti⁹. È indubbio però che una diversa geografia politica sta sorgendo: le città sono ancora importanti, ma sono ormai parti di un organismo più ampio ed articolato.

È in questo contesto (nel contesto delle monarchie che si sogliono chiamare, con espressione che rischia di essere fuorviante, 'assolute') che viene a proporsi, in un quadro ormai mutato, il tema della 'nazione'. Potremmo dire (con una formula sintetica) che la nazione si politicizza nella misura in cui si territorializza: nella misura in cui viene riferita a un nuovo spazio socio-politico. È il complessivo ordine sociale, strutturato gerarchicamente secondo 'corpi' e ceti differenziati e culminante

⁸ Sulla tradizione repubblicana cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, il Mulino, Bologna 1980; M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999; Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi 2001; M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», XII, 1, 1998, pp. 101-32; M. van Gelderen, Q. Skinner (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, voll. I-II; L. Baccelli, *Linguaggi e paradigmi: studi sul repubblicanesimo oggi*, in (a cura di), *Repubblicanesimo e repubbliche nell'Europa di antico regime*, a cura di E. Fasano Guarini, R. Sabbatini, M. Natalizi. FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 21-45.

⁹ Cfr. *Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania*, a cura di M. Meriggi e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1993.

nel sovrano (da Bodin in poi celebrato come l'anima e lo 'spirito vitale' della *respublica*), a valere ora come il referente politico-giuridico della 'nazione'¹⁰. Proprio per questo la nazione (nel lessico inglese o francese sei-settecentesco) è ormai lontana dalla *natio* medievale: potremmo anzi sostenere che popoli diversi (*nationes* nel senso medievale: i bretoni, i normanni, i provenzali ecc.) sono ormai parti di una medesima nazione, perché tutti residenti in un territorio sul quale si esercita il comando del medesimo sovrano. Possono permanere consistenti differenze fra luogo e luogo, fra città e città (e la condizione giuridica dei soggetti può conseguentemente variare) e tuttavia (come aveva lucidamente sostenuto Bodin in una fase ancora precoce del processo di accentramento) il comune denominatore, l'elemento unificante, è l'eguale soggezione di tutti al sovrano: la cittadinanza coincide appunto (come scriveva Bodin) con la sudditanza¹¹.

Il cittadino è suddito e come tale appartiene a un ordine politico internamente articolato e gerarchico che culmina nel sovrano. È questo ordine politico che comincia ad essere connotato come 'nazionale' e corrispettivamente il termine 'nazione' prende ad assumere una valenza politica sostanzialmente assente nella cultura antica e medievale.

Questo mutamento semantico non è però da solo sufficiente a garantire la diffusione del termine 'nazione'. Il successo di un concetto politico è proporzionale alla possibilità di impiegarlo efficacemente nel vivo di conflitti che mettono in gioco il ruolo e le prerogative degli attori sociali. In Francia, un conflitto importante da questo punto di vista è il braccio di ferro fra i *parlements* e il monarca (fra le corti di giustizia gelose delle loro prerogative e un sovrano impegnato a contrastare le pretese centrifughe dei ceti e dei poteri locali). È per difendere la nobiltà e le sue prerogative che Henri de Boulainvilliers ripercorre la storia di Francia, celebra il ruolo degli *Estates Generales* e introduce la nazione come referente principale del suo discorso. La nazione viene presentata come una totalità strutturata che culmina nel re e tuttavia mantiene una sua autonoma rilevanza. La nazione appare come un'entità collettiva cui i difensori dei *parlements* attribuiscono diritti; diritti che non possono essere travolti legittimamente dal re, dal momento che scaturiscono dalle

¹⁰ Cfr. E. Fehrenbach, *Nation*, in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 7, Oldenbourg, München 1986, pp. 75-107.

¹¹ Cittadino è per Bodin il «suddito libero che dipende dalla sovranità altrui» (J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964, I, vi, p. 265).

leggi fondamentali del regno, venute ad esistenza in un lunghissimo processo storico¹².

Il ricorso alla storia è peraltro una strategia retorica che era stata già adottata in Francia due secoli prima, nell'infuriare delle guerre di religione, per attaccare l'assolutismo monarchico. Ne aveva offerto un celebre esempio il giurista Hotman, che nella sua *Franco-Gallia* (scritta dopo la notte di San Bartolomeo) sosteneva l'inalterata continuità della storia costituzionale del paese: gli antichi *concilia* dei franchi, responsabili dell'elezione come della deposizione dei re, erano i diretti antecedenti degli Stati Generali (l'assemblea rappresentativa dei ceti e delle città). Era il popolo dunque e non il monarca il detentore ultimo della sovranità¹³.

È ancora l'argomento della continuità ad essere impiegato (in un contesto profondamente diverso) dai difensori dei *parlements*: la continuità nello sviluppo di un organismo unitario – la 'nazione', appunto – che include il re come il proprio indispensabile vertice, ma ha anche una propria rilevanza e un proprio ruolo. Nemmeno i fautori dell'assolutismo monarchico, peraltro, negano l'esistenza della nazione, salvo sostenere che è il re a rappresentare (cioè a incarnare, a incorporare in se stesso) la nazione stessa, la sua volontà e i suoi interessi.

Una siffatta dialettica, che si delinea nella Francia settecentesca in occasione del conflitto fra *parlements* e sovrano, si era manifestata (con caratteristiche almeno per alcuni aspetti analoghe) nell'Inghilterra del primo Seicento, nel corso del conflitto fra il re e il parlamento. L'idea dello sviluppo immemorabile della nazione intorno a un nucleo di leggi fondamentali indisponibili per il sovrano, che in Francia non produrrà effetti significativi sul lungo periodo, in Inghilterra sarebbe divenuta l'*atout* dello sviluppo costituzionale del paese: è l'idea, sviluppata magistralmente da Coke, di un *common law*, di un diritto degli inglesi (potremmo dire di un diritto della 'nazione'), di un diritto consuetudinario-giurisprudenziale che non può essere stravolto dal re e costituisce la nervatura dell'ordine complessivo.

Da Coke a Blackstone, diviene dominante, nella cultura politico-giuridica inglese, l'idea di una costituzione¹⁴ che regge il paese da tempo immemorabile, non interrotta nemmeno dalla conquista normanna e capace di garantire (come sostiene

¹² D. A. Bell, *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680-1800*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001, pp. 57 ss.

¹³ F. Hotomannus, *Franco-Gallia* (1572), Fickwirt, Francofurti 1665.

¹⁴ J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissue with a Retrospect*, Cambridge University Press, Cambridge- New York 1987

Coke attraverso la sua interpretazione ‘attualizzante’ della *Magna Carta*¹⁵) le libertà degli inglesi: le libertà di soggetti che traggono i loro diritti dall’appartenenza a una comunità ‘nazionale’ giuridicamente organizzata. Certo, occorre passare attraverso una guerra civile, la restaurazione e la *Glorious Revolution* del 1689 perché l’articolazione della sovranità divenga coerente con le ‘libertà degli inglesi’; e tuttavia, a conferma della salda presa che l’immagine della ‘continuità costituzionale’ esercitava sull’opinione pubblica, la stessa rivoluzione del 1689 era presentata non come la creazione di un ordine nuovo, ma come la ‘restaurazione’ delle libertà tradizionali. E sarà ancora questa la tesi (e più in generale l’immagine di sviluppo costituzionale) che Burke difenderà contro il radicalismo di Price (e le pretese eversive dei rivoluzionari francesi).

In Inghilterra, come in Francia, la ‘nazione’ sta trovando, fra Sei e Settecento, un suo referente politico, che coincide in sostanza con il complesso del sistema politico-giuridico vigente: valga, come un indizio fra i tanti, l’impiego che Harrington fa del termine *nation* nella sua *Oceana*; dove *nation* viene ad essere spesso impiegato come alternativo alla *city*, nella convinzione (tipica del suo autore) che ciò che la sapienza antica (e machiavelliana) aveva detto a proposito della *civitas* dovesse essere esteso, *mutatis mutandis*, alla *nation* (al grande paese politicamente organizzato) dei suoi tempi¹⁶.

‘Nazione’ sta gradualmente acquisendo, in Francia come in Inghilterra, una precisa valenza politica e deve di conseguenza entrare in un qualche rapporto con un concetto già importante nel medioevo cittadino e poi in tutta la tradizione repubblicana: il concetto di patria. Il rapporto fra ‘nazione’ e ‘patria’ non è però facile e immediato. ‘Patria’ ha, per un verso, una connotazione emotiva che non si estende immediatamente al concetto di nazione, mentre per un altro verso, ha un contenuto valoriale, più che descrittivo: ‘patria’ evoca l’impegno di un cittadino disposto sacrificare il proprio interesse privato a vantaggio del bene comune. È questo il significato che Henry St. John Bolingbroke attribuisce al ‘patriottismo’¹⁷; ed è un significato non troppo lontano da quello attribuito all’*amour de la patrie* nel celebre discorso (del 1715)¹⁸ redatto da Henri François D’Aguesseau, che pure si

¹⁵ E. Coke, *The second part of the institutes of England containing The Exposition of many ancient and other Statutes...* A.Crooke...., The third Edition, London 1669, p. III b.

¹⁶ J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, a cura di J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

¹⁷ H. St.J. Bolingbroke, *The Idea of a Patriot King* (1738), in Id., *Political Writings*, a cura di D. Armitage, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

¹⁸ H.F. D’Aguesseau, *De l’amour de la patrie*, in Id., *Oeuvres complètes*, Jacob, Paris 1835, vol. 1, pp. 226-36.

muove in uno scenario politico-istituzionale così diverso. La monarchia non è in discussione per il giurista francese (che pure agisce in sintonia con le pretese dei *parlements*): la nazione culmina nel re; e tuttavia l'amor di patria che deve sostenere l'operato dei giudici coincide con il senso del bene comune, di una comune appartenenza a una comunità politica che implicitamente comincia a godere di un valore autonomo e di una propria visibilità.

A indirizzare sulla nazione una corrente emotiva ad essa tradizionalmente estranea interviene (tanto per la Francia quanto per l'Inghilterra) un evento politico-militare: la guerra dei Sette Anni. È una guerra di grande rilievo geopolitico, che impegna i contendenti in Europa come in America e in Asia e fa esplodere le valenze aggressive ed emotive fino a quel momento latenti nel concetto di 'nazione'. È una guerra accompagnata, nei due paesi, da una grande campagna di stampa, che tende a 'criminalizzare' il nemico, a dipingerlo come 'disumano', imputando i suoi misfatti a tratti caratteriali che dipendono dalla comune identità 'nazionale'¹⁹. E, peraltro, già prima della guerra si veniva rafforzando (prima in Inghilterra e poi anche in Francia) la tendenza a valorizzare le 'glorie' nazionali, a celebrare i grandi uomini che avevano dato lustro alla nazione, che assumeva quindi, anche per questa via, una crescente e autonoma rilevanza²⁰.

È nell'urgenza della guerra, della brutale contrapposizione fra 'noi' e 'loro', che la 'nazione' sembra acquisire alcuni tratti che la storia successiva ci rende familiari (ma la logica del 'nemico' aveva stimolato anche nel lontano passato, come ho già ricordato, una prima, occasionale 'politicizzazione' del termine 'nazione'). Sarebbe però indebito attribuire a questo, pur importante, episodio il significato di una rottura 'assoluta'. Esso è piuttosto un primo segnale di un mutamento che deve fare i conti con il permanere di una cultura ancora dominata, nel suo complesso, dal caratteristico cosmopolitismo settecentesco; quel cosmopolitismo che induceva Voltaire ad affermare l'esistenza di un medesimo universo di valori e di costumi per tutti i popoli europei²¹.

¹⁹ Cfr. D. A. Bell, *The Cult of the Nation in France*, cit., pp. 83 ss.

²⁰ Ivi, pp. 46 ss., pp. 65 ss.

²¹ «Les Peuples de l'Europe ont des principes d'humanité, qui ne se trouvent point dans les autres parties du monde; ils sont plus liés entr'eux; ils ont des loix qui leur sont communes; toutes les Maisons des Souverains sont alliées; leurs Sujets voient continuellement & entretiennent une liaison réciproque. Les Européens Chrétiens sont ce qu'étoient les Grecs; ils se font la guerre entr'eux, mais ils se conservent dans ces dissensions d'ordinaire, tant de bienséance & de politesse, que souvent un Français, un Anglais, un Allemand qui se rencontrent, paraissent être nez dans la même Ville» (*Le Poème sur la bataille de Fontenoy, gagnée par Louis XV le 11. May 1745* (Discours préliminaire), Amsterdam 1748).

Resta però indubbio che, quanto più ci si addentra nella seconda metà del secolo, il termine ‘nazione’ non solo gode di un successo crescente, ma anche entra in esplicita sinergia con il termine ‘patria’. Rousseau è un tramite importante di questo processo. Certo, il referente privilegiato del *Contrat social* è il piccolo Stato. È a proposito di esso che Rousseau dimostra il ruolo essenziale della religione civile per la tenuta della *respublica*: che ha bisogno dell’investimento emotivo dei cittadini, convinti della sacertà del patto sociale e animati da un senso di appartenenza patriottica. L’amore per la patria non perde però di importanza con l’aumentare della dimensione della comunità politica: che si tratti della Corsica o della Polonia, per Rousseau è essenziale che i cittadini provino (e siano educati a provare) nei confronti della nazione di cui sono membri un forte senso di appartenenza: «Travaillez donc sans relâche, sans cesse, à porter le patriotisme au plus haut degré dans tous les cœurs Polonais»²². Piccolo Stato e Grande Stato, città e nazione differiscono solo per ragioni quantitative e devono essere entrambe rese vive e vitali dall’apporto etico e dalla passione civica dei loro membri.

La nazione si avvia a divenire lo snodo fondamentale del discorso politico-giuridico nella crisi (economica, sociale, politica) che sta investendo la Francia di fine secolo: è la nazione il concetto cui ormai da più parti si guarda, nell’aspettativa che da una sua ri-definizione possa dipendere la soluzione (almeno ‘teorica’) del problema decisivo: chi sia in ultima istanza il titolare della sovranità.

3. Diritti e appartenenze nelle società di antico regime

Per lungo tempo il termine ‘nazione’ non occupa una posizione centrale nel lessico politico europeo. Non è quindi sorprendente che esso non entri in gioco nemmeno a proposito di un tema decisivo quale la condizione giuridica dei soggetti.

Nella società medievale (e più in generale in quel ‘lungo medioevo’ che arriva fino alle rivoluzioni di fine Settecento e, in alcune zone d’Europa, prosegue per certi aspetti oltre di esse) le prerogative e gli oneri dei soggetti sono determinate da due parametri: da un lato, l’appartenenza a un ceto, dall’altro lato, la collocazione in un determinato ordinamento politico. Non il criterio (familiare ai ‘moderni’) dell’eguaglianza dei soggetti di diritto, ma la logica degli *status*, delle condizioni

²² J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, § 12, Garnier, Paris 1962.

soggettive differenziate, è la cifra caratteristica della società medievale e in genere delle società di antico regime.

Fra i diversi *status*, uno gode di una particolare rilevanza, data la rilevanza degli ordinamenti cittadini: lo *status civitatis*. Il cittadino gode della protezione, giuridica e sostanziale, offerta dalla città, può ottenere giustizia presso gli organi cittadini, partecipa alla vita della comunità politica, pur nella permanenza delle differenze cetuali che incidono sulle modalità e sull'intensità della partecipazione stessa.

Con la progressiva perdita di autonomia delle città (soprattutto là dove si affermano le grandi monarchie che possiamo chiamare, nel senso che sappiamo, 'nazionali'), la partecipazione cede il posto alla soggezione (il cittadino coincide con il suddito), ma resta ferma la differenziazione dei soggetti e la molteplicità degli *status*: da un lato, l'appartenenza cetuale, dall'altro lato, il radicamento nella sfera di dominio dell'uno o dell'altro signore territoriale determinano la condizione giuridica dell'individuo. Insediamento in un territorio, appartenenza a un corpo, soggezione a una gerarchia (complessa e articolata, tanto da creare spesso un complicato intreccio di appartenenze e di soggezioni): è dall'insieme di questi elementi che scaturiscono gli oneri e i privilegi di un individuo²³.

In un contesto siffatto, anche il rapporto fra il 'dentro' e il 'fuori' (fra i soggetti appartenenti a un determinato ordine politico e gli estranei) obbedisce a una logica diversa da quella più familiare a noi moderni, ma non certo incline a minimizzare le differenze. Al contrario, proprio perché sono l'appartenenza e la soggezione a determinare la condizione giuridica dei soggetti, lo straniero sembra trovarsi in una posizione di particolare fragilità. In realtà, sarebbe imprudente applicare all'esasperato particolarismo delle società di antico regime una formula onnicomprensiva; più che lo 'straniero' come tale, esistono gli stranieri, anch'essi differenziati a seconda della loro identità socio-giuridica: il mercante, il pellegrino, lo studente, il vagabondo (tanto per esemplificare) intrattengono rapporti molto diversi con le comunità 'ospitanti' e godono di un trattamento corrispettivamente differente. Resta comunque indicativo, a riprova del nesso fra appartenenza, soggezione e diritti, il *droit d'aubaine*, che conferisce al sovrano la titolarità dei beni dello straniero: un istituto che, soprattutto in Francia, resta in vigore fino alla rivoluzione²⁴.

²³ Cfr. R. Grawert, *Staat und Staatsangehörigkeit. Verfassungsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Staatsangehörigkeit*, Duncker & Humblot, Berlin 1973.

²⁴ P. Sahlins, *Unnaturally French. Foreign Citizens in the Old Regime and after*, Cornell University Press, Ithaca-London 2004.

Occorrerà tener presente un'ulteriore e diversa condizione di estraneità; un'estraneità legata al rapporto che intercorre non fra diversi ordinamenti politici, bensì fra diverse spazi di civiltà: nel medioevo, fra l'area della cristianità e il mondo ad esso esterno, che in quel periodo tende a coincidere con il mondo islamico, mentre in epoca successiva, a partire dalla cosiddetta 'scoperta' dell'America, l'Europa si contrapporrà al mondo dei popoli variamente raggiunti dall'espansione coloniale europea; si ripropone comunque in entrambi i casi una rigida distinzione fra 'noi' e 'loro', con pesanti conseguenze sulla rappresentazione dei soggetti 'estranei' e sull'attribuzione dei diritti.

Assistiamo dunque, quando guardiamo alla situazione giuridica dei soggetti nel 'lungo medioevo', a una frammentazione e a una varietà notevoli, tanto da giustificare l'affermazione che la condizione di ciascuno emerge in contrasto con gli «'anti-privileges' of foreigners»²⁵ e con le differenziate capacità degli altri soggetti. In ogni caso, è assolutamente dominante la logica dell'appartenenza: è il particolaristico legame con un territorio, con un gruppo sociale, con una città, con un assetto politico il fondamento esclusivo degli oneri e dei privilegi dei soggetti. I diritti dipendono dall'appartenenza (anche se non è la 'nazione' il parametro impiegato per determinare l'inclusione o l'estraneità).

Il particolarismo delle appartenenze è la regola dominante nell'antico regime; e tuttavia è indispensabile introdurre una complicazione del quadro: la nascita di un nuovo 'paradigma', di un nuovo modo di vedere l'individuo, la società e l'ordine politico, incentrato sulla teoria del diritto naturale.

Pur con tutte le diversità, anche radicali, che contraddistinguono gli autori che fra Sei e Settecento si riconoscono nel nuovo paradigma, almeno due passaggi argomentativi vengono da tutti condivisi (anche se riempiti di contenuti volta a volta diversi): l'esistenza di una condizione originaria, pre-politica, dell'umanità (lo 'stato di natura') e il successivo atto di fondazione, consensuale, dell'ordine politico (il 'contratto sociale'). Non dobbiamo sottovalutare la portata dirompente di entrambi questi passaggi. Con il contratto sociale, l'ordine politico appare il frutto di un'invenzione dei soggetti, uno strumento liberamente deciso dai soggetti, mentre con lo stato di natura emerge l'immagine di un individuo che trova nei diritti una irrinunciabile espressione della sua natura: è dalla natura stessa che derivano i diritti, e non dall'appartenenza (a un corpo, a una gerarchia). La regola costitutiva dell'ordine 'antico' appare sovvertita: il particolarismo delle appartenenze cede il

²⁵ Ivi, p. 5.

posto all'universalismo dei diritti. È dei diritti dell'essere umano come tale che parla il teorico del diritto naturale (e non della condizione giuridica dei bretoni, dei normanni e nemmeno, più in generale dei sudditi del re di Francia). E allo stesso modo, quando il giusnaturalista teorizza il contratto sociale non si riferisce all'atto di nascita uno Stato determinato, bensì indica il fondamento generale e astratto dell'ordine politico come tale.

Sono poste sul tappeto le condizioni per la nascita di una tensione (fra universalismo e particolarismo) che segnerà a fondo la modernità. Certo, questa tensione è ancora latente nel momento in cui il paradigma giusnaturalistico prende ad affermarsi, nella misura in cui i suoi sostenitori si muovono nel mondo rarefatto della pura teoria. È però anche vero che la 'teoria' non è affatto improduttiva di effetti socialmente rilevanti. E anche nel caso della filosofia del diritto naturale questi effetti si rendono visibili non appena guardiamo 'panoramicamente' ai processi di trasformazione che investono l'Europa sei-settecentesca.

4. *La ri-definizione di 'nazione' nelle rivoluzioni di fine Settecento*

Un imponente processo di trasformazione ha luogo nell'Inghilterra del Seicento; ed è un processo che, dopo un secolo di violenti contrasti e colpi di scena, farà di quel paese una realtà diversa e anomala rispetto all'Europa continentale: che resta ancora improntata alle regole dell'assolutismo e delle differenziazioni cetuali, mentre in Inghilterra nasce un governo (che si appresta a divenire) parlamentare e la società si assesta intorno ai principî della libertà-proprietà e della tolleranza.

L'universalismo dei diritti nella sua tipica declinazione giusnaturalistica non sarà certo estraneo a questa vicenda, se è vero che la tavola dei valori nei quali la Gran Bretagna settecentesca si riconosce sono in sostanza i principî enunciati nei *Trattati sul governo* e negli scritti sulla tolleranza di John Locke. Il punto di avvio del processo, però, agli inizi del Seicento, non ha un imprinting giusnaturalistico: il quadro di riferimento è semmai fornito da Coke, dalla sua teoria della durata immemorabile del *common law*, capace da sola di fondare i 'diritti degli inglesi'. I diritti degli inglesi, appunto (non i diritti degli esseri umani come tali): è dal concreto ordinamento del regno (dalla positiva strutturazione di una società che possiamo chiamare 'nazionale') che derivano per Coke le garanzie dei cittadini: è ancora la logica dell'appartenenza a determinare la condizione dei soggetti; salvo che questa

condizione, per un verso, vale per tutti i membri della società ‘nazionale’ e, per un altro, verso, è incentrata sulle libertà.

Ciò non significa però che la lezione giusnaturalistica (per intenderci: lockiana) sia priva di importanza nella società nata dalla rivoluzione dell’89. È proprio un grande giurista – William Blackstone, operante nell’alveo del *common law* – a indicare il punto di incontro fra i ‘diritti dell’uomo’ e i ‘diritti degli inglesi’. La tradizione giusnaturalistica ha dimostrato una volta per tutte che i diritti, la libertà e la proprietà, sono il perno di ogni ordine giusto. Ed è appunto in Gran Bretagna che quei diritti sono divenuti, per Blackstone, le strutture portanti di un ordine effettivo grazie a una costituzione che ne ha permesso la positiva realizzazione. L’universalismo dei diritti si incarna nella determinata, particolare realtà della nazione inglese; e questa a sua volta si propone (implicitamente) come la più felice approssimazione a una società ‘giusta’²⁶.

Non è solo in Inghilterra comunque che l’universalismo dei diritti si trasforma in una strategia retorica impiegata per legittimare l’assetto di una determinata (e necessariamente ‘particolaristica’) società. Il fenomeno torna a presentarsi nel corso del processo che conduce le colonie nord-americane a distaccarsi dalla madre-patria inglese e a costruire una nuova identità nazionale e un nuovo ordinamento.

Se all’inizio i coloni sembrano muoversi all’ombra delle libertà ‘inglesi’ e avanzare rimostranze ancora vicine alla logica della rivoluzione del 1689 (che pretende di essere la ‘restaurazione’ di un ordine violato), ben presto ha il sopravvento una strategia argomentativa nettamente diversa: la posta in gioco non è più una ‘restaurazione’, ma è la fondazione di un ordinamento nuovo e senza precedenti. Il lessico giusnaturalistico, non meno della tradizione repubblicana²⁷, gioca un ruolo primario nello sviluppo di una retorica che trova nella Dichiarazione di indipendenza, del 1776, la sua più celebre espressione: per legittimare il distacco

²⁶ W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, Clarendon Press, Oxford 1765, vol. I.

²⁷ Sul problema del rapporto fra tradizione lockiana e tradizione repubblicana nella cultura della rivoluzione americana cfr. G. S. Wood, *The Creation of the American Republic: 1776-1787*, Norton, New York-London 1972; W. Adams, *The First American Constitutions: Republican Ideology and the Making of the State Constitutions in the Revolutionary Era*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980; B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1992²; P. A. Rahe, *Republics Ancient and Modern, 3., Inventions of Prudence: Constituting the American Regime*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1994; J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975), Princeton University Press, Princeton 2003².

dalla madrepatria sono invocati principî dati per universali ed evidenti, quali la libertà e la ricerca della felicità²⁸.

La libertà è un diritto fondamentale dell'individuo e proprio per questo anche una molteplicità di individui, un 'popolo', ha il legittimo potere di darsi un ordinamento, di costituirsi come unità politica. Il modello contrattualistico (che aveva affidato ai soggetti il potere di creare liberamente l'ordine politico in funzione dei loro bisogni e dei loro diritti) cessa di essere uno schema astratto, un enunciato 'meramente' teorico, per divenire lo strumento argomentativo impiegabile nel vivo di un vero e proprio processo costituente. È attraverso l'esercizio di un siffatto potere che nasce, nel corso della rivoluzione, una nuova entità politica, un nuovo soggetto collettivo – la nazione americana – che proprio in quanto titolare di un insindacabile potere decisionale può darsi un ordinamento.

Siamo lontani dal senso che in Europa era stato attribuito al termine 'nazione' nel quadro delle monarchie sei-settecentesche. In quel contesto la nazione aveva come punto di riferimento una società gerarchica e cetuale culminante nel re. Certo, nel corso del tempo, là dove le istanze 'assolutistiche' del sovrano si erano scontrate con le resistenze di determinati ceti e apparati, la nazione aveva acquistato una nuova importanza e una crescente autonomia. La nazione era però pur sempre una realtà strutturata e gerarchica, i cui 'diritti' erano il riflesso di 'leggi fondamentali' non già 'decise' da qualcuno, ma ancorate a una tradizione 'immemoriale'. Con la rivoluzione americana, al contrario, la nazione è costruita e plasmata da scelte e decisioni (individuali e collettive), legittimate come espressioni della libertà fondamentale e universale degli esseri umani.

Nasce una nuova nazione e questa si presenta come la concretizzazione di una legge universale di libertà²⁹. Scatta anche in questo caso un cortocircuito fra universalismo e particolarismo. La nazione americana si accredita come un'entità 'aperta', indeterminatamente 'inclusiva', memore dello slancio universalistico che la ha resa possibile. È efficace la rappresentazione che della nuova nazione offre uno scrittore americano di origini francesi: Hector St. John Crèvecoeur, nelle sue *Letters From An American Farmer*, del 1782. Egli si chiede chi siano gli americani e dà questa illuminante risposta: «What then is the American, this new man? He is either an European, or the descendant of an European, hence that strange mixture of blood,

²⁸ Cfr. *La Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, a cura di T. Bonazzi, Marsilio, Venezia 1999.

²⁹ Cfr. E. Foner, *Storia della libertà americana*, con una prefazione di A. Portelli, Donzelli, Roma 2000.

which you will find in no other country [...]. He is an American, who leaving behind him all his ancient prejudices and manners, receives new ones from the new mode of life he has embraced, the new government he obeys, and the new rank he holds»³⁰. Non esiste un'identità etnico-culturale americana: tutti possono essere americani nella misura in cui accettano i valori del paese e obbediscono alle sue leggi.

L'universalismo sembra dunque avere partita vinta in America: il popolo sembra poter includere 'tutti' i soggetti che ne vogliano far parte. In realtà, nel testo di Crèvecoeur è implicita una limitazione che verrà trasformata in una vera e propria norma giuridica dal *Naturalization Act*, del 1790, che si propone di dettare le condizioni necessarie e sufficienti per divenire membri del popolo americano. Le condizioni sono le seguenti: la residenza da almeno due anni; essere «a person of good character»; giurare fedeltà alle leggi e alla costituzione; e infine – particolare decisivo – essere «a free white person».

Al di là del pathos 'inclusivo' e universalistico che accompagna la nascita della nuova comunità nazionale, in realtà essa, fino dalla sua fondazione, si viene formando attraverso il simultaneo ricorso a dispositivi di inclusione e di esclusione³¹. Un primo criterio di esclusione riguarda i 'nemici' della libertà, gli inglesi, incapaci di liberarsi dalla loro ormai 'tirannica' monarchia. Un criterio, non esplicitato nei testi normativi e tuttavia determinante per la composizione della nuova nazione, riguarda i neri ridotti in schiavitù. Un ulteriore criterio di esclusione concerne i popoli nativi, nei confronti dei quali si svolge e continuerà a svolgersi una politica di progressiva espulsione non solo giuridica ma anche fisica dal territorio.

L'universalismo dei diritti si scontra con una (nuova, ma non meno rigida) logica dell'appartenenza: è ora una nuova entità, un nuovo soggetto collettivo, a dettare le regole (implicite ed esplicite) dell'inclusione. Al contempo, tuttavia, l'afflato universalistico che aveva pervaso l'intero processo di costruzione della nazione americana continua a produrre effetti nella rappresentazione della nazione stessa, investita di un compito 'salvifico' che guarda all'intera umanità. È ancora influente l'antico *topos* del 'popolo eletto', presente nella cultura calvinistica e nell'*ethos* dei 'padri pellegrini'; ed è su questo *plafond* messianico che si innesta il pathos universalistico dei diritti e della libertà.

³⁰ H. St. John de Crèvecoeur, *Letters from an American Farmer*, Fox, Duffield, New York 1904, pp. 54-55.

³¹ Cfr. A. Marx, *Faith in Nation. Exclusionary Origins of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003.

In un breve lasso di tempo decollano il *nation-building* e lo *state-building* nell'America settentrionale; e nello stesso torno di anni, nella vecchia Europa continentale ancora legata alle regole di quel regime che ben presto sarà detto 'ancien', il tema 'nazione' diventa incandescente. È in Francia che l'intensificarsi della crisi economica, sociale e politica induce a vedere nella 'nazione' il concetto da cui muovere per ripensare le regole della convivenza. Anche in questo contesto è il contrattualismo della tradizione giusnaturalistica ad apparire un'arma retorica efficace; e sono molte le opere che invitano a ripensare la nazione a partire dal concetto di contratto sociale³². È però soprattutto un autore – Emmanuel Joseph Sieyès – che in due saggi comparsi nell'imminenza della rivoluzione³³ delinea un'immagine radicalmente nuova della nazione.

L'idea fino ad allora dominante di 'nazione' (una nazione che coincide con un ordine sociale differenziato in ceti e culminante nel sovrano) non è più accettabile per Sieyès perché fondata sulla disuguaglianza dei soggetti, sul privilegio di alcuni (duecentomila individui, i nobili e il clero) e sull'avvilimento di tutta la restante parte della popolazione, il Terzo Stato, artefice effettivo della prosperità e della civiltà del paese. Occorre allora ridefinire la nazione attraverso un doppio movimento, di esclusione e di inclusione: escludendo da essa i pochi soggetti diversi, giuridicamente privilegiati, e includendo in essa i soggetti giuridicamente eguali (i membri del Terzo Stato). La nazione coincide dunque con il Terzo Stato e il criterio che individua l'appartenenza è appunto l'eguaglianza giuridica. La nazione francese coincide con i venticinque milioni di francesi giuridicamente eguali.

Il modello argomentativo richiamato esplicitamente da Sieyès è il modello contrattualistico: quel modello che i giusnaturalisti (a partire da Hobbes) avevano costantemente impiegato per dar conto dell'origine e del fondamento dell'ordine politico-giuridico. Il modello contrattualistico però, che in Hobbes aveva una valenza puramente teorica, nelle mani di Sieyès diviene uno strumento impiegabile nella progettazione politico-costituzionale. Se sono i soggetti eguali che contrattualmente fondano l'ordine politico, questi soggetti, nella Francia del 1789, sono i francesi giuridicamente eguali, i membri della nazione; e la nazione è l'ente collettivo (l'unico ente immaginabile) cui spetti il potere di darsi liberamente il proprio ordinamento. La nazione è quindi titolare di uno specifico (ed esplosivo)

³² Ad esempio Jacques-Claude Martin de Mariveaux (*L'ami des lois*) e Guillaume-Joseph Saige (*Catéchisme du citoyen*). Cfr. David A. Bell, *The Cult of the Nation in France*, cit., p. 70.

³³ J.-E. Sieyès, *Essai sur les privilèges* (1788), a cura di P.-Y. Quiviger, Dalloz, Paris 2007 e J.-E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (1789), a cura di R. Zapperi, Droz, Genève 1970.

potere: il potere costituente³⁴; un potere che essa eserciterà senza limiti, libera dagli impacci del passato, sovrana nel costruirsi il proprio futuro.

La nazione degli eguali è l'unico potere costituente immaginabile ed è a partire da questo nuovo concetto che occorre ripensare l'assemblea degli Stati generali, convocata dal re di fronte al dilagare della crisi: un'assemblea, che rispecchia la vecchia nazione francese (la società dei corpi e delle gerarchie, la società del privilegio e della disuguaglianza) deve essere trasformata, secondo Sieyès, in un organo che rappresenta l'unico potere legittimo, la nuova nazione degli eguali.

È la nazione-Terzo Stato, la nazione dei soggetti giuridicamente eguali, la nuova entità collettiva cui sarà possibile imputare il processo rivoluzionario e costituente che divampa nell'estate dell'89 e trova nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino la sua più celebre espressione. Fino dalle prime battute della rivoluzione 'nazione' e 'diritti' si annunciano come le principali grandezze di riferimento del nuovo ordine.

5. La nazione rivoluzionaria fra universalismo e particolarismo

È la nazione il titolare della sovranità e il simbolo di legittimazione del processo rivoluzionario. Ed è la nazione francese ad annunciare al mondo, nella Dichiarazione dell'agosto 1789, il catalogo dei diritti fondamentali. Questi diritti – la libertà e la proprietà innanzitutto – appartengono a una Dichiarazione redatta da un'assemblea rappresentativa della nazione francese, ma sono attribuiti all'essere umano come tale: vengono presentati non come il risultato di una 'decisione' politico-costituzionale, ma come l'espressione della natura stessa dell'uomo.

Ciò non significa però che il ruolo della nazione sia sentito come secondario. Essa infatti assolve a due compiti fondamentali. In primo luogo, è la nazione che – come ricorda il preambolo della Dichiarazione – promuove il riscatto dei diritti dall'oblio e dall'avvilimento cui il dispotismo li aveva condannati. In secondo luogo, è la nazione che si fa carico, attraverso la legge, di realizzare, tutelare e armonizzare i

³⁴ Cfr. A. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Varese 1992; L. Jaume, *Il potere costituente in Francia dal 1789 a De Gaulle*, in P. Pombeni, *Potere costituente e riforme costituzionali*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 33-51; M. Fioravanti, *Potere costituente e diritto pubblico*, in M. Fioravanti, *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 220 ss.; E.-W. Böckenförde, *Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del diritto costituzionale*, in *Il futuro della costituzione*, a cura di G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther, Einaudi, Torino 1996, pp. 231-252; L. Compagna, *Gli opposti sentieri del costituzionalismo*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 45 ss.

diritti. Un implicito punto di riferimento della Dichiarazione del 1789 è in sostanza lo schema rousseauiano: secondo il quale gli individui, con il contratto sociale, affidano al sovrano (cioè all'«io comune») i loro diritti originari; il sovrano però a sua volta li restituisce (discrezionalmente) ai soggetti, rafforzati e garantiti dalla forza coattiva di cui il sovrano dispone. I diritti 'naturali' divengono diritti 'civili': essi restano 'naturali' quanto al loro fondamento, ma possono al contempo esser detti 'civili' in quanto è una *civitas* l'ambiente in cui essi vengono concretamente ad esistere. Il legame dei diritti con l'ordine politico è duplice: è il sovrano a renderli coattivamente esigibili, ma al contempo sono i diritti a costituire la condizione di legittimità dell'ordine.

Potremmo immaginare, a partire da una siffatta impostazione, una tranquilla e felice sinergia fra la nazione e i diritti. In realtà, sono già poste le premesse di tensioni destinate a incidere a fondo sulla cultura politico-giuridica europea.

In primo luogo, appare problematica la compresenza, nel medesimo campo enunciativo, di due elementi – la volontà sovrana della nazione e i diritti – che si presentano entrambi come 'assoluti': i diritti fondamentali, in quanto ancora concepiti (quanto al loro fondamento) come naturali, non sembrano poter ammettere limitazioni od eccezioni; al contempo però la nazione sta assumendo il profilo già tracciato da Sieyès (e prima da Rousseau): quello di un ente collettivo il cui potere sovrano è privo di vincoli e limiti. L'assoluto potere decisionale del sovrano rischia allora di entrare in rotta di collisione con l'assolutezza dei diritti fondamentali. È solo nell'entusiasmo palingenetico dell'esordio che la rivoluzione non sembra drammatizzare questa tensione, in realtà destinata a divenire uno dei grandi problemi irrisolti dell'Ottocento europeo-continentale.

In secondo luogo, i diritti, in quanto diritti dell'essere umano come tale, hanno una valenza universalistica. L'universalismo non è una qualità accidentale dei diritti (di quei diritti assunti come fondamento dell'ordine dalle rivoluzioni di fine Settecento, in America e in Francia), ma attiene alla loro stessa 'pensabilità': in tanto il giusnaturalismo ha potuto pensare i diritti in quanto ha messo in parentesi la logica dell'appartenenza. Fino a che punto però questa logica può essere evitata, quando i diritti da (meramente) 'naturali' divengono (anche) 'civili', quando cioè essi divengono la posta in gioco di un processo costituente e il fondamento di un ordine politico realmente esistente? In altri termini: in che modo l'universalismo dei diritti può comporsi con la particolare realtà di una 'nazione' inevitabilmente insediata in un territorio delimitato?

In una prima fase della rivoluzione il dilemma sembra essere, se non risolto, aggirato dall'enfasi universalistica che investe il nuovo ente collettivo. Certo, la nazione è composta, come aveva detto Sieyès, dai venticinque milioni di francesi giuridicamente eguali: è la nazione francese che dichiara i diritti. Essa però non guarda soltanto a se stessa: guarda al mondo. È al mondo che si rivolge la Dichiarazione dei diritti, pur essendo al contempo la prima pietra di un nuovo e specifico ordine politico.

È questo il clima nel quale si apre la rivoluzione. L'assemblea rappresentativa della nazione francese si presenta come la tribuna di un'opinione pubblica transnazionale. Marie-Joseph Chénier propone di estendere la cittadinanza francese a tutti coloro che abbiano bene meritato della causa della libertà e dell'umanità. Per Chénier, l'assemblea nazionale è in realtà un momento e un tramite di un'assemblea universale. La Francia è una nazione che compendia in sé e anticipa il mondo e la sua storia futura. Diviene quindi problematico il concetto stesso di straniero, dal momento che gli amici della libertà possono essere considerati virtualmente cittadini francesi, quale che sia il loro paese d'origine. Questa visione trova peraltro puntuali verifiche: basti pensare ai nomi di Thomas Paine e di Anacharsis Cloots. Il primo è uno scrittore inglese, di ispirazione radicale, impegnato nelle due grandi rivoluzioni dei suoi tempi, in America (alla cui causa aveva dato un importante contributo scrivendo *Common Sense*) e in Francia³⁵; il secondo è un barone tedesco che rinuncia al suo titolo e si fa paladino di un drastico superamento dei confini relegando alla barbarie del passato l'opposizione fra cittadino e straniero³⁶.

Il trionfo della nazione rivoluzionaria sembra recare con sé la vittoria dell'universalismo sul particolarismo; e questa vittoria produce effetti anche sulla regolamentazione giuridica della perdita e dell'acquisto della cittadinanza. Il *droit d'aubaine* è ormai lontano e la costituzione del 1791, al titolo II, offre un ampio ventaglio ampio di possibilità di acquisizione della cittadinanza, combinando lo *ius sanguinis* e lo *ius soli*, il criterio della discendenza da genitori francesi e il criterio della residenza sul territorio³⁷. Lo slancio universalistico incide anche su un altro, essenziale, aspetto del rapporto fra 'interno' ed 'esterno': sulla visione della guerra. È del 22 maggio 1790 il decreto sulla pace e sulla guerra, dove l'assemblea nazionale, all'art. 4, dichiara che «la nation française renonce à entreprendre aucune

³⁵ Th. Paine, *Rights of man, Common Sense, and Other Political Writings*, a cura di M. Philp, Oxford University Press, Oxford 1995.

³⁶ Anacharsis Cloots, *Écrits Révolutionnaires, 1790-1794*, présentés par M. Duval, Éditions Champ Libre, Paris 1979.

³⁷ *Constitution du 3 septembre 1791*, titre II, arts. 1-5.

guerre dans la vue de faire des conquêtes et qu'elle n'emploiera jamais ses forces contre la liberté d'aucun peuple»³⁸.

L'universalismo è preso sul serio agli esordi della rivoluzione, tanto da incidere in modo rilevante sulla rappresentazione dello straniero e del nemico. Occorre però tener presente che lo slancio universalistico della rivoluzione trova nella nazione il suo presupposto e il suo tramite. La tensione fra il particolarismo della nazione e l'universalismo dei principî rivoluzionari (la libertà, i diritti) è momentaneamente elisa o almeno dissimulata in quanto è la nazione stessa a proporsi come l'organo dell'universale. Continua, in un contesto differente e sulla base di presupposti diversi, il gioco già sperimentato in America, quando le ex-colonie avevano deciso di ricomporsi in una nuova entità nazionale. Anche in quel caso, la nazione non era 'soltanto' un'entità politico-culturale, ma era la portatrice di un messaggio e di un compito che la trascendevano. Se di là dall'Atlantico ad alimentare lo slancio universalistico era l'imprinting salvifico-religioso dei padri pellegrini, nella Francia rivoluzionaria si faceva sentire l'idea, già presente nella cultura francese di antico regime e destinata a un notevole successo nell'Ottocento, della missione civilizzatrice della nazione.

Nei primi anni della rivoluzione, dunque, la nazione si protendeva verso il mondo, con la conseguenza di attenuare le latenti tensioni fra la propria configurazione particolaristica e la vocazione universalistica del messaggio rivoluzionario. La svolta (e la difficoltà di armonizzare i due momenti) intervengono come conseguenza della crescente conflittualità interna e dall'accerchiamento militare del paese. Occorre difendere dalle potenze nemiche, al contempo, l'integrità della nazione e le sorti della rivoluzione e di fronte a questa urgenza il superamento dell'antitesi fra cittadino e straniero appare una parola d'ordine improponibile. A non rinunciare al più rigoroso universalismo è soltanto Anacharsis Cloots, che interviene ancora a difesa della repubblica universale invitando a superare il peso della storia e il dogma dell'identità nazionale e a sbarazzarsi dal concetto stesso di straniero. La sua posizione è però ormai del tutto isolata: Cloots verrà attaccato da Camille Desmoulins e poi da Robespierre come traditore e come spia del nemico e finirà sulla ghigliottina nel marzo del 1794.

Gli steccati fra il 'dentro' e il 'fuori', fra il cittadino e lo straniero, vengono rafforzati. Nell'agosto del 1793 viene proposta una legge che dispone l'espulsione

³⁸ *Décret concernant le droit de faire la paix et la guerre*, in *Collection complète des Lois, Décrets, Ordonnances, Règlements, Avis du conseil d'état ...*, par J.B. Duvergier, Guyot et Scribe, Paris, 1834, Tome premier, p. 191.

degli stranieri (cittadini di un paese nemico), a meno che non dimostrino di aver dato prova di civismo; e anche in questo caso essi devono recare sull'abito un nastro apposito e disporre di un *brevet d'hospitalité*³⁹. Lo straniero in quanto tale è 'oggettivamente' sospetto: vige a suo carico una presunzione di ostilità nei confronti della nazione rivoluzionaria. La nascita in un paese straniero, anche per i benemeriti della rivoluzione, diviene un elemento ostativo, se non per la cittadinanza 'passiva', almeno per il diritto di rappresentare la nazione e svolgere funzioni pubbliche⁴⁰.

Nella retorica giacobina, infine, l'immagine della 'estraneità' viene ampiamente usata per colpire i nemici della rivoluzione: sono 'stranieri' tanto i nemici 'interni', i nemici della rivoluzione che cessano di far parte della nazione, quanto gli stranieri originariamente tali e operanti nel paese come quinta colonna o spia del nemico. Le figure dell'estraneità, dell'ostilità, del tradimento si intrecciano per colpire il nemico e legittimarne la pronta eliminazione.

È in questa logica che l'apertura cosmopolitica caratteristica degli esordi della rivoluzione si rovescia nel decreto del 26 maggio 1794 secondo il quale «il ne sera fait aucun prisonnier anglais ou hanovrien». La giustificazione dell'eliminazione è però anch'essa di carattere 'universalistico': se la rivoluzione combatte per la causa dell'umanità, chi la contrasta – e quindi non soltanto il singolo, ma un intero popolo assunto come soggetto collettivo – si pone fuori dall'umanità: diviene estraneo al genere umano e come tale può essere eliminato come una bestia feroce⁴¹.

Una così aperta criminalizzazione del nemico (interno ed esterno) cessa con il venir meno del radicalismo giacobino. A partire dal 1796-97 prende il sopravvento un diverso modo di rappresentare la nazione francese: la Francia come la *Grande Nation*⁴². È questo il tema di fondo dell'epopea napoleonica e lo strumento di legittimazione dell'espansionismo francese in Europa⁴³. Restano tracce dell'universalismo delle origini. Esso però, se prima coincideva con la

³⁹ Cfr. S. Wahnich, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Albin Michel, Paris 1997, p. 23.

⁴⁰ Secondo il *Décret* del 25 dicembre 1793 «1) Tous individus nés en pays étrangers font exclus du droit de représenter le peuple François 2) Les citoyens nés en pays étrangers qui font actuellement membres la Convention nationale ne pourront de ce jour participer à aucune de ses délibérations ; leurs suppléans seront appelés sans délai par le comité des décrets 3) La convention renvoie à son Comité de salut public les propositions d'exclure les individus nés en pays étrangers de toutes les autres fonctions publiques ...».

⁴¹ Cfr. S. Wahnich, *L'impossible citoyen*, cit., pp. 237 ss.

⁴² L'espressione ricorre nell'elegia di Chénier sulla morte del generale Hoche: «La grande nation à vaincre accoutumée [...]» (M.J. Chénier, *La mort du générale Hoche*, in Id., *Oeuvres*, Guillaume, Paris 1824, T. III, p. 188.

⁴³ Cfr. M. Vovelle, *Révolution, Liberté, Europe*, in AA. VV., *L'idée de nation et l'idée de citoyenneté en France et dans les pays de langue allemande sous la révolution* (a cura di M. Vovelle e R. von Thadden), Irep90, Belfort 1989, pp. 196-210.

valorizzazione dei diritti naturali, per definizione transnazionali, e alimentava il sensazionale rifiuto di ogni guerra di conquista, si traduce ora nella celebrazione della missione civilizzatrice della Francia e nell'ideologia della 'esportazione' coattiva del messaggio rivoluzionario. Il rifiuto della guerra aggressiva – come denuncia con veemenza Friedrich Gottlieb Klopstock in una sua ode⁴⁴ – si era trasformato in una trasparente legittimazione dell'*Eroberungskrieg*.

6. Nazione, diritti e Stato nell'Europa del primo Ottocento

Con le campagne napoleoniche sembra spezzarsi il rapporto, insieme, di reciproca implicazione e di tensione fra la configurazione 'particolaristica' della nazione e la vocazione universalistica dei principî rivoluzionari. La conciliazione fra le due dimensioni era stata tentata, all'esordio della rivoluzione, facendo della nazione francese la tribuna dell'umanità, ma ben presto la logica della contrapposizione fra il 'dentro' e il 'fuori', fra la nazione e i suoi 'nemici', aveva preso il sopravvento. Con Napoleone l'universalismo della rivoluzione è un ricordo sbiadito, di fronte alla realtà di una 'grande nazione' impegnata nella lotta per l'egemonia in Europa. È vero che le armate francesi tentano di accreditarsi come il braccio armato delle libertà rivoluzionarie, ma la loro credibilità in Europa è, da questo punto di vista, assai ridotta. Certo, le reazioni cambiano a seconda dei contesti: in Italia ad esempio, più che in altri paesi europei, non mancano apprezzamenti nei confronti della funzione 'liberatrice' dei francesi⁴⁵. In generale però prevale una reazione 'difensiva' nei confronti dell'occupazione straniera. Resta comunque decisivo l'impatto prodotto dalle campagne napoleoniche nei paesi dell'Europa continentale proprio sul terreno della formazione di una nuova identità nazionale.

In due vaste aree dell'Europa – l'Italia e la Germania – non era mai giunto a compimento – come era invece avvenuto in Inghilterra e in Francia – un processo di accentramento capace di superare la frammentazione politica imponendo l'obbedienza ad un unico sovrano. Ancora a fine Settecento, di conseguenza, tanto in Italia quanto in Germania il termine 'nazione' non aveva assunto quel contenuto

⁴⁴ Fr. G. Klopstock, *Der Eroberungskrieg*, in Id., *Oden und Elegien ...*, Lehnhold, Leipzig 1833, p. 146.

⁴⁵ Cfr. L. Guerci, *Il triennio 1796-99 e la "Repubblica itala"*, in *Nazioni, nazionalità, Stati nazionali nell'Ottocento europeo*, a cura di U. Levra, Carocci, Torino 2004, pp. 59-103.

politico corrente nella Francia di antico regime – l'idea di una società gerarchica culminante nel monarca – ma aveva un significato puramente linguistico-culturale.

È proprio il conflitto con la Francia napoleonica l'evento che stimola un diverso modo di pensare la nazione, in un momento in cui l'intera cultura di lingua tedesca è impegnata a manifestare sensibilità, valori e stili di pensiero alternativi all'illuminismo settecentesco e al paradigma giusnaturalistico. Contro la rottura provocata dalla rivoluzione francese viene valorizzato, da Schlegel a Novalis, il medioevo; al classicismo viene contrapposto il mito della germanità. Le simpatie per la rivoluzione (che a fine Settecento erano state espresse da personaggi di eccezionale statura, quali Kant e il giovane Fichte) declinano di fronte all'invasione napoleonica. Circola ampiamente la traduzione⁴⁶ delle *Reflections* di Burke⁴⁷, la cui visione 'continuistica' della costituzione si incontra spontaneamente con lo storicismo romantico e con la Scuola storica del diritto.

In questa nuova prospettiva, cadono uno dopo l'altro i principî che avevano alimentato la cultura della rivoluzione. Se la realtà è storia, lo 'stato di natura' è una favola metafisica ed è insostenibile l'immagine dell'individuo 'in quanto tale', titolare di diritti originari. L'individuo esiste come membro di una comunità, di un 'popolo', che si forma in un lungo sviluppo storico, si differenzia dagli altri popoli e imprime a ciascuno dei suoi membri caratteristiche etico-spirituali inconfondibili⁴⁸. Respinto l'assioma 'individualistico', cade anche l'idea del contratto come fondamento dell'ordine politico. Lo Stato non è uno strumento 'inventato' dai soggetti in funzione dei loro bisogni: esso è piuttosto l'espressione di un popolo storicamente determinato, la sua concrezione istituzionale⁴⁹.

La nazione di Sieyès è molto lontana. Fedele 'applicazione' del modello contrattualistico, essa riposava sulla volontà dei soggetti e valeva come fondamento di un potere costituente convinto di poter modellare l'ordine senza vincoli e limiti. Il nuovo ente collettivo delineato nella Germania del primo Ottocento è un 'popolo' storicamente determinato che si traduce in istituzioni statuali che si formano

⁴⁶ Ad opera di Friedrich von Gentz.

⁴⁷ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*, a cura di C. Cruise O'Brien, Penguin, London 1986.

⁴⁸ Johann Gottfried Herder è uno dei più precoci ed eloquenti sostenitori del 'carattere' storicamente determinato di ciascun popolo. Cfr. J. G. Herder, *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente* (1766-67), Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1985.

⁴⁹ Friedrich Carl von Savigny è, da questo punto di vista, un riferimento obbligato. Cfr. F.C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814), Olms, Hildesheim 1967. Cfr. A. Rahmatian, *Friedrich Carl v. Savigny's Beruf and Volksgeistlehre*, in «The Journal of Legal History», 28, 2007, 1, pp. 1-29.

‘spontaneamente’ in un lungo processo storico e non sono volute, ‘decise’, da un’assemblea costituente né sono concepibili come un mero strumento funzionale ai bisogni degli individui. All’immagine dello Stato come meccanismo viene ora contrapposta la metafora (antica ma sempre di nuovo riformulata) dell’organismo. Il popolo non è una somma di soggetti, ma è una realtà vivente e lo Stato che da esso promana non è uno strumento a disposizione dei singoli, ma è l’ambiente nel quale l’individuo può compiersi eticamente⁵⁰.

La dimensione universalistica, caratteristica dei diritti teorizzati dal giusnaturalismo, viene elisa a vantaggio del legame che stringe l’individuo al popolo: la logica dell’appartenenza torna a investire in pieno non solo la realizzazione, ma anche il fondamento dei diritti. Non si pensi però a un tentativo di ‘ritorno all’indietro’. Certo, il nuovo paradigma organicistico si presta a fornire all’Europa della restaurazione una robusta legittimazione; né mancano declinazioni schiettamente conservatrici (o anzi precisamente ‘reazionarie’) della nuova filosofia giuspolitica. Sarebbe però fuorviante identificare l’orientamento storicistico-organicistico dominante nella cultura tedesca del primo Ottocento con la filosofia della restaurazione. Non mancano infatti impieghi del paradigma storicistico che guardano al futuro, e non al passato, della nazione tedesca e sono animati da un’ispirazione schiettamente liberale.

È il concetto organicistico di *Volk*, di popolo (la versione tedesca di quell’entità collettiva che i francesi e gli italiani chiamano ‘nazione’) a proporsi come il principale mitologema che sorregge il lungo e travagliato processo di costruzione di uno Stato unitario in Germania. Dato che il *Volk* è un organismo storicamente vivente, un’unità etico-spirituale che si rende visibile e trova la sua compiuta forma di esistenza nello Stato, divenire consapevoli dell’unità culturale della nazione significa al contempo pensarne la proiezione politico-istituzionale, la sua realizzazione come Stato.

Liberalismo e nazionalismo sono, in Germania, le facce strettamente connesse di un movimento che assume il popolo (organicisticamente concepito) e lo Stato (che ne è la principale espressione) come l’immanente teleologia del movimento storico. Il popolo-Stato è in questo contesto la principale grandezza di riferimento e lo stesso liberalismo assume di conseguenza contorni idiomati, che lo differenziano sensibilmente dai modelli messi a punto in Francia e in Gran Bretagna: è un

⁵⁰ Un esempio significativo è offerto da Adam Müller. Cfr. A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst* (1809), a cura di J. Baxa, G. Fischer, Jena 1922.

liberalismo che considera importanti la libertà, la proprietà, i diritti individuali, ma li intende non già come attributi del soggetto come tale, bensì come condizioni giuridiche soggettive maturate nel corso di un lungo processo storico e inseparabili dal nesso che congiunge l'individuo al popolo-Stato.

È l'appartenenza che fonda i diritti e definisce l'identità individuale; e l'ente di riferimento è ormai una nazione tipicamente 'post-rivoluzionaria'; un simbolo di identità capace di mobilitare le energie individuali e collettive e un simbolo di legittimazione di un nuovo e unitario assetto politico-statuale.

Al fondo, è questa la logica che sorregge anche il Risorgimento italiano, che mostra qualche parallelismo con la vicenda tedesca (pur con rilevanti diversità culturali e istituzionali). Anche in Italia la rivoluzione francese e poi la conquista napoleonica sono stati determinanti per dare un contenuto politico a un'identità nazionale che ancora nel Settecento aveva una valenza sostanzialmente linguistica e culturale. L'influenza francese non opera però soltanto 'in negativo', provocando una reazione di rigetto che invita a elaborare modelli radicalmente alternativi, ma continua a offrire spunti sostanzialmente accolti dal movimento nazionale (basti pensare all'idea di codice, che gli italiani continuano a considerare come un tramite importante dell'unità giuridica del paese).

Vale comunque per l'Italia quanto già osservato a proposito della Germania: è la nazione il nuovo simbolo di identità capace di catalizzare le élites sociali e culturali del paese intorno a un progetto di unificazione politica. Il 'Risorgimento' italiano (il movimento di creazione di uno Stato unitario) è appunto concepito come il 'risorgere' della nazione: una nazione forte di un'identità secolare, ma avvilita dalla decadenza degli ultimi secoli, che finalmente diviene cosciente di sé. Alla nazione anche in Italia si guarda con le lenti dello storicismo: è la storia che dà all'identità collettiva la patente di un'oggettività che la rende irrefutabile. Si moltiplicano, nella retorica patriottica, gli elementi che ne sottolineano la 'fattuale' consistenza: dalla lingua alla religione, alla cultura, fino al sangue e alla razza⁵¹. La nazione è una 'realtà' storica, oggettiva, indiscutibile: non è un atto di volontà; e tuttavia l'elemento della 'soggettività' torna a farsi sentire: in Mazzini (il principale teorico in Italia della nazione) come nel giurista Mancini, che, se non manca di sottolineare il carattere fattuale della nazione, conclude sostenendo che l'elemento decisivo in ultima istanza è la coscienza, la consapevolezza di essere un popolo unitario.

⁵¹ Cfr. A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000.

L'Italia non è la Germania e tanto la cultura quanto le realtà politiche dei due paesi sono diverse; e tuttavia non pochi elementi procedono parallelamente: il passaggio (dopo l'onda d'urto della rivoluzione francese) da un'idea 'culturale' a un'idea 'politica' di 'nazione', l'assunzione della 'nazione' come strumento di mobilitazione e simbolo di legittimazione del futuro Stato, lo stretto rapporto fra 'nazionalismo' e 'liberalismo'.

In entrambi i casi, nazione e Stato appaiono ormai grandezze interdipendenti: il futuro Stato non può trovare che nella nazione il proprio fondamento di legittimità e la nazione è il simbolo più efficace per fare dello Stato il perno etico e giuridico della comunità. E in entrambi i casi il punto di arrivo, il trionfo del popolo-Stato, il compimento politico dell'identità nazionale, mostra, pur con molti decenni di ritardo sulla Francia, qualche aria di famiglia con quell'ideologia della *grande nation* 'profeticamente' celebrata nella poesia di Chénier (ed è di questi contrapposti nazionalismi che si nutre la guerra franco-prussiana che 'tiene a battesimo' il Reich).

Ancora diverso è il caso della Spagna⁵², data l'esistenza di un antico centro monarchico (per non parlare della 'complicazione' costituita dai territori d'oltre oceano). Anche per la Spagna comunque è la presenza dell'esercito napoleonico – lo straniero all'interno dei confini del regno – a mettere in questione gli equilibri esistenti inducendo a riproporre anche in questo caso, in una situazione inedita, il problema della 'nazione'. Il problema emerge nel vivo della resistenza contro l'occupante francese; una resistenza che trova il suo fulcro nella formazione e nell'azione di corpi politico-istituzionali, le *Juntas*, espressione dei *pueblos* disseminati in tutto il territorio della Spagna (o meglio delle Spagne). Sono le *Juntas* che, sia pure faticosamente, riusciranno a dar vita a un organo unitario – la *Suprema Junta Central Gubernativa del Reino* – che a sua volta nominerà una *regencia* con il compito di convocare le *Cortes*.

Decolla anche in Spagna un processo costituente che sfocerà nella costituzione del 1812⁵³; e questo processo ha, come fondamentale punto di riferimento e criterio

⁵² Un'importante ed esauriente analisi della problematica della cittadinanza in Spagna è offerta dall'opera collettanea diretta da M. Pérez Ledesma, *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid 2007.

⁵³ Cfr., fra gli scritti più recenti, B. Clavero, J. Portillo, M. Lorente, *Pueblos, Nación, Constitución (en torno a 1812)*, Ikusager, Vitoria-Gasteiz 2004; S. Scandellari, *Da Bayonne a Cadice. Il processo di trasformazione costituzionale in Spagna: 1808-1812*, Sicania, Messina 2009; I. Fernández Sarasola, *Los primeros parlamentos moderno de España (1780-1823)*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid 2010; M. Lorente Sariñena, *La Nación y las Españas. Representación y territorio en el constitucionalismo gaditano*, Uam, Madrid 2010.

di legittimazione, la nazione, non diversamente di quanto era accaduto in Francia e sarebbe accaduto in Italia e in Germania. La distanza fra le diverse idee di nazione è però nettissima; e particolarmente lontano dalla vicenda spagnola come da quella tedesca appare il modello francese. In Spagna la posta in gioco non è un'eversiva ridefinizione della nazione. Alla vigilia della rivoluzione in Francia era diffusa la convinzione (espressa con particolare vigore da Sieyès) di trovarsi in una sorta di anno-zero della storia, in un contesto dove tutte le possibilità erano aperte, a patto di strappare la nazione al suo passato e investirla del potere di creare l'ordine futuro in perfetta libertà. Al contrario, le *Juntas* agiscono non già come espressione di una nazione 'nuova', da esse stesse ridefinita e rifondata, bensì come strumenti di tutela della nazione esistente. Influisce sulla visione della nazione l'idea del radicamento storico e della lunga continuità di una costituzione sviluppatasi spontaneamente (il modello che Burke aveva contrapposto all'eversivo 'decisionismo' dell'assemblea francese; un modello ben noto all'intellettualità spagnola⁵⁴).

È questa la nazione cui si richiamano le *Juntas*, che agiscono come suoi organi tutori, in un contesto caratterizzato dal momentaneo impedimento del sovrano. Ed è questa la nazione di cui le *Cortes* intendono essere rappresentative: è dal riferimento alla nazione che esse traggono la loro legittimità (e al contempo è la nazione che viene concretamente ad esistere grazie al meccanismo rappresentativo adottato dalle *Cortes*)⁵⁵.

La nazione ha, se si vuole, un ruolo ancora più importante che non in Francia, se è vero che solo attraverso la sua mediazione i diritti fanno il loro ingresso nella costituzione di Cadice. Nella rivoluzione francese i diritti erano enunciati in un'apposita Dichiarazione che ribadiva il fondamento naturale dei diritti stessi e si presentava al contempo come la premessa necessaria della futura costituzione francese. Nella costituzione di Cadice manca una dichiarazione dei diritti, ma non è certo assente un riferimento ai diritti: che però vengono introdotti attraverso l'obbligato riferimento alla nazione⁵⁶. Come recita l'art. 4 della costituzione gaditana, «La Nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas

⁵⁴ Cfr. Cl. Álvarez Alonso, *Instrumentalización y utilidad de un mito constitucional: la "English Ancient Constitution" de Coke a Bolingbroke*, in «Fundamentos», 6, 2010, pp. 203-268; J. Varela Suanzes-Carpegna, *La doctrina de la Constitución histórica de España*, in «Fundamentos», 6, 2010, pp. 307-359.

⁵⁵ Cfr. M. Lorente, *La Nación y las Españas*, in B. Clavero, J. Portillo, M. Lorente, *Pueblos, Nación, Constitución*, cit., pp. 101 ss.

⁵⁶ Cfr. J.M. Portillo Valdés, *La nazione cattolica. Cadice 1812: una costituzione per la Spagna*, Lacaita, Manduria 1998, pp. 79 ss.

la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen».

I diritti menzionati – la libertà, la proprietà – sono i diritti da tempo enunciati dalle filosofie del diritto naturale, che però non viene richiamato come loro fondamento. Vengono quindi meno le condizioni necessarie per la formazione di quel pathos universalistico caratteristico delle due rivoluzioni di fine Settecento (in America e in Francia). Non è l'essere umano come tale ad essere titolare di diritti né la nazione viene investita di una 'missione' salvifica nei confronti dell'umanità. Certo, la nazione spagnola è largamente inclusiva, se si tiene conto che essa, come recita l'art. 1 della costituzione, «es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios» (anche se restano fuori, ovviamente, tanto gli schiavi quanto gli indigeni rimasti prigionieri della loro 'barbarie'). Non è però da una qualche ambizione universalistica, bensì dalla sua stessa tessitura storica che la nazione spagnola trae la sua capacità inclusiva.

Come è possibile intendere anche da questi minimi e sommari cenni 'comparativi'⁵⁷, la formazione del significato, al contempo, propriamente 'politico' e specificamente 'moderno' del termine 'nazione' in Occidente è l'esito di un percorso lungo, travagliato e diversificato. In America settentrionale come in Gran Bretagna, in Francia come in Germania, in Italia come in Spagna prendono piede processi di *nation-building* che non occupano la periferia della comunicazione giuspolitica di quelle società, ma fanno parte integrante della formazione del loro assetto costituzionale. Certo, le differenze fra le varie realtà sono impressionanti: lo stesso concetto di 'nazione' acquista determinazioni diverse o addirittura opposte a seconda dei contesti politico-culturali, per non parlare dei diversi tempi storici che scandiscono il *nation-building*. E tuttavia, guardando a distanza le linee di svolgimento dei diversi processi, non è impossibile cogliere una comune direzione di fondo. Quanto più ci si addentra nell'Ottocento, tanto più la nazione assume ovunque una posizione dominante nel cielo dei concetti giuspolitici. È intorno alla nazione che gravita la rappresentazione tanto dell'individuo quanto del sistema politico. È dall'appartenenza alla nazione che dipende sempre più strettamente l'identità etico-politica dell'individuo e al contempo è la nazione l'elemento sostantivo capace di legittimare lo Stato facendo di esso il tramite indispensabile dei doveri e dei diritti dei soggetti.

⁵⁷ Cfr. Th. Schieder, *Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.

7. Nazione, diritti e Stato nel secondo Ottocento

Il secondo Ottocento vede il trionfo, in Occidente, dello Stato-nazione. Lo Stato è divenuto ormai la forma obbligata del sistema politico proponendosi come l'incarnazione giuridico-istituzionale della comunità nazionale. La genesi dello Stato nazionale ha presentato caratteristiche molto diverse a seconda dei contesti storico-sociali presi in considerazione, ma il risultato finale è una forma politica relativamente unitaria. Certo, i diversi sistemi politici (tedesco, italiano, francese e così via enumerando) restano, anche nel secondo Ottocento, realtà politico-istituzionali specifiche e differenti: non è però indebito assumerle come diverse concretizzazioni di un modello o tipo ideale omogeneo, caratterizzato appunto dalla reciproca implicazione dell'ideologia 'nazionale' e della forma politica statale.

L'idea di nazione ha sorretto il processo di *state-building*, particolarmente impegnativo là dove mancava ancora un assetto politico unitario (come in Italia e in Germania), offrendo ad esso il principale mito di fondazione. Essa però non ha esaurito la sua funzione come strumento di mobilitazione politica, ma ha continuato a svolgere un compito importante nel momento della vera e propria 'costruzione' giuridica dello Stato.

L'esempio più precoce e più importante è offerto dalla Germania. Già nel primo Ottocento la pubblicistica tedesca non si era limitata a mettere a punto un concetto diverso ('anti-francese') di comunità nazionale, ma aveva tematizzato la stretta (appunto 'organica') connessione fra il *Volk* e lo Stato. Avvicinandosi al momento della realizzazione dell'unità politica della Germania e nei decenni successivi alla fondazione del *Reich*, entro la giuspubblicistica tedesca si afferma un orientamento – inaugurato da Gerber – che, per un verso, dichiara di riconoscersi nella tradizione, storicistica e organicistica, del *Volk*, ma, per un altro verso, individua come oggetto esclusivo del sapere giuridico lo Stato. Certo, anche per Carl Friedrich Gerber lo Stato trae origine e linfa da una soggiacente comunità nazionale. Il *Volk* però resta un *prius* rispetto all'orizzonte del giurista, ormai interamente occupato dallo Stato⁵⁸.

È appunto il rapporto fra la comunità e lo Stato il grande punto di discriminazione fra l'imperativismo di Gerber e di Laband e l'approccio di Otto von Gierke, che, al contrario, assume proprio la dialettica fra la comunità e lo Stato, fra la 'sostanza'

⁵⁸ C. F. Gerber, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts* (1865), Tauchnitz, Leipzig 1880. Cfr. M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Giuffrè, Milano 1979.

associativa e la 'forma' statutale, come il tema irrinunciabile della scienza giuridica⁵⁹. Siamo di fronte a una contrapposizione metodologica netta e importante. Ciò che preme sottolineare in questa sede, però, è la comune iscrizione dei contendenti in una prospettiva che fa comunque dello Stato l'espressione obbligata di una soggiacente comunità nazionale.

Non è il riconoscimento del rapporto vitale che collega uno Stato a un popolo la materia del contendere fra 'organicisti' e 'formalisti'. Per Gierke la rinascita politica del popolo tedesco è «il grandioso spettacolo dei nostri giorni», l'esito finale di un processo alimentato dal nesso fra la *Herrschaft* e la *Genossenschaft*, fra una comunità realmente esistente e la forma politica da essa assunta⁶⁰. Gerber a sua volta non è certo indifferente al risultato dell'unità politica e al tema dell'identità nazionale, ma vede nello Stato un ente giuridicamente in sé compiuto, capace di occupare da solo l'intero orizzonte euristico del giurista.

In ogni caso, per ciascuno di questi autori, l'appartenenza al popolo-Stato (il rapporto vitale che collega l'individuo allo Stato nazionale) ha un'importanza decisiva per l'ethos individuale e collettivo; ed è l'appartenenza allo Stato il fondamento dei diritti individuali. L'astro del giusnaturalismo è tramontato da tempo: un esplicito assunto (una scelta 'previa') tanto dei giuristi storicisti quanto dei giuristi formalisti è il rifiuto di attribuire ai diritti un fondamento non riconducibile a specifiche entità collettive.

Nella maggior parte dei casi, i giuristi che tengono a battesimo il nuovo Stato unitario, in Germania come in Italia, sono di ispirazione schiettamente liberale, ma non diffidano dello Stato, bensì lo assumono come il perno dell'ordine e il fondamento dei diritti e delle libertà. È in questa prospettiva che nasce in Germania la teoria dello Stato di diritto⁶¹; ed è alla Germania che guarda la nuova scienza del diritto pubblico inaugurata in Italia da Vittorio Emanuele Orlando.

Anche Orlando appartiene all'élite liberale e crede nei valori di fondo del liberalismo, ma non esita a porre al centro lo Stato vedendo in esso l'espressione giuridica del popolo. Orlando diffida non dello Stato, bensì di una visione 'rousseauiana' del popolo così come dell'onnipotenza degli individui. Il popolo è il

⁵⁹ O. von Gierke, *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neusten Staatsrechtstheorien*, in *Drei kleinen Abhandlungen*, Scientia, Aalen 1973.

⁶⁰ O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, I, Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1954, p. 832.

⁶¹ Mi permetto di rinviare a P. Costa, *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, in *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, a cura di P. Costa, D. Zolo, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 89-170.

fondamento storico-genetico dello Stato e questo a sua volta non è che «il popolo organicamente considerato»⁶².

Il popolo, per i giuristi del secondo Ottocento, non è una somma di individui né l'individuo è il titolare, in quanto tale, di diritti fondamentali. La comunità nazionale e la sua sovranità sono espresse e realizzate nello Stato, che è al contempo il tramite indispensabile dei diritti dei soggetti⁶³. Né troppo lontana dall'atmosfera caratteristica della Germania e dell'Italia del tardo Ottocento è la cultura giuridica dominante in Francia fra Otto e Novecento; una cultura assai meno lontana da quella degli altri paesi dell'Europa continentale di quanto ci saremmo potuti attendere guardando al punto di partenza dei rispettivi processi di *nation-building*.

Certo, Renan sottolineerà la distanza della sua visione dalle concezioni 'naturalistiche' della nazione e insisterà sulla dimensione volontaria e cosciente dell'appartenenza (la nazione come il plebiscito di tutti i giorni). Renan stesso, tuttavia, non mancherà di richiamarsi alla dimensione storica della comunità nazionale e al senso di un'identità comune nettamente distinta da una somma di volizioni individuali⁶⁴. Fra i giuristi, Esmein insisterà nel vedere nella nazione un'entità superiore all'insieme 'istantaneo' degli individui che la compongono⁶⁵ e infine Carré de Malberg teorizzerà con grande chiarezza lo Stato (in antitesi al 'rousseauvismo' del '93) come la personificazione giuridica della nazione. Certo, lo Stato presuppone la nazione, che però esiste giuridicamente soltanto attraverso lo Stato, che la rende irrevocabilmente unitaria e visibile, ne esprime la volontà e ne tutela gli interessi⁶⁶.

Lo Stato-nazione è ormai la forma politica dominante in Occidente. Certo, non per questo sono scomparse le diversità fra gli ordinamenti né è divenuta irrilevante l'incidenza delle rispettive tradizioni culturali. Non mancano significative differenze per quanto riguarda le regole di attribuzione di cittadinanza, tradizionalmente riconducibili ai due criteri dello *ius soli* e dello *ius sanguinis*. Prevale lo *ius soli* in

⁶² V.E. Orlando, *Teoria giuridica delle guarentigie della libertà*, in *Biblioteca di Scienze Politiche*, diretta da A. Bruniati, vol. V, Utet, Torino 1890, pp.1131-1132.

⁶³ Cfr. F. Colao, *L'idea di nazione nei giuristi italiani tra Ottocento e Novecento*, in «Quaderni Fiorentini», 30, 2001, pp. 255-360.

⁶⁴ E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, in Id., *La réforme intellectuelle et morale et autres écrits*, a cura di A. De Benoist, Albatros/Valmont, Paris 1982, pp. 88-102.

⁶⁵ Cfr. G.Bacot, *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, éd. du CNRS, Paris, 1985.

⁶⁶ R. Carré de Malberg, *Théorie générale de l'État, spécialement d'après les données fournies par le Droit constitutionnel français*, Sirey, Paris 1920, vol. I, pp. 2-7.

Gran Bretagna (teorizzato a partire dal famoso *Calvin's Case* del 1608)⁶⁷; nella Francia post-rivoluzionaria ferve il dibattito, in occasione della codificazione napoleonica, ma lo *ius soli*, fortemente difeso da Napoleone, finisce per prevalere, integrato però dal principio della trasmissione automatica della condizione di francese per filiazione⁶⁸; in Italia viene scelto, pur con qualche temperamento, lo *ius sanguinis*⁶⁹, che è il criterio dominante in Germania, dove la sottolineatura dell'unità etnico-culturale del paese contribuiva a superare la possibile tensione fra le diverse 'appartenenze' (al singolo Stato territoriale, al *Reich*, al *Volk*)⁷⁰.

Queste diversità sono importanti, ma non incidono sulla logica di fondo: che ormai dovunque in Europa identifica l'ordine politico-giuridico con lo Stato-nazione e fa di quest'ultimo il fondamento dei diritti individuali.

Per quanto riguarda i diritti politici, il loro radicamento nella nazione era scontato. Persino nello slancio universalistico della rivoluzione francese ai suoi esordi, la Dichiarazione dell'89 distingueva programmaticamente fra i diritti dell'uomo e del cittadino, fra i 'diritti civili' e i 'diritti politici', che conferivano la possibilità di partecipare attivamente (nella forma della rappresentanza) alla vita della *civitas*. A prescindere dall'isolato estremismo cosmopolitico di un Cloots, era largamente accettata la tesi che solo i cittadini fossero titolari di diritti politici. Le tensioni e i conflitti che si scatenano intorno al tema dei diritti politici riguardano non già il rapporto fra il 'dentro' e il 'fuori', fra i cittadini e gli stranieri, ma la condizione dei membri della medesima comunità politica, differenziati in ragione della loro posizione economico-sociale così come del loro genere. E il punto dolente è decidere se e come queste differenze incidano sull'attribuzione dei diritti politici⁷¹.

Meno scontata sembra essere la questione dei diritti civili. Certo, essi non possono sfuggire alla logica già presente nel *Code Civil* e destinata a dominare la cultura e la prassi giuridica ottocentesca: la logica secondo la quale nessun elemento

⁶⁷ R. Hanson, *Le droit de l'immigration et de la nationalité au Royaume-Uni*, in P. Weil, R. Hansen (éd.), *Nationalité et citoyenneté en Europe*, Ed. La Découverte, Paris 1999 pp. 71-94.

⁶⁸ P. Weil, *L'histoire de la nationalité française: une leçon pour l'Europe*, in P. Weil, R. Hansen (éd.), *Nationalité et citoyenneté en Europe*, cit., pp. 55-70.

⁶⁹ Cfr. C. Bersani, *Modelli di appartenenza e diritto di cittadinanza in Italia dai codici preunitari all'unità*, in «Rivista di storia del diritto italiano», LXX, 1997, pp. 277-344; A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento*, cit., p. 169.

⁷⁰ S. Green, *La politique de la nationalité en Allemagne. La prédominance de l'appartenance ethnique sur la résidence?*, in P. Weil, R. Hansen (éd.), *Nationalité et citoyenneté en Europe*, cit., pp. 29-54. Sulle differenze fra Francia e Germania dal punto di vista dei criteri di attribuzione della cittadinanza cfr. R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1992.

⁷¹ Cfr. O. Le Cour Grandmaison, *Les citoyennetés en Révolution (1789-1794)*, P.U.F., Paris 1992.

giuridico rilevante può esistere fuori dall'orbita statuale-nazionale. I diritti civili divengono quindi anche essi, per questa via, diritti della *civitas*. È però anche vero che questi diritti – la libertà e la proprietà – erano stati assunti dalla rivoluzione francese come diritti garantiti dalla natura stessa a ogni essere umano (ancorché annunciati dalla nazione e realizzati dalle leggi da essa emanate). È rimasto qualcosa del loro originario afflato universalistico in un contesto – la cultura del maturo Ottocento – dominato dal paradigma dello Stato-nazione?

La risposta può essere cautamente affermativa. La maggioranza dell'opinione pubblica ottocentesca è convinta del circolo virtuoso instauratosi fra la modernità, la civiltà e la libertà-proprietà. In quanto espressione della civiltà moderna, i diritti civili hanno quindi una valenza, se non universale, certo trans-nazionale e il loro rispetto è appunto un segno distintivo di un paese civile e storicamente maturo. È però vero al contempo che nemmeno per i diritti civili può essere messa in parentesi l'ingombrante presenza dello Stato. Lo Stato è determinante per la vita e l'identità dei soggetti che appartengono alla sua sfera; ed è determinante anche la proiezione della sua volontà all'«esterno», nello spazio geo-politico, dove tutto ruota intorno alla volontà insindacabile dei singoli Stati e alle loro eventuali, reciproche concessioni.

È questo il clima generale che incide anche sulla attribuzione dei diritti civili e rafforza la tendenza a «chiuderne» il godimento all'interno delle singole comunità nazionali, nonostante il riconoscimento del nesso che i diritti civili intrattengono con l'intera civiltà moderna. Anche per quanto riguarda i diritti civili varrà quindi, in generale, la regola precocemente enunciata dall'art. 11 del *Code Civil*: «L'étranger jouira en France des mêmes droits civils que ceux qui sont ou seront accordés aux Français par les traités de la nation à laquelle cet étranger appartiendra». Va in controtendenza il codice italiano del 1865, il cui articolo 3, ispirato dal giurista Pasquale Stanislao Mancini, ammetterà lo straniero al godimento dei diritti civili senza contropartite⁷². L'Italia e l'Olanda sono però le uniche eccezioni che confermano la regola (e in Italia ben presto questa scelta sarà duramente criticata e la regola della reciprocità reintrodotta nel codice civile del 1942).

L'originario universalismo dei diritti lascia qualche traccia nella diffusa sensazione che i diritti civili abbiano una valenza transnazionale. Ciò però non comporta la sottrazione di quei diritti alla logica dell'appartenenza, dal momento che sono i singoli Stati nazionali a dettare le regole, generalmente ammettendo lo

⁷² «Lo straniero è ammesso a godere dei diritti civili attribuiti ai cittadini».

straniero al godimento dei diritti civili solo sulla base della reciprocità del trattamento.

Occorre inoltre tener presente un altro aspetto. La percezione del carattere transnazionale dei diritti civili, diffusa nella cultura giuridica ottocentesca, non basta a sottrarre quei diritti a un preciso radicamento ‘spaziale’: è nello spazio geo-politico e socio-culturale dell’Occidente che quei diritti si collocano. Troppo spesso ‘dimentichiamo’ che il fenomeno della ‘colonizzazione’ delle terre extra-europee da parte delle potenze occidentali – un fenomeno che dal periodo della conquista spagnola dell’America centrale e meridionale arriva fino agli anni Settanta del Novecento – è l’orizzonte obbligato entro il quale si svolge la traiettoria della modernità. L’auto-comprensione dell’Occidente procede sul crinale della contrapposizione fra ‘noi’ e gli ‘altri’, fra ‘civiltà’ e ‘barbarie’: i barbari sono i popoli extra-europei, chiusi in un mondo arcaico e primitivo, di contro ai popoli dell’Occidente, che sono l’avanguardia della storia e i depositari della civiltà. Stato e nazione, diritti e libertà sono nervature essenziali della civiltà moderna e come tali non possono appartenere ai popoli ancora confinati in una situazione di arcaica barbarie. Se è vero, dunque, che i diritti civili esprimono ancora una tensione transnazionale, pur se ostacolata dalla logica statual-nazionale, resta comunque il fatto che tanto i diritti civili quanto la statualità e il principio di nazionalità vengono concepiti come fenomeni non separabili dalla civiltà e dalla modernità, di cui sono una componente essenziale. Stato, nazione, diritti non valgono per i barbari. Lo stesso principio di nazionalità, la convinzione (determinante per lo *State-building* italiano e tedesco) che ogni popolo abbia il diritto di organizzarsi come Stato, è una prerogativa dei popoli civili: Pasquale Stanislao Mancini, uno dei più noti teorici della necessaria corrispondenza fra nazione e Stato, non esita a sostenere, in un dibattito parlamentare del neonato Stato italiano, il legame necessario fra Occidente, civiltà e principio di nazionalità⁷³.

È dunque la logica dell’appartenenza che domina l’Ottocento; un’appartenenza, per così dire, a due livelli: un livello principale ed evidente, segnato dallo Stato-nazione e dai confini che delimitano lo spazio su cui si esercita la sua sovranità; e un livello meno evidente ma non meno significativo, contraddistinto dalla comune appartenenza alla civiltà moderna (bianca, occidentale, colonizzatrice).

⁷³ Cfr. F. Treggiari, *Diritto nazionale e diritto della nazionalità: Pasquale Stanislao Mancini*, in *Raccolta di scritti in memoria di Agostino Curti Gialdino*, a cura di G. Badiali, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, vol. I, pp. 273-297.

Un più percepibile respiro universalistico è possibile forse cogliere guardando alle lotte per i diritti che percorrono l'intero Ottocento: le lotte per i diritti politici, per la democrazia, contro le discriminazioni legate alle differenze di censo e di genere; e le lotte per i diritti sociali e in genere per una diversa distribuzione del potere e delle risorse. La retorica etico-politica adottata a sostegno di queste rivendicazioni è infatti spesso improntata a un'interpretazione radicale del principio di eguaglianza, che sembra superare di fatto (e talvolta anche esplicitamente e programmaticamente) i confini nazionali. Non dobbiamo però trascurare due aspetti. Da un lato, se la logica delle rivendicazioni egualitarie ha assonanze universalistiche, l'effettiva dinamica dei conflitti e l'esito delle rivendicazioni tendono a svolgersi e a esaurirsi nella cornice delle singole società nazionali. Dall'altro lato, il simbolo della nazione non resta estraneo a questa vicenda. Le classi dirigenti, infatti, quando cominciano a ritenere insufficiente per la difesa dell'ordine il ricorso alla mera coazione e mirano a promuovere l'integrazione delle classi subalterne concedendo l'allargamento del suffragio e ponendo le prime basi del futuro 'Stato sociale', fanno volentieri ricorso al simbolo della nazione per sottolinearne la forza inclusiva e identitaria.

È ancora una volta nell'orizzonte dello Stato-nazione che i diritti trovano la loro collocazione: non solo i diritti del cittadino, i diritti politici, ma anche quei diritti che in origine erano stati detti naturali (e come tali 'universali'), ma erano poi stati attratti, in quanto diritti 'civili', nell'orbita dello Stato; e non solo i diritti già consolidati e positivizzati, ma anche quei diritti (i *moral rights*, come li chiamava John Stuart Mill) che, pur costituendo la posta in gioco di conflitti che investono la società occidentale nel suo assetto complessivo e trans-nazionale, tuttavia finiscono anch'essi per chiudersi entro i confini dell'una o dell'altra società nazionale.

8. *Nazione, diritti e Stato nei totalitarismi del Novecento*

Di fronte ai conflitti provocati dal processo di industrializzazione la nazione rivela nuove e importanti risorse simboliche, mostrandosi efficace non soltanto come condizione di legittimità dello Stato, ma anche come richiamo a un'identità collettiva che si vuole superiore tanto agli interessi dei singoli quanto alle contrapposizioni delle classi. L'allargamento del suffragio, l'intervento assistenziale dell'amministrazione nei confronti dei cittadini disagiati, i tentativi di contenere il conflitto e integrare quella classe – il proletariato urbano – ancora percepita come

estranea e pericolosa per la tenuta dell'ordine trovano un notevole supporto nell'immagine di una comunità inclusiva, che indirizza tutti i suoi membri, al di là di qualsiasi divisione interna, verso un comune destino.

Far leva su simboli capaci di comunicare il senso di un'identità e di un destino comuni era una strategia che le classi dirigenti, fra Otto e Novecento, potevano impiegare in più direzioni: per diminuire la conflittualità interna e garantire la tenuta dell'ordine, ma anche per poter disporre di una massa di manovra relativamente docile e disponibile ad avventure militari ed espansionistiche.

Il nesso fra il simbolo della nazione e la guerra non è certo una novità: con la guerra la nazione è sempre stata intimamente collegata. Nemmeno lo slancio universalistico della rivoluzione era stato sufficiente a neutralizzare durevolmente la logica, insieme inclusiva ed esclusiva, della nazione. Era 'contro' qualcosa che la nazione (in Germania, in Italia, in Spagna) si era venuta definendo come entità politica. La nazione è un simbolo che rafforza un 'gruppo-noi' nel momento in cui lo contrappone a un nemico che ne insidia le legittime istanze di affermazione. Nel primo Ottocento, in Germania, in Italia, l'appello all'unità nazionale è anche un appello alle armi, a una resistenza o a una guerra legittime in quanto condotte in nome della libertà conculcata di un popolo. È questo l'argomento cui si ricorre largamente nell'Italia del Risorgimento: dove Giuseppe Mazzini, per un verso, esorta la nazione a combattere senza quartiere il nemico, ma, per un altro verso, immagina e auspica un'Europa delle nazioni, dove ciascun popolo, finalmente libero e autonomo, possa coesistere armoniosamente con tutti gli altri.

Nell'Italia del Risorgimento, la vocazione guerriera della nazione è ancora temperata dall'obiettivo che la legittima: la liberazione dal giogo straniero. Quanto più ci si avvicina alla fine del secolo, però, tanto più si infittiscono i segnali di una rilevante discontinuità nella rappresentazione della nazione. Nel quadro dei crescenti successi del darwinismo sociale, la auto-affermazione della nazione tende ad essere collegata non tanto all'esercizio di un diritto (collettivo) di libertà, ma alla vitalistica espressione della propria volontà di potenza: se quindi il nazionalismo del primo Ottocento (ad esempio nell'Italia risorgimentale) trovava nell'autonomia di un popolo il proprio fondamento e quindi anche il proprio limite, nel secondo Ottocento, e poi all'alba del nuovo secolo, prendono a diffondersi orientamenti che celebrano l'indefinito, illimitato espansionismo della nazione.

Sono orientamenti che, ancora una volta, assumono inflessioni diversi a seconda delle culture 'locali', ma indicano anche una tendenza condivisa. In Inghilterra, il

fenomeno cui guardano tutti coloro che vogliono celebrare la grandezza della nazione è la sua impressionante espansione ‘colonizzatrice’, che sta avviandosi al suo acme. È in questo contesto che vedono la luce opere, il cui straordinario successo di pubblico è già di per sé un sintomo del nuovo clima: basti pensare a *Greater Britain*⁷⁴, di Charles Dilke, cantore dell’ «Anglo-Saxondom», a *Expansion of England*, di John Seeley⁷⁵ e infine ai saggi di John Adam Cramb, che non esita a parlare di un «onward movement of an imperial State, of a race destined to empire» come di una fase destinata ad assorbire e superare il concetto stesso di ‘nazione’⁷⁶. In Germania, il nesso immediato e diretto fra lo Stato e la guerra (già teorizzato da Hegel) trova, nella seconda metà del secolo, significative sottolineature: ad esempio in Treitschke, che vede nella guerra il destino stesso dello Stato nazionale e ravvisa nell’espansione coloniale un’importante espressione della sua capacità di auto-affermazione⁷⁷. Si formano movimenti ‘nazionalisti’ in Francia (con Maurras e Barrès), mentre nasce in Italia, agli inizi del Novecento, un vero e proprio partito nazionalista (con Corradini e Rocco).

La nazione è ancora una volta posta al centro dell’attenzione. E tuttavia è ormai evidente la discontinuità che separa la nuova, otto-novecentesca, idea di nazione dagli entusiasmi nazionalistici della prima metà del secolo. Il nuovo nazionalismo è vitalistico ed espansionistico: la nazione esiste in quanto capace di imporsi, economicamente e militarmente, in un continuo confronto e conflitto con le potenze concorrenti. L’alternativa all’espansione è per un popolo soltanto l’implosione e la decadenza: è la guerra dunque (la guerra coloniale e la guerra per l’egemonia in Occidente) il destino cui nessun popolo può sottrarsi.

Certo, per la maggioranza dell’opinione pubblica l’ottimismo *bell’èpoque* resiste ancora, ma è ormai sfidato da un nuovo nazionalismo che invoca i bagliori della guerra; e la guerra (la prima guerra mondiale) esploderà in effetti nel secondo decennio del Novecento, offrendo una drammatica verifica della nuova visione, aggressiva e bellicista, della nazione. Muta l’idea di nazione e questo cambiamento non ha una valenza solo ideologica, ma incide sulla dinamica del rapporto fra lo Stato e la società, contribuendo a legittimare, in nome delle supreme ed eccezionali

⁷⁴ Ch. Dilke, *Greater Britain: A Record of Travel in English-Speaking Countries during 1866 and 1867*, Macmillan, London 1870⁵.

⁷⁵ J. Seeley, *Expansion of England*, Robert Brothers, Boston 1883.

⁷⁶ J.A. Cramb, *Reflections on the origins and destiny of Imperial Britain*, J. Murray, London 1915 (Lecture IV, § 2).

⁷⁷ H. von Treitschke, *Politik*, Hirzel, Leipzig 1899².

urgenze della nazione, un intervento incisivo e autoritario del potere politico sulla sfera delle autonomie individuali.

Nei paesi sottoposti alla pressione della guerra si moltiplicano i provvedimenti ‘eccezionali’, di restrizione delle libertà e di scavalco dei principi di garanzia: l’ormai consolidata logica dell’appartenenza statale-nazionale (fondamento ultimo e determinante della condizione giuridica dei soggetti) viene confermata ed esasperata in nome della *salus populi* e si traduce nell’irrigidimento del rapporto fra il ‘dentro’ e il ‘fuori’: in nome della nazione in armi è legittimo ricorrere a tutti i mezzi per neutralizzare i nemici interni ed esterni. Una qualsiasi espressione di dissenso può essere repressa come manifestazione di ‘inimicizia’, di spirito ‘anti-nazionale’. Le garanzie tipiche dello Stato di diritto (a partire dalla divisione dei poteri) si allentano, l’internamento dei ‘nemici’ in appositi campi di detenzione diviene una prassi largamente seguita⁷⁸.

La nazione esprime tutta la sua vocazione aggressiva e la guerra in atto a sua volta moltiplica esponenzialmente gli effetti del nuovo nazionalismo. Certo, la guerra è una circostanza eccezionale e potremmo attenderci un ritorno allo *status quo* con la fine delle operazioni belliche. In realtà non è così e la guerra costituisce uno spartiacque decisivo fra una nuova stagione politica e culturale e il secolo precedente. Le novità non mancano nemmeno là dove viene conservato l’assetto politico-istituzionale ereditato dal passato (come in Gran Bretagna e in Francia), ma sono esplosive nei paesi (come l’Italia e la Germania) dove, fra gli anni Venti e Trenta, vengono instaurati regimi – il fascismo e il nazionalsocialismo – direttamente contrapposti alla tradizione liberal-democratica.

In Italia, il mito di fondazione del movimento (e poi del partito) fascista è per l’appunto la nazione⁷⁹: la nazione temprata e santificata dalla guerra, ma tradita e avvilita da uno Stato indebolito dalla democrazia e dal parlamentarismo. Il fascismo invoca una rifondazione dell’autorità e una trasformazione dello Stato in nome della nazione, di cui esso si pretende l’unica voce autentica. Ancora una volta, la nazione appare una pedina simbolica di importanza strategica nella comunicazione e nel conflitto politico del momento.

⁷⁸ Cfr. G. Procacci, *La limitazione dei diritti di libertà durante la prima guerra mondiale: il piano di difesa (1904-1935), l’internamento dei cittadini nemici e la lotta ai ‘nemici interni’ (1915-1918)* in «Quaderni fiorentini», 38, 2009 (*I diritti dei nemici*), pp. 691 ss. e F. Colao, «Hanno perduto il diritto di essere ancora considerati figli d’Italia». I ‘fuoriusciti’ nel Novecento, in «Quaderni fiorentini», 38, 2009 (*I diritti dei nemici*), pp. 653 ss.

⁷⁹ Cfr. E. Gentile, *La grande Italia: ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo*, Mondadori, Milano 1999.

Incide sull'ideologia del fascismo l'eredità del partito nazionalista, che confluirà nel partito fascista nel 1923 e porterà in eredità al fascismo esponenti di spicco, a partire da Alfredo Rocco. Ed è dall'esperienza del partito nazionalista italiano (corroborata dalla guerra) che il fascismo trarrà la sua idea di nazione; una nazione aggressiva ed espansionistica, all'esterno, e rigidamente omogenea e unitaria all'interno. Appellandosi alla nazione, il fascismo può presentarsi come l'erede e il continuatore del Risorgimento (che proprio nella nazione aveva trovato il suo principale sostegno ideale) e al contempo rivendicare a se stesso il merito di aver liberato lo Stato dalle deformazioni 'democratiche' in modo da renderlo una più credibile concretizzazione della nazione.

Stato e nazione continuano a presentarsi come due facce della stessa moneta, come nell'Ottocento. La continuità è però più apparente che reale. Nasce una nuova forma di Stato, caratterizzato dalla cancellazione del pluralismo politico e ideologico caratteristico della liberal-democrazia, dal congelamento coattivo della conflittualità sociale e dalla organizzazione corporativistica del lavoro; ed è questo Stato-nazione a presentarsi come un'entità 'sacrale', che esige il superamento degli egoismi individualistici, l'impegno oblativo dei suoi membri, l'unità della 'fede', la più rigorosa omogeneità. Il più autentico nucleo 'totalitario' del fascismo si coglie proprio nella rappresentazione di una società nazionale che trova nello Stato l'espressione e la consolidazione della sua aggressività bellicista, nei confronti degli 'estranei', e della sua omogeneità interna, intollerante nei confronti di qualsiasi opinione o forma di vita diversa ed autonoma.

In questa prospettiva, la logica dell'appartenenza celebra il suo trionfo e si riverbera sul modo di concepire i diritti: che non sono radicalmente azzerati, dal fascismo, bensì assunti come variabili dipendenti dell'ordinamento statuale-nazionale. Anche su questo fronte, il fascismo ama giocare contemporaneamente su due tavoli: il tavolo della continuità con la tradizione ottocentesca e il tavolo dell'innovazione. La convinzione, ormai egemone nel secondo Ottocento, della dipendenza dei diritti dallo Stato-nazione viene accolta, ma al contempo viene utilizzata per attaccare il carattere 'individualistico' dei diritti e sostenerne la disapplicazione là dove entrano in gioco i supremi interessi della collettività nazionale. Potranno quindi reggere (ovviamente nei limiti decisi dallo Stato) i diritti del cittadino *uti singulus*, ma dovrà essere cancellato quel sistema delle libertà pubbliche incompatibile con la struttura autoritaria e gerarchica del nuovo ordine.

La nazione, che nelle rivoluzioni di fine-Settecento rinviava al protagonismo dei soggetti e al loro potere ‘costituente’, al potere di creare liberamente il nuovo ‘ordine dei diritti’, diviene, nei totalitarismi del Novecento, il simbolo che evoca una compatta massa di manovra guidata da un Capo che si presenta come ‘oggettivamente’ rappresentativo della volontà ‘autentica’ dei soggetti.

Se nell’Italia fascista la parola-chiave è la nazione, nella Germania nazionalsocialista il mito di fondazione è il *Volk*, il popolo. E proprio il *Volk* era la realtà etico-storica che la cultura romantica e organicistica del primo Ottocento celebrava come il substrato dell’ordine e come il fondamento dei diritti individuali. Non mancano quindi, anche nella pubblicistica nazional-socialista (come in quella fascista), istanze di ‘annessione’ dell’eredità ottocentesca. È però prevalente in Germania il bisogno di sottolineare la novità e la frattura, facendo leva su un elemento determinante per l’ideologia nazional-socialista: la razza. Il popolo è il mito di fondazione del nuovo regime (come la nazione lo era per il fascismo); esso è però concepito non come un’entità storico-culturale, ma come una realtà naturalistica, biologica, come una razza, che trova nel partito nazionalsocialista e infine nel *Führer* gli organi capaci di esprimerne le istanze più profonde.

Il popolo è ‘razza’ e il criterio dell’inclusione e dell’esclusione è scritto nel ‘sangue’ degli individui e ha la stessa oggettività e immutabilità delle leggi naturali. È l’identità razziale che determina il comportamento individuale e collettivo non meno dei rapporti fra i diversi popoli: rapporti che già le ideologie razziali (sviluppatasi nell’Europa di fine Ottocento) avevano indicato come necessariamente conflittuali, segnati dall’incoercibile aspirazione al dominio che anima la razza ‘superiore’.

La logica dell’appartenenza raggiunge il suo acme ed entra in rotta di collisione con il discorso dei diritti. Con il nazionalsocialismo è il concetto stesso di diritto soggettivo ad essere bandito: per Karl Larenz – uno dei più brillanti giuristi nazionalsocialisti – non esiste il soggetto come tale, ma esiste solo il *Volksgenosse*, il membro di un popolo definito dalla sua identità razziale⁸⁰. Nemmeno la capacità giuridica, il diritto ad avere diritti, può essere riconosciuto a un individuo indipendentemente dalla sua appartenenza al *Volk*. Le ottocentesche lotte per i diritti si rovesciano nel loro contrario: nella lotta (reclamata da Larenz) contro il diritto soggettivo, contro l’idea stessa di un ‘diritto del soggetto’. Il parossismo

⁸⁰ K. Larenz, *Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie*, Mohr, Tübingen 1934. Cfr. M. La Torre, *La “lotta contro il diritto soggettivo”. Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista*, Giuffrè, Milano 1988.

dell'appartenenza, la radicalizzazione 'naturalistica', 'biologista' del vincolo identitario, rendono illegittimo il discorso dei diritti. Il rapporto fra diritti e appartenenza, sempre problematico ma mai interrotto nella lunga traiettoria dell'idea moderna di 'nazione', va incontro a una frattura radicale, che non ammette eccezioni o temperamenti.

9. L'universalismo dei diritti e la retorica dell'appartenenza: dalla Dichiarazione del 1948 ai nostri giorni

Il parossismo dell'appartenenza 'identitaria', l'azzeramento dell'individuo e dei suoi diritti, l'onnipotenza del potere sono tratti caratteristici dei regimi 'totalitari' instaurati in Italia e in Germania negli anni Venti e Trenta del Novecento. Non sorprende quindi constatare che le potenze alleate, nel momento in cui promettono, come risultato dei sacrifici chiesti ai loro cittadini, la nascita di un mondo nuovo, finalmente liberato dall'incubo totalitario, prendano a sottolineare, già nel corso del conflitto mondiale e poi nell'immediato dopoguerra, il ruolo centrale e determinante che i diritti dovranno svolgere nei nuovi assetti politici.

La guerra contro il totalitarismo viene combattuta in nome dei diritti: il totalitarismo ha annullato l'individuo a vantaggio della razza, della nazione aggressiva, dello Stato onnipotente; sconfiggere il totalitarismo significa restituire alla persona il suo valore assoluto e corredarla di diritti inviolabili. La democrazia è la nuova parola d'ordine; e democrazia significa, negli anni della guerra e del dopoguerra, porre al centro la persona e attribuire ad essa tutti i diritti che ne garantiscano il pieno sviluppo: non solo i diritti civili, ma anche i diritti politici e i diritti sociali.

La cultura anti-totalitaria, anche se differenziata al suo interno, fa leva sull'autonomia e sulla rilevanza dell'individuo, lo vuole titolare di diritti fondamentali, attacca l'idolatria dello Stato-nazione e della sua assoluta sovranità. Difendere i diritti significa prendere le distanze dallo Stato della tradizione ottocentesca e cominciare a pensare a una forma diversa di organizzazione politica.

È questa la filosofia che sostiene lo sforzo bellico degli alleati e trionfa nel secondo dopoguerra divenendo il terreno culturale e valoriale sul quale affondano le radici le nuove democrazie costituzionali. La visione dei diritti va incontro a un drastico cambiamento di prospettiva rispetto alle tradizioni ottocentesche: se l'Ottocento credeva all'esistenza di un 'circolo virtuoso' fra Stato e diritti, la tragica esperienza del totalitarismo ha posto in primo piano l'esigenza di sottolineare il

carattere assoluto e pre-statuale dei diritti. Non può essere più l'appartenenza allo Stato-nazione (ormai screditato dalle sue involuzioni totalitarie) il criterio di attribuzione dei diritti. Al contrario, è proprio la diretta connessione fra i diritti e la persona ad essere assunta come il fondamento e il criterio di legittimità dell'ordine politico.

È sulla base di questi presupposti che nascono i nuovi ordinamenti costituzionali in Italia, in Francia, in Germania: pur nella diversità di alcune scelte specifiche, è comune l'esigenza di vedere nei diritti fondamentali il perno del nuovo ordinamento, facendo al contempo dello Stato uno strumento di tutela e di realizzazione dei diritti stessi.

È indicativo di questo orientamento il dibattito svoltosi nell'assemblea costituente italiana, dove proprio i diritti (non solo i diritti civili, ma anche i diritti politici e i diritti sociali) vengono assunti come il fondamento del nuovo ordine e si prestano a divenire il punto di incontro fra le posizioni (culturalmente molto distanti) del partito cattolico e dei partiti socialista e comunista. Il giurista Giorgio La Pira (autorevole esponente del gruppo cattolico alla costituente) esprime con chiarezza il senso di questa strategia: porre al centro i diritti significa, direttamente, sbarrare la strada al fascismo e impedire qualsiasi futura regressione totalitaria, ma, indirettamente, anche prendere le distanze da quello stalinismo ottocentesco che La Pira considera l'antecedente necessario della dittatura fascista⁸¹.

Porre al centro i diritti e diffidare dello Stato sono due componenti essenziali della cultura del secondo dopoguerra: è diffusa la convinzione che i totalitarismi del Novecento siano la degenerazione estrema dello stato-centrismo imperante nella cultura giuridica tardo-ottocentesca. L'imperativismo e il positivismo giuridico vengono condannati in quanto, lungi dall'aver contrastato la deriva totalitaria, si sono comportati come i 'servi sciocchi' del totalitarismo⁸² e prende ad essere apprezzato, di conseguenza, il loro più diretto (e fino a quel momento perdente) antagonista, il giusnaturalismo, cui arride ora una vera e propria 'rinascita'.

In realtà, il successo di filosofie compiutamente giusnaturalistiche non è né incontrastato né durevole. Potremmo parlare però, per connotare il clima del secondo dopoguerra, se non di un giusnaturalismo 'ortodosso', di un giusnaturalismo 'in

⁸¹ G. La Pira, *Principi relativi ai rapporti civili* [Assemblea costituente. Commissione per la Costituzione, I^a sottocommissione. Relazione del deputato La Pira Giorgio], in G. La Pira, *La casa comune. Una costituzione per l'uomo*, a cura di U. De Siervo, Cultura, Firenze 1979.

⁸² Cfr. ad esempio G. Radbruch, *Fünf Minuten Rechtsphilosophie* (1945), in Id., *Rechtsphilosophie III*, a cura di W. Hassemer [Gesamtaufgabe, a cura di A. Kaufmann, Band 3], Müller Juristischer Verlag, Heidelberg 1990, p. 78.

senso stretto', certamente di un 'giusnaturalismo in senso ampio', per alludere alla diffusa diffidenza nei riguardi dello Stato e all'esigenza di strappare ad esso il monopolio del diritto e dei diritti⁸³.

È questo il clima entro cui nascono in Europa i nuovi ordinamenti costituzionali ed è questa l'ispirazione di fondo di un documento internazionale, destinato a un successo crescente nel corso del Novecento: la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, varata nel 1948 dalle Nazioni Unite. Pur con le lacerazioni interne alla Commissione incaricata di redigere la Dichiarazione (sono già percepibili i segni dell'imminente 'guerra fredda')⁸⁴, la 'scommessa', da cui dipende la possibilità stessa della Dichiarazione, regge alle difficoltà; e la scommessa è appunto l'attribuzione di una articolata serie di diritti fondamentali agli individui 'in quanto tali'. Non è più lo Stato l'ambiente socio-giuridico entro cui obbligatoriamente i diritti si determinano e si affermano. Al contrario, sono i diritti a proporsi come il decisivo criterio di valutazione della legittimità o illegittimità di ogni ordine politico.

La radicale contrapposizione ai totalitarismi sollecita una più generale presa di posizione nei confronti dell'eredità ottocentesca: il primato dell'appartenenza a una comunità statuale-nazionale è sostituito dal primato dei diritti, attribuibili all'individuo come tale, al di fuori di qualsiasi mediazione politico-istituzionale. Il particolarismo delle appartenenze è sconfitto da un intransigente universalismo, che sembra saltare a piè pari i sociologismi, i positivismi, gli storicismi ottocenteschi per ricongiungersi con il momento delle origini del discorso 'moderno' dei diritti: con le teorie sei-settecentesche dei diritti naturali.

In realtà, non siamo di fronte a un impossibile 'ritorno'. Le distanze dalla filosofia proto-moderna del diritto naturale sono rilevanti, non solo perché è radicalmente diverso il contesto, ma anche perché sono mutati i presupposti dottrinari e sono diversi i diritti indicati come fondamentali dalla Dichiarazione del '48: non più soltanto la libertà-proprietà di lockiana memoria, ma tutti i diritti (civili, politici e sociali) venuti a maturazione nel corso dell'Otto-Novecento (da questo punto di vista la Dichiarazione non già 'scavalca' il passato più recente, ma ne mette a frutto l'eredità).

⁸³ Mi permetto di rinviare a P. Costa, *Un diritto giusto? Giusnaturalismo e democrazia nel secondo dopoguerra*, in *Direito natural, justiça e política*, a cura di P. Ferreira da Cunha, Coimbra Editora, Coimbra 2005, pp. 213-44.

⁸⁴ Cfr. *The Universal Declaration of Human rights. A Common Standard of Achievement*, a cura di G. Alfredsson, A. Eide, Nijhoff, The Hague-Boston-London 1999; A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Trionfano i ‘diritti dell’uomo’ con la Dichiarazione del 1948 e prende avvio da essa un ‘discorso dei diritti’ destinato a svilupparsi con crescente successo nella seconda metà del Novecento, fino ai nostri giorni; un discorso che fa dei diritti uno strumento indispensabile per la promozione della persona e della sua dignità, relegando al contempo in una posizione ‘servente’ e secondaria il momento dell’appartenenza a una comunità politica.

Certo, il trionfo dei diritti non è stato e non è incontrastato. Una critica acuta, che mette a fuoco proprio il rapporto fra diritti e appartenenza, era stata formulata da Hannah Arendt facendo leva su un dramma che si stava svolgendo, nel secondo dopoguerra, sotto i suoi occhi e coinvolgeva milioni di individui sradicati, privi, a causa delle vicende belliche, del loro originario legame di appartenenza⁸⁵. Il dramma degli apolidi – sprovvisti di diritti e sballottati fra uno Stato e l’altro – lungi dal mostrare l’irrelevanza dell’appartenenza, offre la tragica verifica dell’impotenza dei diritti celebrati come ‘umani’ e ‘fondamentali’. Al contrario, secondo la Arendt, è soltanto quando i diritti divengono ‘diritti del cittadino’, posizioni di vantaggio interne a una precisa appartenenza politica, che essi si rivelano in grado di proteggere efficacemente i loro titolari. Solo il diritto alla «Staatbürgerschaft» è dunque il vero ‘diritto dell’uomo’⁸⁶.

La voce di Hannah Arendt è una voce contro corrente, in un clima culturale dove il momento dell’appartenenza sembra aver perduto tutto il suo antico fascino. Non è peraltro solo il nuovo (o rinnovato) universalismo dei diritti a mettere in difficoltà la logica dell’appartenenza. Sono infatti venuti nel frattempo a maturazione orientamenti e fenomeni che concorrono a indebolire il modello statual-nazionale ottocentesco.

Già la traumatica esperienza della prima guerra mondiale aveva richiamato l’attenzione sul ruolo che il sistema degli Stati sovrani aveva avuto nello scatenamento della guerra. Era l’onnipotenza irresponsabile dello Stato sovrano, se non la causa, certo il presupposto necessario del *bellum omnium* ‘15-18’: era questa la diagnosi che cominciava ad essere formulata negli anni Venti e Trenta in Italia (ad esempio da Luigi Einaudi⁸⁷) come in Inghilterra, dove negli anni Trenta prendono

⁸⁵ Cfr. S. Salvatici, *Senza casa e senza paese: profughi europei nel secondo dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2008.

⁸⁶ H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht* (1949), in O. Höffe (a cura di), *Praktische Philosophie/Ethik*, Band 2, Fischer, Frankfurt a. M. 1981, p. 167. Cfr. anche Ead., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Company, New York 1951.

⁸⁷ L. Einaudi, *La società delle nazioni è un ideale possibile?* (1918), in L. Einaudi, *La guerra e l’unità europea*, Ed. di Comunità, Milano 1948, pp. 12-16.

vita orientamenti e movimenti che si fanno portatori di un modello alternativo di Stato: lo Stato federale⁸⁸.

Il federalismo ovviamente aveva già una lunga storia alle spalle. Nei federalisti degli anni Trenta e Quaranta emergono però temi ed accenti strettamente legati a un periodo caratterizzato, da un lato, dal ricordo della prima guerra mondiale e, dall'altro, dall'incombente presenza dei regimi totalitari. In questo contesto matura una doppia convinzione: che la libertà individuale, all'interno dei singoli Stati, possa essere tutelata soltanto dalla valorizzazione delle autonomie locali; e che la sicurezza, la liberazione del mondo dal rischio della guerra, siano possibili soltanto a patto di ridurre il potere degli Stati a vantaggio di organismi sovra-statali e sovranazionali.

Quali siano la composizione e le caratteristiche di questi futuri organismi resta materia di opinioni divergenti. Quanto più però ci si avvicina al confronto finale con i regimi totalitari, tanto più forza prende l'idea di un'Europa federale, capace di chiudere per sempre la lunga stagione delle 'guerre civili europee'. È questo ad esempio il progetto che Altiero Spinelli delinea nel suo periodo di confino, come antifascista, nell'isola di Ventotene⁸⁹. Ed è un progetto che continuerà ad essere difeso negli anni del dopoguerra.

Certo, non è l'Europa federale progettata da Spinelli l'ordinamento sovra-statale che viene faticosamente costruito nel secondo Novecento: quali siano la sua natura giuridica e le sue caratteristiche strutturali è ancora un problema intensamente discusso dagli specialisti. Resta comunque indubbio che l'Unione Europea è una realtà che incide sempre più a fondo sulla vita dei cittadini degli Stati membri e modifica molte delle caratteristiche dell'appartenenza teorizzata dalle tradizioni ottocentesche. Si attenua il carattere esclusivo dell'appartenenza statual-nazionale a vantaggio di una sua dimensione plurale: dopo Maastricht, il cittadino spagnolo, italiano o francese (e così via enumerando) è, proprio in quanto individuo appartenente allo Stato spagnolo, italiano o francese, anche cittadino europeo. L'appartenenza si dilata verso l'alto, ma non solo: essa al contempo si piega verso il basso e si articola ulteriormente, nella misura in cui, grazie al diffondersi dei movimenti autonomistici e federalistici, prendono importanza e visibilità le 'piccole

⁸⁸ Cfr. ad esempio Ph. Kerr (Lord Lothian), *Pacifism is not enough. Collected Lectures and Speeches*, a cura di J. Pinder e A. Bosco, Lothian Foundation Press, London-New York 1990. Cfr. J. Pinder, "Manifesta la verità ai potenti": i federalisti britannici e l'establishment, in *I movimenti per l'unità europea dal 1945 al 1954*, a cura di S. Pistone, Jaca Book, Milano 1992, pp. 113-45.

⁸⁹ A. Spinelli, *Il Manifesto di Ventotene*, il Mulino, Bologna, 1991.

patrie', le realtà locali, sacrificate dalle scelte centralistiche dell'uno o dell'altro Stato nazionale. L'appartenenza (al singolare) si converte nelle appartenenze (al plurale), tanto da indurre qualche osservatore a far leva sul tasto (a mio avviso storiograficamente pericoloso) dell'analogia ed evocare l'Europa di antico regime e il suo caratteristico intreccio di appartenenze e inclusioni: il 'pre-moderno' (con la molteplicità delle sue appartenenze) sembra idealmente congiungersi (all'insegna della rinnovata pluralità delle appartenenze) con il 'post-moderno', di contro a una 'modernità' dominata dallo Stato-nazione e dalla sua logica inclusiva-esclusiva.

Da due punti di vista, dunque, lo Stato nazionale subisce un forte ridimensionamento rispetto alla tradizione ottocentesca: da un lato, in quanto i diritti ne sono indipendenti e anzi valgono come il suo principale criterio di legittimazione; dall'altro lato, in quanto l'appartenenza non si esaurisce nel perimetro di una determinata comunità nazionale.

Se poi aggiungiamo, a questi elementi, il fenomeno della crescente incidenza delle grandi *corporations* nella vita economica e sociale dei singoli paesi, la loro connaturata 'ubiquità', il loro potere di prendere decisioni di grande portata nel sostanziale vuoto di controlli e di regole vincolanti⁹⁰, vediamo ulteriormente compromessa la capacità degli Stati sovrani di difendere effettivamente le condizioni di vita dei propri cittadini (e ottenerne in cambio un motivato lealismo).

È comprensibile, dunque, una diagnosi complessivamente pessimistica sullo stato di salute dello Stato nazionale. Conviene però chiedersi, in termini più generali, se tutto ciò basti ad autorizzare la conclusione dell'ormai incontrastato trionfo dell'universalismo dei diritti contro il particolarismo delle appartenenze. Credo che una siffatta conclusione sarebbe troppo semplice.

È vero che i diritti dell'uomo vengono enunciati, nella Dichiarazione del 1948 e nei successivi documenti internazionali, come i diritti dell'essere umano in quanto tale (né posso nemmeno accennare in questa sede al difficile e discusso problema del carattere effettivamente 'universale' o piuttosto meramente relativo, storico, 'occidentale', dei diritti dell'uomo). È però sufficiente il trionfo planetario della retorica dei diritti, assunti come prerogative dell'essere umano come tale, per rendere ormai irrilevante il momento dell'appartenenza?

In primo luogo, conviene non trascurare il fatto che la tenuta dell'ordine politico riposa in buona parte sul lealismo dei suoi membri, a sua volta alimentato da un

⁹⁰ Cfr. M. R. Ferrarese, *Diritto sconfinato: inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari 2006; D. Zolo, *Globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2006.

senso di appartenenza a una comunità inclusiva⁹¹. È questa l'esigenza su cui aveva fatto leva la costruzione ottocentesca della nazione; e l'immaginario nazionale a sua volta proiettava su una nuova entità collettiva (appunto la nazione) quel senso di appartenenza e di identità che il cittadino medievale (e proto-moderno) aveva provato nei confronti della città. In questa prospettiva, il senso dell'appartenenza si trasforma, ma non si cancella e si ripropone necessariamente nelle diverse forme che la comunità politica assume: nella città medievale, nello Stato-nazione ottocentesco e infine anche in una nuova, transnazionale comunità politica come l'Unione Europea. Anche per quest'ultimo ordinamento, infatti, si è di nuovo proposto il problema dell'appartenenza, nel momento in cui è stato denunciato il 'vuoto di identità' che lo affliggerebbe. Certo, è possibile sostenere, con Habermas, che la struttura portante, e la condizione necessaria e sufficiente della tenuta dell'ordine democratico, per l'Unione Europea come per i singoli Stati membri, è il condiviso riconoscimento dei diritti fondamentali⁹². Resta però aperta alla discussione la tesi che i diritti riescano effettivamente a creare da soli il senso di una comune identità, di un'autentica 'cittadinanza' europea⁹³.

In secondo luogo, occorre tener presente una distinzione su cui Bobbio non si stancava di insistere: la distinzione fra l'enunciazione normativa dei diritti e la loro realizzazione. La realizzazione dei diritti non è automatica e scontata: incide sulla distribuzione delle risorse e mette quindi necessariamente in gioco la politica, il potere, i poteri. Nel momento dell'implementazione dei diritti umani, il loro universalismo deve fare i conti con i particolarismi delle comunità politiche e con le loro strategie di 'auto-conservazione'. La logica dell'appartenenza torna ad avere un rilievo che la semplice enunciazione dei diritti tendeva a minimizzare.

Occorre però anche valorizzare i segnali di una contro-tendenza: la tendenza ad attribuire diritti a soggetti, pur in assenza di un rigido rapporto di appartenenza alla comunità nazionale. È una tendenza che la recente presenza dei 'migranti' nelle società affluenti dell'Occidente mette in luce. Nei principali paesi europei la condizione necessaria e sufficiente per far scattare l'intervento pubblico a sostegno di alcuni bisogni fondamentali non è più soltanto la *citizenship* (l'appartenenza

⁹¹ G.E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione: tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, il Mulino, Bologna 1993.

⁹² Cfr. J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino 1992; J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998.

⁹³ Cfr. F. Cerutti, *Towards the Political Identity of the Europeans. An Introduction*, in *A Soul for Europe, Vol. I, On the Political and Cultural Identity of the Europeans. A Reader*, a cura di F. Cerutti e E. Rudolph, Peeters, Leuven 2001.

formale dei soggetti allo Stato nazionale), ma anche la *denizenship*, la semplice residenza. La novità (sottolineata ad esempio da Yasemin Soysal⁹⁴) è rilevante. Perché i *denizen* possano accampare pretese nei confronti di uno Stato nazionale sul cui territorio risiedono occorre infatti postulare un mutamento nella strategia di fondazione dei diritti (per intenderci) sociali: non più l'appartenenza-cittadinanza allo Stato-nazione, ma le esigenze vitali della persona. Ed è in questa prospettiva che è possibile sostenere anche la legittimità di un'estensione del suffragio a favore dei migranti 'residenti'⁹⁵, facendo leva sul contributo sostanziale che essi danno al patrimonio economico e culturale della nazione, indipendentemente dalla loro formale inclusione. Da questo punto di vista, dunque, i diritti fondamentali (o almeno alcuni diritti fondamentali) sembrano prevalere sulla logica dell'appartenenza, imponendo allo Stato nazionale un intervento 'protettivo' nei confronti di soggetti solo relativamente e imperfettamente 'inclusi'.

Al contempo però, nel micro-spazio delle singole comunità nazionali come nel macro-spazio europeo, nascono sempre di nuovo logiche identitarie che invocano l'irrigidimento dei confini e la difesa del gruppo-noi (come lo chiamava Koselleck⁹⁶), contrapponendo il più rigido particolarismo alla (apparentemente egemone) retorica universalistica. Particolarismo e universalismo continuano a fronteggiarsi, come poli di una tensione emersa già al primo delinearli della 'modernità' politico-giuridica. Pur nella prevalenza momentanea dell'una o dell'altra logica, la tendenza ad 'aprire' la comunità all'esterno e a togliere rigidità ai dispositivi di esclusione si è insistentemente misurata con l'esigenza opposta di erigere steccati e rafforzare le differenze. Né sembrano essere sufficienti, oggi, l'universalismo dei diritti e il carattere 'globale' dell'economia a far sì che l'indebolimento dei confini favorisca non solo il movimento delle merci, ma anche il rispetto dello *ius migrandi* e che l'enunciazione dei diritti si traduca in un effettivo abbattimento delle persistenti discriminazioni.

⁹⁴ Cfr. J. N. Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994. Cfr. anche D. Schnapper, *The European Debate on Citizenship*, «Daedalus», 126, 1997, pp. 199-222.

⁹⁵ Cfr. E. Grosso, *La titolarità del diritto di voto. Partecipazione e appartenenza alla comunità politica nel diritto costituzionale europeo*, Giappichelli, Torino 2001.

⁹⁶ R. Koselleck, *Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici*, in R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1986, pp.181-222.

DAL 'POPOLO COSTITUITO' AL 'POPOLO COSTITUENTE':
IMMAGINI DELLA *RESPUBLICA* FRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

1. *Cenni introduttivi*

Nell'anno accademico 2013-2014 ho goduto del privilegio di tenere un corso presso la Cattedra Alessandro Galante Garrone dedicato a *La democrazia costituzionale e il suo passato* e ora, grazie all'iniziativa di Massimo Vogliotti, mi è offerta l'occasione di tornare a riflettere su un tema coinvolto nella complicata storia della democrazia: l'immagine del 'popolo'.

Il 'popolo' è evocato dall'etimologia stessa della parola 'democrazia'. Ed è in effetti impossibile ripercorrere la parabola storica della democrazia senza misurarsi con il tema del 'popolo' e del suo potere. Non è però vero il reciproco. Il concetto di democrazia (dopo il fulminante esordio nell'Atene del V secolo a.C.) ha vissuto per molti secoli alla periferia del discorso politico-giuridico per acquistare una crescente visibilità tra la fine del Settecento e i nostri giorni, mentre il tema del 'popolo' è stato un oggetto costante di attenzione e di discussione. È vero dunque che non si danno visioni della 'democrazia' senza una qualche tematizzazione del 'popolo', ma è altrettanto vero che per lungo tempo il 'popolo' ha fatto parte di costellazioni lessicali nelle quali la 'democrazia' era assente o marginale. Ciò di cui il 'popolo' sembrava essere una componente di rilievo era la rappresentazione (e la legittimazione) dell'ordine sociopolitico complessivo, di contro alla pressoché unanime convinzione che con l'ordine complessivo la 'democrazia' non potesse aver molto a che spartire.

Stante dunque la longevità del termine 'popolo' e la (relativamente) recente fortuna del termine 'democrazia', appare singolare un dato spesso sottolineato: la rarità di analisi storico-concettuali del termine 'popolo'¹, a fronte dell'imponente letteratura dedicata alla 'democrazia'. Certo, è la democrazia l'orizzonte storico-politico e l'ambiente istituzionale nel quale viviamo ed è quindi comprensibile che

¹ M. Canovan, *Populism for political theorists?*, in «Journal of Political Ideologies», 9, 3, 2004, p. 247.

P. Costa, *Dal 'popolo costituito' al 'popolo costituente': immagini della repubblica fra medioevo ed età moderna*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. VII. Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_08, pp. 51-99.

Orig. in *L'arcipelago del diritto. Lezioni per i futuri naviganti. In ricordo del decennale della Cattedra Galante Garrone*, a cura di Massimo Vogliotti, Rosenberg & Sellier, Torino 2022, pp. 147-98.

il ‘popolo’ attiri la nostra attenzione come snodo della democrazia stessa, più che come ‘grandezza’ autonoma. E non è un caso che un forte interesse per il tema del ‘popolo’ rinasca in anni recenti sull’onda della crisi delle nostre democrazie: una crisi che sembra trovare un sintomo e un detonatore nella diffusione di retoriche che, pur diverse (o addirittura fra loro incompatibili), sono apparse a molti osservatori riconducibili a una categoria unitaria – il ‘populismo’ – se non altro perché tutte convergenti nell’assumere il ‘popolo’ come il loro centrale punto di appoggio (quali che fossero i significati volta a volta attribuiti a questo termine)².

A ridurre l’interesse nei confronti della storia del ‘popolo’ interviene però forse anche il rilievo, corrente nella letteratura politologica e storiografica, che il termine ‘popolo’, in tutta la sua millenaria traiettoria, oscilla monotonamente e ripetitivamente fra due significati: «by immemorial tradition, ‘people’ (like *populus* and *demos* before it) has meant both the whole political community and some smaller

² Disponiamo di una vasta letteratura sul ‘populismo’ e sul suo rapporto storico-teorico con il concetto di ‘popolo’, e, più in generale, con il problema della ‘democrazia’. Cfr. ad es. P.A. Taguieff, *L’illusione populista*, Milano, Bruno Mondadori, 2003; Y. Mény, Y. Surel, *Populismo e democrazia*, Bologna, il Mulino 2004; L. Zanatta, *Il populismo come concetto e come categoria storiografica*, in A. Giovagnoli, G. Del Zama (a cura di), *Il mondo visto dall’Italia*, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 195-207; G. Bonaiuti, *Corpo sovrano: studi sul concetto di popolo*, Roma, Meltemi, 2006; M. Salvati, *Populismo, linguaggi, comportamenti: crisi o trasformazioni della democrazia?*, in «Parolechiave», 1, 2010, pp. 205-217; V. Pazé, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Roma-Bari, Laterza, 2011; A. Badiou et al., *Qu’est-ce qu’un peuple?*, Paris, La Fabrique éditions, 2013; M. Tronti, *Popolo*, in Id., *Per la critica del presente*, Roma, Ediesse, 2013, pp. 27-40; J. Rancière, *L’introvabile populismo*, Roma, Derive-Approdi, 2014; D. Palano, *In nome del popolo sovrano? La questione populista nelle postdemocrazie contemporanee*, in S. Cingari, A. Simoncini (a cura di), *Lessico postdemocratico*, Perugia, Perugia Stranieri University Press, 2016, pp.159-188; L. Marchettoni, *Teorie del populismo*, in «Jura Gentium», XIV, 2017, 2, pp. 1-10; J.-W. Müller, *Che cos’è il populismo*, Milano, Università Bocconi Editore, 2017; P. Ory, *Peuple souverain. De la révolution populaire à la radicalité populiste*, Paris, Gallimard, 2017; M. Revelli, *Populismo 2.0*, Torino, Einaudi, 2017; G.P. Cella, *Il popolo fra invenzione e finzione*, in «Stato e mercato», 1, 2018, pp. 3-35; I. Diamanti, M. Lazar, *Popolocrazia. La metamorfosi delle nostre democrazie*, Roma-Bari, Laterza, 2018; C. Chini, S. Moroni (eds.), *Populism: A Historiographic Category?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2018; E. Greblo, *Il populismo e il “trono vuoto” della democrazia*, in «Politica & Società», 1, 2018, pp. 111-130; Ch. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Roma-Bari, Laterza, 2018; A. Ferrara, *Che cosa è un popolo?*, in «Politica & Società», 2, 2019, pp.163-182; Y. Mény, *Popolo ma non troppo. Il malinteso democratico*, Bologna, il Mulino, 2019; D. Palano, *L’invenzione del populismo. Note per la genealogia di un concetto “paranoico”*, in «Storia del pensiero politico», VIII, 2, 2019, pp. 273-95.

Un contributo teorico di grande interesse è offerto da E. Laclau, *On Populist Reason*, London-New York, Verso, 2006; E. Laclau, *The Rhetorical Foundation of Society*, London, Verso 2014. Cfr. G. Grappi, *Libertà, uguaglianza, contingenza! Ernesto Laclau e la teoria della ‘Democrazia Radicale’*, in «Scienza & Politica», 30, 2004, pp. 41-57; A. Cirulli, E. Gargiulo, *Costruire il «popolo». Il contributo teorico di Ernesto Laclau e le prospettive dei populismi contemporanei*, in «Teoria politica. Nuova Serie, Annali», IV, 2014, pp. 295-322. Cfr. la stimolante analisi di G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2015, pp. 121 ss.

group within it»³. Viene al più osservato che il popolo come totalità può includere a sua volta due significati distinti, a seconda che l'identità collettiva che esso designa si fondi su una dimensione politica (e giuridica) oppure 'etnica'⁴.

Il popolo come tutto, il popolo come parte: l'intera, plurisecolare storia di 'popolo' oscilla fra questi due significati? Ammettiamolo, ma resta da dimostrare che le formazioni linguistiche costruite intorno a 'popolo' formulino un identico messaggio e producano i medesimi effetti nei più diversi contesti, dal mondo antico⁵ all'Europa dei nostri giorni. Non sembrerebbe dunque priva di interesse un'accurata ricognizione dei significati di 'popolo' nell'intera parabola della cultura occidentale. Ovviamente, non può essere questa la sede per cimentarsi in un'impresa siffatta⁶. Servirebbero una ricerca di lungo o lunghissimo periodo e un'indagine lessicologica

³ M. Canovan, *Populism*, cit., p. 250.

⁴ Cfr. ad es. Y. Mény, *Popolo ma non troppo*, cit. In questo caso, avremmo a che fare non con due, ma con tre significati di 'popolo': il popolo come totalità politico-giuridica, come totalità 'etnica', come 'parte' di una più ampia collettività.

⁵ In Grecia *dèmos* indica un territorio e i suoi abitanti (M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Cambridge, Mass., Blackwell 1991; M. Grodent, *De Dèmos à Populus*, in «Hermès», 42, 2005, pp. 19-22), cui si aggiungono anche, da un lato, la frequente connessione con *ethnos* e, dall'altro lato, il riferimento a una dimensione 'quantitativa' (il *plèthos*, i *pollòi*, la moltitudine), che conduce allo slittamento (testimoniato esemplarmente da Erodoto e da Tucidide) «della valenza originaria di *demòs*, quella che indica l'intero corpo civico di una polis, alle valenze che designano il regime democratico e i partigiani della democrazia» (M. Moggi, *Demòs in Erodoto e in Tucidide*, in G. Urso (a cura di), *Popolo e potere nel mondo antico*, Pisa, ETS, 2005, p. 19). Ad Atene, ed anche a Roma, pur nella diversità delle rispettive morfologie sociopolitiche, il 'popolo' vale come espressione di una totalità, ma viene anche usato per indicare una parte del tutto e innescare, di nuovo, la dialettica dei pochi e dei molti, della qualità e della quantità, prestandosi ad assumere le connotazioni peggiorative associate a *multitudo*, *vulgus*, *turba*.

⁶ Importanti esplorazioni sulla storia del 'popolo' sono offerte ad es. da G. Fritz, *L'idée de peuple en France du XVIIe au XIXe siècle*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988; M. Ricciardi, *Linee storiche sul concetto di popolo*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», 16, 1990, pp. 303-369; L. Pala, *L'idea di popolo in Francia nel XVII secolo*, Milano, Cisalpino, 1991; P. Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992; *Volk, Nation, Nationalismus, Masse*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. VII, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 141 ss.; M. Caravale, C. Cesa, *Popolo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1996; P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998; A. Savelli, *Sul concetto di popolo: percorsi semantici e note storiografiche*, in «Laboratoire italien. Politique et société», 1, 2001 (*Le peuple. Formation d'un sujet politique*), pp. 9-24; G. Ruocco, L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo, 1. Dall'antico regime alla Rivoluzione*, Roma, Viella, 2011; G. Ruocco, L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo, 2. Dalla Restaurazione alla guerra franco-prussiana*, Roma, Viella, 2012; «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», 77, 2013 (*In nome del popolo sovrano*); G. Bonaiuti, G. Ruocco, L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo, 3. Dalla Comune di Parigi alla Prima guerra mondiale*, Roma, Viella, 2014; G. Bras, *Les voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018. Guarda al rapporto fra 'popolo' e 'sovrano', attraverso una prospettiva originale centrata sull'analisi delle leggi di successioni, M. Verga, *Alla morte del re. Sovranità e leggi di successione nell'Europa dei secoli XVII-XVIII*, Roma, Salerno Editrice, 2020.

esercitata su un gigantesco *corpus* testuale. Il mio intervento sarà invece inadempiente su entrambi i fronti: limiterò l'indagine a un periodo compreso fra il Basso Medioevo e le rivoluzioni di fine Settecento e, lungi dal proporre una ravvicinata analisi semantica del termine 'popolo', tenterò di disegnare soltanto una mappa tematica orientativa, facendo leva su alcuni passaggi storico-concettuali assunti (con un inevitabile tasso di arbitrarietà) come 'esemplari'.

2. Il 'popolo-tutto' e il 'popolo-parte' nella cultura politico-giuridica medievale

Il popolo come totalità; il popolo come parte: ricorrono entrambi i significati nella società basso-medievale? È possibile rispondere affermativamente, ma conviene al contempo tracciare un disegno più vario e complesso.

Prendiamo in considerazione qualcuno dei contesti discorsivi nei quali compare l'espressione 'populus'. Uno di essi ruota intorno alla cosiddetta *lex regia de imperio*: la *lex de imperio Vespasiani*, del 69 d.C., riscoperta e diffusa nel 1347⁷. Nella sua formulazione originaria, la legge serviva a legittimare l'attribuzione di tutti i poteri all'imperatore Vespasiano in nome del consenso espresso dal popolo romano. Nel Digesto non mancano copiosi riferimenti alla *lex regia* e i giuristi medievali⁸ assumono come dato incontrovertibile che in origine era il popolo (il popolo romano) il detentore del potere sovrano, discutendo piuttosto se la trasmissione del potere dal popolo all'imperatore fosse stata una definitiva *translatio* o una semplice *concessio*.

Il popolo è dunque (almeno in origine) sovrano. Sembra aperta la strada a una narrazione, un tempo ampiamente coltivata, secondo la quale, intorno al 'popolo' e alla sua 'sovranità', si sdipana un filo continuo che collega la *lex regia* con Marsilio da Padova, con i monarcomachi, con Rousseau, fino alle moderne democrazie. In realtà, i giuristi medievali, commentando la *lex regia*, alludevano, sì, al potere originario del popolo, ma del lessema 'populus' facevano un uso, per così dire, semanticamente vuoto: lo usavano come uno dei molti appigli testuali congruenti con l'immagine dell'imperatore come *dominus mundi*; e a sua volta la rappresentazione (politicamente irrealistica) dell'*imperator* come sovrano

⁷ Cfr. L. Capogrossi Colognesi, E. Tassi Scandone (a cura di), *La Lex de imperio Vespasiani e l'impero dei Flavi*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2009.

⁸ Cfr. B. Pio, *Considerazioni sulla "lex regia de imperio" (secoli XI-XIII)*, in Id. (a cura di), *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, Spoleto, CISAM, 2011, pp. 573-599; D. Lee, *The Lex Regia: The Theory of Popular Sovereignty*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

onnipotente serviva loro come fondamento autoritativo di quel *Corpus Iuris* che essi intendevano presentare come un tessuto normativo di incontestabile validità. Nel dibattito intorno alla *lex regia*, dunque, 'populus' svolge, sì, un ruolo strategico, ma resta privo di qualsiasi rilevante caratterizzazione contenutistica. E conviene semmai notare (parenteticamente) che l'impiego di 'populus', nel contesto 'populus-lex regia', sembra sfuggire alla ricorrente bipartizione ('popolo-totalità'/'popolo-parte')⁹.

Il 'populus romanus', il popolo della *lex regia*, aveva esaurito la sua funzione nel contribuire alla rappresentazione del vertice imperiale e alla validazione del *Corpus iuris* come testo prescrittivo. Per i giuristi, si annunciava un altro, e pressante, compito: gettare un ponte fra il testo prescrittivo e la prassi sociale e politica e usare le fonti romane (le loro risorse lessicali e argomentative) per comprendere (organizzare, legittimare) le realtà sociopolitiche del loro tempo. Una delle pedine lessicali offerte dal *Corpus Iuris* è 'populus': che può servire a mettere a fuoco la morfologia dell'Italia comunale, a patto di sottoporlo a una brusca attualizzazione che prenda atto della distanza che separa il 'populus romanus' dai 'populi' del presente. È emblematico di questo clima un passo di Cino da Pistoia, che dopo aver dottamente presentato le diverse interpretazioni elaborate dalla dottrina sul rapporto fra il «populus romanus» e le magistrature imperiali, se ne esce con un'affermazione bruscamente 'realistica': «de his opinionibus tene, quae magis tipi placet quia ego non curo. Nam si populus Romanus faceret legem vel consuetudinem de facto scio quod non servaretur extra urbem»¹⁰.

Inizia un percorso che conduce a una sofisticata rappresentazione dei molteplici centri di potere e culmina in una penetrante analisi degli assetti politici delle città comunali. 'Populus', 'civitas', 'respublica', 'universitas' sono espressioni che interagiscono nel sottolineare il carattere unitario e strutturato di una comunità politica. In una siffatta costellazione semantica, per il giurista è forse 'universitas' il termine più pregnante, perché capace di cogliere e sottolineare il convergere delle parti nell'unità dell'insieme.

⁹ Il dibattito sulla *lex regia* però, se pure difficilmente utilizzabile come punto di partenze delle teorie 'democratiche', evoca un problema delicato e complesso sul quale non posso soffermarmi: il problema del consenso come fondamento di legittimazione del potere. Mi limito a rinviare a una sezione (curata da Roberto Lambertini) di un recente numero della rivista «Storia del pensiero politico» (IX, 2, 2020) e al saggio di R. Lambertini, *Non solum ex consensu populi. Sondaggi sul rapporto tra consenso e altre forme di legittimazione del potere nel pensiero politico medievale (secc. XI-XIV)*, ivi, pp. 251-68.

¹⁰ Cino da Pistoia, *In codicem Commentaria, ad l. Si imperialis, C. De legibus*, Francofurti ad Moenum, impensis Sigismundi Feyrabendt (apud Ioannem Feyrabendt), 1578.

Associato a ‘universitas’ (a ‘civitas’, a ‘respublica’), ‘populus’ si presta dunque a esprimere il senso di una comunità che ha una sua precisa e unitaria dimensione politico-giuridica in quanto titolare di ‘iurisdictio’, di un potere di governo e di autogoverno. Al contempo, ‘populus’ si avvale dell’associazione con un’altra espressione di importanza strategica nella cultura medievale: ‘corpus’. Se ‘universitas’ sottolinea la dimensione giuridicamente unitaria del ‘populus-civitas’, ‘corpus’ ne esalta la vocazione alla coesione, all’intrinseca solidarietà delle parti componenti. A fare di ‘populus’ (e di ‘populus-civitas’) un’espressione capace di veicolare il senso di un’unità, insieme, politico-giuridica ed etico-religiosa cooperano tanto suggestioni ecclesiologiche quanto antiche *auctoritates*: si pensi a Cicerone (a quanto dei suoi scritti perviene ai suoi lettori medievali¹¹) e a Isidoro di Siviglia, che nella sua definizione di ‘populus’ insisteva, da un lato, sulla dimensione ‘ordinamentale’ e, dall’altro lato, sull’afflato unitivo della coesione comunitaria¹². È in questa prospettiva (e sulla scia di Livio, di Guglielmo di Conches e della Scuola di Chartres, così come della *Institutio Traiani* attribuita a Plutarco) che il *Policraticus* di John of Salisbury sviluppa quella metafora organicistica (una delle più fortunate e persistenti metafore: quasi diremmo, con Blumenberg, una ‘metafora assoluta’) che fa leva sull’associazione fra ‘respublica’ e ‘corpus’ («est autem respublica *corpus* quoddam [...]») e insiste sulla disposizione gerarchica e sull’azione collaborativa degli organi che rendono possibile l’esistenza del corpo fisico come del corpo politico¹³. Non sorprende quindi che un giurista come Baldo presenti ‘populus’ come un ‘corpus mysticum’, per sottolineare che esso non è ridicibile a una somma di entità irrelate, ma indica una realtà unitaria: una «*hominum collectio in unum corpus mysticum et abstractivum sumptum, cuius significatio est inventa per intellectum*»¹⁴.

¹¹ Cfr. C. J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, in «Journal of the History of Ideas», 49, 1988, pp. 3-26.

¹² «Populus est humanae multitudinis, iuris consensu et concordie communiione sociatus» (Isidoro, *Etymologiarum libri XV*, 2.1, a cura di W. Lindsay, Clarendon, Oxford, 1911).

¹³ «Est autem respublica, sicut Plutarco placet, corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis [...]. Princeps vero capitis in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quondam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet [...]. Oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum [...]» (Giovanni da Salisbury, *Policraticus*, a cura di C.C.I. Webb, Frankfurt a.M., rist. Minerva, 1965, L. V, c. 2, pp. 539d-540b).

¹⁴ Baldo degli Ubaldi, *In VII, VIII, IX, X & XI Codicis libros Commentaria*, Venetiis, s.e., 1578. Cfr. J. Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge-London, Cambridge University Press, 1987, pp. 185 ss.

Il termine 'populus(-civitas)' era dunque una risorsa lessicale ampiamente utilizzata dal discorso giuridico due-trecentesco per sottolineare il carattere ordinamentale, l'unitarietà e la dimensione coesiva e collaborativa di entità politiche quali le città dell'Italia comunale. Se però guardiamo ad altri contesti discorsivi (in particolare alla cronachistica del medesimo periodo) emerge un quadro diverso: il 'popolo' come totalità è relegato ai margini della scena, mentre al centro si colloca il 'popolo' come parte. 'Popolo' è, in questo contesto, un termine impiegato per dar conto della composizione socio-giuridica e politica della città comunale, un termine che fa leva sulle differenze che, entro la medesima entità politica, separano i 'pochi' dai 'molti', i nobili, i 'milites', dalla massa di coloro che, in quanto non nobili, possono essere identificati come 'popolo'¹⁵.

'Populus' serve ora non a rappresentare l'unitarietà di un ente politico (in modo da collocarlo, e legittimarlo, entro la complessa rete dei poteri medievali), ma a sottolineare il suo carattere composito. Il popolo-parte è lo specchio dei conflitti sociopolitici dell'Italia comunale e uno strumento per individuare gli amici e i nemici, gli alleati e i rivali e formulare criteri di inclusione e di esclusione. Di per sé, il termine 'popolo' sembra imporre una mera bipartizione (da una parte i nobili e dall'altra i plebei). In realtà, emerge nella cronachistica fra Due e Trecento la consapevolezza di distinzioni (ed esclusioni) ulteriori, che la valenza (a suo modo unitaria) del popolo-parte non riesce a oscurare. Giovanni Villani, ad esempio, parla degli «“artefici manuali e idioti” che ancora ai suoi tempi fanno parte del sistema politico delle Arti ma di cui sottolinea in modo sprezzante la congenita inabilità ad amministrare»¹⁶. «L'elaborazione dell'ideologia del popolo, del segmento di 'popolo' costituito dal mondo ben delimitato delle Arti maggiori, avveniva adottando logiche di esclusione che riguardavano tanto i tradizionali nemici politici (i cosiddetti magnati) quanto le componenti più marginali del mondo dei lavori [...]»¹⁷.

Non basta contrapporre i 'molti' ai 'pochi'. All'interno dei 'molti' serve sottolineare una differenza qualitativa, esprimibile facendo ricorso a *topoi* già ampiamente diffusi nel mondo antico. La moltitudine (il popolo come l'insieme dei 'molti') non è sempre eguale a se stessa. È esemplare in questo senso una distinzione

¹⁵ Rinvio all'acuta e convincente analisi sviluppata da E. I. Mineo, *Popolo e bene comune in Italia fra XIII e XIV secolo*, Roma, Viella, 2018.

¹⁶ Ivi, p. 50.

¹⁷ Ivi, p. 58. Cfr. anche I. Mineo, *Le parti e il tutto. La memoria dei Ciompi e la semantica del popolo*, in G. Cappelli (a cura di), *Al di là del repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, Napoli, UniorPress, 2020, pp. 107-130.

(destinata a essere riproposta con mille varianti nei secoli successivi) formulata da Pierre d'Auvergne nel suo commento alla (da poco riscoperta) *Politica* di Aristotele: la distinzione fra una 'multitudo' 'razionale', «in qua quisque habet aliquid virtutis et prudentiae», e una 'bestialis', «cuius homines inclinantur ad actus bestiales et parum rationes habent»¹⁸.

Il 'popolo-parte' e il 'popolo-totalità' hanno dunque valenze diverse, perseguono obiettivi autonomi, appartengono a contesti discorsivi distinti. Ciò non impedisce però che le due traiettorie trovino punti di contatto, come avviene quando il 'popolo', pur inteso come 'parte', come componente di un'entità politica, si trovi nelle condizioni di reggere la *civitas* e di agire come una parte 'rappresentativa' della totalità, secondo la logica, tipicamente medievale, della 'representatio identitatis', che vede nella 'parte eccellente' lo specchio del tutto che in essa si riflette¹⁹.

I giuristi infatti, proprio nel momento in cui giunge al culmine il processo di comprensione e di legittimazione dell'entità politica come tale (del 'populus-civitas' come totalità ordinamentale), mettono a fuoco anche il ruolo egemonico che il popolo (il 'popolo-parte') prende a esercitare in vari Comuni: Bartolo, che dedica un intero, e famoso, trattato al *regimen civitatis*, parla, in questo senso, di «regimen ad populum»²⁰ (dove 'populus', ancora una volta, implica un criterio di esclusione verso il basso: 'populus' o 'multitudo' «exceptis vilissimis»²¹). Perché ciò avvenga occorre però che la 'parte' si ricongiunga con la 'totalità' e assuma il respiro dell'«universitas»²².

¹⁸ Pierre d'Auvergne, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, in Tommaso d'Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, a cura di R. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1951, L. III, l. viii, 426, p. 149. Mi permetto di rinviare a P. Costa, *Civitas, respublica, corpus. Immagini dell'ordine e dell'appartenenza fra 'antico' e 'moderno'*, in G. Carillo (a cura di), *Unità e disunione della polis*, Napoli, Elio Sellino Editore, 2007, pp. 559-645. Cfr. di recente M. Toste, *The Parts and the Whole, the Few Wise Men and the Multitude. Consent and collective decision making in two medieval commentaries on Aristotle's Politics*, in «Rivista di storia del pensiero politico», IX, 2, 2020, pp. 209-231 e L. Lanza, *Comprendere il consenso esaminando il dissenso. Aristotele e i commenti alla Politica di Pietro d'Alvernia*, in «Rivista di storia del pensiero politico», IX, 2, 2020, pp. 233-50.

¹⁹ H. Hofmann, *Rappresentanza-Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Milano, Giuffrè, 2007.

²⁰ Bartolo da Sassoferrato, *De regimine civitatis*, in D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Olschki, Firenze 1983. Cfr. D. Quaglioni, 'Regimen ad populum' e 'regimen regis' in Egidio Romano e Bartolo da Sassoferrato, in «Buletto dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, LXXXVII, 1978, pp. 201-28. Sui giuristi e il Comune di popolo cfr. S. Menzinger, *Giuristi e politica nei Comuni di popolo. Siena, Perugia e Bologna, tre governi a confronto*, Roma, Viella, 2006.

²¹ Bartolo da Sassoferrato, *De regimine civitatis*, cit., p. 164. Cfr. E. I. Mineo, *Popolo e bene comune*, cit. pp. 104 ss.

²² Baldo degli Ubaldi, *In Feudorum usus commentaria, Quibus modis feudum amittitur, Quia supra dictum est*, Venetiis, Apud Iuntas, 1580, fo. 17.

È a questa altezza che il tema del 'bonum commune' acquisisce un ruolo strategico. Assumendo il punto di vista della 'totalità', la 'parte' dovrà accreditarsi come una forza conciliatrice e ordinante, capace di porre fine ai conflitti e di garantire la 'pace', assunta come il valore portante della comunità cittadina²³. Non è sorprendente quindi che un predicatore come Remigio de' Girolami, espressione del 'popolo' nella Firenze del primo Trecento, metta a frutto pagine agostiniane e tomistiche dedicate all'unità e all'ordinata armonia del corpo politico per sottolineare la priorità della 'communitas' sugli individui, invocare l'amore oblativo dei cittadini per la 'civitas', mettere al riparo la totalità dai conflitti scatenati dagli egoismi delle parti²⁴.

Soltanto se collegata in qualche modo con il bene della 'totalità' la 'partialitas' può essere legittimata. Bartolo, quando si avventura sull'impervio terreno dell'analisi delle 'partialitates', delle 'affectiones' (delle 'fazioni'), assume il bene della collettività come il principale punto di riferimento per valutare la loro eventuale legittimità: la 'partialitas' è ammissibile nella misura in cui agisca «in civitate tendens principaliter ad bonum publicum», per restaurare un «iustum regimen» o per resistere ai nemici che illecitamente lo minacciano²⁵. Come illustrato dal celeberrimo affresco di Ambrogio Lorenzetti (il Buon Governo), il popolo-parte, nel momento in cui aspira a porsi come una forza determinante negli equilibri interni al Comune cittadino, tende a valorizzare la dimensione unitaria di una pacificata *respublica*²⁶.

Il termine 'popolo' assume dunque diversi significati nella cultura medievale. Se essi possono essere ricondotti, approssimativamente, alla dicotomia 'popolo-tutto' e 'popolo-parte', conviene anche tener presente, da un lato, che 'populus', per

²³ Cfr. M. Vallerani, *Movimenti di pace in un comune di Popolo: i Flagellanti a Perugia nel 1260*, in «Bollettino della deputazione umbra di storia patria», 101, 1, 2004, pp. 369-418; R.M. Dessì, *Pratiche delle parole di pace nella storia dell'Italia urbana*, in *Pace e guerra nel Basso Medioevo* (Atti del XL Convegno storico internazionale, Todi, 12-14 ottobre 2003), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2004, pp. 271-312.

²⁴ Cfr. Remigio dei Girolami, *Dal bene comune al bene del comune: i trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri*, a cura di E. Panella, Firenze, Nerbini, 2014.

²⁵ Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, in D. Quagliani, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, cit., pp. 137-138.

²⁶ Cfr. E. Artifoni, *I governi di "popolo" e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII*, in «RM Rivista», IV (2003) [<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/283>]; A. Poloni, *Disciplinare la società. Un esperimento di potere nei maggiori Comuni di Popolo fra Due e Trecento*, in «Scienza & Politica», 37, 2007, pp. 33-62; P. Cammarosano, *Il ricambio e l'evoluzione dei ceti dirigenti nel corso del XIII secolo*, ora in Id., *Studi di storia medievale. Economia, territorio, società*, Trieste, CERM, 2009, pp. 218 ss. Mi permetto di rinviare a P. Costa, *Bonum commune e partialitates: il problema del conflitto nella cultura politico-giuridica medievale*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012, pp. 193-216.

veicolare l'immagine di un'entità politico-giuridica complessivamente considerata, opera per lo più non da solo, bensì come componente di un campo semantico piuttosto articolato, e, dall'altro lato, che il 'popolo-tutto' e il 'popolo-parte' spesso compaiono separatamente l'uno dall'altro, senza contatti reciproci, ma in altri casi entrano in sinergia disponendosi, per così dire, sulla medesima linea.

In ogni caso, 'populus' non rinvia mai a una generica molteplicità di soggetti. Che esso evochi una totalità, una parte oppure una modalità di connessione fra la parte e il tutto, 'populus' comunica il senso di una collettività intrinsecamente ordinata e quindi (in forza di una 'categoria previa' largamente condivisa dalla cultura medievale) differenziata e gerarchizzata. La 'multitudo' è 'rationalis' in quanto è ordinata e il popolo-parte può sfociare nel bartoliano 'regimen ad populum' nella misura in cui vengano mantenute le differenze e le gerarchie senza aprire varchi alla 'multitudo bestialis'. Ed è non al popolo-parte ma al popolo-tutto che guarda Marsilio²⁷, che legge creativamente Aristotele facendo dei 'molti' l'asse portante dell'ordine politico come tale²⁸. Valgono anche per Marsilio le immagini generalmente condivise: la differenziazione qualitativa del 'popolo' (del 'popolo-tutto', in questo caso), con la conseguente necessità di combinare la presenza dei 'molti' con l'iniziativa dei 'pochi', di armonizzare la 'maior pars' con la 'sanior pars', di curare insomma l'armonica cooperazione delle diverse componenti del corpo politico.

3. Il 'popolo' e la dottrina del 'governo misto'

Il 'popolo-tutto' e il 'popolo-parte' compaiono, nella letteratura medievale, come voci distinte, ma in alcuni contesti discorsivi (nel sapere giuridico e nella riflessione filosofico-politica del XIV secolo) le due figure interagiscono offrendo una visione complessa e sfaccettata dell'ordine sociopolitico.

Il portato di questa riflessione è la rappresentazione dell'ordine politico come di una totalità, al contempo, differenziata e unitaria. Pensare la totalità implica cogliere la sua strutturazione nelle parti che la compongono e pensare la parte esige di rapportarla alla totalità che la comprende. Un'immagine-guida della cultura medievale – l'idea dell'ordine come armonica gerarchia – trova una conferma e una

²⁷ Cfr. ad es. G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma, Carocci, 2013; M. Merlo, *La pace in lotta. Ordine delle parti e fazionalismi nel "Defensor Pacis"*, in «Filosofia politica», 1, 2015, pp. 53-70.

²⁸ Cfr. M. Ossikovski, *Some Medieval Readings of Aristotle's Argument for the Collective Superiority of "the Many"*, in «Studia Neoaristotelica», 9, 2, 2012, pp. 133-52.

concretizzazione sul terreno della riflessione politico-giuridica. La rappresentazione dell'entità politica è la rappresentazione di un ordine socialmente e politicamente stratificato e al contempo inclusivo.

È in questa cornice che vediamo ricorrere, nell'*interpretatio* del *Corpus Iuris* come nei commenti alla *Politica* aristotelica, gli elementi che contribuiscono alla gerarchizzazione delle parti e alla loro inclusione differenziata nell'ordine politico: la distinzione fra *sanior* e *maior pars* (si pensi, esemplarmente, a Marsilio), la *representatio identitatis*, l'organizzazione del potere (distribuito secondo una linea discendente che dai pochi 'eccellenti', collocati al vertice delle istituzioni, giunge fino ai cittadini più umili, cui spetta la mera *acclamatio* delle decisioni politiche).

Nei commenti alla *Politica* di Aristotele, la rappresentazione dei 'molti' era strettamente legata a un *topos* tanto antico quanto importante: le caratteristiche (e i rispettivi meriti e demeriti) del governo dell'uno, dei pochi o dei molti. Le opinioni, anche nell'aristotelismo medievale, non erano concordi: valgano, come esempi, la propensione di Pierre d'Auvergne al governo dell'uno di contro alle simpatie di Tolomeo da Lucca verso il bartoliano *regimen ad populum*²⁹. È tuttavia ricorrente la tendenza non tanto ad esacerbare la contrapposizione, quanto a sottolineare l'opportunità di una commistione e di un'armonizzazione fra i tre regimi: un'opportunità che peraltro lo stesso testo aristotelico sembra suggerire.

Ha quindi radici medievali quella celebre formula che, con il nome di 'governo misto', ha dominato l'intero scenario proto-moderno. È un luogo teorico-politico di grande complessità e di decisiva importanza per cogliere le modalità di rappresentazione e di legittimazione delle forme politiche in un arco temporale di notevole estensione³⁰.

Per i 'moderni', le considerazioni sul 'governo misto' sono fortemente impressionate dalla riscoperta di Polibio, che nel VI libro delle *Storie* si interroga sul

²⁹ Cfr. S. Simonetta, *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione tardomedievale*, in D. De Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Liguori, Napoli 2007, pp. 161-93.

³⁰ Sulle dottrine del 'governo misto' cfr. W. Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980; J.M. Blythe, *Ideal government and the mixed constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992; A. Fukuda, *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Oxford, Clarendon Press, 1997; G.G. Floridia, *Fortuna e crisi del governo misto nella Costituzione inglese*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 2000, pp. 305-22; D. Taranto, *La miktè politéia tra antico e moderno. Dal 'quartum genus' alla monarchia limitata*, Milano, FrancoAngeli, 2006; De Felice (a cura di), *Governo misto*, cit.; L. Cedroni, *Democrazia in nuce. Il governo misto da Platone a Bobbio*, Milano, FrancoAngeli, 2011; C. Pinelli, *History and Theory of Mixed Government*, in *Max Planck Encyclopedia of Comparative Constitutional Law*, Oxford, Oxford University Press, 2017, <http://oxcon.oup.com/home/mpeccol>.

segreto del successo e della durata della *respublica* romana e trova una risposta nel suo ordinamento: che non coincide con nessuno dei tre tipi ‘puri’ di costituzione e presenta una mescolanza, una *miktè*, di essi³¹. È questo il messaggio che il mondo antico racchiude nella bottiglia e, dopo il suo immane naufragio, consegna al Rinascimento. Polibio (e Livio e Cicerone) sono un rilevante punto di riferimento per la teoria moderna del governo misto, pur non essendo trascurabili gli ‘effetti a distanza’ della tradizione aristotelica.

Diverse fonti confluiscono dunque nel fare del ‘governo misto’ una formula che si pone al centro della riflessione politico-giuridico moderna: da Machiavelli e Guicciardini al ‘mito di Venezia’, dall’Inghilterra di Thomas Smith alla letteratura antiassolutistica francese e ad Althusius, l’idea del governo misto conosce diverse declinazioni e utilizzazioni, viene applicata alla Repubblica delle Province Unite di Fiandra, continua a godere di notevole prestigio negli anni della guerra civile inglese, fino a ad ottenere l’attenzione dei costituenti americani.

Devo dare per noti i passaggi di questo intricatissimo percorso e limitarmi a sommari richiami ai punti in cui la teoria del governo misto entra in contatto con la storia semantica di ‘popolo’.

Continua in sostanza, nella cornice della dottrina del ‘governo misto’, il gioco già iniziato nella tradizione medievale (e segnatamente nella tradizione aristotelica): da un lato, i ‘pochi’, dall’altro, i ‘molti’; da un lato, la qualità, dall’altro lato, la quantità; e continua la possibilità di far leva non solo su una bipartizione, ma anche su una tripartizione, introducendo, all’interno dei ‘non eccellenti’, ulteriori differenze qualitative e criteri di esclusione (‘*populus/plebs*’, ‘*multitudo rationalis/ bestialis*’, ecc.).

Valga l’esempio del *De republica Anglorum* di Thomas Smith, pubblicato postumo nel 1583³², anch’esso sorretto dalla convinzione che una buona *respublica* sia un organismo caratterizzato dalla mescolanza delle diverse «*complexions*» o «*temperatures*». Smith intende per popolo «*the whole body and the three estates of the common wealth*» ed è al popolo che il re deve guardare per governare rispettando

³¹ Cfr. J. Thornton, *La costituzione mista in Polibio*, in D. De Felice (a cura di), *Governo misto*, cit., pp. 67-118. Anche Cicerone condivide questa opinione, aggiungendo nel *De Republica*, alla tripartizione dei regimi, un «*quartum genus*»: «*quartum quoddam genus rei publicae [...] moderatum et permixtum*» (Cic. Rep. 1.45: M. Tullius Cicero, *Librorum de Re Publica Sex*, ed. C. F. W. Mueller, Leipzig, Teubner, 1889). Cfr. U. Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all’età di Giustiniano*, in D. De Felice (a cura di), *Governo misto*, cit., pp. 119-159.

³² T. Smyth, *De Republica Anglorum*, London, Henrie Midleton, 1583.

l'armonia dell'insieme³³. Il 'commonwealth' è definito da due grandi classi di esclusi (i servi e le donne) e da numerose categorie di inclusi, che si dispongono in un assetto rigorosamente differenziato e gerarchico. La nobiltà, di più alto o più basso lignaggio, i «citizens», non-nobili, ma «of some substance to beare the charges», e gli «yeoman» (lo 'yeoman' «is a freeman borne English, who may dispend of his owne free lande in yerely revenue to the summe of xl. s. sterling by the yeare»³⁴).

Ciascuna delle classi che compongono il 'commonwealth' è in qualche modo coinvolta nel governo della comunità. Esiste però anche una quarta classe di soggetti rigorosamente esclusi dal governo: «those which the olde Romans called *capite censij proletary* or *oper*, day labourers, poore husbandmen, yea marchantes or retailers which have no free lande, copiholders, all artificers, as Taylers, Shoomakers, Carpenters, Brickemakers, Bricklayers, Masons, &c.». Tutti loro non possono partecipare al governo e vengono soltanto governati: «these have no voice nor authoritie in our common wealth, and no account is made of them but one lie to be ruled, not to rule other»³⁵.

La rappresentazione di un ordine strutturato lungo un asse verticale che dagli individui tenuti alla semplice obbedienza perviene fino ai vertici del sistema potestativo è largamente condivisa nell'Europa cinque-seicentesca. Variano però le opinioni sull'importanza e sul ruolo dell'una o dell'altra parte nell'economia dell'insieme. Per esemplificare: se Machiavelli è disposto a una notevole apertura di credito nei confronti dei 'molti', Guicciardini, che pure parla di un 'governo di popolo' e auspica una commistione dei tre elementi (l'uno, i pochi e i molti), guarda a Venezia e sottolinea la necessità che, a Firenze come a Venezia, la «plebe», gli «infiniti artefici, abitatori nuovi ed altri simili» non abbiano parte alcuna nel governo della città³⁶. E, a proposito di Venezia, Gasparo Contarini, che con il suo *De magistratibus et republica venetorum*, aveva contribuito alla formazione del 'mito di Venezia', non esita a reclamare la connessione fra lo «status optimarum» e lo «status popularis», ma precisa che nel Maggior Consiglio (l'organo rappresentativo dei 'molti') sono ammessi soltanto coloro che non svolgono un

³³ Ivi, chap. 7.

³⁴ Ivi, chap. 23.

³⁵ Ivi, chap. 24.

³⁶ F. Guicciardini, *Dialogo del Reggimento di Firenze*, in *Opere*, a cura di E. Lugnani Scarano, Torino, UTET, 1970, vol. I, p. 106. Cfr. G. Silvano, *Vivere civile e governo misto a Firenze nel primo Cinquecento*, Bologna, Pàtron, 1985; G. Cadoni, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali: Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini e Donato Giannotti di fronte al tramonto della Florentina libertas*, Roma, Jouvence, 1994; C. Pinelli, *Machiavelli, Guicciardini and the 'Governo Largo'*, in «Ratio Juris», 28, 2, 2015, pp. 267-285.

lavoro ‘servile’. In questo caso, una definizione ‘restrittiva’ del ‘popolo’ permetteva di rendere compatibile il governo misto con un regime schiettamente ‘aristocratico’³⁷.

Nella dottrina del ‘governo misto’ non mancano riferimenti al popolo come totalità, ma l’attenzione prevalente è rivolta non all’ordine politico come tale, ma alle parti che lo compongono e quindi al ‘popolo’ come ‘parte’, per capire in che modo bilanciare e contemperare i diversi ‘umori’ dell’organismo sociopolitico. All’inverso, quando il dibattito verte sul ruolo del monarca e sull’estensione dei suoi poteri, il ‘popolo’ entra in gioco come strumento di fondazione, e insieme di contenimento, della sovranità e in questo contesto il termine denota non più una parte, ma una collettività nel suo insieme.

Come si legge nelle *Vindiciae contra tyrannos* – un influente pamphlet antiassolutistico del 1579 – sovrano e popolo solo legati da un duplice patto (fra Dio, sovrano e popolo, da un lato, e, dall’altro lato, fra sovrano e popolo), che se violato dal sovrano, fonda il diritto di resistenza del popolo. Il popolo non è però una somma di soggetti: «quando parliamo del popolo nel suo complesso, intendiamo con questa parola coloro che hanno l’autorità dal popolo [...] e che rappresentano tutto il corpo del popolo»³⁸.

Il ‘popolo’, nella letteratura ‘monarcomaca’, è impiegato come una ‘totalità’. È un ‘popolo’ che, nella tradizione calvinista, trae alimento dal biblico ‘popolo eletto’ e, nel vivo delle guerre di religione, sancisce la legittimità del sovrano o ne decreta l’illegittimità. È un ‘popolo’ che trova un nuovo e rilevante ruolo nelle esperienze ‘repubblicane’ dell’epoca: si pensi alla *Repubblica delle Province Unite di Fiandra*³⁹, che nasce a conclusione della resistenza vittoriosa (dopo ottanta anni di conflitto)

³⁷ G. Contarini, *De Magistratibus et Republica Venetorum Libri quinque*, Parisiis, Ex officina Vascosani, 1543: «Civitas namque civium societas est: nec tamen omnes ij homines, quibus indiget civitas, ac qui intra moenia urbis habitant, sunt habendi pro civibus, neque in civium numero sunt collocandi. Opificibus enim cuius civitati est opus, necnon plurimis mercenarijs qui operam locant, ac privatis demum servis. At nullus horum civis vere dici potest. Nam civis liber est homo: hi vero omnes servitutum serviunt, vel privatam, vel publicam. Mercenarij namque ac opifices omnes veluti servi publici haberi debent» (Lib. I, pp. 13-14). Contarini sta applicando la definizione aristotelica di cittadino. Cfr. M. Gaille-Nikodimov, *L’ideale del governo misto tra Venezia e Firenze. Un aristotelismo politico a doppia faccia*, in «Filosofia politica», XIX, 1, 2005, pp. 63-76.

³⁸ Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra Tyrannos*, Torino, La Rosa, 1994, II Questione, p. 48.

³⁹ Cfr. J. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Oxford, Clarendon Press, 1998; M. Van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt: 1555-1590*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; M. Van Gelderen, Q. Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage, vol. I, Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

contro la presenza spagnola (e proprio in Olanda vede la luce l'iniziativa editoriale degli Elzevier, che inaugura una fortunata, diffusissima serie di pubblicazioni dedicate a illustrare i diversi governi repubblicani operanti in Europa⁴⁰); oppure alla Svizzera, che Josias Simler descrive nel suo *De republica Helvetiorum*, del 1576, sostenendo che il suo tratto dominante era la 'potestas populi'⁴¹; per non parlare di un altro modello, collocato in un altro tempo e in un altro luogo, ma autorevole e ricco di suggestioni: la *Respublica Hebraeorum*, l'ordine politico del popolo ebreo, descritto dall'Antico Testamento⁴².

Nei contesti sopra richiamati, dunque, è il 'popolo-tutto' a entrare in gioco. La totalità richiamata dal termine 'popolo', però, non coincide con l'ordine complessivo. Il popolo dei monarcomachi non è, per intenderci, il 'populus-civitas' di Bartolo o il 'popolo' di Marsilio: è, sì, l'immagine di una collettività (di una 'totalità'), ma questa immagine funziona come figura di legittimazione di un soggetto a essa 'esterno', il monarca. Non sarebbe improprio, da questo punto di vista, un richiamo alla *lex regia*⁴³ commentata dai giuristi medievali, salvo precisare che il 'popolo' dei monarcomachi non è un simbolo 'vuoto', ma coincide con la gerarchica e strutturata società del loro tempo.

Il popolo come ordine complessivo, il popolo come figura di legittimazione della sovranità, il popolo come comunità ordinata e gerarchica, il popolo come 'parte' entro un regime 'permixtum', il popolo come una moltitudine tendenzialmente 'irrazionale' e incapace di partecipare al governo della 'respublica': queste immagini di 'popolo' circolano nella cultura politico-giuridica cinque-seicentesca e ricorrono puntualmente nella poderosa *Politica* althusiana.

L'ordine politico è per Althusius l'interconnessione di comunità di raggio diverso (dalla famiglia alla città, alla provincia, fino alla 'consociatio universalis', che tutte le comprende), realizzata attraverso un processo ascendente che dalle cellule minori culmina nella comunità più ampia. Alcuni principî fondamentali presiedono all'intero processo, quali la 'communicatio', l'azione del 'mettere in comune', e la 'symbiosis', la condivisione di risorse ed esperienze che sopperisca alle deficienze

⁴⁰ Cfr. V. Conti, *Consociatio civitatum. Le repubbliche dei testi elzeviriani 1625-1649*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1997.

⁴¹ J. Simler, *De republica Helvetiorum*, Parisiis, Ex officina Jacobi du Puys, 1577, Liber Secundus, fo. 116.

⁴² Cfr. L. Campos Boralevi, D. Quaglioni (a cura di), *Politeia biblica*, Firenze, Olschki, 2003; L. Campos Boralevi, *Ascesa e declino di un modello federale: la Respublica Hebraeorum nell'Europa moderna*, Firenze, Firenze University Press, 2011.

⁴³ Cfr. F. Lomonaco, *Lex regia. Diritto, filologia e 'fides historica' nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Guida, Napoli 1990.

naturali del singolo. La ‘consociatio universalis’ è dunque una sorta di ordinamento di ordinamenti: essa è denominabile come «*politia*, impero, regno, Stato, popolo riunito in un solo corpo e sotto uno stesso diritto con il consenso di più consociazioni simbiotiche e di corpi speciali, ovvero di più corpi consociati»⁴⁴. Il popolo è uno dei tanti nomi impiegabili per indicare la totalità dell’ordine politico; ed è al ‘popolo-consociatio’ che spetta il potere supremo, mentre il re è titolare soltanto della sua ‘administratio’⁴⁵.

Il ‘popolo’ è dunque un’espressione che indica la totalità dell’ordine e, operando in stretta connessione con i termini (inconfondibilmente althusiani) di *symbiosis* e di *consociatio*, sottolinea il carattere comunitario e consociativo dell’ordine stesso. Al contempo, però, il ‘popolo’ serve a indicare la complessiva struttura gerarchica e cetuale dell’ordine: «Oggi [...] il popolo della città, della provincia, del regno o della *politia* è solitamente distribuito in tre ordini, stati o collegi generali maggiori in ragione della professione e vocazione, ovvero del genere di vita e delle sue specificità. Il primo collegio è quello degli ecclesiastici, il secondo della nobiltà, il terzo del popolo, ovvero della plebe, formato da uomini di cultura, agricoltori, mercanti e artigiani»⁴⁶.

‘Populus’ (o ‘plebs’, usata in questo caso come sinonimo) indica ancora, se si vuole, una totalità, ma di essa non tanto sottolinea l’unità ordinamentale, quanto evidenzia la struttura, la stratificazione, la composizione delle parti. ‘Populus’ può però anche indicare una parte: una moltitudine tendenzialmente ‘irrazionale’, i cui difetti devono essere noti al reggitore chiamato a frenarla e a dirigerla. La moltitudine, il «vulgus», come si evince dal sommario del paragrafo 21, è «incostante, precipitoso, sprovvisto di giudizio, credulone, invidioso, riottoso, turbolento, sedizioso, volubile, instabile, ingrato [...]»⁴⁷.

I significati di ‘popolo’ si moltiplicano, ma la confusione è solo apparente, dal momento che tutti collaborano alla rappresentazione di un ordine unitario e armonico nella misura in cui le differenze, pur restando nette, si compongono nella gerarchia dell’alto e del basso, del comando e dell’obbedienza: «comandare, dirigere, essere

⁴⁴ J. Althusius, *La Politica*, a cura di C. Malandrino, tr. di C. Malandrino, F. Ingravalle, M. Povero, Torino, Claudiana, 2009, IX, 3 («[...] *politia*, imperium. Regnum, respublica, populus in corpus unum, consensu plurium consociationum symbioticarum, et corporum specialium, seu corporum plurium consociatorum conjunctus, et sub uno jure collectus»). Cfr. C. Malandrino, F. Ingravalle (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L’arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Firenze, Olschki, 2005.

⁴⁵ J. Althusius, *La Politica*, cit., IX, 4. «Hoc jus regni, seu majestatis jus, non singulis, sed conjunctim universi membris, et toti corpori consociato regi competit [...]»: Ivi, IX, 18.

⁴⁶ Ivi, IV, 30. Cfr. anche VIII, 40 ss.

⁴⁷ Ivi, XXIII, 21.

subordinato, diretto e governato sono infatti azioni naturali [...], sicché un diverso stato di cose sarebbe ritenuto una mostruosità, proprio come vedere un corpo senza testa e una testa senza membra correttamente e convenientemente ordinate [...]»⁴⁸.

Il popolo deve essere governato, i 'molti' devono essere guidati dai 'pochi', entro un ordine che, da un lato, presuppone ed esalta le differenze potestative, e, dall'altro lato, richiede il loro contemperamento nell'armonia del corpo politico: è questo l'orizzonte di senso di quella dottrina del 'governo misto' nella quale anche Althusius si riconosceva.

Mescolare i diversi 'umori' vitali per promuovere la salute dell'organismo: questo precetto era già stato raccomandato anche da Machiavelli in tutto l'arco della sua riflessione. Egli era anzi stato fra i primi a utilizzare il VI libro delle *Storie* di Polibio, da poco riscoperto, per interrogarsi sulle forze che determinano il successo o il crollo degli ordinamenti politici. Machiavelli legge Polibio, commenta Livio (nei suoi *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*), ma, lungi dal farne un uso 'antiquario', guarda gli antichi testi attraverso la lente sua propria: che mette a fuoco la dinamica dei fenomeni storico-politici, più che l'assetto degli ordinamenti. Nelle sue mani allora la storia della 'respublica' romana e il governo misto divengono strumenti per richiamare l'attenzione su un tema che anche i cronisti e i giuristi medievali avevano presente: il tema del conflitto. Se però i giuristi medievali stentavano a fare del conflitto un elemento in qualche misura 'fisiologico' della convivenza, Machiavelli vede nella storia di Roma una conferma della bontà di un 'governo misto' che si realizza 'mettendo in forma' il conflitto. È stato il conflitto fra il popolo e il patriziato a Roma – un conflitto capace di trovare una traduzione e una composizione giuridica, istituzionale – a rendere grande la 'respublica'. Il conflitto, lungi dall'essere, per una comunità politica, «*tanquam vermis in caseo*», secondo la fortunata espressione di Giovanni Nevizzano⁴⁹, può incrementarne la stabilità e divenirne una forza propulsiva. Di contro alla dottrina prevalente, che faceva del conflitto una 'patologia' del corpo sociale, Machiavelli sostiene una tesi audace, destinata a rimanere a lungo isolata: il conflitto (il conflitto 'dualistico' fra il popolo e i nobili) è un fenomeno che, se pure deve essere controllato, non solo è

⁴⁸ Ivi, I, 34.

⁴⁹ Cfr. G. Rossi, "...*partialitas in civitate est tanquam vermis in caseo...*": il giudizio (negativo) sulle fazioni politiche in Giovanni Nevizzano, in M. Gentile (a cura di), *Guelfi e Ghibellini nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2005, pp. 79-108.

un agente imprescindibile della dinamica storica, ma è anche un elemento almeno potenzialmente benefico⁵⁰.

Il conflitto giova alla ‘respublica’ perché permette la ‘miscelazione degli umori’⁵¹ reclamata dalla dottrina del governo misto ed è comunque inevitabile. Tutti gli esseri umani infatti – tanto i ‘pochi’ ed eccellenti quanto i ‘molti’ – agiscono sospinti dalla *libido dominandi* e dalla *libido possidendi*: i primi vogliono comandare, mentre i secondi fanno di tutto per resistere⁵² (ed è proprio la condizione subalterna dei ‘molti’ che, secondo Machiavelli, li rende più sensibili alla difesa della libertà: «potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi ... è ragionevole ne abbiano più cura; e non la potendo occupare loro, non permettono che altri la occupi»⁵³).

La miscelazione degli umori è favorita dal conflitto e il conflitto è concepito in termini dualistici: da un lato i ‘grandi’ e dal lato opposto il ‘popolo’. Non sembra esservi spazio per uno schema tripartito. In realtà, Machiavelli, quando, nelle *Istorie fiorentine*, si sofferma non più su Roma antica (studiata nello specchio di Livio), ma su Firenze e sulla sua storia recente, non esita a complicare la sua analisi e a sostituire

⁵⁰ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 4 (in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni, 1971): «Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma».

⁵¹ Sul tema del popolo (plebe, moltitudine) in Machiavelli cfr. J.-Cl. Zancarini, *Les humeurs du corps politique. Le peuple et la plèbe chez Machiavel*, in «Laboratoire italien. Politique et société», 1, 2001 (*Le peuple. Formation d'un sujet politique*), pp. 25-33; M. Vatter, *The Quarrel between Populism and Republicanism: Machiavelli and the Antinomies of Plebeian Politics*, in «Contemporary Political Theory», 11, 3, 2012, pp. 242-26; A. R. Ascoli, *Vox Populi: Machiavelli, Opinion, and the Popolo, from the Principe to the Istorie Fiorentine*, in «California Italian Studies», 4, 2, 2013; G. Borrelli, *Le divisioni tra popolo e plebe: corruzione e innovazione secondo Machiavelli*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 35-54; S. Kimlee, *The plebe in the Florentine Histories: Machiavelli's notion of humours revisited*, in «History of European Ideas», 44, 5, 2018, pp. 493-512; S. Landi, *I due corpi della moltitudine. Su un concetto chiave della critica machiavelliana*, in «Storia del pensiero politico», IX, 3, 2020, pp. 365-92; F. Marchesi, *Antinomie di Machiavelli. Le figure del 'popolo' e della 'plebe' tra 'Principe' e 'Istorie fiorentine'*, in «Filosofia politica», XXXIV, 3, 2020, pp. 409-23. Cfr. anche la limpida ed efficace sintesi offerta da M. Geuna, *Machiavelli: principati e repubbliche, nel tempo*, in B. Henry, A. Loretoni, A. Pirmi, M. Solinas (a cura di), *Filosofia politica*, Milano, Mondadori, 2020, pp. 39-56. Una suggestiva presentazione di Machiavelli è offerta da M. Ciliberto, *Niccolò Machiavelli: ragione e pazzia*, Roma, Laterza, 2019. Un'acuta riflessione critica su recenti rivisitazioni dei testi machiavelliani in P.P. Portinaro, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«Italian Theory»*, Roma, Donzelli, 2018.

⁵² N. Machiavelli, *Il Principe*, Torino, Einaudi, 1972, 9.2: «il popolo desidera non essere comandato né oppresso dai grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il popolo».

⁵³ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I,5.

allo schema dualistico una tripartizione, che faccia emergere, accanto ai 'grandi' e al popolo 'grasso', anche il popolo 'minuto'⁵⁴.

Nel nuovo scenario, non solo occorre distinguere (sulle orme di Giovanni Villani) fra 'popolo grasso' e 'popolo minuto', non solo trova conferma la rilevanza del conflitto, ma emergono anche i risvolti non solo positivi, ma anche inquietanti del conflitto stesso. A Roma il conflitto si è risolto in una differenziata, ma convergente partecipazione delle parti sociali alla gestione della cosa pubblica: si è tradotto in leggi ed istituzioni che hanno favorito, secondo Machiavelli, il vivere civile, inseparabile dalla possibilità di godere senza timore dei propri beni e da una qualche partecipazione dei cittadini alla vita delle istituzioni. Di contro, a Firenze il conflitto ha mostrato la sua potenza distruttiva, come è avvenuto con la rivolta dei ciompi, la rivolta dei lavoratori più umili contro il 'popolo grasso'. Non c'è differenza – fa dire Machiavelli a un anonimo ciompo – fra noi e loro: «Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili, rivestite noi delle veste loro ed eglino delle nostre: noi senza dubbio nobili ed eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disuguagliano»⁵⁵. Se la posta in gioco è l'azzeramento delle differenze e delle gerarchie, il conflitto non si risolve nella 'mixtio', nella mescolanza delle componenti, e conduce non al rafforzamento della comunità politica, ma alla sua rovina.

4. 'Popolo' e 'moltitudine': Hobbes e Spinoza

Il termine 'popolo' può essere riferito all'ordinamento nel suo complesso oppure può indicare uno specifico strato sociale. I differenti usi del medesimo termine, tuttavia, lungi dal produrre tensioni o ambiguità, cooperano nell'offrire un'immagine sostanzialmente coerente e largamente condivisa dell'ordine sociopolitico complessivo. L'ordine è la struttura immanente della convivenza: è un assetto oggettivo che riposa sulla differenza delle parti componenti e sulla loro disposizione gerarchica. È un ordine che include e armonizza non tanto individui quanto comunità, a loro volta strutturate e differenziate al loro interno. È un ordine che si

⁵⁴ S. Kimlee, *The plebe in the Florentine Histories*, cit.

⁵⁵ N. Machiavelli, *Istorie fiorentine* (in Id., *Tutte le opere*, cit.), III, 13. Sul ruolo del conflitto cfr. G. Bock, *Civil Discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine*, in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 181-201; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Roma, Ghibli, 2004; S. Visentin, *Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neorepubblicana del popolo in Machiavelli*, in «Giornale di storia costituzionale», 18, 2, 2009, pp. 31-47.

dispone lungo un asse 'verticale', gerarchico, presuppone la naturale diseguaglianza delle parti componenti e su questa logica fonda le regole dell'obbedienza e della soggezione.

È di questa visione di fondo che i testi (da me richiamati come) 'esemplari' hanno offerto testimonianze inevitabilmente rapsodiche, ma, spero, eloquenti. È una visione che (pur con tutte le sue varianti interne) ha funzionato, per un lunghissimo arco di tempo, come la visione 'normale' (nel senso kuhiano del termine) dell'ordine sociopolitico. Quando e dove rintracciare allora i segnali di una visione alternativa, gli indizi di un mutamento di prospettiva?

Pur con tutta la provvisorietà e l'aleatorietà che insidiano il ricorso agli 'exempla', sembra ragionevole affermare che anche per la semantica del 'popolo' una svolta radicale è provocata dalla formazione di un nuovo 'paradigma' – il 'giusnaturalismo' – e, in particolare, dalla versione che di quel paradigma offre Thomas Hobbes.

Il punto di partenza è un esperimento mentale: ipotizzare una condizione 'originaria' che permetta di cogliere l'essere umano nella sua essenziale conformazione. 'Prima' l'individuo come tale e 'poi' l'ordine politico (e ciò che viene 'prima' è ciò che sta 'alla base'): il 'prima' è popolato da individui che, colti nella loro condizione prepolitica, si presentano come eguali e liberi, operando in uno spazio privo di qualsiasi rapporto potestativo.

Nella rappresentazione degli individui, Hobbes muove da una visione nettamente antiaristotelica. L'essere umano è per natura dominato dal bisogno e la ragione è funzionale alla soddisfazione del bisogno stesso, all'auto-conservazione. In vista di ciò, ognuno tende alla massimizzazione del proprio potere, in un'inarrestabile concorrenza con gli altri individui, senza che possano essere imposti limiti all'espansione del diritto-potere del singolo. La spinta auto-conservativa si rovescia nel suo contrario: diviene esposizione al rischio dell'aggressione, della distruzione, della morte. Tutti gli individui sono eguali perché nessuno è tanto più forte degli altri da potersi sentire al sicuro. Per rendere possibile l'auto-conservazione occorre allora uscire dalla condizione 'naturale': occorre che ciascuno si spogli del proprio diritto-potere, lo deponga nelle mani di un 'terzo' e lo renda 'sovrano', in modo che questi, disponendo dei poteri di tutti, blocchi la distruttività e promuova la sicurezza.

È facile intendere, anche da questi scheletrici cenni, come tutto ciò metta in questione i punti nevralgici della tradizionale visione dell'ordine. Per Hobbes, l'essere umano non ha niente da spartire con gli 'animali sociali' – le api, le formiche

– nella cui stessa conformazione è iscritta la disposizione a collaborare. Se Althusius, un cinquantennio prima, insisteva sulla 'symbiosis', sulla 'consociatio', sulla cooperazione (memore, da questo punto di vista, della tradizione aristotelica), Hobbes introduce un diaframma insuperabile fra 'natura' e 'ordine'. Per la visione 'tradizionale', l'ordine era un armonico sistema delle differenze e delle gerarchie, entro il quale l' 'uno', i 'pochi' e i 'molti' si disponevano naturalmente. Per Hobbes, al contrario, non esistono, 'in natura', la cooperazione, la diseguaglianza, i rapporti di dominio: non esiste un ordine già dato e nella loro condizione 'naturale' gli esseri umani sono individui liberi ed eguali, dominati dagli impulsi auto-conservativi, irrimediabilmente conflittuali e reciprocamente distruttivi. Non si dà un ordine naturale: l'ordine è un costrutto artificiale, riposto nelle mani di un sovrano 'inventato' dagli individui.

Sono queste le coordinate che impongono un drastico cambiamento al concetto di 'popolo'. Interviene una frattura, insieme temporale e 'ontologica': in origine, in quella sorta di 'grado zero' che è la condizione 'naturale' dell'umanità, non esiste un 'popolo' perché non esiste nessuna ordinata e coordinata convivenza. Esistono soltanto gli individui eguali, che, sommati insieme, possono essere considerati una 'moltitudine'.

Come sappiamo, tradizionalmente 'popolo' e 'moltitudine' appartenevano a un campo semantico sostanzialmente unitario, pur potendo assumere differenti sfumature di significato. La 'multitudo bestialis' non poteva essere confusa con il 'popolo'. Se però la 'multitudo' era 'rationalis', essa, lungi dal contrapporsi a 'populus', poteva servire a sottolineare (non diversamente da 'populus') la differenza fra i 'molti' e i 'pochi'. Tutto ciò scompare nella teoria hobbesiana. Lungi dal confondersi con 'populus', 'multitudo' prende a funzionare piuttosto come il suo principale antonimo.

'Multitude' nel lessico hobbesiano indica genericamente una molteplicità indifferenziata⁵⁶ ed è in questo senso che i soggetti nello stato di natura sono una 'multitude', una pluralità indeterminata di individui sostanzialmente eguali, come Hobbes si affretta a precisare in una nota esplicativa del *De cive*: «By multitude, because it is a collective word, we understand more than one, so as a multitude of

⁵⁶ Ad esempio in Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. N. Malcolm, vol. 2, *The English and Latin Texts (i)*, Oxford, Clarendon Press, 2012: «multitude of things» (I, 8); «multitude of Causes» (II, 28); «multitude of poors» (II, 30). Un interessante quadro dei significati di 'multitude' nella cultura inglese dal Cinquecento all'Ottocento in M. Cazzola, R. Laudani, *Ascesa e declino della moltitudine inglese. Per una genealogia della "Mob"*, in «Filosofia politica», XXXIV, 3, 2020, pp. 425-41.

men is the same with many men. The same word, because it is of the singular number, signifies one thing, namely, one multitude»⁵⁷. La moltitudine è una somma aritmetica di soggetti e ciò che preme sottolineare a Hobbes è che essa non può essere trattata come un'unità, come un ente unitario cui attribuire volontà e imputare azioni.

Se guardiamo agli esseri umani nella loro condizione originaria, vediamo appunto una 'moltitudine': una somma di individui, non riconducibile ad alcuna unità. Il passaggio dai 'molti' all' 'uno' è l'esito delle convergenti decisioni degli individui che creano il sovrano attribuendo a un 'terzo' i loro originari diritti-poteri. È con la creazione del sovrano che nasce il corpo politico, la città: «A city therefore [...] is one person, whose will, by the compact of many men, is to be received for the will of them all; so as he may use all the power and faculties of each particular person, to the maintenance of peace, and for common defence»⁵⁸.

La molteplicità degli individui si trasfonde nell'unitarietà della persona sovrana. Il sovrano è la persona artificiale creata dagli individui. Esso agisce impersonando un ruolo, rappresentando le parole e le azioni di un altro. I 'molti' che creano l' 'uno', gli individui che creano il sovrano come persona artificiale, sono gli «autori» che affidano una parte, un ruolo teatrale a un «attore»⁵⁹. Una volta creato l'attore, gli individui-autori escono di scena perché ad agire è ormai l'attore, la persona da loro creata, autorizzata a rappresentarli. Sono gli individui che creano il sovrano, sono gli autori che creano la persona artificiale, l'attore che li rappresenta, ma è l'attore che fornisce ai suoi autori un'unità altrimenti impossibile. I 'molti' creano l' 'uno', la persona che li rappresenta, ed esistono politicamente solo in quanti rappresentati, unificati nella persona artificiale del sovrano⁶⁰. Il diritto-potere di ciascuno è trasferito nelle mani del sovrano e i soggetti vengono preservati dall'anarchia distruttiva per evitare la quale essi hanno creato la 'persona finta', che li rappresenta sostituendoli.

Emerge in Hobbes un'inedita polarizzazione: da un lato, l' 'uno' (il sovrano), dall'altro lato la 'moltitudine'. L' 'uno' e la 'moltitudine' si fronteggiano, ma sono realtà mutuamente esclusive. Quando c'è la 'moltitudine' (nella condizione naturale,

⁵⁷ Th. Hobbes, *De Cive. The English Version entitled in the first edition Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*, ed. H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, VI, in nota.

⁵⁸ Ivi, V, 9.

⁵⁹ Th. Hobbes, *Leviathan*, cit., I, 16.

⁶⁰ *Ibidem*: «A Multitude of men, are made One Person, when they are by one man, or one Person, Represented; so that it be done with the consent of every one of that Multitude in particular. For it is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the Person One». Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, FrancoAngeli, 2003², pp. 20 ss.

prepolitica dell'umanità) non c'è l'«uno», il sovrano. E non appena la «moltitudine» crea, contrattualmente, il sovrano, essa scompare divenendo «popolo», che però coincide con il sovrano rappresentativo. La rappresentanza svolge un ruolo chiave, ma non è, come voleva la tradizione, un ponte fra realtà politicamente già date e strutturate: fra il «popolo» e i magistrati; fra i «molti» e i «pochi». I «molti» esistono politicamente solo in quanto rappresentati dal sovrano: la rappresentanza ha una valenza costitutiva (del popolo come unità politica) e sostitutiva (dei molti come soggetti politicamente agenti). È in questa prospettiva che occorre collocare la contrapposizione fra «popolo» e «moltitudine»: «it is a great hindrance to civil government [...] that man distinguish not enough between a people and a multitude. The people is somewhat that is one, having one will, and to whom one action may be attributed; none of these can properly be said of a multitude». Ed è quindi coerente, anche se apparentemente paradossale, affermare che «the subjects are the multitude, and (however it seems a paradox) the king is the people»⁶¹.

Resta, se si vuole, un elemento di continuità con la tradizione semantica di «popolo»: «popolo» continua a indicare la dimensione unitariamente politica della convivenza (e continua a svolgere questo ruolo in stretta connessione con termini quali «città» e «commonwealth»). Ciò che però trasforma una somma di soggetti in un'unità politica è soltanto l'azione «rappresentativa» della persona sovrana. La «moltitudine» non scompare e ha una duplice valenza nel quadro teorico delineato da Hobbes. Essa, da un lato, può indicare la molteplicità degli individui nella loro condizione «naturale», prepolitica, la somma dei soggetti-autori che creano la persona artificiale del sovrano, mentre, dall'altro lato, può essere riferita all'insieme dei soggetti sottoposti al comando del sovrano⁶². In entrambi i casi, siamo di fronte a una semplice somma di individui eguali ed egualmente «de-politicizzati». Da un lato, la moltitudine, dall'altro, il «popolo» (come persona sovrana): i due concetti si connettono per opposizione, non per contiguità. La «moltitudine» sottolinea la molteplicità, il «popolo» l'unità; ma l'unità del «popolo» non deriva più dallo spontaneo e naturale strutturarsi delle parti che lo compongono, ma coincide con la funzione ordinante del sovrano. Ciò implica un'ulteriore conseguenza: se l'ordine complessivo non è la risultante dell'armonico comporsi dei «molti» e dei «pochi», anche il concetto di «popolo-parte» perde di interesse. L'unità del «popolo-persona sovrana» ha come controparte una molteplicità di soggetti-sudditi «eguali».

⁶¹ Th. Hobbes, *De Cive*, cit., XII, 8.

⁶² Cfr. in questo senso D. Tarizzo, *Soggetto, moltitudine, popolo. A proposito dell'«Italian Theory»*, in «Filosofia politica», 3, 2011, p. 441.

Sopravvive dunque il concetto di ‘moltitudine’. A guardar bene, però, interviene, nella rappresentazione hobbesiana della ‘moltitudine’, un’ulteriore, rilevante novità. La ‘moltitudine’ hobbesiana non coincide con i ‘molti’ della tradizione: a inventare il sovrano non sono i ‘molti’, bensì i ‘tutti’. I creatori del sovrano sono una ‘moltitudine’ solo nel senso che sono una pluralità indeterminata di soggetti. Nell’idea hobbesiana di ‘moltitudine’ non resta niente della tradizionale dialettica fra i ‘molti’ e i ‘pochi’: i ‘molti’ sono semplicemente i ‘tutti’.

La rottura di Hobbes con la visione tradizionale del ‘popolo’ (la visione che aveva trovato nella dottrina del ‘governo misto’, al contempo, un supporto e un’estrinsecazione) è radicale, ma è soltanto la prima di altre che seguiranno. Una frattura altrettanto netta è dovuta a Spinoza: che conosce la filosofia hobbesiana (il *De Cive* latino, del 1647, è uno dei libri della sua biblioteca), ne condivide alcuni assunti, ma procede in direzioni nettamente diverse.

Non possiamo trovare nei testi spinoziani niente che ricordi la contrapposizione fra ‘popolo’ e ‘moltitudine’ che Hobbes aveva rigorosamente istituito. L’immagine dei ‘molti’ sembra muoversi nel solco della tradizione: non sono infatti infrequenti i riferimenti ai difetti della moltitudine, alla sua inclinazione alla «superstitio»⁶³, all’incostanza, all’irrazionalità, alla crudeltà⁶⁴. Al contempo, però, Spinoza, da un lato, tende a riassorbire la dialettica fra i ‘molti’ e i ‘pochi’ nella contrapposizione fra i ‘sapienti’ e il ‘volgo’, mentre, dall’altro lato, accoglie l’opinione (già di Aristotele e di Marsilio) che la ragione individuale trova un’occasione di rafforzamento nell’interazione con gli altri (i consiglieri del principe, ad esempio, proprio perché numerosi, esprimono pareri più attendibili delle considerazioni formulate da un singolo). Non manca nemmeno l’impiego (come in Hobbes) di ‘multitudo’ come generica indicazione di una molteplicità di enti⁶⁵. Tutto ciò resta comunque ai margini dell’alveo lungo il quale scorre la riflessione filosofico-politica spinoziana. Se la contrapposizione fra ‘popolo’ e ‘moltitudine’ è una componente

⁶³ B. Spinoza, *Tractatus theologico politicus*, in Id., *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, vol. III, Praef.: «nam [...] nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio».

⁶⁴ Ivi, XVII: «Imo qui tantum varium multitudinis ingenium experti sunt, de eo fere desperant: quia non ratione, sed solis affectibus gubernatur, praecepta ad omnia, et facillime vel avaritia vel luxu corrumpitur». Di «saevam multitudinem» si parla nel *Tractatus theologico politicus*, XVIII, iii. Cfr. l’accurata ricerca di G. Saccaro Battisti, *Spinoza, l’utopia e le masse: un’analisi dei concetti di “plebs”, “multitudo”, “populus” e “vulgus”*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 39, 1, 1984, pp. 61-90; e in «Rivista di Storia della Filosofia», 39, 3, 1984, pp. 453-474.

⁶⁵ «In multitudinem causarum»: B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, in Id., *Opera*, cit., vol. II, Pars Quinta, Propositio XIX, Scholium.

importante dell'operazione condotta da Hobbes, in Spinoza mancano definizioni precise dell'uno e dell'altro termine (e la stessa occorrenza di 'populus' e di 'multitudo' è molto diversa nel *Tractatus Theologico-Politicus*, del 1670, e nel *Tractatus Politicus*, pubblicato postumo nel 1677). In assenza di definizioni esplicite, conviene dunque interrogarsi sul ruolo che i 'molti' svolgono, secondo Spinoza, nella formazione dell'ordine politico.

Il punto di partenza è (come in Hobbes) l'insieme dei tratti originari, costitutivi, di ogni individuo. Occorre studiare, liberi da atteggiamenti moralistici, deprecatori o utopistici⁶⁶, la naturale configurazione dell'essere umano e su questa base discutere «de fundamentis Reipublicae»⁶⁷. L'individuo è un momento della natura e il diritto naturale coincide con le «[regulae] naturae uniuscujusque individui», che ne determinano le azioni e il modo di vita. È per diritto naturale che il pesce grosso mangia il pesce piccolo. Vale per ogni essere ciò che vale per la natura. Se la natura, la cui «potentia ipsa Dei potentia est», ha «summum jus ad omnia», «hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia»: il potere della natura è infatti la somma, l'aggregazione dei poteri delle entità individuali che la compongono («universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul»). Per ogni essere 'naturale' (e quindi anche per l'essere umano) il suo diritto naturale è coestensivo al suo potere: «tantum juris [...] quantum potentiae»⁶⁸.

È questo, in estrema sintesi, il nucleo filosofico-antropologico che Spinoza assume come il fondamento dell'ordine politico. A esso occorre pervenire (in primo luogo, ma non soltanto) per i motivi indicati da Hobbes: per porre un freno al conflitto. Non esistono, prima dell'ordine politico, vincoli all'agire di ciascuno individuo se non quelli imposti dalla sua stessa conformazione naturale. Non servirebbe la *respublica* se tutti seguissero le indicazioni della ragione. Dal momento però che «jus itaque naturale uniuscujusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur»⁶⁹, è indispensabile che un potere sovrastante impedisca il conflitto e promuova la cooperazione.

Come si giunge all'ordine politico? Anche Spinoza, nel *Tractatus theologico-politicus*, sembra far propria la soluzione contrattualistica sostenuta dall'intera tradizione giusnaturalistica. In realtà, la valutazione dell'incidenza dello schema

⁶⁶ B. Spinoza, *Tractatus Politicus*, in Id., *Opera*, cit., vol. III, I, 1.

⁶⁷ B. Spinoza, *Tractatus theologico politicus*, cit., XVI.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

contrattualistico nella riflessione spinoziana è un problema ermeneuticamente complesso, sul quale non è possibile soffermarsi in questa sede⁷⁰. La mia impressione è che il contrattualismo, accolto nel *Tractatus theologico-politicus*, perda di importanza nella più matura riflessione spinoziana, che fa leva sulla dinamica e sugli effetti delle passioni, più che sull'accordo contrattuale fra i soggetti. Ciò che comunque preme sottolineare è che, prima della costituzione dell'ordine, non si danno prefissate e consolidate gerarchie, non si danno criteri di individuazione del giusto e dell'ingiusto, ma vale il principio secondo il quale il diritto di ciascuno è per natura consustanziale al suo potere. È attraverso la rinuncia di ciascun individuo all'esercizio del proprio assoluto diritto-potere che diviene possibile («sine ulla naturalis juris repugnantia»⁷¹) la traslazione dei poteri e la formazione della 'respublica', che, punto di convergenza degli assoluti diritti-poteri di tutti, concentra in se stessa un diritto-potere sottratto a qualsiasi limite estrinseco e predeterminato⁷².

Sono i soggetti come tali a decidere la formazione della comunità politica: possiamo pensarli come 'molti', come addendi di una somma, ma occorre aggiungere che i suoi componenti, da un lato, sono tendenzialmente eguali e, dall'altro lato, non formano un 'insieme' delimitato da altri 'insiemi'. I 'molti' sono 'molti' perché numerosi (perché appartenenti, potremmo dire, a una moltitudine in senso generico e 'aritmetico'), ma non perché contrapposti ai 'pochi': i 'molti' sono (come già in Hobbes) 'tutti'.

I 'molti' sono i 'tutti' e i 'tutti' fondano l'ordine politico per evitare i rischi provocati dall'incoercibile diritto-potere di ciascuno. Queste assonanze hobbesiane

⁷⁰ Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988; A. Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité Théologico-Politique au Traité Politique*, in E. Curley-P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1990, pp. 258-270; G. Lamonica, *Democrazia e mutamento. La via spinoziana al contrattualismo*, Roma, Aracne, 2009; G. Lamonica, *Il lemmario del Tractatus Theologico-Politicus. Scelte lessicali ed evoluzione teorica*, Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, 2019.

⁷¹ B. Spinoza, *Tractatus theologico politicus*, cit., XVI.

⁷² Si tenga comunque presente la distanza, anche da questo punto di vista, dalla prospettiva hobbesiana. Per Spinoza nessuno può completamente spogliarsi del proprio diritto-potere: «Nam nemo unquam suam potentiam et consequenter neque suum jus ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinat; nec talis ulla summa potestas unquam dabitur, quae omnia ita, ut vult, exequi possit: Frustra enim subdito imperaret, ut illum odio habeat, qui eum sibi beneficio junxit, ut amet, qui ei damnum intulit, ut contumeliis non offendatur, ut a metu liberari non cupiat, et alia per plurima hujusmodi, quae ex legibus humanae naturae necessario sequuntur» (B. Spinoza, *Tractatus theologico politicus*, cit., XVII). Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001. Da qui l'importanza del filo che collega Spinoza a Machiavelli intorno al tema del conflitto: cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit.

sono percepibili nei testi di Spinoza, che però muove da una visione filosofico-antropologico sensibilmente diversa. Per Spinoza, gli altri sono non soltanto una minaccia alla sicurezza, ma anche strumenti di cooperazione e di scambio, indispensabili per lo sviluppo delle potenzialità di ciascuno. La sicurezza è fondamentale perché il timore deprime il diritto-potere di ciascuno, ma altrettanto essenziale è la formazione di relazioni collaborative e di condivise forme di vita, senza le quali «jus naturae, quod humani generis proprium est, vix posse concipi»⁷³. Tanto è importante questo aspetto da indurre Spinoza ad affermare che «si Scholastici hac de causa [...] velint hominem animal sociale dicere, nihil habeo, quod ipsis contradicam»⁷⁴.

Per Spinoza, dunque, l'essere umano ha un vitale bisogno dell'altro. La cooperazione non è però mediata dalle differenze e dalle gerarchie intrinseche a un ordine naturale da sempre esistente (come voleva la tradizione aristotelico-tomistica), ma è dettata dalla consapevolezza che l'unione delle forze incrementa il diritto-potere di ciascuno: «Si duo simul convenient, et vires jungant, plus simul possunt, et consequenter plus juris in naturam simul habent, quam uterque solus, et quo plures necessitudines sic junxerint suas, eo omnes simul plus juris habebunt»⁷⁵.

Se la cooperazione fra più individui rafforza il diritto-potere di ciascuno, la creazione di una 'respublica' non solo permette (hobbesianamente) di bloccare, con il timore della sanzione, il conflitto, ma anche arricchisce le potenzialità di tutti. «Talis vero societatis jus Democratia vocatur, quae proinde definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet»⁷⁶. Gli individui (i 'molti', cioè i 'tutti') vengono a comporre un corpo politico che ha un «summum jus ad omnia»; e dato che questo supremo diritto-potere è imputabile al «coetus universus hominum», è l'espressione di un potere che spetta «collegialiter» a tutti, la forma giuridica di tale società è la «Democratia».

Occorrerebbe un'analisi approfondita di questo passaggio, ma mi limito, ancora una volta, a rapidi cenni. Conviene innanzitutto sottolineare che la 'democrazia' evocata da Spinoza presuppone la distinzione (già impiegata da Bodin⁷⁷) fra ciò che noi chiameremmo la 'forma di Stato' e la 'forma di governo'. È alla *respublica*,

⁷³ B. Spinoza, *Tractatus Politicus*, cit., II, 15.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, II, 13.

⁷⁶ B. Spinoza, *Tractatus theologico politicus*, cit., XVI.

⁷⁷ Cfr. Y. Ch. Zarka (dir.), *Jean Bodin: nature, histoire, droit et politique*, Paris, P.U.F., 1996; A.M. Lazzarino del Grosso, *Bodin e la critica della democrazia*, Napoli, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, 2004; A. Di Bello, *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, Napoli, Liguori, 2014.

all'organizzazione fondamentale ed essenziale della società politica, che guarda Spinoza descrivendola come una 'democrazia'. La democrazia non è il governo dei 'molti' contrapposto al governo dei 'pochi' o del monarca: è l'essenza di una comunità politica il cui assoluto diritto-potere *ad omnia* coincide con l'incorporazione di tutti nella *respublica*. Non vi sono i 'molti', ma vi sono i 'tutti'; e i 'tutti' non divengono 'uno' in quanto trasformati in unità politica (da 'moltitudine' a 'popolo') dal potere 'rappresentativo' del sovrano, come in Hobbes. I 'tutti' *sono*, in quanto tutti, il corpo politico e proprio perché il potere della *respublica* è il potere di tutti, la forma giuridica di una siffatta società può essere descritta attribuendo una valenza nuova e originale all'antica parola 'democrazia' (che non è, in questo caso, il potere dei 'molti' – poveri – ma è il potere di 'tutti'). La *respublica* è dunque necessariamente una 'democrazia' (rimanendo fermo che essa possa darsi differenti 'forme di governo', e fra queste anche la 'democrazia'). Il *Tractatus politicus*⁷⁸ continua a muoversi in questa prospettiva: l'ente che detiene il potere supremo, l'*imperium*, è il corpo politico che prende il nome di *Civitas* e gli individui che lo compongono sono, al contempo, cittadini, in quanto membri della medesima comunità, e sudditi, in quanto tenuti a obbedire alle leggi⁷⁹.

Certo, interviene, nel *Tractatus politicus*, un'opzione lessicale assai netta, che non può essere sottovalutata: diviene altissima l'occorrenza di 'multitudo', mentre la presenza di 'populus' è ridotta ai minimi termini. Siamo di fronte a una svolta che trasforma la rappresentazione dei 'molti' e del loro rapporto con la *respublica* oppure il mutamento lessicale risulta compatibile con un già consolidato quadro teorico? Paolo Cristofolini invita a prendere in considerazione le fonti di Spinoza e sottolinea la rilevante influenza di Machiavelli sul *Tractatus Politicus*⁸⁰. Se Machiavelli nei *Discorsi* impiega in modo intercambiabile 'popolo' e 'moltitudine', Spinoza nel *Tractatus Politicus* opta decisamente per 'multitudo', ma non attribuisce a essa un significato nuovo e peculiare né tanto meno ne propone una definizione rigorosa.

⁷⁸ Alle forme di governo è dedicata una specifica attenzione nel *Tractatus politicus*, ma la trattazione destinata alla democrazia si interrompe (al paragrafo 4 del capitolo XI) a causa della morte dell'autore.

⁷⁹ B. Spinoza, *Tractatus Politicus*, cit., III, 1: «Imperii cujuscunque status dicitur Civilis; imperii autem integrum corpus Civitas appellatur, et communia imperii negotia, quae ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, Respublica. Deinde homines, quatenus ex jure civili omnibus Civitatis commodis gaudent, cives appellamus, et subditos, quatenus civitatis institutis, seu legibus parere tenentur. Denique status Civilis tria dari genera, nempe Democraticum, Aristocraticum et Monarchicum [...]».

⁸⁰ Nella biblioteca spinoziana erano presenti tanto una traduzione in latino del *Principe* (Basileae, P. Perna, 1580) quanto un'edizione di *Tutte le opere di Nicolo Machiavelli cittadino et segretario fiorentino* (s.e., s.l., 1550).

Nella spinoziana opera postuma «there is no change in the relationship between *populus* and *multitudo*, but simply a disappearance of the first word and the transference of its meanings into the normal use of the second»⁸¹. Non cambia il quadro teorico di fondo: il punto di origine dell'ordine è una moltitudine indeterminata di soggetti che 'decidono' di fondare una *civitas* che garantisca la sicurezza di tutti e l'incremento delle potenzialità di ciascuno.

Anche in Spinoza, come prima in Hobbes, nella fondazione dell'ordine politico (e nella determinazione della sua 'essenza') non ha alcun ruolo quella dialettica fra i 'molti' e i 'pochi' che stava al centro della dottrina del 'governo misto'. I 'molti' coincidono con 'tutti' i soggetti operanti in quella sorta di 'grado zero' che precede la formazione della *respublica*. In Spinoza, però, i 'tutti' divengono 'uno' secondo modalità e conseguenze profondamente diverse da quelle delineate da Hobbes. L'ordine politico per Spinoza è l'effetto dell' 'incorporazione' degli individui in un'entità che coincide, nella sua essenza, con l'insieme degli individui stessi. Non può trovar posto quindi nella riflessione spinoziana la contrapposizione hobbesiana fra 'moltitudine' e 'popolo'. Per Hobbes la 'moltitudine', prima della creazione del sovrano, è la somma degli individui-autori e diviene, una volta creato l'ordine politico, la somma degli individui-sudditi. In Hobbes 'popolo' e 'moltitudine' si escludono a vicenda, mentre in Spinoza si sovrappongono senza difficoltà. Se infatti in Hobbes il termine 'popolo' concentra ed esaurisce in se stesso la dimensione della politicità, mentre il termine 'moltitudine' viene riferito alla condizione pre-politica degli individui oppure alla condizione de-politicizzata dei sudditi, in Spinoza la 'moltitudine' è il corpo politico, coincide con esso, tanto che gli individui che ne fanno parte sono definibili al contempo come cittadini (membri del corpo politico) e sudditi (in quanto tenuti a obbedire alle leggi).

È la moltitudine che crea l'ordine politico e imprime a esso la sua forma essenziale; e perciò coerentemente Spinoza indica nella 'democrazia' l'esito necessario del processo di fondazione dell'ordine politico (salva restando la possibilità, per la *respublica*, di darsi una forma di governo volta a volta monarchica, aristocratica o democratica). La sua prospettiva è, da questo punto di vista, in qualche misura speculare alla prospettiva hobbesiana. Al contempo, tuttavia, tanto per Spinoza quanto per Hobbes, i 'molti' sono i 'tutti' e i 'tutti' creano l' 'uno', l'ordine politico unitario. E una frattura netta separa entrambi da una tradizione che, entro un

⁸¹ P. Cristofolini, *People and Multitude in Spinoza's Political Lexis*, in «Historia philosophica», 4, 2006, p. 52.

lunghissimo arco di tempo, ha continuato a far leva sulla gerarchizzazione delle differenze e sulla miscelazione dei diversi ‘umori’ del corpo politico.

5. Fra ‘dualismo’ e ‘monismo’: Locke e Rousseau

Né per Hobbes né per Spinoza il ‘popolo’ è una realtà già data: né come ‘parte’ (come termine riferito a uno specifico ceto sociale) né come ‘tutto’, impiegato per indicare un ordine politico ‘naturalmente’ esistente, tenuto insieme dalla gerarchizzazione delle sue parti componenti. Cambia la semantica del ‘popolo’ perché cambia anche la sua collocazione strategica nel discorso, che ambisce a rappresentare non tanto una struttura (la compagine dell’ordine già dato), quanto una trasformazione e un cominciamento: il passaggio da una moltitudine indifferenziata di individui alla forma unitaria della *respublica* e la genesi di un ordine costruito, deciso, riconducibile alla decisione di individui ‘eguali’, a un loro atto di volontà (pur sostenuto e diretto dalla ragione e dalla necessità).

Una moltitudine indifferenziata di individui come punto di origine e come cifra esplicativa dell’ordine politico: siamo di fronte a un’immagine di fondazione (e di legittimazione) della sovranità, cui con crescente insistenza la cultura politico-giuridica sei-settecentesca farà ricorso, imprimendo a essa continue varianti. Una di esse, destinata a produrre effetti di grande rilievo, è la variante lockiana: l’interpretazione che John Locke, nel suo *Secondo Trattato sul governo*, offre del passaggio dalla condizione prepolitica all’ordine politico.

L’adozione del paradigma giusnaturalistico induce Locke (come già Hobbes) ad assumere come ‘grado zero’ della politica una molteplicità di individui liberi ed eguali e a tener fermo l’esaurimento della dialettica dei ‘molti’ e dei ‘pochi’. I protagonisti sono i ‘tutti’, che divengono un ‘popolo’ quando ciascuno di loro rinunci alla difesa unilaterale dei suoi diritti: quando «any number of men, in the state of nature, enter into society to make one people, one body politic, under one supreme government»⁸². Finisce lo «state of nature» e si forma il «commonwealth». Il ‘popolo’ però non nasce, come sosteneva Hobbes, in quanto il ‘terzo’ sovrano, creato dagli individui-autori, conferisce a una molteplicità indeterminata di soggetti un’unità altrimenti impossibile. Per Locke è la decisione contrattuale che fa nascere

⁸² J. Locke, *The Second Treatise of Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, in ID., *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, § 89.

un 'popolo' e, insieme al popolo, un potere supremo – il potere legislativo – che dal consenso del popolo trae il fondamento della sua esistenza.

Una molteplicità di individui ha consensualmente creato una «community» e ha «thereby made that community one body». Questa comunità – il popolo – deve essere in grado di agire «as one body» e ciò impone l'adozione della regola di maggioranza, data la difficoltà di raggiungere speditamente l'unanimità⁸³. Con il contratto originario, quindi, i soggetti creano una «community» e, nel momento in cui affidano a essa i poteri necessari al raggiungimento dello scopo per cui essa è stata istituita, attribuiscono quei poteri alla maggioranza che in essa si formi.

È appena il caso di ricordare che i poteri del governo, per Locke, non hanno molto da spartire con lo *ius ad omnia* che Hobbes attribuiva al sovrano, ma sono funzionali alla difesa di quei diritti naturali di cui gli individui godevano già nella loro condizione prepolitica. Ciò che qui preme sottolineare è piuttosto che, per Locke, se pure la società e il potere supremo si congiungono strettamente («the society, or, which is all one, the legislative thereof»⁸⁴), non perciò il sovrano racchiude in se stesso il 'popolo', che mantiene una sua autonoma consistenza.

Il popolo non solo crea il potere legislativo (cioè, per Locke, il potere supremo), ma anche continua a esercitare una decisiva funzione di controllo nei suoi riguardi. Il potere legislativo, essendo «a delegated power from the people», non può spogliarsi delle sue competenze e attribuirle ad altri, decidendo della forma della *respublica*: «the people alone can appoint the form of the commonwealth, which is by constituting the legislative, and appointing in whose hands that shall be»⁸⁵. Il 'popolo', lungi dall'uscire di scena perché rappresentato-sostituito dal sovrano-attore, come sosteneva Hobbes, è pronto a prendere in mano la situazione in caso di necessità: il potere sovrano, infatti, è «only a fiduciary power», chiamato ad agire a tutela dei diritti naturali dei soggetti e spetta quindi al popolo «a supreme power to remove or alter the legislative, when they find the legislative act contrary to the trust reposed in them»⁸⁶.

È il popolo che blocca le possibili deviazioni del sovrano dal patto fiduciario che lo ha istituito ed è il popolo che (a maggioranza) determina volta a volta la forma di governo: esso, infatti, può esercitare il suo potere «in making laws for the community from time to time» (e in questo caso «the form of the government is a perfect

⁸³ Ivi, § 96.

⁸⁴ Ivi, § 89.

⁸⁵ Ivi, §141.

⁸⁶ Ivi, § 149.

democracy») oppure affidare il supremo comando a un'oligarchia o a un monarca. È comunque il popolo che, decidendo a chi attribuire il potere supremo, stabilisce «the form of the commonwealth»⁸⁷. E per «commonwealth» – aggiunge Locke – occorre intendere «not a democracy, or any form of government, but any independent community, which the Latines signified by the word *civitas*»⁸⁸.

Locke, come Spinoza, distingue con chiarezza fra 'forma di Stato' e 'forma di governo': ed è nella fondazione della prima, più che della seconda, che il popolo è coinvolto. Non sfuggirà la differenza con la 'multitudo' spinoziana: per Spinoza, 'tutti' gli individui vengono a coincidere immediatamente con il corpo politico, tanto che coerentemente Spinoza parla di 'democrazia' (quale che sia la forma di governo prescelta), di contro al 'popolo' lockiano che rimane un'entità distinta dal sovrano, un'entità che 'dall'esterno' sorveglia e controlla il sovrano.

Se la visione spinoziana della 'respublica' è 'monistica', essenzialmente 'dualistica' è la rappresentazione lockiana del 'commonwealth'. Come in Spinoza e in Hobbes, il popolo è composto da 'tutti' i soggetti (ed è quindi, da questo punto di vista, una 'totalità'), ma non coincide con la *respublica*: non si elide a vantaggio del sovrano rappresentativo (come in Hobbes) né occupa da solo l'intero spazio politico. Il popolo in Locke è una grandezza che genera il potere supremo, ma resta distinto da esso. Obbedisce a esso, onora il patto fiduciario che lo lega al sovrano, ma resta un'entità che mantiene il proprio originario potere: il potere del popolo resta, per così dire, quiescente e inespresso finché il sovrano agisce nei limiti del patto, ma riprende vigore quando entri in gioco la preservazione dei soggetti «from the attempts and designs of any body, even of their legislators»⁸⁹.

Il popolo torna ad agire come soggetto politico, per Locke, solo quando si rompa il patto fiduciario siglato con il potere legislativo. Potremmo dire quindi che la sua impostazione 'dualistica', chiaramente visibile nel momento di fondazione dell'ordine politico, si attenua nella vita ordinaria del 'commonwealth' (pur rimanendo l'indispensabile serbatoio di legittimità per il governo). Per intendere il 'dualismo' lockiano dovrà essere tenuta presente, sullo sfondo, la lunga stagione nella quale erano fiorite le dottrine del 'diritto di resistenza', tutte variamente fedeli all'idea di un sovrano vincolato ad entità 'altre', che ne fondavano e ne legittimavano il potere. Restano ferme però due differenze di grande rilievo. In primo luogo, l'abbandono della dialettica dei 'molti' e dei 'pochi' induce a lasciarsi alle spalle

⁸⁷ Ivi, § 132.

⁸⁸ Ivi, § 133.

⁸⁹ Ivi, § 149.

l'immagine di un ordine composto da una 'pluralità' di parti a vantaggio di una semplice 'dualità': da un lato, gli individui che hanno deciso di essere 'popolo' e, dall'altro lato, il sovrano. In secondo luogo, il popolo non è chiamato ad esprimere un generico 'consenso', ma è la forza che edifica, controlla ed eventualmente smantella l'intero assetto dei poteri.

Dal 'monismo' della visione hobbesiana e spinoziana del 'popolo' si distingue dunque il 'dualismo' della riflessione lockiana. Il 'monismo' torna però a essere perentoriamente affermato nella più tarda, e celeberrima, declinazione del contrattualismo offerta dal *Contrat social* di Rousseau.

Rousseau ripercorre i passaggi canonici della tradizione giusnaturalistica. Per gli esseri umani è indispensabile lasciarsi alle spalle lo stato di natura, unire le forze in vista della migliore conservazione di ciascuno e costruire «une forme d'association» che preservi, pur trasformandola, la libertà originaria⁹⁰. Per ottenere questo scopo occorre «l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté». L'atto di associazione, nel momento in cui ciascuno dei contraenti «met en commun sa personne et toute sa puissance», crea istantaneamente «un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté». Il sovrano coincide con la totalità dei soggetti e ciascuno di essi è accolto, al momento della conclusione del contratto, come «partie indivisible du tout»⁹¹.

Gli individui conferiscono (come in Hobbes) i loro diritti naturali al sovrano, ma questi non è un 'terzo', bensì coincide con la totalità dei soggetti. Il sovrano non è una potenza esterna, diversa e contrapposta agli individui: sono gli individui che contrattualmente si costituiscono come sovrano. Nasce una nuova «personne publique»: una «république», un «corps politique». I soggetti che hanno sottoscritto il contratto, gli «associés», «prennent collectivement le nom de peuple» e possono essere definiti, al contempo, come cittadini, perché componenti insostituibili dell'ente sovrano, e come sudditi, in quanto sottoposti alla legge emanata dalla volontà generale: che è appunto la volontà del popolo sovrano⁹².

In quanto persona pubblica, il popolo, per Rousseau, detiene la sovranità; e la detiene in quanto corpo unitario e indivisibile e perciò incompatibile con il meccanismo rappresentativo, data la *summa divisio* (fra rappresentati e

⁹⁰ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social; ou, Principes du droit politique*, in ID., *Œuvres complètes, III*, Gallimard, Paris 1964, I, 6.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

rappresentanti) che esso impone alla comunità politica. Nasce da una siffatta immagine del ‘popolo’ il duro attacco di Rousseau alla rappresentanza politica. I soggetti sono cittadini in quanto parte inseparabile dell’io comune ed è dall’io comune-popolo sovrano che emana la volontà generale. Nessun anello di questa catena può essere eliminato senza che l’intera catena si spezzi. Né un cittadino né un popolo può spogliarsi della sovranità senza cessare di essere quello che sono. «La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu»⁹³.

L’insieme dei soggetti liberi ed eguali è il ‘popolo’ e il ‘popolo’ è il corpo politico, la *respublica*: la rappresentazione rousseauviana del ‘popolo’ e del suo rapporto con l’ordine politico è rigorosamente ‘monistica’; e il ‘monismo’ di Rousseau, perfettamente rovesciato rispetto al monismo hobbesiano, è evidentemente contiguo al monismo spinoziano. Lo spinoziano «coetus universum hominum» è omologo al «peuple» rousseauviano, salvo che Spinoza, ma non Rousseau, impiega il termine ‘democrazia’ per indicare l’essenza dell’ordine politico. Né sfuggirà che esattamente spinoziana è l’affermazione che i soggetti, sono, contemporaneamente, cittadini (in quanto membri del corpo politico) e sudditi (in quanto obbedienti alle leggi del sovrano).

Rousseau non evoca la ‘democrazia’ a proposito del processo che conduce alla formazione del popolo come soggetto politico, limitandosi a sottolineare la sua coincidenza con la *république*, con l’ordine politico, mentre di democrazia parla in altre parti del *Contrat social*, trattando della «division des gouvernements», nel solco di una tradizione consolidata (ribadita da Rousseau anche nelle *Lettres écrites de la montagne*, del 1764, dove, difendendo l’*Émile* e il *Du Contrat social* dalla condanna emessa dal *Petit Conseil* della città di Ginevra, sottolinea che «on doit se souvenir ici que la constitution de l’État et celle du gouvernement sont deux choses très distinctes, et que je ne les ai pas confondues»⁹⁴). E sono note peraltro (né è il caso di soffermarvisi in questa sede) le riserve di Rousseau nei confronti della democrazia come forma di governo (l’unica ‘democrazia’ di cui Rousseau parla) e la sua opzione per ciò che egli chiama l’aristocrazia «élective» (di contro all’aristocrazia

⁹³ Ivi, III, 15.

⁹⁴ J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in ID., *Œuvres complètes*, III, Sixième Lettre.

«naturelle») e «héréditaire»), perché capace di affidare il governo ai 'pochi' eccellenti⁹⁵.

Tentiamo allora di tracciare un rapido bilancio della rappresentazione del 'popolo' offerta dalle 'varianti' del contrattualismo giusnaturalistico offerte da Hobbes, Spinoza, Locke e Rousseau. Pur diversissime fra loro, le quattro declinazioni del medesimo paradigma convergono nel rifiuto di un assunto 'tradizionale': che l'ordine sia la 'naturale' e gerarchica disposizione di alcune parti componenti e che al suo interno si apra una dialettica fra i 'molti' e i 'pochi' che rileva per la complessiva strutturazione dell'ordine stesso; che insomma il popolo, come momento di un ordine già dato e come entità intrinsecamente strutturata, sia un popolo, per così dire, 'costituito'.

Il contrattualismo giusnaturalistico spezza questa immagine consolidata: da un lato, l'ordine non è 'dato', ma è 'costruito'; dall'altro lato, il 'popolo' è definito senza far capo alla distinzione-contrapposizione fra i 'pochi' e i 'molti': il 'popolo' coincide con 'tutti' i soggetti. Ed è appunto la moltitudine di tutti gli individui (assunti come in origine liberi ed eguali) a proporsi come il motore del processo, la forza determinante per l'instaurazione dell'ordine politico.

Certo, non era mancata – in diversi tornanti di una lunghissima tradizione – l'attribuzione al 'popolo' di una funzione legittimante nei confronti del sovrano: basti pensare alla tradizione monarcomaca e al modello del 'patto' (del 'popolo eletto' con Dio e di ogni popolo con il proprio reggitore), che, da un lato, legittima il monarca e, dall'altro lato, lo limita e lo vincola. Era assente però l'idea di un 'insieme' di soggetti (un 'insieme' di 'tutti' i soggetti) capace non già di entrare in rapporto con entità già esistenti, ma di sprigionare collettivamente, collegialmente, un'energia decisionale che conduce alla creazione *ex nihilo* della *respublica*.

Potremmo allora dire, con una formula forse troppo facile e corriva: dal 'popolo costituito' al 'popolo costituente'; da un popolo già dato e strutturato a una moltitudine di soggetti 'eguali' che si costituisce come 'popolo' nel momento in cui

⁹⁵ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., III, 5. Cfr. J. P. McCormick, *Rousseau's Rome and the Repudiation of Populist Republicanism*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 10, 1, 2007, pp. 3-27. È un singolare paradosso che l'onore e l'onere di annunciare ai moderni la democrazia siano stati attribuiti (per lungo tempo e insistentemente) a un autore – a Rousseau – e a un'opera – il *Contratto sociale* – che hanno manifestato una precisa e inequivocabile presa di distanza nei confronti della 'democrazia'. In realtà, il paradosso è collegato alla sottovalutazione di una distinzione che ci è ormai familiare: la distinzione fra 'forma di Stato' e 'forma di governo'. È nella rappresentazione del fondamento dell'ordine politico come tale che il 'popolo' rousseauviano entra primariamente in gioco, così come era accaduto nella riflessione di Hobbes, di Spinoza, di Locke.

instaura l'ordine politico. Occorre però evitare possibili equivoci. Connotare come 'costituente' il 'popolo' riflesso nello specchio del paradigma giusnaturalistico (nelle sue molteplici varianti) può servire soltanto a sottolineare plasticamente la rottura della tradizione e l'avvento di una nuova immagine: l'immagine di una moltitudine di individui che con una 'decisione' concorde introduce una nuova scansione temporale, segna un 'prima' e un 'dopo' e in quel 'dopo' colloca un ordine da loro stessi creato. Al contempo, tuttavia, dobbiamo guardarci dal rischio che il termine 'costituente' susciti anacronistiche associazioni con il 'processo costituente' familiare all'odierna costituzionalistica. Non è un 'disegno costituente' a essere tracciato da Spinoza o da Rousseau: è, insieme, qualcosa di meno e qualcosa di più; è una riflessione radicale sulle condizioni di possibilità e sulle caratteristiche essenziali dell'ordine politico come tale, che però non scende sul terreno della costruzione effettiva di un ordinamento precisamente 'localizzato'.

6. Dal 'popolo costituito' al 'popolo costituente': le rivoluzioni di fine Settecento

Nel contrattualismo giusnaturalistico gli individui liberi ed eguali decidono di organizzarsi politicamente. A rigore, non tanto è il 'popolo' a divenire 'costituente', quanto sono gli individui a 'costituirsi' come 'popolo'. È soprattutto negli schemi 'monistici' di Spinoza e di Rousseau che il 'farsi popolo' degli individui coincide con l'instaurazione dell'ordine politico, dal momento che gli individui *sono* la *respublica*, detenendo collegialmente, senza filtri, la sovranità. Ciò, a rigore, vale anche per Locke: sono i soggetti che 'si costituiscono' come 'popolo' e detengono il potere supremo. È però anche vero che lo schema lockiano, nel suo effettivo svolgimento, ha un'impronta 'dualistica', imperniandosi sull'accordo fiduciario che il popolo pattuisce con il sovrano, e ciò in qualche misura agevola la tematizzazione di un soggetto collettivo – il 'popolo' – che provvede alla messa in forma dell'organizzazione politica. E conviene anche sottolineare che il 'popolo' lockiano ha una dimensione soltanto 'costituente', dal momento che non è chiamato a intervenire sull'esercizio 'normale' dei poteri pubblici e non può tornare a esercitare il suo potere finché non si presenti una situazione analoga alla situazione originaria (come avviene quando il governo violi il patto o comunque si dissolva⁹⁶).

L'influenza del *Trattato* lockiano sulle successive generazioni è notevole. Delle dottrine di Locke si alimenta una tradizione che riprende i suoi temi di fondo per

⁹⁶ J. Locke, *The Second Treatise*, cit., XIII, 149.

svilupparli e accentuarne la radicalità: dalle *Cato's letters* (redatte nei primi anni Venti da John Trenchard e Thomas Gordon⁹⁷) alla pubblicistica degli anni Sessanta e Settanta del Settecento (si pensi a Richard Price, a Joseph Priestley, a James Burgh⁹⁸), si moltiplicano gli interventi che non solo riprendono il tema lockiano del 'popolo' e della sua funzione costituente, ma anche ne accentuano il ruolo e si interrogano sul suo rapporto con i poteri 'costituiti' (e innanzitutto con il Parlamento)⁹⁹. È una tradizione discorsiva che percorre l'Inghilterra del Settecento, raggiunge le colonie inglesi in America e contribuisce al processo di *nation-building* e di *state-building* che le vede protagoniste¹⁰⁰.

Inizia, di là dall'Atlantico, un processo di cui (ancora una volta) non potrò dar conto e a cui guarderò per segnalare soltanto due passaggi storico-concettuali: in primo luogo, alcune novità nell'uso del termine 'popolo'; in secondo luogo, l'esigenza di rendere in qualche modo compatibile l'eguaglianza dei 'tutti' che compongono il 'popolo' con la rilevazione delle persistenti differenze fra i membri di questo unitario 'soggetto collettivo'.

6.1. *Il 'popolo' come soggetto costituente*

È appena il caso di ricordare l'importanza del 'popolo' nell'America del secondo Settecento. Uno dei miti fondativi della rivoluzione americana è l'idea di un 'popolo' che, assunto come il fondamento e l'arbitro dell'ordine politico, plasma il complessivo assetto dei poteri. Certo, il fatto che il 'popolo' sia assunto come l'elemento propulsore del nuovo ordine costituzionale non significa che il suo significato sia per tutti chiaro e univoco. Al contrario, proprio il rapporto fra il 'popolo' e le istituzioni è uno dei temi più dibattuti nell'ambito del processo

⁹⁷ Cfr. M.P. McMahon, *The Radical Whigs, John Trenchard and Thomas Gordon: Libertarian Loyalists to the New House of Hanover*, Lanham, University Press of America, 1990.

⁹⁸ Cfr. H.T. Dickinson, *The Politics of the People in Eighteenth-Century Britain*, London, Macmillan, 1995; L. Ward, *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, New York, Cambridge University Press, 2004.

⁹⁹ Cfr. B. Casalini, *Nei limiti del compasso. Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana*, Milano, Mimesis, 2002.

¹⁰⁰ Sulla valutazione dell'influenza di Locke o piuttosto della 'tradizione repubblicana' sulla cultura dei costituenti americani si è aperto un intenso dibattito, non ricostruibile in questa sede. Conviene semmai sottolineare la tendenza, prevalente in anni più recenti, a sostenere che la cultura dei *framers* tenda ad appropriarsi di tradizioni diverse riformulandole in un discorso nuovo e unitario. Cfr. A. Gibson, *Ancients, Moderns and Americans: The Republicanism-Liberalism Debate Revisited*, in «History of Political Thought», 21, 2000, pp. 261-80; Id., *Understanding the Founding. The Crucial Questions*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 2007.

costituente e si presta a tracciare precise linee divisorie all'interno dei padri fondatori: da una parte, Jefferson e più in generale gli antifederalisti, sensibili all'influsso del radicalismo *whig* e sostenitori del primato assoluto del popolo, investito del potere di cambiare *ad libitum* la costituzione senza sentirsi vincolato all'impegno assunto dalle passate generazioni (come sostenuto vigorosamente anche da Paine); dall'altro lato, i federalisti e Madison che sottolineano la necessità di un equilibrio o bilanciamento fra la sovranità del popolo e l'assetto istituzionale allo scopo di garantire una stabilità altrimenti precaria¹⁰¹.

Le diversità di accento sono indubbie, ma prevalgono, in ultima istanza, le convergenze sui valori di fondo, sulle prospettive teoriche e sullo slancio progettuale. Valgono per tutti, in particolare, il nuovo senso e la nuova funzione che il concetto di 'popolo' viene assumendo entro un processo che ha come posta in gioco la costruzione tanto di una nuova identità collettiva quanto di un inedito assetto politico-istituzionale.

Certo, resta importante il collegamento con il concetto di 'popolo' impiegato da Locke ed accolto e sviluppato dai *radical whigs*. Il lascito lockiano però è un rivolo che rifluisce (insieme a numerosi altri, fra i quali spicca la cosiddetta 'tradizione repubblicana'¹⁰²) in un fiume che confonde le acque e le convoglia verso lo sbocco auspicato: la costruzione di un nuovo ordine politico. È l'urgenza di un effettivo processo costituente a imporre al 'popolo' uno slittamento semantico: non tanto attribuendo nuove e sorprendenti valenze al 'popolo' della tradizione lockiana, quanto cambiando radicalmente lo scenario entro il quale il 'popolo' agisce. È in questo nuovo scenario, in questo nuovo contesto che il 'popolo', attratto nel vortice di un effettivo processo di *state-building*, assume una precisa valenza 'costituente'.

Il 'popolo' non rinvia al 'contratto originario', ma evoca corpi politici localizzati e diviene il simbolo di legittimazione di assemblee chiamate a tracciare le linee portanti di un nuovo Stato. È quanto avviene nei 'congressi provinciali' che i «revolutionary Americans plainly thought [...] as extraordinary political bodies»¹⁰³: non generici corpi legislativi, ma assemblee chiamate al nuovo ed esclusivo compito

¹⁰¹ Cfr. ad es. S. Kernell, *James Madison: The Theory and Practice of Republican Government*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2003; A. Lechenet, *Jefferson-Madison: un débat sur la République*, Paris, P.U.F., 2003.

¹⁰² Né si dimentichi, sullo sfondo, le assonanze religiose veicolate dall'immagine del 'popolo eletto' della tradizione calvinista (cfr. T. Bonazzi (a cura di), *La rivoluzione americana*, Bologna, il Mulino, 1986).

¹⁰³ M.W. Kruman, *Between Authority and Liberty. State Constitution Making in Revolutionary America*, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press, 1997.

di redigere una costituzione¹⁰⁴. E ciò che vale per i singoli Stati può essere esteso all'intero processo di formazione del nuovo ordinamento: un processo diversificato e anche conflittuale, ma sostanzialmente concorde nel fare del 'popolo' un concetto indispensabile per la rappresentazione e per la legittimazione di vere e proprie assemblee costituenti.

Per tutti, dunque, il 'popolo' è il *deus ex machina* del *nation-building*; un 'popolo' che, pur dopo la sua discesa dall'empireo delle 'origini' ipotizzate dalla narrazione giusnaturalistica al basso mondo dei processi politici, mantiene due caratteristiche essenziali: da un lato, l'energia 'fondante', e, dall'altro lato, la sua coincidenza con una moltitudine di individui tendenzialmente eguali. Se la prima caratteristica è una risorsa preziosa nello svolgimento del processo costituente, la seconda sembra trovare una corrispondenza (almeno tendenziale o ideale) con la condizione storico-sociale della popolazione (la popolazione bianca, ovviamente) del Nord-America, dove era sconosciuta quell'organizzazione cetuale della società ancora dominante nell'Europa continentale. Non esisteva nel Nord-America un'aristocrazia ereditaria, tanto che non aveva varcato l'oceano quella logica delle differenze e della deferenza ancora così importante nella pur dinamica Gran Bretagna settecentesca. Il 'popolo' americano sembra quindi condividere una qualche 'aria di famiglia' con quella moltitudine di individui eguali che il giusnaturalismo aveva contrapposto al 'popolo' gerarchico e strutturato evocato dalla dottrina del 'governo misto'.

La condizione della Francia prerivoluzionaria è invece radicalmente diversa. Se il 'popolo' americano può ricordare (approssimativamente, tendenzialmente) una moltitudine di 'eguali', il 'popolo' francese rinvia a una società tipicamente cetuale (gerarchica, diseguale): che si avvicina rapidamente all'acme della sua crisi, in una situazione incandescente e aperta alle soluzioni più diverse. Sembrava avvicinarsi la concreta possibilità di un'alternativa e si rendeva indispensabile dare un volto e un nome a un 'soggetto collettivo' cui attribuire il potere di trasformare o rifondare l'ordinamento; e il 'popolo' sembrava una buona carta da giocare in questa partita.

Non bastava però invocare il 'popolo'. Nella Francia prerivoluzionaria (in quella Francia che presto sarebbe stata chiamata di 'antico regime'), il 'popolo' infatti era non un 'tutto', ma una 'parte'; non indicava una moltitudine di soggetti 'eguali', ma rinviava alla dialettica dei 'molti' e dei 'pochi' entro un'unitaria e gerarchica

¹⁰⁴ È diffusa la tesi che nel Massachusetts, che vara la costituzione nel 1780, emerga con particolare chiarezza la distinzione fra 'legge' e 'costituzione'. Sulla costituzione del 1780 cfr. L. Friedman, L. Thody, *The Massachusetts State Constitution*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

comunità politica. Non bastava allora attribuire il potere ‘costituente’ al ‘popolo’, ma occorreva anche ridefinirne il significato. Ed è proprio la lucidità con la quale questi due obiettivi vengono congiuntamente perseguiti a rendere ‘esemplari’ due saggi redatti da Joseph-Emmanuel Sieyès alla vigilia della rivoluzione: l’*Essai sur les privilèges*, del 1788, e *Qu’est-ce que le Tiers-État?*, degli inizi del 1789.

Per Sieyès, il popolo deve essere ripensato contestando la legittimità di una gerarchia fondata sulla contrapposizione fra i ‘pochi’ e i ‘molti’. I ‘pochi’ presentano il loro ceto come «un ordre à part, une nation choisie dans la nation», mentre ritengono che i ‘molti’, il ‘popolo’, siano «un assemblage de *gens de rien*, une classe d’hommes créée tout exprès pour servir»¹⁰⁵. In realtà, è la logica stessa dei ‘pochi’ e dei ‘molti’ a dover essere considerata l’espressione di una patente violazione del principio di eguaglianza e a risultare incompatibile con «la fin suprême de toute société politique»¹⁰⁶. Occorre un radicale cambiamento di prospettiva: occorre pensare il ‘popolo’ non più come una ‘parte’, ma come una totalità e sostenere che sono i venticinque milioni di francesi – il Terzo Stato – a rendere possibile, grazie alle loro competenze, capacità, energie produttive e intellettuali, l’esistenza stessa della società, di contro ai duecentomila ‘privilegiati’ socialmente inutili, se non dannosi. Senza «l’Ordre privilégié, la Nation ne serait pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus». Il Terzo Stato – il popolo, i ‘molti’ – non sono una parte: sono già il tutto, «mais un tout entravé et opprimé. Que serait-il sans l’Ordre privilégié ? tout, mais un tout libre et florissant»¹⁰⁷.

È a partire da questa radicale trasformazione degli equilibri sociopolitici esistenti che occorre ripensare la comunità politica: la ‘nazione’. ‘Nazione’ era un termine ampiamente circolante nella letteratura francese sei-settecentesca e stava a indicare una società organizzata per ceti, strutturata gerarchicamente e culminante nel re, vertice e sigillo dell’ordine complessivo¹⁰⁸. Sieyès conserva il termine, ma ne sovverte il contenuto. Se il ‘popolo’ indica non più i ‘molti’, ma i ‘tutti’, la nazione deve essere ridefinita attraverso un doppio movimento, di esclusione e di inclusione: di esclusione dei soggetti giuridicamente privilegiati e di inclusione dei soggetti

¹⁰⁵ J.-E. Sieyès, *Essai sur les privilèges* (1788), Paris, Correard, 1822, p. 13.

¹⁰⁶ Ivi, p. 8.

¹⁰⁷ J.-E. Sieyès, *Qu’est le Tiers-Etat?* (1789), Paris, Correard, 1822, p. 35.

¹⁰⁸ Cfr. E. Fehrenbach, *Nation*, in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 7, München, Oldenbourg, 1986, pp. 75-107; D. A. Bell, *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680-1800*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.

giuridicamente eguali (i membri del Terzo Stato). La nazione coinciderà dunque con il Terzo Stato (con il 'popolo').

È la nazione (il 'popolo' che riunisce tutti gli individui giuridicamente eguali) a poter essere assunta come il fondamento dell'ordine. Come attribuire a un soggetto collettivo così ridefinito un vero e proprio potere costituente? Per giungere a questo risultato Sieyès ricorre allo schema contrattualistico: allo schema che i giusnaturalisti (a partire da Hobbes) avevano costantemente impiegato per dar conto dell'origine e del fondamento dell'ordine politico-giuridico. Lo schema contrattualistico però, che in Hobbes aveva una valenza squisitamente teorica, nelle mani di Sieyès diviene la pedina di una partita costituente. Se sono gli individui eguali che contrattualmente fondano l'ordine politico, questi individui, nella Francia del 1789, sono i francesi giuridicamente eguali, i membri della nazione; e la nazione è l'ente collettivo (l'unico ente immaginabile) cui spetti il potere di darsi, come meglio crede, un ordinamento. L'assemblea degli Stati generali, ancora espressione dei ceti e delle gerarchie, del privilegio e della disuguaglianza, deve essere trasformata nella nazione degli eguali. È la nazione così intesa il titolare del potere costituente; un potere che essa eserciterà senza limiti, libera dagli impacci del passato, sovrana nel costruire il proprio futuro¹⁰⁹.

Decolla in Francia, come prima in America, un vero e proprio processo costituente, che trova nel 'popolo' un potente simbolo di legittimazione¹¹⁰. I due processi costituenti sono, per molti aspetti, diversi e tuttavia il loro impiego del termine 'popolo' presenta significative affinità: in entrambi i casi, il contrattualismo giusnaturalistico è un modello teorico influente sull'attribuzione al 'popolo' di un

¹⁰⁹ Cfr. P. Pasquino, *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Paris, O. Jacob, 1998; E. Sommerer, *Le contractualisme révolutionnaire de Sieyès. Formation de la nation et prédétermination du pouvoir constituant*, in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», 33, 1, 2011, pp. 5-25; N. von Eggert, *Towards a Materialist Conception of Constituent Power: Reinterpreting the Constitutional Theory of Sieyès*, in «History of Political Thought», XXXIX, 2, 2018, pp. 325-56.

¹¹⁰ Sul concetto e sulla storia del 'potere costituente' cfr. A. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Varese, SugarCo, 1992; L. Jaume, *Il potere costituente in Francia dal 1789 a De Gaulle*, in P. Pombeni (a cura di), *Potere costituente e riforme costituzionali*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 33-51; Maurizio Fioravanti, *Potere costituente e diritto pubblico*, in Id., *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Torino, Giappichelli, 1993, pp. 220 ss.; E.-W. Böckenförde, *Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del diritto costituzionale*, in *Il futuro della costituzione*, a cura di G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther, Torino, Einaudi, 1996, pp. 231-252; L. Compagna, *Gli opposti sentieri del costituzionalismo*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 45 ss.; A. Kalyvas, *Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power*, in «Constellations», 12, 2, 2005, pp. 223-244; M. Loughlin, *The concept of constituent power*, in «European Journal of Political Theory», 2014, 13, 2, pp. 218-237; J.I. Colón-Ríos, *Rousseau, Theorist of Constituent Power*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 36, 4, 2016, pp. 885-908.

ruolo costituente; in entrambi i casi, il ‘popolo’ discende dal cielo della teoria al terreno della prassi; e infine, in America come in Francia, l’immagine del ‘popolo’ costituente evoca non già una totalità strutturata, ma una moltitudine di individui giuridicamente eguali.

6.2. Il ‘popolo’ degli ‘eguali’ e la rappresentanza delle ‘differenze’

Il popolo costituente, in America e in Francia, è un insieme di soggetti eguali, ma sarebbe un eccesso di ingenuità attendersi che il tema delle differenze, che sorreggeva l’intera visione *ancien régime* dell’ordine sociopolitico, perdesse ogni rilevanza nel nuovo scenario. Nella cornice della dottrina del ‘governo misto’ il problema, per così dire, era risolto prima di essere impostato: esistevano l’‘alto’ e il ‘basso’, i ‘pochi’ e i ‘molti’, una precisa strutturazione del comando e dell’obbedienza. Se però il soggetto costituente e il perno dell’ordine politico è il ‘popolo’, un insieme di individui giuridicamente eguali, in che modo selezionare, all’interno di una moltitudine indifferenziata, una classe di ‘*aristoi*’ chiamati a esercitare il comando?

Per rispondere a questa formidabile domanda la pubblicistica rivoluzionaria (in America, prima ancora che in Francia) si è affaticata su due temi distinti, ma connessi: il confronto fra la repubblica degli antichi e la repubblica dei moderni e la rappresentanza. Un testo ‘esemplare’ cui a questo proposito è possibile ricorrere è una celebre riflessione di James Madison, svolta nel saggio n. 10 del «Federalist».

Per Madison, nel momento in cui è in corso l’edificazione di una nuova repubblica, conviene considerare le caratteristiche delle repubbliche antiche, per non ripetere gli errori che le hanno condannate all’instabilità e al collasso. Il loro difetto capitale è ciò che Paine chiamava la «simple democracy»: «the mass of the people met and enacted laws (grammatically speaking) in the first person»¹¹¹; e la radice di un siffatto errore è, per Madison, un’interpretazione erronea dell’eguaglianza che non tiene conto delle differenze fra i cittadini «in their possessions, their opinions, and their passions»¹¹². Sono queste differenze – e in particolare la differenza fra proprietari e non proprietari – che rendono le «fazioni» inevitabili, ma pericolose per la repubblica. Il pericolo è tanto maggiore quanto più la repubblica è vicina ai

¹¹¹ T. Paine, *The Rights of Man*, in *The Complete Writings of Thomas Paine*, ed. Ph. S. Foner, New York, The Citadel Press, 1945, p. 369. Cfr. T. Casadei, *Tra ponti e rivoluzioni. Diritti, costituzioni, cittadinanza in Thomas Paine*, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 98 ss.

¹¹² Alexander Hamilton, James Madison, John Jay, *The Federalist, with Letters of “Brutus”*, ed. Terence Ball, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 102.

cittadini o tende a coincidere con essi, come avveniva nella democrazia antica. La repubblica dei moderni però ha due caratteristiche che possono salvarla: le dimensioni e la rappresentanza. Già le grandi dimensioni del moderno Stato, aumentando la distanza fra il governo e i soggetti, sono un elemento a favore della sua stabilità. Decisiva è però l'adozione del meccanismo rappresentativo.

Per Madison, come per Paine, la rappresentanza è la grande invenzione della modernità: è la rappresentanza che permette di valorizzare il contributo attivo di tutti i cittadini, ma al contempo di affidare il governo ai 'migliori'. Paine fa uso di una metafora per descrivere l'efficacia del governo rappresentativo nel ricondurre a se stesso tutta la società: la metafora del centro e del cerchio. Il corpo politico può essere pensato come una figura iscritta in un cerchio che ha un centro dove tutti i raggi si incontrano; e questo centro è la rappresentanza¹¹³.

È la rappresentanza che mette al riparo il governo dai conflitti e dall'instabilità che le differenze persistenti all'interno del 'popolo' non possono non provocare. Ed è la rappresentanza lo strumento che deve rispondere a un'esigenza che i costituenti ritengono irrinunciabile: la selezione dei migliori.

Tenere insieme nell'unità della *respublica* i 'pochi' e i 'molti': era questo il grande merito che John Adams continuava ad attribuire al 'governo misto'. Quando i 'molti' divengono i 'tutti', l'individuazione degli *aristoi* diviene più problematica, ma non per questo cessa di essere indispensabile. Il problema è capire come i pochi 'eccellenti' possano emergere da una moltitudine indifferenziata di individui. Nel suo lungo e intenso scambio di opinioni con Jefferson, Adams, nella lettera del 2 settembre 1813, formula la domanda e suggerisce una risposta: «Now, my Friend, who are the aristoi? Philosophy may answer "The Wise and Good". But the World, Mankind, have by their practice always answered, "the rich the beautiful and well born"»¹¹⁴. Per Adams non è importante interrogarsi sulla fonte del potere dei pochi collocati in una posizione di supremazia. Quale che sia la radice dell'eccellenza dei 'pochi', degli *aristoi* (il merito o più probabilmente la ricchezza e la famiglia di appartenenza), ciò che conta è che essi siano in grado di influenzare i 'molti', determinarne la condotta e ottenerne il consenso. Jefferson, di contro, distingue fra

¹¹³ T. Paine, *The Rights of Man*, cit., p. 372. Un'interessante analisi della metafora del cerchio e del centro in Sieyès e nella cultura della rivoluzione è offerta da P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza. Francia 1788-1789*, Roma, XL Ed., 2008², pp. 164 ss.

¹¹⁴ From John Adams to Thomas Jefferson, 2 September 1813, Founders Online, National Archives, <https://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-6144>.

un'aristocrazia 'artificiale', fondata sulla condizione sociale, e un'aristocrazia 'naturale', fondata sui meriti¹¹⁵.

Il dissenso fra i due 'padri fondatori' è netto, ma per entrambi è essenziale capire in che modo, nel nuovo ambiente istituzionale, possa essere individuato un gruppo di 'eccellenti' chiamati al governo dei 'molti'. Appare largamente condiviso, almeno all'interno del gruppo dei 'federalisti', l'assunto che il dispositivo della rappresentanza permetta di conciliare le ragioni dei 'molti' e i meriti dei 'pochi' facendo sì che i 'molti' designino e i 'pochi' governino¹¹⁶.

Se cerchiamo, in Francia, una testimonianza 'esemplare' a sostegno di un'analogha prospettiva, la possiamo trovare (ancora una volta) in Sieyès¹¹⁷. Anche Sieyès insiste su alcuni punti fermi. In primo luogo, la rappresentanza garantisce ai cittadini i loro originari diritti-poteri, ma impone che il loro esercizio sia affidato ad altri sulla base di un rapporto fiduciario, introducendo quindi una distanza e una differenza netta fra i governanti e i governati (di contro alla repubblica degli antichi, caratterizzata dalla partecipazione immediata dei cittadini al governo della polis)¹¹⁸.

In secondo luogo, la rappresentanza non è un canale di trasmissione della volontà dei rappresentati. Sieyès respinge nettamente lo strumento del mandato imperativo¹¹⁹ facendo propria la prospettiva formulata da Burke nel suo famoso discorso agli elettori di Bristol¹²⁰: la scelta del rappresentante è un atto che, nel momento in cui designa l'eletto, colloca fuori scena, estromette dal gioco politico attivo, l'elettore. Se la volontà dei rappresentati determinasse le decisioni dei rappresentanti, la forma di regime cambierebbe: finiremmo nella democrazia; avremmo non già un «état représentatif», ma un «état démocratique». I cittadini, quando scelgono un rappresentante, non nominano un emissario delle proprie volontà: semplicemente

¹¹⁵ Cfr. J. R.A. Ryerson, *John Adams's Republic: The One, the Few, and the Many*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2016.

¹¹⁶ Cfr. ad es. J. Turner Main, *The Antifederalists: Critics of the Constitution 1781-1788*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2004.

¹¹⁷ Una puntuale analisi complessiva in M. Goldoni, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze, Firenze University Press, 2009.

¹¹⁸ J.-E. Sieyès, *Discours sur l'organisation du pouvoir législatif et la sanction royale, 7 septembre 1789, Assemblée nationale constituante*, in *Archives Parlementaires de 1787 à 1860, Assemblée nationale constituante. Du 5 mai 1789 au 15 septembre 1789*, Paris, Dupont, 1875-1889, pp. 592-97.

¹¹⁹ Una brillante ricognizione del tema del 'mandato imperativo' in Marco Fioravanti, *Controllare il potere. Il mandato imperato e la revoca degli eletti (XVIII-XX secolo)*, Roma, Viella, 2020 (su Sieyès, pp. 100 ss.). Cfr. anche la puntuale analisi di N. Urbinati, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2007, pp. 90 ss.

¹²⁰ E. Burke, *Speech to the Electors of Bristol (3 Nov. 1774)*, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, Bohn, 1854-56, vol 1, pp. 446-48.

ripongono la propria fiducia in alcuni individui, nella convinzione che essi siano «bien plus capables qu'eux-mêmes de connaître l'intérêt général, et d'interpréter à cet égard leur propre volonté»¹²¹. I rappresentanti interpretano l'interesse generale al posto degli elettori (e meglio di quanto gli elettori non possano fare). Una regola basilare della società moderna è infatti (per Sieyès, al seguito di Adam Smith) la divisione del lavoro, che impone la differenziazione delle funzioni e delle competenze. I cittadini 'eguali' scelgono e i 'pochi' competenti governano.

Siamo lontani dalle dottrine del 'governo misto', ma sono ancora percepibili antiche convinzioni e persistenti timori: la convinzione (che era stata di Aristotele, come di Marsilio da Padova e poi di Machiavelli) secondo la quale il popolo è capace non tanto di governare in proprio, quanto di capire chi siano i migliori cui affidare il governo; e il timore che l'identificazione del 'popolo' con l'insieme di 'tutti' i soggetti oscuri le differenze che continuano a separare i 'pochi' eccellenti dai 'molti' privi di 'qualità' e comprometta la possibilità di affidare il governo agli *aristoi*.

Il 'governo misto' sta rapidamente uscendo di scena, il 'popolo-molti' si è risolto nel 'popolo-tutti' e il 'popolo costituito' sta cedendo il posto al 'popolo costituente' e tuttavia, anche nel nuovo scenario, il dispositivo della rappresentanza viene valorizzato non soltanto per gettare un ponte fra governanti e governati, ma anche per sancire (pur nel quadro di simboli di legittimazione profondamente diversi) l'insuperabile distanza fra i 'molti' e i 'pochi'.

7. Cenni conclusivi

Con le rivoluzioni di fine Settecento l'immagine del 'popolo costituente' emerge con prorompente energia. Sarebbe però un'indebita semplificazione descrivere il passaggio dal 'popolo costituito' al 'popolo costituente' come una linea semplice e netta. A mostrare l'inadeguatezza dell'immagine della 'linea' basta anche un rapido accenno a una visione dell'ordine politico e della sua genesi che traeva alimento e stimolo proprio dalla sua contrapposizione frontale all'idea del 'popolo costituente': è la visione che Edmund Burke (nelle sue *Reflections on the Revolution in France*, del 1790) elabora riflettendo criticamente sugli eventi rivoluzionari e polemizzando con Richard Price (e con i *radical whigs* suoi compatrioti) che della rivoluzione e dei 'diritti dell'Uomo' celebravano i meriti.

¹²¹ J.-E. Sieyès, *Discours sur l'organisation du pouvoir législatif*, cit., p. 594.

Il bersaglio principale delle *Reflections* è l'idea di una costituzione creata da un soggetto collettivo, da quel popolo-nazione cui Sieyès aveva attribuito un potere esente da freni e da vincoli: «de quelque manière qu'une Nation veuille, il suffit qu'elle veuille; toutes les formes sont bonnes, et sa volonté est toujours la loi suprême»¹²². È proprio questa la tesi che Burke contesta: che un popolo possa darsi un ordinamento con una decisione libera e irresponsabile nei confronti del passato.

Per Burke, l'ordine politico non può riposare su un mero atto di volontà: «The very idea of the fabrication of a new government is enough to fill us with disgust and horror»¹²³. La costituzione, lungi dall'essere il risultato di una decisione, è un lascito delle precedenti generazioni, una «entailed inheritance»¹²⁴. Dobbiamo accogliere con gratitudine il dono che ci giunge dal passato. Possiamo introdurre le modifiche che si rendano volta a volta necessarie, ma dobbiamo operare «upon the principle of reverence to antiquity»¹²⁵.

La più eloquente dimostrazione di questo assunto è offerta per Burke dalla storia inglese: una storia che egli interpreta come un processo che, a partire dalla *Magna Charta*, attua i valori incorporati nel *Common law* e ne sviluppa la logica intrinseca (la ragione 'artificiale' – come la aveva chiamata Coke – messa a punto dai giuristi e dai giudici). La stessa *Glorious Revolution* era stata non già la precoce espressione di un popolo 'che decide', come volevano i *radical whigs*, bensì la riaffermazione della tradizione costituzionale contro episodiche deviazioni 'assolutistiche'.

Burke sta illustrando, nel vortice delle rivoluzioni di fine Settecento, una prospettiva che, negli ultimi due secoli della storia inglese (da Coke a Hale), si era imperniata sull'idea (e sul mito) della 'ancient constitution'¹²⁶: l'idea di una struttura giuridica 'profonda', sostenuta e sviluppata dalla consuetudine e dalla prassi giudiziale, dalla quale derivavano i 'diritti degli Inglesi'¹²⁷. Ciò che è avvenuto in Inghilterra ha però per Burke un'importanza non già meramente 'locale', ma emblematica: indica le caratteristiche essenziali di uno sviluppo costituzionale rispettoso della natura umana e della sua complessità. Alla costituzione come continuità, sviluppo graduale, rispetto del passato si contrappone il 'modello

¹²² J.-E. Sieyès, *Qu'est le Tiers-Etat?*, cit., p. 85.

¹²³ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, New Haven-London, Yale University Press, 2003, p. 27

¹²⁴ Ivi, p. 29.

¹²⁵ Ivi, p. 27.

¹²⁶ Cfr. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge-London, Cambridge University Press, 1987.

¹²⁷ J. G. A. Pocock, *Burke and the Ancient Constitution. A Problem in the History of Ideas*, in «The Historical Journal», 3, 2, 1960, pp. 125-143.

francese': ai suoi sostenitori è vano parlare «of the practice of their ancestors, the fundamental laws of their country, the fixed form of a constitution». Convinti che il 'popolo-nazione' e la sua 'assemblea costituente' possiedano un potere assoluto e illimitato (Sieyès *docet*), «they have wrought under-ground a mine that will blow up, at one grand explosion, all examples of antiquity, all precedents, charters, and acts of parliament»¹²⁸.

L'idea stessa di un insieme di soggetti investiti del potere di costruire un nuovo edificio costituzionale è incompatibile con la logica profonda dell'esistenza umana: l'ordine politico, come la realtà tutta, è «a permanent body composed of transitory parts», una totalità che si impone ai soggetti e muta nel tempo rimanendo però se stessa «in a condition of unchangeable constancy». Dobbiamo quindi riconoscere che «in what we improve, we are never wholly new; in what we retain, we are never wholly obsolete»¹²⁹.

Spero che questi pochi cenni siano sufficienti a far intendere che, proprio nel periodo in cui l'immagine del 'popolo costituente' viene messa a punto e impiegata come un'indispensabile parola-chiave nel vivo di imponenti processi di *nation-building* e di *state-building*, viene anche elaborata una rappresentazione dell'ordinamento che a quell'immagine intende contrapporsi: da un lato, una costituzione decisa, una costituzione voluta, un ordine creato *ex nihilo*, e, dall'altro lato, l'idea di una struttura profonda, di una costituzione che resta ferma nel tempo e muta attraverso gradualità, prudenti, mirati aggiustamenti; da un lato, la costituzione come un'invenzione incurante del passato e, dall'altro lato, la costituzione come una «entailed inheritance»; da un lato, un popolo che legge il presente alla luce di un futuro che esso stesso sta forgiando e, dall'altro lato, l'immagine di una tradizione capace di congiungere senza sforzo il passato e il futuro nell'unità di uno sviluppo inavvertitamente 'progressivo'.

La trasformazione del 'popolo costituito' in 'popolo costituente' non è dunque un processo univoco e unidirezionale, né nel suo esito né nel suo sviluppo. Due grandi cesure ne hanno segnato il plurisecolare sviluppo: la prima è stata provocata dall'adozione del paradigma giusnaturalistico, la seconda dal decollo dei processi costituenti di fine Settecento. Non siamo di fronte a fratture superficiali, a semplici aggiustamenti di un processo sostanzialmente continuo. Al contrario, il significato di 'popolo' sviluppatosi all'ombra del paradigma giusnaturalistico è talmente

¹²⁸ E. Burke, *Reflections*, cit., p. 49.

¹²⁹ Ivi, p. 29.

diverso dal significato che il medesimo lemma aveva assunto nella cornice della dottrina del ‘governo misto’ da rendere legittimo un dubbio radicale: se sia conveniente cioè parlare di *una* linea che, per quanto frammentata, congiunge il ‘popolo’ della tradizione aristotelica con il ‘popolo’ delle assemblee costituenti in America e in Francia. La sostituzione del ‘popolo-tutti’ al ‘popolo-molti’ è insomma un vero e proprio sconvolgimento tellurico dell’area semantica di ‘popolo’, al punto da far apparire problematica l’ipotesi di un itinerario storico-concettuale (tendenzialmente) unitario.

È però anche vero che, al di sotto delle clamorose fratture, è ravvisabile qualche elemento di continuità. Un elemento in particolare è riconducibile a una delle ‘grandi domande’ con la quale la costruzione e la rappresentazione dell’ordine politico è costretta sempre di nuovo a misurarsi: come organizzare e come legittimare la stratificazione sociale, il sistema delle differenze, la logica del comando e dell’obbedienza. A questa domanda la dottrina del ‘governo misto’ (con la sua gerarchica strutturazione dell’ordine e la dialettica dei ‘pochi’ e dei ‘molti’) aveva dato una risposta chiara e univoca, priva di interne tensioni o contraddizioni. Quando la logica dei ‘molti’ e dei ‘pochi’ viene estromessa dall’area semantica del ‘popolo’ (assunto come il ‘popolo-tutti’, l’insieme dei soggetti ‘eguali’), il problema delle differenze e delle deferenze, delle gerarchie e delle obbedienze viene ‘rimosso’, ma, lungi dall’essere risolto, torna a presentarsi con rinnovata urgenza: il ‘governo misto’ è finito e con esso il ‘popolo-parte’, ma la teoria della rappresentanza sembra riproporre, in un ambiente assai diverso, le preoccupazioni, se non le soluzioni, che quell’antica dottrina aveva espresso¹³⁰.

Se il ‘popolo costituito’ si offriva come lo specchio di un sistema di differenze sociopolitiche assunte come insuperabili e provvidenziali, il ‘popolo costituente’ espelle le differenze dal suo spettro semantico presentandosi come l’insieme di ‘tutti’ i soggetti. In realtà, sono proprio le ‘differenze’ (legate al genere, alla proprietà, al colore della pelle) che, lungi dal dissolversi, intervengono per determinare surrettiziamente chi siano i ‘tutti’ di cui il ‘popolo’ si compone¹³¹. Saranno le denunce degli effetti discriminatori delle ‘differenze’ (le denunce che, a partire dalle rivoluzioni di fine Settecento, si moltiplicheranno nel corso dell’Otto-Novecento) a

¹³⁰ È quindi comprensibile il persistente fascino del ‘governo misto’, cui sono sensibili, ad esempio, John Adams, Gabriel Bonnot de Mably o gli illuministi scozzesi (cfr. C. Smith, *The Scottish Enlightenment's Reflection on Mixed Government*, in «Giornale di Storia Costituzionale», 20, 2010, pp. 121-134).

¹³¹ Mi permetto di rinviare, per una più distesa argomentazione, a P. Costa, *I diritti di tutti e i diritti di alcuni. Le ambivalenze del costituzionalismo*, Modena, Mucchi, 2018.

'retroagire' sull'area semantica del 'popolo' ridisegnandone i confini. E di determinante importanza sarà la convinzione che solo quando i 'tutti' che compongono il 'popolo' siano effettivamente 'tutti', il 'popolo' possa essere assunto come il fondamento simbolico della democrazia.

UN DIRITTO ITALIANO?
IL DISCORSO GIURIDICO NELLA FORMAZIONE
DELLO STATO NAZIONALE

1. *Il diritto come 'discorso' e come 'ordinamento'.*

Quando ha inizio il diritto italiano? È questo il senso del punto di domanda apposto al titolo¹. Certo, la legittimità di un siffatto interrogativo non è evidente per tutti. Per un seguace del più rigoroso (e, se si vuole, datato) positivismo giuridico la domanda sarebbe pleonastica: per chi è convinto che il diritto non sia niente altro che un insieme di norme create dagli organi di uno Stato sovrano, un diritto potrà dirsi italiano se e in quanto prodotto da un ente sovrano internazionalmente riconosciuto come Stato italiano. Non c'è spazio per il punto di domanda: il problema della 'italianità' del diritto è, per così dire, risolto prima di essere impostato².

In realtà, sarebbe difficile dar conto della dimensione giuridica e della sua storia muovendo dall'assunto giuspositivistico. Conviene piuttosto tener presente una sempre utile distinzione diltheyana. Interrogandosi sulle caratteristiche delle diverse forme di sapere (a partire dalla *summa divisio* fra le scienze della natura e le scienze dello spirito), Dilthey collocava il diritto in una posizione intermedia fra due ambiti di esperienze: i «Systemen der Kultur» (quali l'arte, la religione, la filosofia) e la «äußere Organisation der Gesellschaft» (la famiglia, lo Stato, la Chiesa)³.

Il diritto, in effetti, non è un fenomeno semplice e univoco, ma è una realtà a due facce: una di queste coincide con le norme e con gli apparati che rendono possibile

¹ Il titolo mi è stato suggerito da Raffaele Romanelli per il mio intervento nel convegno "Italiani/italiane. Discorsi storici, tipologie, tradizioni", svoltosi a Roma il 16-17 dicembre 2010. Il presente saggio è la redazione ampliata di quell'intervento. Un vivo ringraziamento a Giovanni Cazzetta e a Luca Mannori per la lettura del testo e i preziosi suggerimenti.

² Federico Patetta, ad esempio, aveva sostenuto che, a rigore, «d'un vero e proprio 'diritto italiano' si può parlare solo dopo il 1870» (F. Patetta, *Storia del diritto italiano: introduzione*, a cura di L. Bulferetti, Giappichelli, Torino 1947, p. 2). Cfr. E. Spagnesi, *L'insegnamento del diritto a Pisa dal principio del '700 all'Unità*, Servizio Editoriale Universitario di Pisa, Pisa 1999, p. 5.

³ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band 1, Teubner, Leipzig 1914, § 12, pp. 49 ss. (tr. ital., *Introduzione alle scienze dello Spirito*, Paravia, Torino 1969⁴).

P. Costa, *Un diritto italiano? Il discorso giuridico nella formazione dello Stato nazionale*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. VII. Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_08, pp. 100-129.

l'organizzazione di una determinata società o gruppo sociale; l'altra è composta dall'insieme delle interpretazioni e delle riflessioni che assumono quella organizzazione a loro oggetto. Semplifichiamo questa distinzione in una formula di comodo: da un lato, il diritto come ordinamento; dall'altro lato, il diritto come discorso. È a partire da questa distinzione che possiamo interrogarci sulla 'italianità' del diritto non soltanto *post festum*, dopo che è sorto un ordinamento sovrano, ma anche prima, nel corso del processo che ha condotto alla formazione dello Stato italiano.

2. Il discorso giuridico fra 'italianità' e 'diritto patrio'.

La costruzione di un nuovo centro sovrano non è il risultato di un'asettica operazione di ingegneria istituzionale: è un evento che presuppone un'ingente mobilitazione di risorse e di energie, emerge da una (più o meno lunga e traumatica) stagione di conflitti, richiede l'iniziativa di élites politiche, culturali, militari disposte a rischiare e a progettare. L'elemento progettuale è una delle componenti importanti di qualsiasi processo di *state-building*; e progettare un nuovo assetto politico-istituzionale dimostrando al contempo la sua improrogabile necessità non è un compito meramente 'tecnico': è una impresa retoricamente complessa, che sta e cade con la capacità di immaginare una collettività (di definirne i contorni, le componenti, gli elementi identificanti), di sostenerne l'intrinseca unitarietà e assumerla come il substrato e il supporto di un assetto di potere chiamato ad agire come sua diretta espressione.

Nel panorama politico-culturale sette-ottocentesco è il termine 'nazione' ad essere impiegato come il collettore di processi di scomposizione e ricomposizione di identità collettive di decisiva importanza. È difficile individuare, in questo periodo, processi di *state-building* che non siano l'espressione o l'esito diretto o indiretto di processi di *nation-building*: la progettazione e poi la costruzione e la legittimazione di un nuovo ordinamento politico si nutrono dei simboli, dei valori, delle aspettative che hanno trovato nella costruzione di una qualche identità 'nazionale' il loro elemento catalizzatore e il loro centro di gravità.

Certo, il termine 'nazione' non è un'invenzione sette-ottocentesca. Non voglio entrare nel merito della disputa che si è sviluppata, soprattutto fra i cultori di

discipline sociologiche e politologiche negli anni Ottanta-Novanta del Novecento⁴, intorno alle origini (risalenti nel tempo oppure specificamente moderne) di nazione. Credo comunque che sia, in generale, una buona strategia euristica evitare di ‘reificare’ le parole, come se esse fossero frammenti di realtà capaci di attraversare indenni i più diversi contesti, e far leva piuttosto sull’impiego che di un termine viene fatto in un concreto processo di comunicazione sociale. È in risposta ad esigenze specifiche che le società ‘costruiscono’ la loro visione del mondo; la ‘costruzione’ però non nasce dal nulla, ma si giova dei materiali accumulati nel tempo, che vengono impiegati e al contempo trasformati e piegati alle urgenze del presente⁵.

La nazione è dunque un’entità collettiva immaginata-immaginaria⁶: non il frutto di impeccabili dimostrazioni e di impassibili osservazioni, ma il simbolo-chiave di una complessa e variegata retorica, che impiega i più diversi strumenti argomentativi e immaginativi per persuadere l’uditorio e muoverne gli affetti. La nazione è ‘immaginaria’, ma ciò non significa che i contenuti ad essa attribuiti e gli elementi di cui essa si compone siano individuati in astratto e selezionati a freddo: al contrario, viene immesso nell’alveo della costruzione-immaginazione della nazione un flusso di aspettative, di convinzioni, di visioni etico-politiche storicamente radicate e cogenti.

Una siffatta strategia retorica è un profilo caratteristico del Risorgimento italiano⁷. E il nostro problema è capire in che modo il discorso giuridico sia venuto a far parte di questo complesso ed eterogeneo tessuto retorico e abbia a questo titolo contribuito alla formazione del nuovo ‘ente’ collettivo: la nazione italiana. È comunque appena il caso di avvertire che dovrò limitarmi ad una rapida elencazione di alcuni temi, rimanendo esclusa la possibilità di una loro ricostruzione ravvicinata.

⁴ Cfr. E. Gellner, *Nations and Nationalism* (1983), Blackwell, Oxford 2006; A. D. Smith, *The ethnic origins of Nations*, Blackwell, Oxford 1986.

⁵ Mi sembra una proposta ragionevole il ‘costruzionismo moderato’ proposto da R. Brubaker, *Ethnicity without groups*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2006.

⁶ In questa direzione procede B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London-New York 1991.

⁷ Recenti visioni complessive sono offerte da G. Pécout, *Il lungo Risorgimento. La nascita dell’Italia contemporanea (1770-1922)*, Bruno Mondadori, Milano 1997; A. Scirocco, *In difesa del Risorgimento*, il Mulino, Bologna 1998; A.M. Banti, *Il Risorgimento italiano*, Laterza, Roma-Bari 2004; D. Beales, E. F. Biagini, *Il Risorgimento e l’unificazione dell’Italia*, il Mulino, Bologna 2005; A.M. Banti e P. Ginsborg (a cura di), *Il Risorgimento*, in *Storia d’Italia. Annali 22*, Einaudi, Torino 2007; L. Villari, *Bella e perduta: l’Italia del Risorgimento*, Laterza, Roma-Bari 2009; G. Ruffolo, *Un paese troppo lungo*, Einaudi, Torino 2009; D. Fisichella, *Il miracolo del Risorgimento: la formazione dell’Italia unita*, Carocci, Roma 2010. Un punto di riferimento importante è sempre S.J. Woolf, *Il risorgimento italiano*, Einaudi, Torino 1981.

La costruzione di una nuova identità collettiva attraverso il ricorso a molteplici, diverse, ma convergenti strategie retoriche (fra le quali anche il discorso giuridico gioca la sua parte) non è un fenomeno soltanto italiano, ma è una tendenza ricorrente in numerosi processi di *state-building* e di *nation-building*. Il termine di confronto più suggestivo potrebbe essere offerto dalla situazione tedesca e potremmo divertirci a passare in rassegna gli elementi di analogia, che però dovrebbero essere controbilanciati dalla constatazione di differenze altrettanto rilevanti e soprattutto dalla consapevolezza dei rischi di semplificazione cui è esposto l'impiego dell'analogia nelle operazioni storiografiche.

Almeno un dato condiviso da entrambe le esperienze merita però di essere sottolineato, perché indubbiamente influente sulla dinamica del discorso giuridico: l'esistenza di un doppio stadio nella formazione di una coscienza nazionale. Per un periodo più o meno lungo il senso di una comune appartenenza fa leva su elementi impolitici o pre-politici e solo successivamente matura l'intenzione di attribuire un contenuto politico all'identità nazionale; ed è a questo punto che il simbolo della nazione diviene uno strumento di rivendicazione e una potente arma di mobilitazione. Gli storici della lingua, della letteratura, dell'arte hanno mostrato come si sia formato il senso di uno spazio ideale, di una comunità etico-culturale rispettivamente denominabile come tedesca o italiana⁸. I tempi di maturazione possono essere diversi a seconda dei settori di riferimento, ma tutti largamente antecedenti al momento della 'politicizzazione' del concetto di nazione. In ogni caso, il passaggio dalla dimensione 'culturale' alla dimensione 'politica' della nazione è un vero e proprio salto di qualità, che imprime alla nazione valenze nuove e impegnative: la sua forza inclusiva e identitaria è potenziata dalla contrapposizione al nemico 'esterno' e dalle associazioni con le immagini di guerra e di violenza da essa suscitate⁹ (a riprova del fatto che il carattere 'immaginario-immaginato' della nazione non implica in nessun modo l'innocuità o la pratica inconcludenza di quel simbolo).

Ammettiamo dunque che anche per l'Italia la formazione dell'identità nazionale sia un processo a due stadi e chiediamoci se già per il primo di essi (l'idea di una

⁸ Si tengano presenti le considerazioni, per l'Italia, di G. Galasso, *L'Italia s'è desta. Tradizione storica e identità nazionale dal risorgimento alla repubblica*, Le Monnier, Firenze 2002 e per, la Germania, di P. Rossi, *Dal mito germanico all'idea di nazione*, in U. Levra (a cura di), *Nazioni, nazionalità, Stati nazionali nell'Ottocento europeo* (Atti del LXI Congresso di Storia del risorgimento italiano, Torino, 9-13 2002), Carocci, Torino 2004, pp. 21-39.

⁹ Cfr. A. Marx, *Faith in Nation. Exclusionary Origins of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003.

nazione come condivisione di lingua e di cultura) il discorso giuridico abbia un contributo da offrire.

Credo che sia possibile lavorare in questa direzione (forse finora non abbastanza valorizzata dalla storiografia giuridica). Basti ricordare, *exempli causa*, che Lamindo Pritanio, che nel 1703 auspica la creazione, al di là delle tante accademie esistenti, di un'unica repubblica italiana delle lettere capace di risollevarla la cultura della nazione¹⁰ è quello stesso Ludovico Antonio Muratori impegnato a narrare una storia d'Italia impiegando tutte le risorse non solo della sua erudizione ma anche della sua cultura giuridica. E, al di là dell'uno o dell'altro caso esemplare, potrebbe essere rivisitato anche un tema di carattere più generale per chiedersi se possa essere interpretato (anche) come tramite (non intenzionale) della graduale formazione di un senso di appartenenza culturale il passaggio dal latino al volgare nella redazione di norme giuridiche (valga il riferimento alla pubblicazione degli statuti¹¹) così come di opere giuridiche (il celeberrimo esempio è il *Dottor Volgare* del cardinale De Luca¹²).

Quale che sia il parere sulla percorribilità di questi sentieri, finché ci muoviamo in quello che ho chiamato, per intendersi, il primo stadio della formazione di un'identità nazionale – il senso di un'appartenenza solo culturale e pre-politica – resta comunque determinante per il discorso giuridico un problema che non si presenta (o non si presenta con gli stessi caratteri e con la stessa importanza) per la produzione letteraria o artistica: il rapporto fra il discorso giuridico e l'ordinamento (un assetto politico-istituzionale e normativo effettivamente vigente). Data la duplicità delle dimensioni costitutive dell'esperienza giuridica (il diritto come discorso e il diritto come ordinamento), l'attrazione esercitata dalla dimensione ordinamentale sulla strutturazione del discorso è forte ed è di conseguenza debole il fascino esercitato su di esso da un'immagine soltanto metapolitica di comunità e di appartenenza.

Possiamo trovare una qualche conferma di questa tendenza guardando a un contesto storico dove ormai il senso di una comune 'italianità' culturale conosce espressioni indubbiamente eloquenti. Si pensi ad esempio all'articolo di Gian

¹⁰ L.A. Muratori, *Primi disegni della repubblica letteraria d'Italia esposti al pubblico*, in *Dal Muratori al Cesarotti, Tomo I, Opere di Ludovico Antonio Muratori*, a cura di G. Falco e F. Forti, Ricciardi, Napoli 1964, pp. 177-197.

¹¹ Cfr. F. Bambi, *Un costituito davvero per tutti?*, in «Quaderni fiorentini», 33-34, 2004-2005, pp. 1239-1249 e Id., *Una nuova lingua per il diritto. Il lessico volgare di Andrea Lancia nelle provvisioni fiorentine del 1355-57*, Giuffrè, Milano 2009.

¹² G.B. De Luca, *Il dottor volgare, ovvero, Il compendio di tutta la legge civile, canonica, feudale, e municipale, nelle cose più ricevute in pratica ..*, G. Corvo, Roma 1673.

Rinaldo Carli (*Della patria degli italiani*), pubblicato nel 1765 su «Il caffè». Nel dialogo che esso mette in scena fra uno sconosciuto visitatore e un locale frequentatore del caffè, «l'Incognito» ammette, sì, di non essere milanese, ma non per questo concede al suo interlocutore di essere «forestiere». «Sono Italiano»; «e un Italiano in Italia non è mai forestiere come un Francese non è forestiere in Francia [...]». Certo, esistono, per l'Incognito, i più vari ordinamenti politici; importante è però che, «grandi o piccole siano le città [...], siano fedeli al loro natural sovrano ed alle leggi [...], divise in domini diversi e ubbedienti a diversi sovrani», esse comunque «formino per i progressi delle scienze e delle arti un solo sistema»¹³.

Resta impregiudicata, nelle parole dell'anonimo campione della 'italianità', la frammentazione politica del paese, ma oltre di essa si profila una metapolitica, culturale identità collettiva. In che modo il discorso giuridico può immettersi in una prospettiva siffatta? La mia impressione è che esso, nel suo complesso, tenda a identificarsi non già nelle ispirate parole dell'Incognito, ma nella prospettiva del suo ottuso interlocutore: piatta e banale, ma irresistibile per il giurista nel suo assumere come criterio decisivo di riferimento uno spazio, un territorio, un ordinamento specifico.

Se usassimo le categorie di una vecchia storiografia giuridica potremmo forse impostare diversamente il problema. Per quella storiografia ormai risalente nel tempo l'esperienza giuridica italiana fra Sette e Ottocento poteva essere ricostruita facendo leva su due fenomeni che si volevano connessi e contigui: da un lato, lo *ius commune* (la secolare tradizione del 'diritto romano nel medioevo', per usare l'espressione savigniana) e il suo consumarsi in una lunga, lunghissima crisi; dall'altro lato la nascita dalle sue ceneri dei nuovi Stati e dei codici 'moderni'. Ciò che non veniva sufficientemente valorizzato da questa storiografia era una realtà che in tempi più recenti è stata meritoriamente studiata da vicino¹⁴: il diritto patrio; l'esistenza di ordinamenti molto diversi fra loro, ma capaci di attrarre nella loro orbita il diritto romano, impiegarlo come una fonte accanto ad altre e proporsi al giurista come ordinamenti complessi e completi, meritevoli non soltanto di essere

¹³ G.R. Carli, *Della patria degli italiani*, in «Il caffè» (1764-1766), a cura di G. Francioni e S. Romagnoli, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 421-427. Cfr. S. Romagnoli, «Il Caffè» tra Milano e l'Europa, ivi, pp. xiii-lxxix; M. Cerruti, «Nazione», «patria», «patriottismo» ne «Il Caffè», in «Italies. Revue d'études italiennes» 2002, 6 (*Variations autour des idées de patrie, État, nation*), pp. 217-231.

¹⁴ Cfr. l'importante volume di I. Birocchi, A. Mattone (a cura di), *Il diritto patrio. Tra diritto comune e codificazione (secoli XVI-XIX)*, Viella, Roma 2006.

assistiti nel loro pratico funzionamento, ma anche di essere oggetto di riflessione e materia di insegnamento.

Ciò che lo studio del diritto patrio mostra è che l'Italia giuridica tardo-settecentesca non è un 'vuoto' che la crisi dello *ius commune* rende immediatamente disponibile ad essere riempito da nuovi criteri di identità e di giuridicità, ma è piuttosto un arcipelago di ordinamenti entro il quale i giuristi impiegano il loro strumentario concettuale e linguistico non tanto per immaginare un ente collettivo ancora inesistente quanto per rapportarsi agli ordinamenti politico-costituzionali effettivamente vigenti.

Né peraltro questi ordinamenti sono sprovvisti di strumenti simbolici efficaci nel rafforzare il senso di un'identità collettiva cui anche il giurista è sensibile. Lo stesso termine – diritto patrio (un termine che prende a diffondersi a partire dalla prima metà del Settecento¹⁵) – evoca un'idea di appartenenza che trae forza da una tradizione che potremmo ripercorrere all'indietro fino alle sue scaturigini medievali, fino alle dimensioni civiche e patriottiche della civiltà comunale. Il giurista tende a muoversi dunque nello spazio di un'appartenenza già definita e operante che egli contribuisce a rafforzare nella convinzione che le buone leggi diano un contributo determinante alla coesione sociale e alla pubblica felicità. E il diritto patrio non è soltanto una realtà ordinamentale: è anche l'oggetto rappresentato e costruito da un discorso, da un sapere giuridico, che lo commenta e lo illustra. Vengono raccomandati e istituiti corsi di diritto municipale o patrio. Scipione Maffei, redigendo un piano di riforma per l'ateneo padovano, auspicava «che un professore si avesse di Gius veneto e municipale», dal momento che «secondo queste norme si giudica qui», «onde se tante letture si stimano necessarie di quelle leggi che non vagliono più se non per ragione, perché non vorremmo ammetterne una di quelle che vagliono per autorità?»¹⁶.

Da un lato, l'orizzonte di un'identità collettiva puramente culturale, dall'altro lato, una molteplicità di ordinamenti concretamente esistenti: posto di fronte a queste due grandezze, il discorso giuridico tende ad assumere come proprio polo di gravitazione gli ordinamenti vigenti. Pur in un periodo in cui si sta rafforzando l'immagine etico-spirituale di una nazione italiana, le realtà 'municipali', proprio

¹⁵ M.G. Di Renzo Villata, *Tra ius nostrum e ius commune. Il diritto patrio nel Ducato di Milano*, in I. Birocchi, A. Mattone (a cura di), *Il diritto patrio*, cit., p. 237.

¹⁶ Citato in B. Brugi, *Per la storia della giurisprudenza e delle università italiane*, Utet, Torino 1915, pp. 189-197. Cfr. C. Pecorella, *Cenni storici sulle Facoltà di Giurisprudenza (a partire dal XVIII secolo)*, in *Università di oggi e società di domani*, Laterza, Bari 1969, pp. 308-32.

perché permettono una facile e pronta simbiosi fra discorso e organizzazione, attraggono il giurista, che stenta quindi a distaccarsi dall'arcipelago degli ordinamenti concretamente esistenti¹⁷. Se pure il diritto romano-comune retrocede sullo sfondo a vantaggio degli *iura propria*, non per questo compare all'orizzonte un (immaginato o auspicato) nuovo ordinamento capace di includere e ricondurre ad unità i diritti municipali. Perché ciò avvenga, perché il giurista cambi il suo naturale punto di riferimento, devono intervenire eventi capaci di sconvolgere o almeno minacciare da vicino gli equilibri consolidati indebolendo la spontanea sinergia fra il discorso giuridico e gli ordinamenti effettivamente vigenti.

3. La proiezione politica dell'identità nazionale.

Il terremoto che incide a fondo sul processo di formazione di un'identità collettiva 'italiana' e coinvolge anche il ruolo svolto al suo interno dal discorso giuridico è la rivoluzione francese. Dei tanti, e anche contraddittori, effetti prodotti da essa sulla situazione politica e culturale italiana conviene sottolineare un tema che coinvolge direttamente il discorso giuridico: la ridefinizione del termine 'nazione'. La nazione (ridefinita dai celebri scritti di Sieyès del 1788-89¹⁸) – la nazione coincidente con il Terzo Stato, composta dai soggetti giuridicamente eguali – è l'entità collettiva dalla quale il processo rivoluzionario e l'ordine da esso creato traggono la loro legittimazione. Il modello contrattualistico che presiede alla riflessione di Sieyès e in genere alla cultura della rivoluzione permette di enfatizzare il ruolo della volontà, della capacità decisionale dei soggetti. Nazione e diritti, nazione e libertà si implicano a vicenda: la nazione è chiamata a realizzare, attraverso la legge, i diritti fondamentali e a darsi, in assoluta libertà, la forma politica funzionale a questo scopo.

È questo in fondo il messaggio più eversivo comunicato dalla rivoluzione: l'apertura di un campo di possibilità impreveduto. La rivoluzione dimostra concretamente la possibilità di pensare, di progettare, di realizzare un ordine nuovo

¹⁷ Un contributo esemplare per comprendere il complesso processo di distacco dal diritto patria è offerto da L. Mannori, *Un' "istessa legge" per un' "istessa sovranità". La costruzione di una identità giuridica regionale nella Toscana asburgico-lorenese*, in I. Biocchi, A. Mattone (a cura di), *Il diritto patrio*, cit., pp. 355-86.

¹⁸ J.-E. Sieyès, *Essai sur les privilèges* (1788), a cura di P.-Y. Quiviger, Dalloz, Paris 2007 e J.-E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (1789), a cura di R. Zapperi, Droz, Genève 1970. Sulle implicazioni 'costituenti' dei saggi di Sieyès cfr. P. Pasquino, *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Odile Jacob, Paris 1998; A. Furia, *Il concetto di cittadino nel pensiero politico di Sieyès (1770-1795)*, Name, Genova 2008; M. Goldoni, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze University Press, Firenze 2009.

e diverso. Ed è questa prometeica esaltazione delle energie creatrici e trasformatrici degli individui che incide anche sul modo di pensare il rapporto fra il discorso giuridico e l'ordinamento.

Per intendere questo passaggio occorre, ancora una volta, sbarazzarsi dallo stereotipo paleo-giuspositivistico del giurista come mero esegeta di un vigente sistema normativo. Certo, il discorso giuridico è attratto dall'ordinamento, che costituisce il suo naturale punto di gravitazione: il lungo richiamo esercitato dal diritto patrio sui giuristi ne è una riprova. Non sempre e comunque però l'ordinamento cui il giurista guarda è un assetto consolidato ed esistente. È ricorrente, infatti, nel discorso giuridico una dimensione progettuale, un'attenzione rivolta non già a un ordinamento esistente e presente, ma a un ordinamento possibile e futuro.

L'apertura al futuro del discorso giuridico è comprensibilmente sollecitata da un processo costituente; ed è un processo costituente di inedita radicalità ad essere intrapreso dalla rivoluzione francese (e prima dalle ex-colonie inglesi nell'America settentrionale)¹⁹. Discorso politico e discorso giuridico si intrecciano strettamente, dal momento che è impossibile progettare un ordine nuovo senza chiamare in causa il ruolo della legge, l'organizzazione dei poteri pubblici, i diritti e i doveri dei cittadini. In questo contesto converrà dare al termine 'discorso giuridico' un significato che sottolinei, per così dire, non tanto la sua componente 'soggettiva' quanto la sua dimensione 'oggettiva' o 'contenutistica': converrà intendere per discorso giuridico non soltanto o non tanto il discorso svolto dal giurista quanto il discorso che, sviluppato dal giurista o da altra figura professionale, utilizza comunque argomenti e contenuti che hanno a che fare con la dimensione giuridica. È comunque un giurista come Mario Pagano a dare una delle prime e più brillanti prove della dimensione critica e progettuale del discorso giuridico: un discorso che, espressione del più autentico 'Settecento riformatore', aveva prima sviluppato un'audace critica dell'ordine esistente e aveva trovato poi nella rivoluzione del '99 le condizioni per sfociare in un vero e proprio progetto costituente²⁰.

¹⁹ Cfr. A. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Varese 1992; L. Jaume, *Il potere costituente in Francia dal 1789 a De Gaulle*, in P. Pombeni, *Potere costituente e riforme costituzionali*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 33-51; M. Fioravanti, *Potere costituente e diritto pubblico*, in M. Fioravanti, *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 220 ss.

²⁰ Cfr. G. Pecora, *Il pensiero politico di Gaetano Filangieri. Una analisi critica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; D. Ippolito, *Mario Pagano. Il pensiero giuspolitico di un illuminista*, Giappichelli, Torino 2008.

Certo, immaginare un ordine nuovo e assumerlo come espressione di una nuova identità ‘nazionale’ non sono operazioni semplici e necessariamente complementari. Lo stesso termine ‘nazione’ può essere ancora tranquillamente impiegato per valorizzare il legame di appartenenza agli ordinamenti concretamente esistenti. È vero però che l’esempio e l’influsso della rivoluzione francese finiscono per sospingere numerosi esponenti dell’intellettualità italiana, nel triennio (cosiddetto) giacobino, a riflettere sulla possibilità di pensare in modo nuovo la ‘nazione’ e il suo rapporto con l’ordinamento. Prende a diffondersi l’idea di una connessione fra un nuovo assetto costituzionale e un ente collettivo, la nazione italiana, esistente al di là della frammentazione politica dominante. Di una simile sintesi offre una precoce testimonianza Filippo Buonarroti che presenta la sua repubblica egualitaria come un ordine unitario, come la repubblica degli italiani²¹. Patriota è in genere definito colui che auspica, per l’Italia, un ordine repubblicano vicino al modello francese (anche se non mancano interpretazioni opposte del ‘patriottismo’, assunto al contrario come la difesa della piccola patria e del vecchio ordine contro l’invadenza francese²²).

È comunque ricorrente il nesso fra la progettazione costituzionale e la costruzione di una nuova identità collettiva. Ne è un eloquente indizio il pubblico concorso indetto nel 1796 intorno al problema della forma di governo preferibile per l’Italia. La discussione sulle forme di governo è uno dei più longevi luoghi retorici della pubblicistica politico-giuridica, ma l’occasione non è affatto accademica: è in questione l’assetto di un’entità politica che trovi il suo segno di identità nella dimensione ‘nazionale’. È su un auspicabile ordine politico-giuridico ‘italiano’ che i concorrenti ragionano. E vi ragionano mettendo a frutto quanto possono ricavare dall’analisi di esperienze straniere, dalla tradizione, dalla storia, divergendo nelle proposte, ma concordando nel concepire il tipo di regime volta a volta raccomandato come la messa in forma di quell’entità collettiva che è la nazione italiana; una nazione, come sottolinea Melchiorre Gioia nella dissertazione che risulterà vincitrice, che è tale in quanto riposa sulla concorde volontà dei suoi membri²³.

²¹ A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell’Italia unita*, Einaudi, Torino 2000, pp. 11-15. Cfr. anche A. Galante Garrone, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell’Ottocento (1828-1837)*, Einaudi, Torino 1972².

²² M. Vovelle, *Tra cosmopolitismo e xenofobia: patria, nazione, repubblica universale nelle ideologie della Rivoluzione francese*, in U. Levra (a cura di), *Nazioni, nazionalità, Stati nazionali nell’Ottocento europeo*, cit., p. 19.

²³ M. Gioia, *Dissertazione sul problema dell’amministrazione generale della Lombardia: Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell’Italia*, in A. Saitta (a cura di), *Alle origini del Risorgimento. I testi di un “celebre” concorso (1796)*, Istituto storico italiano per l’età moderna e contemporanea, Roma 1964, vol. II, pp. 1-130.

I concorrenti non dissertano in astratto sul governo migliore, ma discutono a partire dalla concreta situazione italiana. La riprova è che una delle scelte che più dividono il campo riguarda il modo di organizzare il nuovo Stato: secondo uno schema federale o piuttosto esaltando, senza mediazioni, la nuova, auspicata unità. Gioia e Ranza (almeno nella dissertazione destinata al concorso) optano per un governo strettamente unitario; altri propendono per la federazione. In ogni caso, tutti sono consapevoli del medesimo dato di fatto e tutti condividono l'obiettivo finale. Il dato da cui partire è la profonda diversificazione dei regimi esistenti, delle loro storie, delle loro strutture ordinamentali, delle loro culture. La scelta federalistica nasce essenzialmente dalla valorizzazione (e dalla drammatizzazione) di queste indubie, oggettive diversità, mentre la scelta opposta attribuisce al 'volontarismo' della nazione la capacità di superare di slancio le diversità di partenza. E tutti concordano sull'obiettivo: la costruzione di un regime che dia una forma (federale o accentrata che sia) alla soggiacente e determinante unità della nazione²⁴.

Certo, non mancano nel dibattito posizioni più incerte nell'indicazione della meta finale. Resta comunque il fatto che emerge a chiare lettere, sull'onda dell'esperienza rivoluzionaria, ma senza che il modello francese sia passivamente e pedissequamente adottato, un progetto o almeno un atteggiamento, *lato sensu*, costituente; e questa ispirazione costituente, pur nella diversità degli autori e delle proposte, sottolinea il nesso fra la nazione (simbolo di una nuova, e politica, identità collettiva) e l'assetto dell'ordine futuro.

Pur nella varietà delle proposte²⁵, emerge una precisa sensibilità progettuale e costituente, che si intreccia con la valorizzazione di una nuova identità comune. Ed è appunto questa inedita connessione fra progetto costituzionale e nazione 'italiana' ad offrire al discorso giuridico una prima occasione per aprirsi alla dimensione del possibile, per proiettarsi verso un ordinamento non ancora esistente, ma suscettibile di essere immaginato e progettato.

²⁴ Cfr. il convincente saggio di L. Guerci, *Il triennio 1796-99 e la "Repubblica itala"*, in U. Levra (a cura di), *Nazioni, nazionalità, Stati nazionali nell'Ottocento europeo*, cit., pp. 59-103. Cfr. anche «Trimestre», XXXII, 2000, 1-2 (*Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia*, a cura di G. Carletti);

²⁵ Si tenga presente la lucida analisi di L. Mannori, *La crisi dell'ordine plurale. Nazione e costituzione in Italia tra Sette e Ottocento*, in AA.VV., *Ordo Iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 137-80. Da un altro punto di vista, si considerino le osservazioni di R. Romanelli, *Nazione e Costituzione nell'opinione liberale avanti il '48*, in *La rivoluzione liberale e le nazioni divise*, a cura di P. Ballini, Istituto veneto di lettere, scienze e arti, Venezia 2000, pp. 271-304, sulla limitata attenzione del liberalismo moderato al tema costituzionale.

4. Dalla nazione allo Stato: la dimensione progettuale del discorso giuridico.

Nel triennio giacobino maturano le condizioni che permetteranno al discorso giuridico di svolgere nella costruzione dell'identità nazionale un ruolo forse non protagonista, ma nemmeno trascurabile. Non possiamo attenderci che il discorso giuridico sia la forza propulsiva del *nation-building*: la retorica che lo alimenta è un magma complesso²⁶ dove poesie, romanzi, teatro e musica²⁷ cooperano nel fare della nazione uno dei mitologemi centrali dell'Ottocento²⁸. In questo complesso tessuto retorico il discorso giuridico trova tanto più facilmente un suo spazio quanto più si accentua la vocazione politica della nuova identità collettiva.

Nel triennio giacobino²⁹ era appunto iniziato il passaggio dalla nazione come semplice condivisione di un'identità linguistico-culturale alla nazione come simbolo politicamente pregnante. Un contributo decisivo all'approfondimento e alla diffusione di questo processo è però certamente dovuto a Giuseppe Mazzini³⁰. È importante per il discorso giuridico la tematizzazione mazziniana di un'entità unitaria (appunto la nazione) che si vuole capace di ricondurre a sé (di ordinare, direbbe il giurista) la pluralità dei soggetti, che nella nazione e solo in essa trovano la loro destinazione di senso.

Mazzini stesso peraltro non esitava nell'indicare il diritto come uno degli elementi indispensabili per la strumentazione e la realizzazione dell'Unità nazionale: in uno scritto apparso sulla «Jeune Suisse» del settembre 1935, Mazzini scriveva che la nazione è «l'associazione di tutti gli uomini che, per lingua, per condizioni geografiche, e per la parte assegnata loro nella Storia, formano un solo gruppo, e si avviano, sotto la scorta di un diritto comune, al conseguimento d'un medesimo fine»³¹.

²⁶ Cfr. A.M. Banti, R. Bizzochi (a cura di), *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, Carocci, Roma 2002; A.M. Banti, *La nazione del risorgimento*, cit.; A.M. Banti, *L'onore della nazione: identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal 18. secolo alla grande guerra*, Einaudi, Torino 2005.

²⁷ Cfr. C. Sorba, *Teatri. L'Italia del melodramma nell'età del Risorgimento*, il Mulino, Bologna 2002.

²⁸ Sono – e saranno – importanti anche i riti sociali nel processo di legittimazione dello Stato unitario: cfr. I. Porciani, *La festa della nazione: rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, il Mulino, Bologna 1997; M. Ridolfi, *Le feste nazionali*, il Mulino, Bologna 2003.

²⁹ Cfr. in generale C. Zaghi, *L'Italia giacobina*, Utet, Torino 1989.

³⁰ Cfr. S. Mastellone, *Mazzini: scrittore politico in inglese. Democracy in Europe (1840-1855)*, Olschki, Firenze 2004; R. Sarti, *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, Laterza, Roma-Bari 2000.

³¹ Citato da F. Della Peruta, *La nazione dei democratici*, in U. Levra (a cura di), *Nazioni, nazionalità, Stati nazionali*, cit., p. 113.

La nazione è per Mazzini un'entità collettiva radicata nella storia. La distanza che egli pone fra la sua visione etico-politica, fondata sul primato del dovere e sul rifiuto dell'edonismo e dell'utilitarismo, e i principî condivisi nella Francia della rivoluzione è netta³² e investe anche l'immagine della nazione, ormai lontana dal contrattualismo settecentesco (ancora determinante per Sieyès). Plasmata dalla storia nel quadro di un disegno in ultima istanza divino, la nazione non riposa su un atto di volontà: i criteri dell'appartenenza sono dettati dalle cose stesse, in una prospettiva che il Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca* e poi in genere il nuovo storicismo (da Herder a Savigny) avevano reso familiare alla cultura tedesca. Opportunamente, quindi, Alberto Mario Banti sottolinea l'importanza, anche per la visione mazziniana della nazione, degli elementi 'oggettivi' che la determinano, quali i vincoli di sangue e il radicamento su un territorio; elementi che rafforzano il senso di un'identità infrangibile e la proiettano nel tempo attraverso la catena delle generazioni³³.

Occorre però tenere presente al contempo che la nazione, se pure trova nella storia il suo radicamento ontologico, è in grado di agire come soggetto politico solo nella misura in cui i soggetti divengono coscienti della loro missione e mobilitano le loro energie a questo scopo: occorre passare dalla «moltitudine degli uomini erranti» a una «unità di principii, d'intento e di dritto»³⁴ e a questo scopo occorre mobilitare tutte le risorse della coscienza e della volontà. L'elemento volontaristico, messo da parte per rispondere alla domanda 'che cosa è la nazione', torna in gioco nel momento in cui ci si chiede 'che cosa deve fare la nazione', nel momento in cui il simbolo della nazione deve sprigionare tutta la sua forza politica e progettuale.

Il tema della nazione diviene decisivo per la progettazione politico-giuridica, ma si sviluppa lungo due direttrici geneticamente vicine, ma diverse nei loro esiti.

Lungo una di queste direttrici, assumere la nazione come un'entità decisiva anche sul piano della fondazione e della legittimazione dell'ordine politico si traduce nell'intenzione di accogliere e rivitalizzare uno dei principali lasciti delle rivoluzioni di fine Settecento: l'idea di un potere costituente cui demandare il compito di rafforzare l'unità della nazione e di tradurla in un preciso e nuovo assetto politico-

³² Cfr. G. Mazzini, *D'alcune cause che impediscono finora lo sviluppo della libertà in Italia* (1832), in G. Mazzini, *Scritti politici*, a cura di T. Grandi e A. Comba, Utet, Torino 1972, pp. 246-48.

³³ A.M. Banti, *Sacrality and the Aesthetics of Politics: Mazzini's Concept of the Nation*, in C.A. Bayly e E.F. Biagini (eds.), *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism 1830-1930*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008, pp. 59-74.

³⁴ G. Mazzini, *I collaboratori della 'Giovine Italia' ai loro concittadini* (1832), in Mazzini, *Scritti politici*, cit., p. 314.

istituzionale³⁵. È questa la strategia raccomandata ad esempio da Giuseppe Montanelli, docente di diritto patrio nell'Ateneo pisano, esponente del movimento democratico e chiamato a un ruolo da protagonista nella Toscana del '48-'49³⁶. Montanelli vede nella costituente, da un lato, l'espressione obbligata e istituzionalmente concreta della sovranità della nazione: una nazione assunta come soggetto politico effettivo dovrà parlare attraverso una costituente che, prima, provveda alla conquista dell'indipendenza e poi ponga le basi dello Stato unitario; tanto che l'Assemblea toscana vara un disegno di legge sull'elezione di deputati toscani in vista di una futura costituente nazionale³⁷.

La propensione di Montanelli verso l'assemblea costituente non era diversa da quella già espressa da Mazzini nell'«Italia del Popolo»; ed è un'assemblea costituente a dare inizio (fatti salvi i riferimenti alle decisioni della futura assemblea costituente italiana) alla breve stagione della repubblica romana³⁸ e alla sua ancora più effimera costituzione: una costituzione che non guarda al modello orleanista ed è semmai in sintonia con la «repubblica politica e sociale» auspicata dai repubblicani francesi. Quali che siano i contenuti della costituzione, decisiva è comunque l'idea che la rende possibile; l'idea di una nazione che si traduce in potere costituente e fonda un ordine nuovo. È questa l'idea che sorregge la convocazione della costituente romana e permette la creazione della repubblica. È questa l'idea che

³⁵ Sull'assemblea costituente nella pubblicistica risorgimentale cfr. Paolo Bagnoli (a cura di), *Giuseppe Montanelli. Unità e democrazia nel Risorgimento*, Olschki, Firenze 1990 (in particolare i saggi di Alfonso Scirocco e di Emilia Morelli); P. Pombeni, *Potere costituente e riforme costituzionali. Note storiche sul caso italiano 1848-1948*, in Id., (a cura di), *Potere costituente, cit.*, pp. 81-105; P. Pombeni, *La Costituente. Un problema storico-politico*, il Mulino, Bologna 1995.

³⁶ Sul discorso pubblico nella Toscana della prima metà dell'Ottocento cfr. A. Chiavistelli, *Dallo Stato alla nazione. Costituzione e sfera pubblica in Toscana dal 1814 al 1849*, Carocci, Roma 2006.

³⁷ Cfr. A. M. Ghisalberti, *Giuseppe Montanelli e la costituente*, Sansoni, Firenze 1947; P. Bagnoli, *Democrazia e Stato nel pensiero politico di Giuseppe Montanelli (1813-1862)*, Olschki, Firenze 1989, pp. 34 ss. Cfr. anche C. Ronchi, *I democratici fiorentini nella rivoluzione del 1848-49*, Barbera, Firenze 1963; G. Luseroni, *Giuseppe Montanelli e il Risorgimento: la formazione e l'impegno civile e politico prima del '48*, FrancoAngeli, Milano 1996.

³⁸ Sulla repubblica romana cfr. «Rassegna storica del Risorgimento», LXXXVI, 1999; I. Manzi, *La Costituzione della Repubblica romana del 1849*, Affinità Elettive, Ancona 2003; G. Monsagrati, *La repubblica romana del 1849*, in M. Ridolfi (a cura di), *Almanacco della Repubblica. Storia d'Italia attraverso le tradizioni, le istituzioni e le simbologie repubblicane*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 84-96; R. Balzani, *Repubblica 'classica' o repubblica 'alla francese'? Il dibattito nell'assemblea romana del 1849*, in S. Rogari (a cura di), *Partiti e movimenti politici fra Otto e Novecento. Studi in onore di Luigi Lotti*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2004, pp. 96-109; M. Severini (a cura di), *La primavera della nazione: la Repubblica Romana del 1849*, Affinità Elettive, Ancona 2006; M. Severini, *La Repubblica romana del 1849*, Marsilio, Venezia 2011.

circola nel Lombardo-Veneto³⁹, dove è diffusa la convinzione che, a guerra finita, occorra affidare al popolo un compito autenticamente costituente, e non soltanto il potere di dire di sì o di no all'unione con il Regno di Sardegna⁴⁰.

La nazione come simbolo di legittimazione di un potere costituente capace di fondare un ordine nuovo è dunque un'idea che circola ampiamente nel '48 italiano e tuttavia è destinata a divenire presto un sentiero interrotto nell'accidentata formazione dello Stato nazionale. È piuttosto un differente impiego del concetto di nazione a godere di una più duratura fortuna. È un'idea di nazione che non cancella, ma attenua le componenti contrattualistiche (decisionistiche, volontaristiche) di impronta rivoluzionaria per privilegiare il trasfondersi storicamente necessario della nazione in uno Stato che si propone come la sua visibile e spontanea incarnazione istituzionale.

In Italia, un giurista riconducibile a questa prospettiva è Pasquale Stanislao Mancini, che, esule a Torino (dove viene istituita, appositamente per lui, la cattedra di Diritto pubblico esterno ed internazionale privato), tiene, il 22 gennaio del 1851, una prolusione intitolata *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*⁴¹.

L'operazione che compie Mancini è semplice, ma efficace. Il primo passaggio è la definizione di nazione. La nazione è un fenomeno originario, come la famiglia. Gli elementi che la determinano sono svariati: la lingua, i costumi, le leggi, la religione, il radicamento su un territorio e infine la «identità di origine e di sangue»⁴².

³⁹ Cfr. N. Del Corno, V. Scotti Douglas, *Quando il popolo si desta: 1848, l'anno dei miracoli in Lombardia*, FrancoAngeli, Milano 2002.

⁴⁰ Cfr. E. Mongiano, *Il 'voto della Nazione'. I plebisciti nella formazione del Regno d'Italia (1848-60)*, Giappichelli, Torino 2003, pp. 51 ss. Scrive Giuseppe Mazzini (*L'Italia del popolo*, Genton Luquiens, Lausanne 1849, vol. I, pp. 152-53): «Venezia dunque oltre gli argomenti che valevano per gl'Italiani tutti d'ogni provincia, ne trovava degli speciali in sé stessa i quali la conducevano a desiderare, a volere, a promuovere la Costituente italiana da convocarsi in Roma secondo il programma che Giuseppe Montanelli avea pubblicato in nome del governo di Firenze. Il pensiero che agitava la intiera penisola era fortemente sentito dai Veneziani: l'idea della grande Assemblea, che legittimamente rappresentasse tutta l'Italia e la conducesse potente della sua concordia al trionfo della giustizia e della libertà, era divenuta popolarissima. L'assemblea particolare dei rappresentanti dello stato veneto sentiva che il proprio più importante decreto consistere doveva nella adesione al programma Montanelli; il governo già annunciava di volerla provocare, e le libere associazioni popolari cordialmente l'acclamavano». Sul significato dell'assemblea costituente in Mazzini è ancora utilizzabile G. Falco, *Giuseppe Mazzini e la Costituente*, Sansoni, Firenze 1945. Sull'esperienza veneziana cfr. P. Ginsborg, *Daniele Manin e la rivoluzione veneziana del 1848-49*, Feltrinelli, Milano 1978; P.L. Ballini (a cura di), *1848-1849. Costituenti e costituzioni. Daniele Manin e la repubblica di Venezia*, Istituto veneto di scienze, lettere e arti, Venezia 2002. Un'introduzione alle costituzioni del '48-49 in P. Casana, *Le costituzioni italiane del 1848-49*, Giappichelli, Torino 2001.

⁴¹ P.S. Mancini, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*, a cura di E. Jayme, Giappichelli, Torino 2000.

⁴² Ivi, pp. 42-43.

Anche Mancini non ha cedimenti nei confronti del modello contrattualistico. Non vi è alcuna ‘decisione’ capace di fondare un’appartenenza legata a criteri di identità che hanno un carattere fattuale, oggettivo e rafforzano la valenza, insieme inclusiva ed esclusiva, dell’entità nazionale. È vero che Mancini sottolinea il carattere in ultima istanza determinante della ‘coscienza’, essenziale per animare i dati grezzi e farne i componenti di un’entità viva e unitaria, di quella nazione appunto che è «una società naturale di uomini, da unità di territorio, di origine, di costumi e di lingua conformati a comunanza di vita e di coscienza sociale»⁴³. È però anche vero che la coscienza dell’identità comune non è tenuta a tradursi in una vera e propria ‘decisione’ collettiva che operi come il vero atto fondazione di un nuovo ordine.

In questo primo passaggio della sua prolusione Mancini si muove in sostanza nel flusso di un diffuso e influente immaginario nazionalistico. Più interessanti sono i due passaggi successivi. In primo luogo, la nazione viene presentata come un soggetto titolare di un diritto analogo a (e non meno fondamentale del) diritto di libertà individuale: il diritto alla libera espansione dell’individuo corrisponde al diritto (diremmo noi) di autodeterminazione della nazione. «Il diritto di Nazionalità adunque – scrive Mancini – non è che la stessa libertà dell’individuo, estesa al comune sviluppo dell’aggregato organico degli individui che formano le Nazioni»⁴⁴. In secondo luogo – ed è questa la tesi decisiva – il soggetto collettivo meritevole di riconoscimento internazionale non è lo Stato, ma è la nazione. Più esattamente, non è un soggetto politico legittimo uno Stato che non sia la forma politico-giuridica di una collettività nazionale. Ogni nazione, quindi, è il titolare di un diritto-dovere ad esistere politicamente, a organizzarsi, a farsi Stato; e, per converso, uno Stato che non sia la forma politico-giuridica di una collettività nazionale manca di legittimità: la nazione è la condizione di legittimità dello Stato ed è il vero soggetto del diritto internazionale.

Non è peraltro Mancini l’unico giurista a inserirsi nel *mainstream* risorgimentale facendo leva sul nesso nazione-Stato. Un altro esule napoletano, Pisanelli, destinato come Mancini a svolgere un ruolo di grande importanza nel futuro Stato unitario, imposta in modo analogo il problema del rapporto fra nazione e Stato valorizzando la prima come momento di fondazione e di legittimazione del secondo⁴⁵.

⁴³ Ivi, p. 47.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ G. Pisanelli, *Lo Stato e la nazionalità*, Napoli 1862. Cfr. F. Tessitore, *Comprensione storica e cultura: revisioni storicistiche*, Guida, Napoli, 1979, p. 52; L. Lacchè, *Il discorso costituzionale nell’opera di Pisanelli*, in C. Vano (a cura di), *Giuseppe Pisanelli. Scienza del*

In questa prospettiva il passaggio dalla famiglia ai gruppi, alla nazione, allo Stato è concepito come un percorso, storicamente provvidenziale, dalla molteplicità dispersa all'unità. È al mulino dell'unità che porta acqua il flusso discorsivo alimentato da Pisanelli o da Mancini. La nazione si realizza come Stato proprio perché la forma politico-giuridica che essa si dà è l'espressione della sua unità sostanziale e lo strumento della sua concreta attuazione.

Nella fase (incerta ed esposta a considerevoli colpi di scena) di avvicinamento all'obiettivo dello Stato unitario, tuttavia, affermare il principio inderogabile dell'unità dello Stato-nazione non si traduce obbligatoriamente, per i suoi sostenitori, nel pretendere un'organizzazione rigidamente centralistica del nuovo Stato: Mancini, nella sua prolusione del '51, ammette esplicitamente che l'unità non è incompatibile con un'organizzazione federale e Pisanelli guarda con simpatia a Gioberti e alla valorizzazione delle diversità e delle autonomie e solo successivamente approda all'esaltazione del potere unificante del centro statale⁴⁶. È però anche vero che la tematizzazione del nesso nazione-Stato tendeva a rafforzare, traducendola in precisi assetti ordinamentali, quell'unità che non solo nel triennio giacobino, ma anche nei primi decenni dell'Ottocento, era stata, sì, sempre perseguita, ma al contempo messa in rapporto (se non in tensione) con la varietà e la ricchezza delle 'piccole patrie'.

Quale che sia comunque la forma che lo Stato nazionale dovrà assumere, resta fermo, in questa prospettiva, che la nazione, giunta finalmente alla pienezza della sua maturità e del suo senso di identità, chiede di realizzarsi come Stato. Il divenire Stato della nazione non presuppone necessariamente la 'decisione' che Mazzini o Montanelli attribuivano all'auspicata assemblea costituzionale italiana: ciò che conta è che lo Stato, il nuovo Stato italiano, l'espressione visibile dell'unità della nazione, possa essere presentato e legittimato come l'esito culminante di una storia che ha risorse e strumenti non riducibili all'atto di volontà di un'assemblea.

5. Un codice per «collegare le squarciate membra del bel paese».

La nazione, nel momento in cui, da contrassegno di identità culturale, diviene il principale simbolo politico dell'epoca, ha bisogno di tradursi in un ordinamento, in uno Stato che la esprima e la realizzi; ed è appunto di questo passaggio che il giurista

processo, cultura delle leggi e avvocatura tra periferia e nazione, Jovene, Napoli 2005, pp. 149-173, sottolinea opportunamente l'importanza del costituzionalismo di Pellegrino Rossi.

⁴⁶ Cfr. L. Lacchè, *Il discorso costituzionale nell'opera di Pisanelli*, cit., p. 160.

è disposto a farsi interprete. Al contempo, è proprio il profilarsi di uno spazio politico nuovo e ulteriore rispetto all'esistente geografia dei poteri che induce il giurista a guardare oltre le piccole patrie e a interessarsi all'ipotesi di un ordinamento nuovo, dotato di un suo specifico substrato legittimante.

Per esistere come ordinamento, la nazione non ha bisogno però soltanto dello Stato; ha bisogno di trovare una sua unità giuridica, un quadro normativo di riferimento che dovrà essere in un'ultima istanza confermato e rafforzato dallo Stato nuovo, ma che deve essere individuato e valorizzato già prima che lo Stato-nazione sia venuto concretamente ad esistenza. Lo strumento normativo cui si guarda con crescente interesse nel corso dell'Ottocento, attribuendo ad esso una forte valenza simbolica, è il codice.

Anche il codice evoca inevitabilmente la rivoluzione francese. Certo, vengono varati, fra Sette e Ottocento, numerosi codici che non hanno a che fare con l'esperienza francese né peraltro il codice promulgato da Napoleone è una semplice e lineare 'prosecuzione' della rivoluzione. Il collegamento con la rivoluzione è però rappresentato dal fatto che il Codice Napoleone traduce in un organico sistema normativo la libertà-proprietà annunciata programmaticamente nel 1789, mentre il forte impatto sulla cultura giuridica italiana è assicurato dal fatto che esso viene 'importato' in Italia dalle armate napoleoniche. Fra il 1804, quando il *Code civil*, appena promulgato, era vigente anche in Piemonte, e il 1812, con l'annessione dell'Umbria e del Lazio all'impero, l'intera penisola italiana, all'infuori delle isole, trovava una sua inedita unità giuridica⁴⁷.

Di fronte al codice 'straniero' i giuristi assumono posizioni diversificate e spesso ambivalenti. L'introduzione di un sistema normativo programmaticamente 'moderno' nei contenuti (dal momento che il nesso fra la civiltà 'moderna' e la proprietà-libertà si accinge a divenire un luogo retorico centrale nel discorso pubblico ottocentesco) non manca di esercitare una notevole attrattiva; e comunque, al di là dei contenuti, il nuovo codice dimostrava la possibilità di un assetto giuridico-normativo diverso tanto dal vecchio *ius commune* quanto dal diritto patrio dell'Italia settecentesca. A complicare la situazione e a smorzare gli entusiasmi interveniva però un elemento non trascurabile: l'unificazione giuridica italiana passava attraverso un codice 'straniero'. E il codice Napoleone appariva 'straniero', per così dire, due volte: non solo, come è ovvio, in quanto francese e non italiano, ma anche

⁴⁷ Cfr. C. Ghisalberti, *Unità nazionale e unificazione giuridica in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1979.

perché esso, esportato di peso dalla Francia all'Italia, non poteva tener conto delle specificità e delle caratteristiche del paese cui veniva applicato. Vi era stato in Lombardia un progetto di codice civile redatto da giuristi italiani, ma nel 1806 l'imperatore impone il proprio codice 'come tale', ancorché tradotto. Il primo codice 'italiano' si conferma inevitabilmente come un codice 'straniero'⁴⁸.

Con la restaurazione, il codice Napoleone sembra uscire di scena, ma più in apparenza che nella sostanza: esso non può non influenzare sotterraneamente il lavoro dei giuristi dovunque sia in gioco la progettazione di un codice. Al contempo, però, si rafforzano, per un verso, l'esigenza di valorizzare le particolarità locali, per un altro verso, la presa di distanza dal codice 'rivoluzionario'. Sono comunque maturi i tempi non solo per una riflessione articolata sul codice, ma anche per l'innesto del problema 'codice' nel processo di formazione di un'identità politica nazionale.

Guardando con l'occhio dello storico al codice Napoleone, Federico Sclopis, nella sua 'pionieristica' *Storia della legislazione italiana*⁴⁹, non esita a riconoscere il contributo del codice francese alla formazione di una coscienza giuridica unitaria. Al codice potevano essere riconosciuti due meriti, che finivano per convergere. In primo luogo, il codice, ancorché straniero, aveva distolto gli italiani dalla loro esclusiva concentrazione sui diritti delle 'piccole patrie', dimostrando la possibilità di una misura giuridica di più ampio raggio. In secondo luogo, esso aveva introdotto i principi e gli istituti che sono il perno della civiltà moderna: la libertà, la proprietà, l'eguaglianza giuridica dei soggetti. L'unità giuridica non è infatti per Sclopis una forma vuota e non può essere dissociata da precisi contenuti etico-giuridici: l'unità nazionale è l'espressione politica di una civiltà che trova nella libertà-proprietà il suo centro e il codice proprio in quanto portatore di questi valori si propone come lo strumento di un'unificazione formale e sostanziale, simbolica e ordinamentale, del paese. Il «sentimento di patria» non è separabile dalla realizzazione di un ordine fondato su libertà, proprietà ed eguaglianza giuridica perché solo in questo modo «le masse [...] sono connesse ad un interesse comune e permanente in considerazione delle proprietà acquisite»⁵⁰.

⁴⁸ Interessanti considerazioni in S. Solimano, *L'edificazione del diritto privato italiano: dalla Restaurazione all'Unità*, «Forum historiae iuris», 2005, <http://www.forhistiur.de/zitat/0505solimano.htm>

⁴⁹ F. Sclopis, *Storia della legislazione italiana dalle origini fino al 1847*, Unione tipografico-editrice, Torino 1840-1857.

⁵⁰ F. Sclopis, *Storia della legislazione italiana* Unione tipografico-editrice, Torino, 1863², I, p. 40. Sul rapporto fra codice, cultura giuridica e ideali nazionali cfr. l'importante contributo

Sclopis sta esprimendo una convinzione che aveva già raccolto (e avrebbe continuato a raccogliere) convinte adesioni in tutto il variegato fronte del discorso pubblico del periodo. Il nesso fra codice, unità giuridica e civiltà moderna è sempre più frequentemente sottolineato da filosofi e da giuristi di diversa ispirazione e diviene parte integrante della retorica risorgimentale.

Persino due filosofi reciprocamente incompatibili come Romagnosi e Rosmini mostrano un'inopinata convergenza nel valorizzare il codice. Gian Domenico Romagnosi indica nell'incivilimento il *telos* dello sviluppo storico e la condizione della felicità individuale e collettiva. Il progresso dell'umanità è iscritto nella natura stessa dell'essere umano e non può essere deciso arbitrariamente dal legislatore, chiamato a seguire i dettami della natura per realizzare la felicità del maggior numero. Il codice però non è un immotivato atto di imperio: è la traduzione in legge positiva di quei principi di civiltà che anche per Romagnosi consistono nella libertà, nella proprietà e nell'eguaglianza giuridica.

Rosmini, a sua volta, pur lontanissimo dall'utilitarismo e dall'empirismo romagnosiano, auspica un codice per l'Italia. Resta fermo il primato del diritto naturale, che deve rimanere l'orizzonte entro il quale collocare ogni decisione del legislatore. Ciò non impedisce però a Rosmini di allinearsi con Thibaut piuttosto che con Savigny e di chiedere un codice per l'Italia: «[...] io il primo vorrei ben dimandare per l'Italia quel che dimandava Thibaut per la Germania, un codice comune a tutte le contrade italiane; e più ancora una procedura comune. Certo, sarebbe uno de' mezzi più possenti e pacifici, un mezzo morale degno della sapienza de' governi a raccogliere e quasi collegare le squarciate membra del bel paese»⁵¹.

Preferire Thibaut a Savigny non era scontato in Italia, non solo per il prestigio di cui godeva in Italia il giurista tedesco, ma anche per le caratteristiche intrinseche del suo pensiero: per il richiamo all'importanza della tradizione, per il ruolo centrale attribuito al diritto romano, per la valorizzazione del ruolo del giurista. In effetti, la cultura giuridica risorgimentale sembra posta di fronte a un dilemma di non facile soluzione. Da un lato, essa è indotta a vedere nel codice il simbolo più forte dell'unità giuridica e lo strumento più efficace per l'incivilimento del paese. Dall'altro lato, però, può sempre gravare sul codice l'ombra del 'dono dello straniero', di contro a

di G. Cazzetta, *Codice nazionale e 'vocabolario mentale' dei giuristi*, in L. Desanti, P. Ferreti, A.D. Manfredini (a cura di), *Per il 70. Compleanno di Pierpaolo Zamorani*, Giuffrè, Milano 2009, pp. 111-128.

⁵¹ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, in *Opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati*, vol. XXXV, Cedam, Padova 1967, vol. I, p. 9. Cfr. G. Cazzetta, *Codice nazionale*, cit., pp. 123-24; S. Solimano, *L'edificazione del diritto privato italiano*, cit.

un modello savigniano capace di valorizzare la tradizione, le tradizioni, iscritte nella storia plurisecolare del paese: a partire da quel diritto romano che può essere ancora presentato, al contempo, come una gloria italica e come la condizione imprescindibile del sapere e della pratica giuridica (anche) del presente.

In effetti, le strategie raccomandate sono molteplici. Non mancano i richiami (ad esempio di Carlo Francesco Gabba) a prendere sul serio Savigny⁵² né le dichiarazioni di fedeltà a un 'diritto giurisprudenziale' che si vuole proteggere dalle invadenze iconoclastiche del codice. L'impostazione che però in ultima istanza finisce per prevalere fa leva sulla necessità di superare queste presunte antinomie: non ha senso contrapporre la storia, la tradizione, il diritto romano al codice perché quest'ultimo deve essere inteso non come la decisione improvvisata di un legislatore dispotico, ma come la fase conclusiva e il compimento di un intero, secolare processo storico. Secondo l'opinione prevalente, il codice può essere presentato come il simbolo più efficace dell'unità giuridica della nazione, come un mezzo indispensabile per il suo incivilimento e come la sintesi conclusiva della sua storia.

Sulla base di questa strategia argomentativa, il codice può apparire l'espressione e il collante di una civiltà che Gioberti (in scritti largamente circolanti e apprezzati anche da molti giuristi) ascriveva al 'primato' degli italiani: il codice come il risultato di un progresso moderato e continuo, alieno da svolte brusche e da decisioni verticistiche; il codice non già come la sconfessione degli assunti dello storicismo (dello storicismo di Savigny come di Vico, *auctoritas* imprescindibile per il 'canone' risorgimentale), ma come una loro conferma.

Trova dunque una convergenza larga e crescente l'idea del codice come simbolo dell'unità giuridica della nazione e sigillo del suo incivilimento. Il conflitto fra paradigmi (Savigny vs. Thibaut; storicismo vs. positivismo), che appare netto e irriducibile ai nostri occhi, si stempera nel canone eclettico risorgimentale⁵³ a vantaggio di una proposta che instaura significative connessioni fra tradizione e codificazione, fra italianità e civiltà liberale. Le difficoltà emergono semmai quando, ormai alle soglie dell'unità, non basta l'elogio generico del codice 'come tale', ma si fa urgente la messa a punto di un codice 'italiano'. Vengono al pettine, sul fronte della codificazione, i nodi presenti nel discorso giuridico e politico risorgimentale fino dai suoi esordi: il rapporto fra la pluralità degli ordinamenti storicamente

⁵² Cfr. S. Solimano, *L'edificazione del diritto privato italiano*, cit.

⁵³ Cfr. la convincente interpretazione di L. Lacchè, *Il canone eclettico. Alla ricerca di uno strato profondo della cultura giuridica italiana dell'Ottocento*, in «Quaderni Fiorentini», 39, 2010, pp. 153-228.

consolidati e il nuovo, auspicato, Stato nazionale. Il dibattito sulla struttura federale o accentrata del nuovo Stato, aperto già dai partecipanti al celebre concorso del 1796 e proseguito fino alle soglie dell'Unità, è solo il versante politico-costituzionale di un problema più vasto che non poteva non coinvolgere anche la progettazione dei codici.

La dialettica non è ormai più quella fra il codice 'straniero' e le tradizioni patrie, ma fra queste e un futuro codice 'italiano' che per essere tale dovrebbe essere costruito, secondo il parere di molti, tenendo conto della molteplicità delle esperienze e delle acquisizioni maturate negli ordinamenti pre-unitari. Le opposte strategie si delineano rapidamente: da un lato, le proposte, avanzate a Milano come a Bologna o a Firenze, in vista di una codificazione cui le singole realtà apportino un loro specifico contributo, dall'altro lato, l'esigenza dei 'piemontesi' di far presto, di imprimere all'unità politica il suggello, simbolicamente decisivo, del codice. Varare i codici nel minor tempo possibile è per la classe dirigente piemontese una priorità assoluta: è la dimostrazione di una raggiunta e incontestabile unità politica; una dimostrazione indispensabile non solo di fronte al paese, ma anche e soprattutto di fronte agli altri Stati⁵⁴. Nella nuova Italia il codice mantiene tutta la sua valenza simbolica, ma vede cambiare il suo statuto discorsivo: cessa di essere la pedina di una retorica progettuale, per divenire il principale apparato normativo funzionale al governo della nuova società nazionale.

6. *La 'nazionalizzazione' del sapere giuridico.*

Nasce il nuovo ordinamento. Alla sua progettazione il discorso giuridico ha dato un contributo giocando essenzialmente sui seguenti elementi: la ridefinizione della nazione, il tema della sua unità giuridica, il nesso fra la tradizione giuridica nazionale e la forma-codice. Sono ancora questi i temi privilegiati dal discorso giuridico post-unitario. I temi restano, ma lo statuto retorico del discorso giuridico cambia: il discorso giuridico si lascia alle spalle la dimensione progettuale e si propone piuttosto come uno strumento capace di offrire al nuovo e fragile Stato nazionale una credibile legittimazione.

Continua, per così dire, la stessa partita, ma cambia il tavolo da gioco: la riflessione sulla tradizione giuridica nazionale e sul suo rapporto con la

⁵⁴ Cfr. S. Solimano, *Il letto di Procuste. Diritto e politica nella formazione del codice civile unitario. I progetti Cassinis (1860-1861)*, Giuffrè, Milano 2003.

codificazione, che negli anni quaranta-cinquanta serviva a sottolineare l'unità giuridica della nazione e a immaginare-progettare il codice futuro, sfocia in un racconto storiografico che valorizza la continuità della tradizione e il suo teleologico esito nei codici varati dal nuovo Stato. L'attenzione alla storia (al diritto come storia e quindi anche alla storia del diritto), che aveva caratterizzato la fase progettuale del discorso giuridico italiano, continua dopo l'Unità proponendosi come una componente non trascurabile della legittimazione che il discorso giuridico fornisce al neonato Stato italiano.

Il discorso giuridico risorgimentale includeva, fra le sue componenti, una riflessione sulla storia del diritto. L'attenzione alla storia era una scelta in qualche modo obbligata, per molti motivi. In primo luogo, il clima storicistico, dominante in tutto il secolo, si incarnava in due autori entrambi imprescindibili per i giuristi: da un lato, Vico, con la sua rilevante influenza sul 'canone' risorgimentale, e, dall'altro lato, Savigny, capace di offrire al giurista una compiuta visione del diritto e del sapere giuridico. In secondo luogo, il diritto romano (non a caso oggetto dalle capitali ricerche storiografiche di Savigny), se per un verso voleva essere ancora uno strumento utilizzabile 'al presente', per un altro verso non poteva non evocare il passato e presentarsi come 'tradizione', come 'storia'.

Il diritto è storia, per il discorso giuridico risorgimentale, e lo stesso codice, lungi dall'essere l'espressione dell'astratto decisionismo illuministico, è la consolidazione normativa della tradizione giuridica nazionale. È comprensibile allora che il discorso giuridico manifesti una viva attenzione alla storia del diritto: alla storia di un diritto assunto come uno delle espressioni tipiche dello spirito della nazione.

Che l'insegnamento della storia giuridica potesse avere una consistente ricaduta 'politica' era una convinzione non certo esclusiva dei giuristi risorgimentali. Al contrario, fu sul fronte opposto che si pensò alla storia del diritto per far passare attraverso quella disciplina un messaggio ideologico-politico inequivocabile, ancorché inverso rispetto a quello comunicato dalla cultura risorgimentale. Fu il governo austriaco a istituire insegnamenti storico-giuridici negli atenei di Pavia e di Padova. Nel '49 il ministro von Thun, nel quadro di una riforma complessiva delle Facoltà di Giurisprudenza, aveva istituito un insegnamento di storia del diritto e nel '51 aveva chiamato ad insegnare quella disciplina a Vienna George Phillips, con l'intento di usare l'insegnamento storico-giuridico come contraltare storicistico,

tradizionalistico, savigniano, al contrattualismo giusnaturalistico, foriero di pericolose deviazioni 'liberali'⁵⁵.

La storia del diritto doveva essere impiegata (secondo le aspettative del governo austriaco) per calmare gli spiriti rivoluzionari, ma poteva anche essere utilizzata per dimostrare la coerenza interna di una tradizione, l'esistenza di un'identità giuridica nazionale più volte oscurata nel corso di una vicenda plurisecolare, ma mai estinta e suscettibile di emergere finalmente in piena luce. L'opera dello Sclopis, già ricordata, mira a raccogliere in una trattazione unitaria l'intera storia della «legislazione italiana», nell'esplicita convinzione che «il passato è la causa dell'avvenire» e che nel passato è iscritta la possibilità del progresso. «Sventurato chi s'infastidisce dei racconti del popolo di cui è parte!», perché solo dalla comprensione del passato nasce la «speranza dell'avvenire»⁵⁶.

È un'idea teleologica della storia, che ritrova nelle sue molteplici e diverse scansioni una logica unitaria, orientata verso il fine dell'indipendenza e dell'unità della nazione. Anche in questo caso, una siffatta strategia argomentativa offriva, *ex ante*, un supporto consistente al progetto dell'unificazione (permettendo di superare la presunta inconciliabilità fra tradizione romanistica e codificazione) e altrettanto bene funzionava, *ex post*, a dimostrazione dell'esito necessario e provvidenziale della vicenda risorgimentale.

È in questa prospettiva che, negli anni post-unitari, la storia del diritto si rafforza come disciplina e trova una precisa legittimazione 'civile' e 'scientifica'. Ancora nell'organizzazione didattica varata dalla legge Casati, la storia del diritto svolgeva una generica funzione propedeutica allo studio del diritto come parte di una Introduzione enciclopedica allo studio del diritto⁵⁷. Già il regolamento Coppino del '76, però, attribuiva alla storia del diritto una precisa autonomia e il compito di esporre «principalmente la storia del diritto in Italia dalla caduta dell'impero romano d'Occidente fino ai codici moderni»⁵⁸. Ed è proprio fra il 1873 e il 1887 che esce un'opera in sei volumi, di Antonio Pertile, che, come ricorda Calasso, «si fregiava per la prima volta del titolo di Storia del diritto italiano dalla caduta dell'impero alla codificazione»⁵⁹. Questa storia è la storia di un diritto che, presentabile come 'italiano' a partire dalla prima applicazione del *Corpus Iuris* in Italia, decretata nel

⁵⁵ F. Calasso, *Il centenario della prima cattedra italiana di Storia del diritto* (1957), in Id., *Storicità del diritto*, Giuffrè, Milano 1966, pp. 12-14.

⁵⁶ F. Sclopis, *Storia della legislazione italiana*, cit., p. 12.

⁵⁷ Cfr. M. Ghiron, *Studi sull'ordinamento della facoltà giuridica*, Athenaeum, Roma 1913.

⁵⁸ Cfr. E. Spagnesi, *L'insegnamento del diritto a Pisa*, cit., pp. 3 ss.

⁵⁹ F. Calasso, *Il centenario della prima cattedra italiana di Storia del diritto*, cit., p. 14.

554, trova nel codice del Regno d'Italia la sua incarnazione finale. E in coerenza con questa impostazione e con queste aspettative vedrà potenziata la sua funzione didattica (giungendo ad essere addirittura un insegnamento biennale) e acquisirà (a suggello della sua missione 'civile') quell'aggettivo (Storia del diritto *italiano*) che l'accompagnerà fino a tempi recentissimi⁶⁰.

Si sviluppa dunque una storia del diritto che trova, insieme, una sua missione 'civile' e una sua legittimazione scientifica nel fornire una ricostruzione delle radici storiche e dell'armonioso sviluppo dell'identità giuridica nazionale. È in questo orizzonte che deve essere collocata la *querelle* sulla compresenza dei fattori 'germanico' e 'latino' e sulla loro incidenza nella storia d'Italia. La questione del 'germanesimo' e del 'romanesimo' non era un'invenzione degli storici del diritto, ma era un tema che già da qualche tempo la storiografia generale aveva introdotto e discusso. Una fonte importante è da questo punto di vista un testo di Pasquale Villari, uscito nel 1861 con il titolo *L'Italia, la civiltà latina e la civiltà germanica*⁶¹. Già Guizot e Thierry si erano diffusi sul contrasto fra germanesimo e latinità (e anche Hegel aveva sottolineato l'incoercibile, tendenzialmente anarchica propensione dei popoli germanici alla libertà). Villari rilegge questa contrapposizione alla luce della preoccupazione dominante alle soglie dell'unità d'Italia: dimostrare le radici storiche profonde del nuovo Stato e dimostrare che la sua (rapida e abbastanza inaspettata) affermazione non era il frutto di improvvisati giochi politici, ma era l'esito finale di un processo plurisecolare. Era questo l'obiettivo anche della famosa prolusione bolognese di Giosuè Carducci, nel 1860, e anche nei decenni post-unitari la precisa scelta di destinare l'insegnamento storico-giuridico alla ricostruzione genetica del diritto *italiano* rispondeva al bisogno di confermare *post festum* l'immagine di una nazione compatta e chiamata ad un unico destino. Era comprensibile quindi che la questione del germanesimo e del romanesimo, affrontata da Villari nel '61, impegnasse, nei decenni post-unitari, anche gli storici del diritto, che si muovono nel clima positivistico ormai imperante (e peraltro sostanzialmente positivistico era già il lessico villariano del '61, non alieno da inflessioni biologico-razziali).

La storia del diritto offre dunque un obolo consistente al neonato Stato nazionale, ma il suo caso non è affatto isolato. È il discorso giuridico post-unitario nel suo

⁶⁰ Una recente storia della storiografia giuridica italiana ai suoi inizi è offerta da M. Martínez Neira, *Sobre los orígenes de la historia del derecho en la universidad italiana*, in «Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija», 7, 2004, pp. 117-154.

⁶¹ P. Villari, *L'Italia, la civiltà latina e la civiltà germanica*, Le Monnier, Firenze 1861. Un'analisi, esemplare per ricchezza e profondità di analisi, è offerta da M. Moretti, *Pasquale Villari, storico e politico*, Liguori, Napoli 2005.

complesso a farsi carico di una vera e propria 'missione', non solo di analisi, ma anche di sostegno e valorizzazione del nuovo ordinamento. La famosa frase (abusivamente) attribuita Massimo D'Azeglio sulla necessità di fare gli italiani, una volta fatta l'Italia, resta per lungo tempo un *wishful thinking*, se commisurata alla perdurante frattura fra le classi subalterne e lo Stato. Se però la nazionalizzazione delle masse stenta a realizzarsi, è consistente l'impegno delle élites, nei primi decenni post-unitari, in quella che vorrei chiamare la nazionalizzazione dei saperi: utilizzati, da un lato, per dare radici e fondamenta allo Stato-nazione, dall'altro lato, per dimostrare la creatività e l'originalità del pensiero italiano, rivitalizzato e sostenuto dal nuovo Stato unitario.

Il contributo del discorso giuridico in questa direzione è consistente ed è possibile solo un elenco sparso e sommario delle principali iniziative. Una delle più interessanti e imponenti è la redazione, diretta da Pasquale Stanislao Mancini, della *Enciclopedia giuridica italiana*: un'impresa ciclopica che raccoglie, a partire dal 1881, più di mille voci compilate da più di quattrocento autori⁶². Mancini non era nuovo, peraltro, ad imprese di organizzazione culturale finalizzate all'esaltazione della grandezza della tradizione romano-italica. Era stata questa la finalità esplicita degli «Annali della giurisprudenza italiana», fondati a Firenze già prima dell'Unità; ed è una finalità di nuovo puntualmente evocata (con il richiamo alla tradizione, alla storia e al diritto come contrassegno della civiltà romano-italica) a illustrazione e a giustificazione della *Enciclopedia*.

L'impresa promossa da Mancini non è isolata. Viene varata, nel 1884, un'iniziativa analoga (in oggettiva 'concorrenza' con l'*Enciclopedia* manciniana): il *Digesto italiano*, diretto da Luigi Lucchini. Inizia la Terza Serie della *Biblioteca dell'economista*, diretta da Gerolamo Boccoardo e vede la luce la *Biblioteca di scienze politiche* diretta da Attilio Brunialti: pubblicazioni attinenti ad altri settori del sapere, che però si intrecciano con il sapere giuridico e interagiscono con esso.

Il discorso giuridico è dunque impegnato a sostenere il nuovo ordinamento in due direzioni (che corrispondono alle sue più caratteristiche 'prestazioni'): da un lato, vengono messe a disposizione delle istituzioni statuali le tecniche indispensabili per il loro funzionamento; dall'altro lato, vengono sviluppati e adattati al nuovo contesto gli argomenti e gli schemi retorici che possano apportare al nuovo ordinamento la

⁶² C. Vano, 'Edifizio della scienza nazionale'. La nascita dell'*Enciclopedia giuridica italiana*, in A. Mazzacane, P. Schiera (a cura di), *Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 15-66.

legittimità necessaria per ricondurre a se stesso una società ancora segnata da drammatiche fratture.

7. *Dalla poesia alla prosa: lo Stato come destino.*

Il discorso giuridico continua a dare il suo contributo alla costruzione dell'identità italiana anche dopo che lo Stato unitario è venuto ad esistenza, impiegando ancora molti degli strumenti concettuali e retorici messi a punto nella fase della progettazione del nuovo ordinamento. Non si pensi però che il passaggio dall'una fase all'altra sia privo di conseguenze nella strutturazione del discorso giuridico. Lo stesso rapporto fra nazione e Stato va incontro a mutamenti non trascurabili. Possiamo trovarne qualche indizio proprio nella posizione assunta da Mancini, che di quel rapporto era stato il principale teorico.

La prolusione manciniana del '51 ruotava intorno al nesso obbligato fra nazione e Stato. È un nesso che Mancini lascia formalmente intatto. E tuttavia è ormai lo Stato, piuttosto che la nazione, ad occupare il centro della scena. Valgano tre indizi a supporto di questa ipotesi⁶³.

Un primo esempio è offerto dalla sua disponibilità, come ministro degli esteri, a firmare con l'Austria, nel 1882, il Trattato della Triplice Alleanza. Prevale il realismo della politica; ma questa prevalenza è possibile solo a patto di indebolire la corrispondenza biunivoca fra nazione e Stato, che avrebbe dovuto imporre una politica incondizionatamente 'irredentistica'. Disponiamo peraltro di un secondo indizio, che va nella stessa direzione (l'indebolimento del nesso nazione-stato), anche se attiene a un diverso ordine di problemi. Secondo l'art. 6 delle disposizioni preliminari al codice del 1865, ispirato da Mancini, «lo stato e la capacità delle persone ed i rapporti di famiglia sono regolati dalla legge della nazione a cui esse appartengono». L'appartenenza alla nazione è quindi ormai identificata con la cittadinanza attribuita dallo Stato, quale che sia il legame (o la mancanza di legame) che uno Stato intrattiene con una collettività nazionale. La nazione retrocede per lasciare il posto al determinante criterio della statualità. Anche in un secondo caso, di grande interesse, la nazione perde, da un altro punto di vista, qualcosa della sua originaria centralità: è il caso dell'art. 3 del codice, anch'esso voluto da Mancini, che

⁶³ Raccoglio preziose indicazioni dal saggio di F. Treggiari, *Diritto nazionale e diritto della nazionalità: Pasquale Stanislao Mancini*, in *Raccolta di scritti in memoria di Agostino Curti Gialdino*, a cura di G. Badiali, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, vol. I, pp. 273-297. Cfr. anche AA.VV., *Pasquale Stanislao Mancini: l'uomo, lo studioso, il politico*, Guida, Napoli 1991.

ammette lo straniero a godere dei medesimi diritti civili del cittadino italiano senza richiedere la condizione di reciprocità (ovvero la concessione dei medesimi diritti al cittadino italiano da parte dello Stato cui lo straniero appartiene). È una scelta coraggiosa e isolatissima all'epoca⁶⁴; ed è una scelta possibile solo perché, anche in questo caso, Mancini fa un passo indietro rispetto all'immagine (tipicamente risorgimentale) di una nazione tanto fortemente inclusiva quanto altrettanto duramente esclusiva⁶⁵.

In un terzo caso, infine, il nesso nazione-Stato torna alla ribalta. Impegnato nella difesa della neonata politica coloniale italiana, Mancini enuncia, nella discussione parlamentare, il principio, dominante nell'Europa ottocentesca, secondo il quale la dimensione etico-politica della statualità è un portato esclusivo della civiltà e non può essere rintracciato presso i popoli 'barbari'. Non esiste, per Giovanni Bovio come per Mancini, il «diritto alla barbarie»; l'autodeterminazione dei popoli non è quindi, come sembrava nella fase progettuale del discorso giuridico, un principio intangibile e universale, ma è un appannaggio delle civiltà superiori. Il diritto alla colonizzazione, e il diritto coloniale che verrà gradualmente edificato nei decenni successivi, possono essere introdotti solo a patto di attenuare la dimensione universalistica che la retorica risorgimentale sembrava attribuire al principio di nazionalità.

Lo spostamento del baricentro (dalla nazione allo Stato) nella riflessione manciniana deve comunque essere considerata soltanto come un esempio fra i tanti di una tendenza di carattere generale. Sarà infatti l'intera giuspubblicistica postunitaria (almeno nel suo indirizzo predominante) a muoversi, con strumenti concettualmente più agguerriti di quelli impiegati da Mancini, nella direzione di un crescente statocentrismo. La concezione orlandiana dello Stato⁶⁶ offre una sorta di sublimazione teorico-giuridica di una linea argomentativa già presente, ma non ancora egemone, nei dibattiti pre-unitari. In Italia (come in Germania) si era ormai

⁶⁴ Anche se probabilmente stimolata dalla peculiare situazione nella quale venivano a trovarsi, rispetto al nuovo Stato italiano, gli abitanti delle terre ancora 'irredente'.

⁶⁵ Sul problema della attribuzione della cittadinanza nell'Italia unita cfr. C. Bersani, *Modelli di appartenenza e diritto di cittadinanza in Italia dai codici preunitari all'unità*, in «Rivista di Storia del diritto italiano», LXX, 1997, pp. 277-344.

⁶⁶ Cfr. G. Cianferotti, *Il pensiero di V.E. Orlando e la giuspubblicistica italiana fra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, Milano 1980; P. Costa, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, Milano 1986; M. Fioravanti, *Popolo e Stato negli scritti giovanili di Vittorio Emanuele Orlando*, in Id., *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della costituzione tra Otto e Novecento*, Giuffrè, Milano 2001, vol. I, pp. 67-180; F. Ciarleglio, *La piramide capovolta: crisi dello stato e filosofia tra Risorgimento e fascismo*, Vivarium, Napoli 2002.

compiuto il distacco da una rappresentazione ‘volontaristica’ e ‘contrattualistica’ della nazione e tuttavia, pur a partire da questo assunto condiviso, sembrava ancora aperto, nel ’48-49, il confronto fra due strategie diverse: da un lato, veniva prospettata la convocazione di un’assemblea costituente, allo scopo di dar voce alle capacità decisionali dei soggetti e di coinvolgerli nella creazione di un ordine in ogni senso nuovo e discontinuo con il passato; dall’altro lato, si rafforzavano le suggestioni di una *Realpolitik* che puntava a convogliare su uno Stato esistente le energie e le aspettative della nazione.

Fu quest’ultima strategia a trionfare; e il risultato fu la nascita, relativamente rapida e sorprendente, dello Stato italiano. Se la creazione del nuovo ordinamento era dovuta a un concorso di circostanze che certo non erano di carattere soltanto ‘discorsivo’, la sua stabilizzazione e il suo funzionamento avevano un urgente bisogno di simboli di legittimazione, che solo la retorica della nazione poteva mettere a disposizione. È la nazione – un popolo consapevole della sua identità – che reclama, che vuole uno Stato che sia l’espressione politica della sua ‘italianità’. È questo l’orizzonte obbligato nel quale collocare la legittimità del nuovo Stato. Lo Stato è legittimo in quanto la nazione lo ‘vuole’, ma tanto l’idea di questa ‘volontà’ quanto le modalità della sua espressione sono problematiche. Tramontata la possibilità di un’assemblea costituente, restano i plebisciti, come esangue surrogato dell’immagine (originariamente rivoluzionaria) di un popolo che decide e inventa liberamente il proprio ordinamento. I plebisciti però esauriscono il loro messaggio legittimante nel giorno festivo della loro celebrazione. Il fondamento più affidabile e costante della legittimità del nuovo Stato è piuttosto un’idea di nazione che minimizzi la sua componente ‘volontaristica’ e ‘contrattualistica’ ed esalti il carattere spontaneo e ‘involontario’ della formazione dello Stato. Il farsi Stato della nazione insomma non riposa sulla decisione costituente dei suoi membri, ma è il risultato delle forze profonde di una storia che trascende le volizioni e le aspettative dei singoli⁶⁷.

La nazione si compie divenendo Stato e lo Stato a sua volta assorbe in se stesso la nazione e trae da questa inclusione l’energia che lo rende legittimo e vitale. Potremmo parlare, per impiegare una metafora semiseria, della trasformazione del bruco in farfalla: la nazione si compie come Stato e non è più individuabile se non attraverso di esso. In realtà, una siffatta metafora sarebbe solo parzialmente

⁶⁷ Cfr. F. Colao, *L’idea di nazione nei giuristi italiani tra Ottocento e Novecento*, in «Quaderni Fiorentini», 30, 2001, pp. 255-360.

attendibile. La nazione, infatti, non esaurisce la sua funzione nel momento della genesi dello Stato, ma continua ad alimentarlo, in tutto l'arco della sua esistenza, con la sua linfa legittimante. È però vero al contempo che la giuspubblicistica fra Otto e Novecento ha fatto dello Stato l'orizzonte esclusivo della sua indagine e lo ha tematizzato come un'unità infrangibile e autoreferenziale.

Nel passaggio (come diceva Croce) dalla poesia alla prosa, dal progetto all'ordine realizzato, il ventaglio delle possibilità che sembravano ancora aperte negli anni del Risorgimento subisce una brusca contrazione. Da un lato, le aspettative di rinnovamento complessivo della società, circolanti nel movimento democratico risorgimentale, si infrangono di fronte a uno Stato la cui pretesa autosufficienza conduce a esasperare la frattura fra 'paese legale' e 'paese reale'. Dall'altro lato, le importanti suggestioni federalistiche emerse nei dibattiti risorgimentali vengono lasciate cadere per procedere sulla falsariga di un rigido centralismo in perpetua e irrisolta tensione con le realtà locali. Infine, l'idea del potere originario della nazione non si traduce nell'avvio di un processo costituente, ma diviene un simbolo di legittimazione che lo Stato unitario impiega per proporsi come un'entità che trascende le esigenze e le aspettative dei singoli. Solo la frattura provocata dalla guerra e dal crollo del fascismo avrebbe rimesso drammaticamente in questione la legittimazione dello Stato, il rapporto fra la società e gli apparati e il ruolo dei diritti fondamentali dei cittadini.

IL PROBLEMA DEL POTERE COSTITUENTE IN ITALIA FRA RISORGIMENTO E REPUBBLICA

1. *Avvertenza preliminare*

Abbiamo ormai una conoscenza ravvicinata del processo costituente che ha permesso la nascita dell'Italia repubblicana¹. Per molto tempo invece un'attenzione minore è stata rivolta alle riflessioni e alle esperienze 'costituenti' che circa cento anni prima erano fiorite nel tentativo di dare all'Italia una consistenza non solo 'geografica', ma anche 'politica'. Non solo l'idea di assemblea costituente – che pure, negli entusiasmi quarantotteschi, era rapidamente salita al rango di una nuova parola d'ordine – ma anche un'assemblea costituente attiva e operante come la Costituente romana erano apparsi episodi in qualche misura minori o comunque sentieri interrotti entro un processo che solo per altre vie sarebbe sfociato nell'unificazione politica dell'Italia. In anni recenti, tuttavia, non sono mancati né contributi capaci di offrire una limpida ricostruzione dell'idea 'costituente' nella storia d'Italia² né saggi disposti a prendere finalmente sul serio lo slancio progettuale della repubblica romana. Disponiamo quindi ormai di una messe di dati consistente, che permetterebbe di svolgere una narrazione continua ed esauriente. L'obiettivo che posso propormi nello spazio di una relazione congressuale è però assai più modesto: compiere un tentativo di comparazione diacronica fra i significati attribuiti al tema 'costituente' in diversi momenti della storia italiana, senza entrare nel merito dei contenuti e delle caratteristiche intrinseche dell'uno o dell'altro processo.

¹ A partire dalla ricerca (promossa dalla Regione toscana alla fine degli anni Settanta), che ha dato luogo a un'imponente serie di pubblicazioni curate da Enzo Cheli, Ugo De Siervo, Giorgio Mori, Andrea Orsi Battaglini, Ettore Rotelli e Roberto Ruffilli.

² Paolo Pombeni, *La Costituente. Un problema storico-politico*, Bologna, il Mulino, 1995. Cfr. anche Pietro Scoppola, *La costituzione nella storia dell'Italia unita*, in *Dalla Costituente alla Costituzione. Convegno in occasione del cinquantenario della costituzione repubblicana* (Roma, 18-20 dicembre 1997), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1998, pp. 23-49.

P. Costa, *Il problema del potere costituente in Italia fra Risorgimento e Repubblica*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. VII. Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_08, pp. 130-157.

Orig. in Federigo Bambi (a cura di), *Un secolo per la costituzione (1848-1948)*, Olschki, Firenze 2012, pp. 109-137.

2. *L'assemblea costituente come 'personificazione' della nazione*

La teoria e la prassi del potere costituente³ hanno un punto d'avvio inequivocabile: Sieyès (con i saggi del 1788-89⁴) e la rivoluzione francese, che sembra offrire un'impressionante conferma sperimentale dello schema teorico messo a punto dall'Abate. Il lemma di riferimento è 'nazione'. Non è in questione la valenza politica del termine: il problema che impegnerà a fondo la Germania e l'Italia all'inizio dell'Ottocento – come superare il senso di una mera comunanza linguistico-culturale e fare della nazione il veicolo di una condivisa identità politica – può essere dato per risolto, in Francia, prima di essere impostato. Già da tempo il pluralismo delle città e degli ordini è stato trasceso (anche se non annullato) dal vincolo dell'obbedienza al medesimo sovrano. Il comune denominatore, l'elemento unificante, è l'eguale soggezione di tutti al sovrano: la cittadinanza coincide appunto (come aveva affermato Bodin) con la sudditanza⁵. In Francia, come in Inghilterra, il termine 'nazione' gode già, fra Sei e Settecento, di una precisa dimensione politica: coincide in sostanza con il sistema socio-politico esistente e si presta ad essere impiegato (in connessione con 'patria') come simbolo di identità collettiva⁶.

Dando per acquisita la valenza politica del termine 'nazione', Sieyès persegue l'obiettivo di ridefinirne i contenuti e impiegarlo a sostegno di un progetto di radicale trasformazione politico-istituzionale. Il modello argomentativo richiamato da Sieyès è il modello contrattualistico: quel modello che i giusnaturalisti (a partire da Hobbes) avevano impiegato per dar conto dell'origine e del fondamento dell'ordine politico-giuridico. Il modello contrattualistico però, che in Hobbes aveva una valenza marcatamente teorica, nelle mani di Sieyès diviene uno strumento impiegabile nella progettazione politico-costituzionale. I soggetti eguali che fondano contrattualmente l'ordine politico non sono relegati in un ipotetico stato di natura, ma sono, nella

³ Sul potere costituente cfr. Antonio Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Varese, SugarCo, 1992; Lucien Jaume, *Il potere costituente in Francia dal 1789 a De Gaulle*, in Paolo Pombeni, *Potere costituente e riforme costituzionali*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 33-51; Maurizio Fioravanti, *Potere costituente e diritto pubblico*, in Id., *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Torino, Giappichelli, 1993, p. 220 e segg.

⁴ Emmanuel Joseph Sieyès, *Essai sur les privilèges* (1788), a cura di Pierre-Yves Quiviger, Paris, Dalloz, 2007 e Emmanuel Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (1789), a cura di Roberto Zapperi, Genève, Droz, 1970.

⁵ Jean Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di Margherita Isnardi Parente, Torino, UTET, 1964, I, VI, p. 265.

⁶ Cfr. Elisabeth Fehrenbach, *Nation*, in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 7, München, Oldenbourg, 1986, pp. 75-107; David A. Bell, *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680-1800*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.

Francia del 1789, i membri, giuridicamente eguali, del Terzo Stato. È con essi che la nazione viene fatta coincidere. Il termine ‘nazione’ mantiene il suo ormai consolidato significato politico, ma i suoi contenuti vengono trasformati: la sua originaria strutturazione gerarchico-cetuale si dissolve, sostituita dall’eguaglianza giuridica dei cittadini. È questa ri-definita nazione l’unico ente collettivo cui spetti il potere di darsi, in perfetta libertà, un ordinamento. Essa è dunque titolare di un potere peculiare ed esplosivo che possiamo dire, senza forzature, ‘costituente’; un potere che essa eserciterà senza limiti, libera dagli impacci del passato, sovrana nel costruirsi il proprio futuro.

Pur nella babele delle lingue e delle prospettive caratteristica della rivoluzione, è diffusa l’impressione del carattere eccezionale e dell’impatto palinogenetico del potere costituente: è in atto un processo che trascende gli accorgimenti di una ‘normale’ tecnica di governo e si alimenta non solo dell’attesa di una nuova era (aspettative millenaristiche non erano certo mancate nel medioevo e nella prima età moderna), ma anche della prometeica convinzione che il suo avvento dipenda dalla volontà e dalla virtù degli uomini della rivoluzione. È questa l’immagine del potere costituente che non solo i radicali, ma anche i moderati condividono. Antoine Barnave, che desidera ‘porre un termine’ alla rivoluzione e prevede, per la revisione della costituzione, un meccanismo tanto farraginoso da renderla virtualmente impossibile, vede nel potere costituente l’esplosione di energie tanto eccezionali quanto pericolose e destabilizzanti⁷.

Le scelte politiche possono essere opposte, ma è condivisa la convinzione che per rendere legittimo (direi addirittura ‘pensabile’) il processo rivoluzionario occorre imputarlo a un soggetto che possa farsene portatore; e questo soggetto non può che essere la nazione, opportunamente ridefinita: una nazione coestensiva alla somma dei suoi membri, chiamata a creare *ex nihilo*, senza dipendere da tradizioni o istituzioni preesistenti, un ordine nuovo. Sono gli individui a decidere, anche se non in prima persona, bensì attraverso il dispositivo della rappresentanza (data l’impossibilità di un’*agorà* capace di riunire *en corps* – come osserva Sieyès ripetendo un *topos* dell’epoca – venticinque milioni di votanti). È comunque la volontà della nazione che i rappresentanti esprimeranno, liberi da vincoli di mandato provenienti dai singoli elettori.

⁷ Cfr. Antoine Barnave, *Potere costituente e revisione costituzionale. Discorso del 31 agosto 17891 sulle Convenzioni nazionali*, a cura di Roberto Martucci, Manduria, Lacaita, 1996. Cfr. anche le osservazioni di Jean-Luc Chabot, *Barnave e il potere costituente* (ivi, pp. IX-XXIII) e di Roberto Bin, *Potere costituente e revisione costituzionale: quattro variazioni su temi di Barnave* (ivi, pp. 39-52).

Fra i molti (e anche contraddittori) messaggi trasmessi dalla rivoluzione alle generazioni successive, l'immagine di un potere capace di introdurre una frattura radicale fra il 'prima' e il 'dopo' e di indirizzare il corso della storia verso un fine precostituito 'inventando' il futuro è forse il lascito di maggiore portata, che incide, prima ancora che sui contenuti, sulla forma dell'azione e dell'interazione politica nei vari paesi europei. L'Ottocento (e gran parte del Novecento) continueranno, esplicitamente o implicitamente, a misurarsi con esso. Certo, le prese di distanza sembrano prevalere sulle adesioni: dalla Germania (che scopre la valenza politica della propria identità nazionale in diretta contrapposizione con il modello francese) alla Spagna, che gioca la carta della continuità (e non già della frattura), facendo della nazione il *deus ex machina* del processo costituente gaditano, ma al contempo assumendola (in una prospettiva che vorrei dire burkeana) come l'espressione di un lungo e ininterrotto processo storico⁸.

Per quanto riguarda l'Italia, l'incidenza della Francia è rilevante. Per un verso, il messaggio rivoluzionario esercita un'attrazione che si traduce in esperienze e progetti di notevole importanza politico-costituzionale: basti pensare alla rivoluzione napoletana del '99 e al brillante contributo di Mario Pagano⁹; per un altro verso, le campagne napoleoniche in Italia sfociano in un risultato di breve durata, ma di notevole impatto, quale la nascita del Regno d'Italia. La Francia è vicina, dunque; e tuttavia ad attutire l'impatto del modello rivoluzionario sulla cultura italiana intervengono fattori di ordine politico, sociale, culturale la cui incidenza è destinata ad aumentare nel corso del tempo.

La grande rivoluzione, insomma, è ancora un orizzonte imprescindibile, ma i suoi messaggi devono essere tradotti in idiomi ormai diversi e piegati ad esigenze ad essa estranee. È quanto avviene a proposito del nostro tema. In prima approssimazione, l'idea di un'assemblea costituente, investita del potere di fondare un nuovo ordine politico – un'idea geneticamente inseparabile dalla rivoluzione dell'89 – sembra corrispondere perfettamente all'aspirazione che veniva diffondendosi nelle prime decadi dell'Ottocento fra le élites politiche e intellettuali italiane: l'aspirazione alla creazione di un nuovo Stato unitario. E in effetti, con la nuova ondata rivoluzionaria

⁸ Cfr. Clara Álvarez Alonso, *Instrumentalización y utilidad de un mito constitucional: la "English Ancient Constitution" de Coke a Bolingbroke*, in «Fundamentos», 6, 2010, pp. 203-268; Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, *La doctrina de la Constitución histórica de España*, in «Fundamentos», 6, 2010, pp. 307-359; Marta Lorente Sariñena, *La Nación y las Españas. Representación y territorio en el constitucionalismo gaditano*, Madrid, Uam, 2010.

⁹ Cfr. Dario Ippolito, *Mario Pagano. Il pensiero giuspolitico di un illuminista*, Torino, Giappichelli, 2008.

del '48-'49, quando l'intera Europa sembra volersi scrollare di dosso il sistema di potere consacrato dal Congresso di Vienna, l'assemblea costituente acquisisce anche in Italia una notevole popolarità divenendo un tema importante del dibattito politico.

Sono i 'democratici' a farne una voce imprescindibile della loro 'agenda'. Il primo ad agitare il vessillo dell'assemblea costituente è Giuseppe Mazzini, nel '35-'36, in anticipo sulle vicende quarantottesche, ma in un contesto estraneo alle vicende italiane¹⁰. È in Svizzera che Mazzini indica nella convocazione di un'assemblea costituente lo strumento idoneo per superare la crisi della Confederazione: occorre interrogare la nazione per accertarne la volontà, procedendo prima all'elezione a suffragio universale dei suoi componenti e poi al varo di un nuovo patto nazionale deliberato a maggioranza¹¹. L'opinione pubblica italiana sembra ancora lontana da una prospettiva così radicale e appare semmai interessata al varo di governi 'costituzionali', capaci di bilanciare istituzioni e interessi diversi: proprio la soluzione che Mazzini condannava come una pericolosa deviazione dall'obiettivo finale della nazione unitaria e coesa¹².

Il '48 però apre nuovi scenari e introduce inedite possibilità: l'insurrezione a Palermo, le Cinque Giornate milanesi (e, sullo sfondo, la fondazione della repubblica in Francia); prendono a moltiplicarsi, nel biennio 'rivoluzionario', i colpi di scena che rendono improvvisamente credibile, anzi indispensabile, il tema dell'assemblea costituente. In questo clima, Mazzini fonda, a Parigi, l'Associazione Nazionale Italiana, il cui programma indicava, come obiettivo primario ed urgente, il conseguimento dell'unità nazionale, ma prevedeva anche la convocazione di un'assemblea costituente, che procedesse alla fondazione del nuovo regime, una volta liberato il paese dal dominio straniero.

Non è comunque il solo Mazzini ad agitare la bandiera dell'assemblea costituente. Un democratico toscano (giurista e docente nell'Ateneo di Pisa), Giuseppe Montanelli¹³, si fa a sua volta portatore dell'idea di una Costituente.

¹⁰ Cfr. Franco Della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani: il partito d'azione, 1830-1845*, Milano, Feltrinelli, 1974; S. Mastellone, *Mazzini: scrittore politico in inglese. Democracy in Europe (1840-1855)*, Firenze, Olschki, 2004; Roland Sarti, *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

¹¹ Cfr. Giorgio Falco, *Giuseppe Mazzini e la Costituente*, Firenze, Sansoni, 1945, p. 33 e segg.

¹² Luca Mannori, *Costituzione*, in *Atlante culturale del risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, a cura di Alberto Mario Banti et al., Roma-Bari, Laterza, pp. 263-64.

¹³ Su Montanelli cfr. Alberto Maria Ghisalberti, *Giuseppe Montanelli e la costituente*, Firenze, Sansoni, 1947; Paolo Bagnoli, *Democrazia e Stato nel pensiero politico di Giuseppe Montanelli (1813-1862)*, Firenze, Olschki, 1989; Paolo Bagnoli (a cura di), *Giuseppe*

Montanelli parla a Livorno, l'8 ottobre del '48, della necessità di un'assemblea costituente e fa seguire all'annuncio una serie di iniziative volte alla realizzazione di questo obiettivo. Subito dopo l'insediamento del governo Montanelli, viene inviata ai rappresentanti toscani presso gli altri governi una circolare che raccomanda la costituente come uno strumento imposto dall'impetuoso avanzare del processo unitario. Il 22 gennaio del 1859 Montanelli presenta al Consiglio Generale del Granducato una legge per l'elezione dei deputati toscani a un'assemblea costituente italiana che avrebbe dovuto tenersi a Roma. Il Consiglio approva e il Senato ratifica il provvedimento, ma il Granduca esita a controfirmarlo, si allontana da Firenze (recandosi prima a Siena e poi a Porto S. Stefano), per dichiarare finalmente il suo rifiuto di firmare la legge per timore di una scomunica papale. Costitutosi il governo provvisorio con il triumvirato di Montanelli, Guerrazzi e Mazzoni, torna ancora in gioco il problema della Costituente, dal momento che nel marzo 1849 si va alle urne per eleggere i deputati all'Assemblea e alla Costituente a Roma.

La Costituente appare dunque una rivendicazione di primaria importanza, valorizzata sia da Mazzini che da Montanelli (che pure si trovano spesso in disaccordo, anche su temi di notevole portata). Nemmeno sulla Costituente, peraltro, le opinioni dei due esponenti della corrente 'democratica' del Risorgimento sono perfettamente collimanti.

Mazzini ha sempre sostenuto una strategia caratterizzata da due stadi: prima un'insurrezione, guidata da pochi uomini determinati, che riesce a sollevare il popolo contro lo straniero e a porre le premesse necessarie per la creazione del nuovo Stato italiano; poi una Costituente eletta a suffragio universale, capace di determinare quelle soluzioni istituzionali che, se affrontate prematuramente, avrebbero diviso il campo dei patrioti e compromesso la causa unitaria.

Montanelli aveva cominciato a parlare della Costituente come di una Dieta composta dai rappresentanti degli Stati, piuttosto che dei cittadini, ma ben presto passa a imprimere una chiara inflessione democratica alla sua proposta, presentando (ai deputati del Consiglio generale toscano) la Costituente come il frutto del voto di ventitré milioni di italiani¹⁴. Espressione diretta della volontà della nazione, la Costituente è per Montanelli uno strumento indispensabile del processo unitario: che

Montanelli. Unità e democrazia nel Risorgimento, Firenze, Olschki, 1990. Cfr. anche Carla Ronchi, *I democratici fiorentini nella rivoluzione del 1848-49*, Firenze, Barbera, 1963; Giovanni Luseroni, *Giuseppe Montanelli e il Risorgimento: la formazione e l'impegno civile e politico prima del '48*, Milano, FrancoAngeli, 1996.

¹⁴ Emilia Morelli, *L'idea di costituente*, in Paolo Bagnoli (a cura di), *Giuseppe Montanelli*, cit., pp. 57-58.

anche per lui, come per Mazzini, deve articolarsi in due tempi (la cacciata dello straniero e la costruzione del nuovo Stato), ma in entrambe le fasi deve trovare il proprio organo di riferimento nell'assemblea costituente. È ad essa, infatti, che Montanelli attribuisce il compito di coordinare e indirizzare l'azione di guerra contro lo straniero¹⁵. Deve essere l'assemblea costituente il punto di riferimento tanto nella prima quanto nella seconda fase del processo di costruzione dell'Unità. È però evidente che è la lotta di liberazione l'obiettivo primo (in ordine di tempo, e quindi anche, in concreto, in ordine di importanza).

Montanelli non manca di darci un'interpretazione autentica di ciò che l'assemblea costituente rappresentava ai suoi occhi: essa «recava due beneficii; l'uno nell'ordine di principii, l'altro in quello dei fatti. Come principio, era la recognizione della Sovranità nazionale [...]. Come fatto, era la riunione dei deputati del paese già affrancato, era la creazione del potere nazionale liberatore [...]», un luogo dove la compresenza delle più diverse correnti ideologico-politiche favoriva la collaborazione di tutti «all'opera dell'affrancazione»¹⁶.

L'idea di un potere costituente trova dunque nel biennio rivoluzionario un terreno favorevole al suo rilancio. Occorre però chiedersi, se mi si passa il bisticcio, quale fosse la portata 'costituente' dell'assemblea costituente proposta da Mazzini e da Montanelli. Il senso di questa assemblea coincideva, in sostanza, con il programma di costruzione dello Stato nazionale. Certo, sullo sfondo ci si attendeva da essa anche la determinazione della forma del futuro Stato, ma l'urgenza del momento era un'altra: assumere l'assemblea come l'espressione visibile di una nazione finalmente unita nella lotta di liberazione. La nazione è il presupposto, già dato per esistente, dell'assemblea, ma questa a sua volta diverrebbe la dimostrazione tangibile, l'espressione visibile di una nazione non più virtuale, ma realmente operante. Se, in termini dottrinari, la nazione non poteva essere che il presupposto e il soggetto del processo costituente, in concreto essa operava come l'immanente teleologia e l'auspicato esito di quel processo.

Una medesima espressione – 'assemblea costituente' – veniva dunque a veicolare messaggi diversi che, se pure non erano concettualmente incompatibili, generavano ambiguità che la strategia prevista (lo svolgimento 'in due tempi' della rivoluzione nazionale) non poteva interamente dissipare. Tracce di questa difficoltà sono

¹⁵ Alfonso Scirocco, *Montanelli e Mazzini*, in Paolo Bagnoli (a cura di), *Giuseppe Montanelli*, cit., p. 36.

¹⁶ Giuseppe Montanelli, *Nel processo politico contro il Ministero Democratico Toscano. Schiarimenti*, Firenze, Le Monnier, 1852, pp. 13-14.

percepibili là dove viene sviluppandosi un effettivo processo costituente; il processo che sfocia nella repubblica romana e nel varo della costituzione¹⁷.

Dopo la crisi scoppiata con l'assassinio di Pellegrino Rossi e la fuga del pontefice viene infatti indetta dalla Commissione di governo provvisoria la convocazione dell'assemblea costituente a suffragio universale maschile. L'evento ha una portata simbolica che non deve essere sottovalutata: il 5 febbraio la costituente inizia i suoi lavori e l'8 febbraio viene approvato un disegno di legge presentato da Quirico Filopanti (nome di battaglia di Renato Barilli) che dichiara decaduto il governo temporale del papa, proclama la repubblica e ne sancisce l'iscrizione nella comune nazionalità italiana.

Occorre progettare una repubblica democratica e al contempo muoversi nella direzione di una guerra di liberazione nazionale. È questa la prospettiva cui resta fedele Mazzini, nel suo discorso del 6 marzo alla costituente romana, nel presupposto però che l'esperimento in corso fosse la testa di ponte o uno strumento di accelerazione dell'unificazione nazionale. Non è il processo costituente come tale che galvanizza Mazzini, che si disinteressa in sostanza dei contenuti della futura carta costituzionale (e d'altronde il precipitare degli eventi imporrà come prioritario l'onere di organizzare la difesa della repubblica). Un vivace dibattito si sviluppa comunque, mostrando la presenza di temi e orientamenti in qualche misura memori della Costituente francese del '48: ne è una traccia la divaricazione fra la proposta di Quirico Filopanti, che chiedeva alla repubblica di assicurare il lavoro a chiunque ne fosse privo, e la scelta di attribuire ad essa il più generico onere di migliorare le condizioni morali e materiali dei cittadini¹⁸.

Certo, il processo costituente si svolge in un clima di grande incertezza e di crescenti difficoltà (tanto che la costituzione sarà emanata nel momento del collasso della repubblica). Non dovremmo però trarre dalla fragilità e dalla breve durata della repubblica romana conclusioni affrettate sulla sua irrilevanza: si sviluppano infatti

¹⁷ Sulla repubblica romana cfr. «Rassegna storica del Risorgimento», LXXXVI, 1999; Irene Manzi, *La Costituzione della Repubblica romana del 1849*, Ancona, Affinità Elettive, 2003; Giuseppe Monsagrati, *La repubblica romana del 1849*, in Maurizio Ridolfi (a cura di), *Almanacco della Repubblica. Storia d'Italia attraverso le tradizioni, le istituzioni e le simbologie repubblicane*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, pp. 84-96; Roberto Balzani, *Repubblica 'classica' o repubblica 'alla francese'? Il dibattito nell'assemblea romana del 1849*, in Sandro Rogari (a cura di), *Partiti e movimenti politici fra Otto e Novecento. Studi in onore di Luigi Lotti*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2004, pp. 96-109; Marco Severini (a cura di), *La primavera della nazione: la Repubblica Romana del 1849*, Ancona, Affinità Elettive, 2006; Marco Severini, *La Repubblica romana del 1849*, Venezia, Marsilio, 2011.

¹⁸ Irene Manzi, *L'attività costituente e la Costituzione*, in Marco Severini (a cura di), *La primavera della nazione*, cit., p. 135 e segg.

un dibattito e un progetto costituente che resteranno per un secolo un *apax legòmenon* nella storia italiana.

La Costituente romana persegue due obiettivi: fondare un nuovo ordine politico-sociale e al contempo proporsi come momento di accelerazione del processo di unificazione nazionale. È però il secondo obiettivo a proporsi come storicamente determinante. Per Mazzini, come per Montanelli, l'operazione cui una Costituente italiana deve attendere è la realizzazione dell'unificazione politica dell'Italia. L'assemblea rappresenta una nazione già esistente, ma al contempo ne esalta la visibilità, la consacra come un soggetto politico unitario e compatto. L'immaginario costituente dei democratici non ruota intorno a una metafora contrattualistica (anche se scorie contrattualistiche possono essere qua e là rinvenibili): non fa leva su un insieme di individui che, confrontando e sommando le loro volizioni pervengono a una decisione, ma evoca un'entità oggettiva, prodotta da una storia millenaria e in qualche modo eccedente la somma 'istantanea' dei suoi componenti: la nazione; della nazione come corpo vivente l'assemblea costituente è l'espressione e al contempo l'occasione per potenziarne ed esibirne l'unitarietà. Come nota acutamente Silvia Rosa, l'assemblea costituente è l'incorporazione della comunità democratica, «la sussunzione dei singoli corpi dei sudditi in un unico grande corpo comunitario»¹⁹. E di personificazione parla Montanelli a Livorno, nel discorso dell'8 ottobre, che dà l'avvio alle sue successive proposte costituenti: «Perciò io credo che il bisogno supremo dell'Italia attuale sia che i governi separati italiani compongano una Dieta permanente, che sia la personificazione vivente dell'Italia»²⁰.

3. *L'eclisse (parziale) del tema costituente nell'Italia liberale*

L'assemblea costituente non è un simbolo evanescente nella pubblicistica risorgimentale: dà visibilità e concretezza all'aspirazione unitaria di cui si facevano portatrici vivaci élites politico-intellettuali. Proprio per questo, la visione del potere costituente, nel '48 italiano, è ormai distante dall'imprinting dell'ormai lontana rivoluzione francese: restano, di quella fase aurorale del potere costituente, gli

¹⁹ Silvia Rosa, *Un'immagine che prende corpo: il 'popolo' democratico nel Risorgimento*, in Alberto Mario Banti, Paul Ginsborg (a cura di), *Il Risorgimento*, in *Storia d'Italia. Annali* 22, Torino, Einaudi, 2007, p. 392.

²⁰ Giuseppe Montanelli, *Nel processo politico contro il Ministero Democratico Toscano*, cit., p. 27. Il tema è toccato anche da Stuart J. Woolf, *Il Risorgimento italiano, II, Dalla Restaurazione all'Unità*, Torino, Einaudi, 1981, p. 581.

entusiasmi soteriologici e lo slancio verso il futuro, ma cambiano le premesse e i contenuti dell'auspicata liberazione.

Non è marginale il ruolo svolto dal tema dell'assemblea costituente nel dibattito risorgimentale, ma è certo breve il periodo nel quale esso si impone all'attenzione dell'opinione pubblica. A rendere rapidamente desueto un tema che nel '48 era sembrato assurgere al rango di parola-chiave è, prima, l'esaurimento del clima quarantottesco e, dopo (con apparente paradosso), il successo delle aspirazioni unitarie: l'unificazione politica (sia pure non integrale) viene raggiunta infatti, con inopinata rapidità, grazie a una congiuntura politica dove i rapporti diplomatici e la *Realpolitik* avevano finito per contare più del 'popolo' mazziniano; né basta lo 'spontaneismo' dell'impresa garibaldina (nonostante le speranze e le pressioni dei 'democratici') per contenere il ruolo protagonista del Regno di Sardegna nel compimento dell'Italia unita. I sogni quarantotteschi della Costituente cedono il posto alla più modesta realtà dei plebisciti²¹ chiamati a sancire la fondazione consensuale del nuovo Stato (o più esattamente la 'italianizzazione' dello Stato sardo-piemontese).

Resta Mazzini a impugnare il vessillo dell'assemblea costituente (e anzi ad agitarlo con maggiore veemenza); Mazzini, che proprio alla Costituente dedica un articolo (*Costituente e patto nazionale*, pubblicato nel n. 47 del «La Roma del popolo»), che suona quasi come un suo 'testamento spirituale'.

L'unità è ormai alle spalle, ma la rivoluzione nazionale, per Mazzini, è stata «tradita» ed è stata disattesa la promessa che, a guerra vinta, un'assemblea avrebbe deciso «dei destini di Italia». L'unità è però ormai compiuta: la strategia dei 'due stadi' appartiene al passato e proprio per questo Mazzini concentra ora l'attenzione sulla fase che nel '48 poteva essere affidata al futuro. Costretto a fare i conti con un'Italia «che vive oggi come nel 1848 di vita piemontese», Mazzini torna a insistere sulla Costituente e la concepisce ancora come l'atto con il quale la nazione diviene, come totalità unitaria, consapevole di se stessa: come atto non tanto di fondazione, quanto di rivitalizzazione della nazione. L'unità è, in qualche modo, compiuta, ma la nazione è regredita in uno stato di indifferenza ed abulia che rende il paese incapace delle grandi riforme di cui pure ha bisogno. Queste non possono essere affidate a «un Parlamento di pochi privilegiati» ed esigono l'intervento dell'intera nazione, finalmente attiva e propositiva. Nazione e potere costituente tornano a

²¹ Cfr. Elisa Mongiano, *Il 'voto della Nazione'. I plebisciti nella formazione del Regno d'Italia (1848-60)*, Torino, Giappichelli, 2003.

collegarsi nell'orizzonte di un futuro cui affidare la rinascita (o l'effettiva nascita) dell'Italia: «Le grandi riforme esigono, ad essere afferrate nel concetto e tradotte in realtà, un sovra eccitamento nella vitalità popolare, un senso d'audace fiducia in sé e nel futuro che sorge appunto dal fermento di tutte le forze condannate a giacersi latenti in una condizione come la nostra. [...]. Bisogna, in altri termini, che la Nazione interroghi la propria vita e le dia espressione di legge perché sia norma alle opere nel paese e base riconosciuta di contatto cogli altri popoli. Questa pubblica, solenne espressione è il Patto Nazionale. Senza esso non esiste Nazione»²².

Mazzini difendeva appassionatamente le ragioni della Costituente, ma agiva in un contesto che ormai aveva voltato le spalle a un'idea che ancora un ventennio prima appariva storicamente tempestiva. Riproposta nel nuovo scenario, la Costituente mazziniana mantiene una sua riconoscibile continuità con il passato, ma vede anche rafforzarsi alcune componenti: è ancora la nazione che, come un corpo coeso e compatto, si trasfonde in un'assemblea rappresentativa, che è però ora chiamata a un compito non più di creazione, ma di radicale trasformazione dell'assetto politico. Emergono in filigrana alcuni temi destinati a una durevole fortuna: il rapporto fra poteri costituiti e potere costituente, fra istanze di riforma e radicalismo rivoluzionario, tra interventi 'normali' e atti 'eccezionali' di rifondazione dell'ordine.

Mazzini collega il potere costituente al momento dell'eccezione e attribuisce ad esso l'onere di esprimere (e favorire) il concorde, unitario rinnovamento (etico-politico, prima ancora che politico-giuridico) della nazione. La sua voce però risuona se non nel deserto (dal momento che non mancherà una tradizione repubblicana che ne raccoglierà gli accenti), certo in un ambiente refrattario a qualsiasi orientamento 'volontaristico'. La tradizionale componente storicistica, già dominante nell'Italia risorgimentale, si intreccia ecletticamente, nei primi decenni post-unitari, con il nuovo astro positivistico nel rifiutare la 'metafisica' individualistica e il contrattualismo settecenteschi a vantaggio di entità 'oggettive' eccedenti la possibilità di intervento dei singoli.

Lo Stato (uno Stato che tende ormai a includere in se stesso la nazione senza che residui 'dualistici' ne compromettano l'autosufficienza²³) si presenta ormai (per il sapere specialistico dei giuristi come per la maggioranza dell'opinione pubblica)

²² Giuseppe Mazzini, *Costituente e patto nazionale*, in Id., *Scritti. Politica ed economia*, vol. II, *Pensiero e azione*, Milano, Sonzogno, s.d., pp. 459-60.

²³ Cfr. Floriana Colao, *L'idea di nazione nei giuristi italiani tra Ottocento e Novecento*, in «Quaderni Fiorentini», 30, 2001, pp. 255-360.

come il quadro obbligato di un'azione politica che non può svolgersi che nei canali da esso predisposti²⁴. Di fronte a uno Stato assunto come l'esito storicamente necessitato di un processo plurisecolare, l'ipotesi di un'assemblea costituente – proprio nel doppio carattere ad essa attribuito da Mazzini di 'decisione cosciente' e di 'eccezione' discontinua – non può che apparire, per un verso, bizzarra, e, per un altro verso, pericolosa.

È coerente con questa diffusa sensibilità la soluzione offerta al problema del rapporto fra il regno sardo-piemontese e lo Stato italiano: se Dionisio Anzilotti tenta di sostenere la novità di quest'ultimo, vedendo nell'annessione dei vari Stati regionali il punto di origine di una nuova entità²⁵, Santi Romano²⁶ vede nel 'nuovo' Stato l'effetto di un'incorporazione che presuppone, e non modifica, la struttura dello Stato preesistente²⁷; ed è questa la tesi che otterrà la generalità dei consensi, risultando non solo più credibile sul piano teorico-giuridico, ma anche più convincente e più rassicurante sul piano di una politica del diritto che dalla continuità (se non 'perennità') dello Stato può trarre un ulteriore argomento a favore del mantenimento delle istituzioni esistenti.

È coerente con questo quadro la convinzione che l'organo deputato alla conservazione come anche alla più radicale trasformazione delle strutture politico-sociali sia il parlamento: è il parlamento chiamato a realizzare, in una forma coerente con la continuità dello Stato, l'adeguamento delle istituzioni alle sempre nuove esigenze della società. È l'idea, corrente in Inghilterra, del Parlamento come potere implicitamente costituente²⁸ (ancorché bilanciato e temperato dall'autonomia del giudiziario e dal *common law*); un'idea che, se pure non esclude la possibilità di cambiamenti anche rilevanti, al contempo aspira ad evitare brusche accelerazioni o, peggio, discontinuità e fratture; proprio quelle fratture che per Mazzini erano indispensabili per creare una nuova Italia ed erano invece ormai del tutto estranee alla cultura dell'*establishment* postunitario.

È il parlamento l'organo da cui attendersi la trasformazione della società. Di questa convinzione aveva offerto un'eloquente dimostrazione, in Inghilterra, in

²⁴ Cfr. Maurizio Fioravanti, *Potere costituente e diritto pubblico. Il caso italiano, in particolare*, in Paolo Pombeni (a cura di), *Potere costituente e riforme costituzionali*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 55-77.

²⁵ Dionisio Anzilotti, *La formazione del Regno d'Italia nei riguardi del diritto internazionale* (1912), in Id., *Scritti di diritto internazionale pubblico*, Padova, Cedam, 1956, pp. 631-665.

²⁶ Santi Romano, *I caratteri giuridici della formazione del Regno d'Italia* (1912), in Id., *Scritti minori, I, Diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 1950, pp. 327-344.

²⁷ Cfr. Paolo Biscaretti di Ruffia, *Giuseppe Montanelli costituzionalista*, in Paolo Bagnoli (a cura di), *Giuseppe Montanelli*, cit., pp. 115-127.

²⁸ Su cui cfr. Paolo Pombeni, *La Costituente*, cit., p. 29 e segg.

tempi ormai lontani, il cartismo: un movimento che, forte di un imponente seguito di massa, puntava a ottenere, grazie all'introduzione del suffragio universale, una rilevante redistribuzione del potere e delle risorse. I cartisti non erano timorati difensori dello *status quo* e tuttavia è al parlamento che rivolgevano le loro famose 'petizioni'.

Dall'Inghilterra di O'Connor all'Italia di Turati molta acqua è passata sotto i ponti e tuttavia anche il leader socialista (forte della convinzione di dover tenere scrupolosamente distinto il programma 'massimo' dal programma 'minimo' del partito) non esita a vedere nel parlamento il tramite unico e obbligato delle riforme auspiccate. Ne offre un'eloquente testimonianza una polemica svoltasi nel '19, nelle pagine della «Critica sociale», fra Filippo Turati e Claudio Treves proprio sul problema dell'assemblea costituente²⁹.

La polemica non è pretestuosa e accademica. Nell'immediato dopoguerra, infatti, il tema della Costituente era comparso di nuovo all'orizzonte, dopo una lunga eclissi. A giustificarne la ripresa intervenivano due elementi, complementari: da un lato, la crisi e la frattura provocata dalla grande guerra e la sensazione (certo non unanime, ma diffusa) dell'esaurimento del liberalismo anteguerra; dall'altro lato, l'evento epocale della Rivoluzione d'ottobre, che sembra dare credibilità all'ipotesi di un salto rivoluzionario.

È in atto, in Russia, la costruzione di un ordine radicalmente nuovo e proprio all'interno di questo processo torna ad essere evocato lo strumento dell'assemblea costituente. Lenin stesso aveva lanciato la parola d'ordine dell'assemblea costituente; e in effetti vengono indette, il 12 novembre, le elezioni a suffragio universale dei suoi membri, investiti del compito di redigere la costituzione per il nuovo Stato. Elettoralmente svantaggiati, però, i bolscevichi cambiano rapidamente strategia: decidono di far leva sui soviet – sui consigli di operai e soldati che si erano venuti formando nel corso del processo rivoluzionario – lasciando perdere la Costituente. Lenin non manca di offrire una legittimazione teorica di questa scelta. L'assemblea costituente è infatti «la forma più alta di democrazia» soltanto finché ci si muova all'interno di una «repubblica borghese», ma deve cedere il posto alla repubblica dei soviet, fondata non su calcoli elettoralistici, ma sull'oggettivo legame con il proletariato. La democrazia formale (di cui l'assemblea costituente è il culmine), fondata sul dispositivo della rappresentanza, deve essere superata da una

²⁹ I due interventi sono opportunamente pubblicati in appendice a Paolo Pombeni (a cura di), *Potere costituente e riforme costituzionali* cit.

democrazia sostanziale: fondata sugli interessi della classe rivoluzionaria e quindi destinata a prevalere «sui diritti formali dell'Assemblea costituente»³⁰.

L'esperienza sovietica³¹ resterà a lungo un punto di riferimento del dibattito italiano: come un'esiziale minaccia, oppure come un modello da imitare, ma in ogni caso come un obbligato termine di confronto per una sinistra già da tempo impegnata nel confronto fra 'riformismo' e 'massimalismo' e ora a maggior ragione tenuta a fare i conti con due immagini, fra loro incompatibili, di democrazia. È in questo contesto che occorre situare la polemica fra Treves e Turati.

Sono in gioco, da un lato, la visione della democrazia, dall'altro lato, il senso e le caratteristiche della strategia riformatrice. Treves non esita nello scegliere la democrazia rappresentativa, contro «Governi di aristocrazia, comunque rivoluzionariamente atteggiati, disponenti a loro talenti delle mobili gregge umane [...]» e imputa semmai alla direzione del Partito socialista di avere mantenuto un'eclettica ambiguità di fronte a soluzioni inconciliabili quali il soviet o la costituente, la sovranità popolare o la dittatura del proletariato³². Per Treves, la scelta per la democrazia non può che tradursi nella «convocazione della Costituente a suffragio universale, che definisca, secondo i bisogni nuovi la forma politica dello Stato»³³. Non è più sufficiente il potere legislativo ordinario per far fronte alle resistenze che il «vecchio regime» oppone ai cambiamenti: serve quindi «una investitura totale del popolo nei suoi diritti» che dia il senso del carattere solenne ed eccezionale del momento; ed è appunto la Costituente la forma capace di introdurre quella discontinuità storicamente non più rinviabile.

Che cosa è però la Costituente? Secondo Turati, si danno solo due risposte possibili. Possiamo usare un nome ampolloso per una cosa nota e sperimentata e chiamare 'costituente' semplicemente una nuova Camera, eletta a suffragio universale e titolare di quei «poteri costituenti progressivi» che essa può esercitare, se vuole, fin da ora. Oppure, quando invochiamo la Costituente, intendiamo qualcosa di più e di diverso: «chiamare il popolo in piazza, alla insurrezione, alle gloriose [...] barricate del buon tempo antico»³⁴. In questo caso, proporre la Costituente è

³⁰ Vladimir Il'ič Lenin, *Tesi sull'assemblea costituente* (1917), in Id., *Opere scelte*, Roma, Ed. Riuniti, 1975, vol. IV, p. 527.

³¹ Non si dimentichi peraltro nemmeno il movimento consiliare in Germania, che offriva un'altra interessante dimostrazione di una democrazia alternativa alla democrazia rappresentativa 'borghese'.

³² Claudio Treves, *L'ora delle istituzioni* (1919), in Paolo Pombeni (a cura di), *Potere costituente e riforme costituzionali*, cit., p. 203.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Filippo Turati, *Dobbiamo volere la costituente?* (1919), in Paolo Pombeni (a cura di), *Potere costituente e riforme costituzionali*, cit., p. 210.

disattendere alla linea scelta dal partito – impegnato a chiedere riforme graduali, possibili, non dimentiche del fine ultimo, ma consapevoli delle difficoltà e dei vincoli della situazione data – e pretendere volontaristicamente di realizzare qui ed ora quello strappo, quella frattura rivoluzionaria che solo la maturità dei tempi può rendere possibile.

È netta la divergenza fra Treves e Turati, ma essa sembra riguardare più la diagnosi storico-politica che non l'immagine dell'assemblea costituente, associata a uno stato di 'eccezione' che interrompe il corso 'normale' della vita politico-istituzionale. Turati ne drammatizza la capacità di rottura, tanto da vederla come l'esito di una rivoluzione vittoriosa, mentre Treves si limita a sottolineare la distanza della Costituente dalla Camera rappresentativa, attribuendo alla prima, e non alla seconda, l'onere e il potere di mutare le linee portanti dell'ordinamento. In ogni caso, torna a circolare, nel dibattito politico italiano, qualche frammento di quella costellazione semantica che ruotava intorno al 'potere costituente' nella sua 'originaria' (tardo-settecentesca) formulazione: chi sia il soggetto di questo potere resta ancora in ombra (anche se difficilmente esso può ormai essere ricavato da un modello contrattualistico *à la* Sieyès oppure identificato con l'unitaria e coesa nazione mazziniana); torna però a farsi sentire un'immagine già nota; l'immagine di un potere non confondibile con il funzionamento 'normale' delle istituzioni date e capace di introdurre mutamenti non riducibili a una serie di aggiustamenti progressivi. Per Turati dietro questo potere non può esservi che la rivoluzione. Ciò che però Treves mette acutamente in luce è che il nesso fra rivoluzione e assemblea costituente non può essere dato per pacifico e scontato: con la rivoluzione bolscevica infatti non soltanto è divenuta problematica, rispetto alla tradizione sette-ottocentesca, la definizione del soggetto del processo costituente (la sua identificazione con il popolo-nazione come somma di individui o come entità unitaria), ma è stato oggetto di duri attacchi anche quel meccanismo rappresentativo che permetteva all'assemblea costituente di presentarsi come l'organo di una soggiacente collettività (data l'impossibilità, per ripetere l'argomento di Sieyès, di riunire *en corps* molti milioni di individui).

4. *L'immaginario costituente alle soglie dell'Italia repubblicana*

Cambiano i significati attribuiti all'assemblea costituente nel periodo compreso fra la rivoluzione francese e il primo dopoguerra, ma torna con un'insistenza un

aspetto che l'ultimo Mazzini aveva sottolineato con forza: il messaggio di 'discontinuità' che promana dall'idea di una Costituente che azzerava il passato e prepara il futuro. Inseparabile da una visione della temporalità declinata al futuro, il tema costituente sembra trovare il proprio antonimo nell'immagine di una continuità assicurata da uno Stato impermeabile al variare delle formule politiche.

L'eclissi dell'idea di Costituente nei decenni post-unitari ha un andamento direttamente proporzionale al successo delle teorie che vedono nello Stato l'espressione di un graduale e 'involontario' assestarsi e stabilizzarsi della nazione e lo assumono come una grandezza tendenzialmente perenne e autosufficiente. È infatti con la crisi delle ottocentesche certezze provocata dalla Grande Guerra che il tema della Costituente fa una sua comparsa (ancorché timida e controversa) in quei settori dell'opinione pubblica inclini ad attendersi, anche per l'Italia, quel salto nel futuro annunciato dalla rivoluzione sovietica.

Sarà invece un'altra 'rivoluzione' – la 'rivoluzione' fascista, che la pubblicistica del regime chiamerà 'conservatrice' – a trionfare in Italia; ed essa non annovererà fra i suoi simboli la costituente. Una siffatta esclusione è coerente con l'ideologia fascista: il fascismo, infatti, se per un verso afferma la propria discontinuità nei confronti del liberalismo e della democrazia (o dei progetti di democrazia) ottocenteschi, per un altro verso si propone di esaltare l'autorità, l'assoluta sovranità dello Stato, quel nucleo 'perenne' del potere sovrano che la demagogia liberal-parlamentaristica aveva oscurato e inquinato. Non la Costituente dunque (che evoca l'immagine di una creazione 'dal basso' di un ordine che trae la sua investitura dalla volontà dei soggetti), ma la restaurazione di un'imperscrutabile e numinosa entità statual-nazionale può far parte del corredo ideale del fascismo. Troviamo una sorta di conferma *a contrario* delle immagini che si sono venute sedimentando intorno a due simboli politico-giuridici della modernità: da un lato, l'assemblea costituente, come espressione di una frattura e di un nuovo inizio, e, dall'altro lato, lo Stato, come custode della continuità, veicolo di stabilità, tendenzialmente immortale.

Non si pensi che questa tensione si manifesti soltanto nell'iperuranio dei concetti; essa al contrario informa di sé il conflitto politico e si traduce nell'alternativa fra precise e rilevanti strategie. È quanto avviene con la crisi del regime fascista e con la difficile, contrastata preparazione di un'alternativa.

Il 25 luglio provoca un drastico rimescolamento delle carte. Se la ferita inferta al regime fascista è evidente, non altrettanto chiara appare la strategia che si intende adottare per chiudere i conti con il recente passato. Il governo Badoglio, se per un

verso mira a liberare la monarchia dall'abbraccio mortale con il fascismo, per un altro verso guarda con sospetto ai partiti che tentano di accreditarsi come suoi interlocutori obbligati. La carta che esso intende giocare è comunque la carta della continuità: non con il fascismo, ma con lo Stato come tale, depurato dalle incrostazioni del trascorso regime. Un indizio interessante è offerto in questo senso dal decreto n. 175, del 2 agosto 1943, che prevede l'elezione, entro quattro mesi dalla fine della guerra, della Camera dei deputati. È un'istituzione del vecchio Stato cui si intende far ricorso, continuando ad asseverare la tesi, dominante fra Otto e Novecento, delle potenzialità 'costituzionali' della Camera dei rappresentanti. Il 'ritorno' alla Camera sembra meglio tutelare una continuità messa a repentaglio dalla crisi.

La partita è però complicata dalla presenza di altri attori: da un lato, gli alleati, anch'essi affezionati alla continuità delle istituzioni, ma più aperti al riconoscimento del ruolo dei movimenti antifascisti; dall'altro lato, l'ormai costituitosi Comitato di Liberazione Nazionale, destinato a svolgere un ruolo fondamentale nella guerra di liberazione. Si arriva così al patto di Salerno e alla sua consacrazione formale nel decreto n. 140, del 5 giugno 1944, che prevede l'elezione, a guerra finita, non più di una nuova Camera dei deputati, ma di un'assemblea costituente. Torna alla ribalta (con il decreto del giugno '44, che apre il periodo non a caso definito da Calamandrei della 'costituzione provvisoria') il tema dell'assemblea costituente³⁵.

Certo, l'assemblea costituente è ancora poco più di una formula, rinviata di necessità a un futuro incerto, di contro a un presente dominato dalle priorità della resistenza armata. E tuttavia già si profilano embrioni di un processo 'materialmente' costituente e circolano rappresentazioni, anche nettamente divergenti, del processo stesso e di quell'assemblea da cui ci si attende la fondazione dell'ordine nuovo³⁶.

Una differenza macroscopica rispetto alle teorie e alle esperienze costituenti sette-ottocentesche è data dalla pluralità e dall'eterogeneità dei 'soggetti', degli elementi trainanti, del processo: il governo, i partiti, i Comitati di liberazione nazionale (senza dimenticare il ruolo degli alleati) e, in prospettiva, l'assemblea.

³⁵ Cfr. l'esauriente ricostruzione di Paolo Caretti, *Forme di governo e diritti di libertà nel periodo costituzionale provvisorio*, in Enzo Cheli (a cura di), *La fondazione della Repubblica. Dalla Costituzione provvisoria alla Assemblea Costituente*, Bologna, il Mulino, 1979, pp. 31-127.

³⁶ Sulle caratteristiche di un processo costituente e sul rapporto fra processo e assemblea costituente cfr. le lucide osservazioni di Mario Dogliani, *Introduzione al diritto costituzionale*, Bologna, il Mulino, 1994.

Siamo di fronte a un processo che include già momenti costituenti senza che un organo apposito, un'assemblea (a qualche titolo) rappresentativa, sia stata investita del potere di delineare il quadro del nuovo ordinamento. I CLN, soprattutto nell'Italia centro-settentrionale, svolgono un ruolo fondamentale nella resistenza³⁷, come espressione di una prassi sviluppatasi a stretto contatto con le realtà locali e al contempo come strumenti di collegamento fra le diverse formazioni politiche. I Comitati di liberazione nazionale si prestano tuttavia a interpretazioni divergenti, data la pluralità degli orientamenti che compongono il fronte resistenziale; e vengono quindi presentati come l'avamposto, la prima sperimentazione, dell'ordine futuro oppure messi in questione in nome dell'insufficienza della loro 'rappresentatività' o infine apprezzati soltanto a patto di dipendere, in ultima istanza, dalle formazioni partitiche e dal governo³⁸.

Quale che sia lo schema valutativo volta a volta adottato, in ogni caso i CLN appaiono l'espressione di un fervore costituente che trova la sua cifra caratteristica in una contrapposizione forte fra il passato e il futuro. Ne è consapevole Roberto Calasso che coglie la novità, ma registra al contempo la difficoltà di trovare un'adeguata legittimazione per i Comitati di Liberazione: che si erano dati poteri nuovi e straordinari, «nati spontaneamente dalla frattura con un mondo che si riteneva crollato» e intendevano su questa base fondare una nuova legalità, mentre gli alleati continuavano ad assumere come punto di riferimento il vecchio ordinamento. «Nacque così il dualismo di una legalità nuova, che il Comitato di Liberazione portava con sé, e di una legalità vecchia sopravvissuta a un mondo che crollava». Da ciò la difficoltà di trovare una collocazione adeguata per i Comitati, non riconducibili né agli «schemi di un ordine giuridico preesistente, perché è appunto quest'ordine in discussione [...]» né agli «schemi di un ordine giuridico futuro, perché esso stesso dichiara di essere la matrice di questa nuova creazione»³⁹.

Nel dibattito sulla natura e sul ruolo dei CLN vengono al pettine nodi vecchi e nuovi. All'interno della sinistra (comunista e socialista) si colgono gli echi di una tensione già emersa nel corso della rivoluzione russa a proposito del rapporto fra il partito e i soviet e destinata a riproporsi in qualche misura anche in Italia; una

³⁷ Un particolare rilievo sarà assunto dal Comitato di liberazione toscano. Cfr. Ettore Rotelli, *Costituzione e amministrazione dell'Italia unita*, Bologna, il Mulino, 1981, pp. 341-71.

³⁸ Claudio Pavone, *Alle origini della repubblica. Scritti su fascismo, antifascismo e continuità dello Stato*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p. 89 segg.

³⁹ Francesco Calasso, *Dei Comitati di liberazione* («Corriere del Mattino», 6-7 maggio 1945), ora in Id., *Cronache politiche di uno storico (1944-1948)*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 48-49.

tensione che coincide con la difficoltà di armonizzare il ruolo dirigente e unificante del partito con le iniziative spontanee e con la 'autogestione' caratteristiche dei Comitati di liberazione. Di contro alle riserve dei più ortodossi difensori del ruolo egemonico del partito emergevano le posizioni di un socialista come Morandi, che vedeva nei CLN la «cellula della nuova democrazia per il domani»⁴⁰, o di Eugenio Curiel, che collegava i CLN addirittura all'idea di una rivoluzione permanente, o di Aldo Capitini, che vedeva in essi la «prima manifestazione di compresenza di forze etico-politiche con una volontà di amministrazione e di sviluppo democratico, che voleva salire fino alla forma dello Stato [...]»⁴¹. Circola dunque all'interno della sinistra l'immagine di un processo costituente affidato non tanto ai 'formalismi' elettorali di un'assemblea rappresentativa che se ne faccia carico, quanto alle instaurazioni di ordinamenti disseminati sul territorio, che per germinazione e diffusione spontanea avrebbero condotto alla creazione del nuovo ordine. Al fondo, erano percepibili le insoddisfazioni nei confronti di una democrazia 'meramente' rappresentativa, cui contrapporre la più diretta e sostantiva volontà delle masse, mentre, sul fronte opposto, era proprio il meccanismo elettorale ad essere presentato come l'unico affidabile strumento di registrazione della volontà di 'tutti'.

Una volta vinta la guerra di liberazione, però, il dibattito si spegne, dal momento che la direzione politica è ormai saldamente nella mano dei partiti e del governo, mentre i Comitati di liberazione vengono chiamati a svolgere soltanto una funzione consultiva (o al più di controllo popolare dell'operato delle istituzioni). È dunque sulla futura assemblea costituente che tende a concentrarsi l'attenzione. Perdono di importanza il confronto fra immagini diverse di democrazia e la discussione sui meriti o sulle insufficienze dei meccanismi rappresentativi, ma resta attuale e centrale il tema già messo in evidenza da Calasso a proposito dei Comitati di liberazione nazionale: il rapporto fra continuità e innovazione, il confronto fra le due legalità, quindi, in una parola, il senso stesso e la condizione di legittimità del processo costituente.

⁴⁰ Rodolfo Morandi, *Chiarificazione* (1945), in Id., *Lotta di popolo 1937-1945*, Torino, Einaudi, 1958, p. 107; cfr. anche Rodolfo Morandi, *Unire per costruire* (1945), ivi, p. 142 segg.

⁴¹ Aldo Capitini, *Origine, caratteri e funzionamento dei C.O.S.*, in Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, Torino, Einaudi, 1950 pp. 237-38. Una pacata analisi del ruolo dei Comitati di liberazione sarà svolta da Mario Delle Piane, *Funzione storica dei Comitati di Liberazione Nazionale*, in «Quaderni del Ponte», 1946, pp. 3-16.

Se di fronte al contrasto insanabile fra la vecchia e la nuova legalità Calasso, nel '45, esprimeva più dubbi che certezze, nello stesso anno Piero Calamandrei⁴² interviene più volte proprio per sostenere la necessità di una brusca interruzione e di un nuovo inizio. Già a proposito dei Comitati di liberazione Calamandrei si era richiamato al ritmo fisiologico di ogni rivoluzione, che alla fase distruttiva fa seguire il momento della ricostruzione; e gli organi della ricostruzione erano appunto, a suo avviso, i CLN. La loro legittimità era per Calamandrei interamente iscritta nel contrasto fra la «legalità preesistente» e l'emersione del nuovo: «attraverso le crepe della vecchia legalità che crolla, le forze rivoluzionarie cominciano ad aggregarsi e a consolidarsi di fatto, in formazioni spontanee che non somigliano a nessuna preesistente forma giuridica, e che costituiscono le prime cellule germinative del nuovo tessuto costituzionale»⁴³.

I Comitati di liberazione perdono rapidamente di importanza, ma le coordinate che permettevano a Calamandrei di affermarne la legittimità e il ruolo costruttivo restano in piedi e sono perfettamente applicabili a quel processo che troverà nell'assemblea costituente il suo motore. È in questa prospettiva che, sempre nel '45, Calamandrei si sofferma sulle caratteristiche e sul ruolo della futura assemblea. È ad essa che sarà affidata la fase 'costruttiva' della rivoluzione. La differenza rispetto al ruolo che i Comitati avrebbero potuto svolgere è soltanto di carattere temporale: la fase costruttiva è rinviata nel tempo e il popolo italiano è costretto ancora «a vivere sospeso tra due mondi, quello di una legalità già condannata a morte, e quello di una legalità desiderata, ma non ancora vivente». Niente però cambia sul piano del rapporto fra passato e futuro, fra continuità e frattura, fra vecchia e nuova legalità: la costituente non può che essere «la consacrazione legislativa di una rivoluzione in corso, la chiusura della fase distruttiva e insieme l'apertura della fase ricostruttiva»; ed è vana la ricerca di una qualche continuità fra il vecchio regime e l'ordine che la Costituente renderà possibile⁴⁴.

Processo costituente significa per Calamandrei un ordinamento *in statu nascenti* che ha alle spalle una rivoluzione insofferente di compromessi e di continuità con il

⁴² Cfr. Mauro Cappelletti, *La politica del diritto di Calamandrei: coerenza e attualità di un magistero*, Padova, Cedam, 1986; Paolo Barile (a cura di), *Piero Calamandrei. Ventidue saggi su un grande maestro*, Milano, Giuffrè, 1990; Stefano Merlini (a cura di), *Piero Calamandrei e la costruzione dello stato democratico, 1944-1948*, Bari-Roma, Laterza, 2007.

⁴³ Piero Calamandrei, *Funzione rivoluzionaria dei Comitati di Liberazione*, in «Il Ponte», I, 2, maggio 1945, pp. 138-40. Sulla rivista «Il Ponte» cfr. Luca Polese Remaggi, «Il Ponte» di Calamandrei, 1945-1956, Firenze, Olschki, 2001.

⁴⁴ Piero Calamandrei, *Nel limbo istituzionale* (1945), in Id., *Costruire la democrazia. Premesse alla Costituente*, Firenze, Edizioni U, 1945, p. 23.

passato: se tracce del passato saranno inevitabili nel periodo intermedio, compreso fra la guerra di liberazione e la convocazione dell'assemblea, «sulla porta della costituente sarà scritto, in modo da dissipare ogni incertezza, *incipit vita nova*»⁴⁵. E la novità riguarda, prima ancora che il contenuto, il soggetto del processo, il popolo italiano, per la prima volta nella sua storia chiamato a decidere del suo destino. Radicale discontinuità e sovranità del popolo: se questi sono i tratti caratteristici del processo costituente secondo Calamandrei, è comprensibile che egli sostenga che «la costituente proclamata nel 1944 sarà veramente, per la prima volta, il ‘patto nazionale’ che voleva Giuseppe Mazzini»⁴⁶.

Vedere nella Costituente una frattura netta nei confronti del passato e il tramite di un ordine nuovo: sono questi gli assunti cui Calamandrei si ispirerà dalla vigilia della Costituente alla conclusione dei suoi lavori⁴⁷, divenendo, con i suoi interventi, «il punto di riferimento obbligato» del dibattito⁴⁸. Questi assunti, lungi dall'essere pacifici, da un lato, si scontrano frontalmente con la politica della continuità privilegiata dai partiti e dai ceti più conservatori, mentre, dall'altro lato, stentano a trovare supporti in una cultura giuridica ancora legata allo stile di pensiero dominante nella prima metà del secolo.

Può essere istruttivo il riferimento alle pagine scritte da Santi Romano nel 1944, dedicate al rapporto fra ‘rivoluzione’ e ‘diritto’⁴⁹. Rivoluzione e diritto non sono, per Romano, grandezze incompatibili: l'antigiuridicità della rivoluzione è soltanto ‘relativa’, riferita al rapporto con l'ordinamento sovrano che essa intende abbattere. Ogni movimento rivoluzionario, infatti, non può fare a meno di una struttura organizzativa: esso è quindi «un vero e proprio ordinamento, sia pure imperfetto, fluttuante, provvisorio», addirittura «un'organizzazione statale in embrione [...]». La rivoluzione non è contrapposta al diritto: «la rivoluzione è violenta, ma violenza giuridicamente organizzata» e come tale capace di tradursi in un ordinamento⁵⁰.

⁴⁵ Piero Calamandrei, *Governo e costituente* (ottobre 1945), in Id., *Costruire la democrazia*, cit., p. 80.

⁴⁶ Piero Calamandrei, *Nel limbo istituzionale* (1945), in Id., *Costruire la democrazia*, cit., p. 33.

⁴⁷ Cfr. Paolo Caretti, *Piero Calamandrei e il problema della costituente*, in Paolo Barile (a cura di), *Piero Calamandrei*, cit., pp. 357-71.

⁴⁸ Giuseppe Ugo Rescigno, *La discussione nella assemblea costituente del 1946 intorno ai suoi poteri, ovvero del potere costituente, delle assemblee costituenti, dei processi costituenti*, in «Diritto pubblico», 1996, 1, p. 6

⁴⁹ Santi Romano, *Rivoluzione e diritto* (settembre 1944), in *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano, Giuffrè, 1953, pp. 220-233.

⁵⁰ Ivi, p. 224.

Queste affermazioni, lungi dall'essere sorprendenti, sono coerenti con quella teoria della pluralità degli ordinamenti che aveva indotto l'autore del *L'ordinamento giuridico* a considerare la mafia una *societas* intrinsecamente giuridica (e anti-giuridica solo relativamente all'ordinamento sovrano). Si aggiunga a ciò la riflessione (richiamata esplicitamente da Romano) sull'instaurazione di fatto di un ordinamento⁵¹ e sembrano essere poste tutte le premesse per una disincantata e giuspositivisticamente avalutativa analisi della 'rivoluzione' in corso in Italia.

Alle vicende resistenziali invece Romano applica uno schema imprevisto, che alla 'descrizione' preferisce un'aperta valutazione, una netta condanna sorretta da due argomenti principali. In primo luogo, il diritto della rivoluzione è, sì, diritto, ma è un diritto «ingiusto»: perché la rivoluzione è «violenza di masse», che parla di 'epurazione' quando provvede alle «sostituzioni nelle cariche pubbliche degli uomini del regime che si vuole abbattere, non importa se onesti e competenti, con uomini della rivoluzione», che insomma presenta come atti di giustizia «gli eccessi più evidenti, le persecuzioni più immeritate [...]». In secondo luogo, la violenza della rivoluzione si esercita non solo contro gli uomini, ma anche contro le istituzioni: ne ignora la storicità, dimentica che la loro 'razionalità' coincide con la loro 'lunga durata' e interpreta «la vita secolare che hanno gloriosamente vissuta» come «prova di una decrepitezza incompatibile con i 'nuovi tempi'». Il risultato – tipico della modernità – è il ricorso a «caotiche adunanze di un'assemblea popolare» e il varo di costituzioni che chiedono al «razionalismo» la fondazione che non possono trarre dal «sacro patrimonio della [...] storia»⁵².

Delle pagine di Romano, se è un fuor d'opera, per un rigoroso seguace del 'metodo giuridico', il ricorso all'immagine metagiuridica della 'giustizia' (costruita impiegando i *topoi* caratteristici di una lunga tradizione retorica: l'irrazionalità delle masse, la loro irrefrenabile propensione alla violenza), non è sorprendente il richiamo a un generico 'storicismo' (burkeano-savigniano), che identifica la 'razionalità' delle istituzioni con la loro 'lunga durata': un siffatto 'storicismo' è infatti la principale matrice ideologica che, nel corso del *nation-building* risorgimentale e poi nei decenni post-unitari, aveva permesso di fare dello Stato l'espressione 'oggettiva' della nazione e aveva di conseguenza presentato come un inservibile arnese l'idea mazziniana della 'nazione' che 'decide'; proprio quell'idea di potere costituente che Calamandrei valorizzava, da un lato, come momento di

⁵¹ Santi Romano, *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione* (1901), in Id., *Scritti minori*, Milano, Giuffrè, 1950, vol. I, pp. 107-165.

⁵² Santi Romano, *Rivoluzione e diritto*, cit., pp. 227-29.

rottura con il passato e, dall'altro lato, come espressione di un popolo finalmente chiamato a pronunciarsi sul suo futuro.

Conviene non sottovalutare il carattere eretico del 'discontinuismo' e del 'decisionismo' di Calamandrei nei confronti della tradizione giuridica italiana: per essa, la centralità e l'inalterabilità dello Stato-nazione è un assioma (teorico e ideologico-politico) dal quale era difficile distaccarsi. Su quell'assioma si era fondata la legittimazione dello Stato nei decenni post-unitari. A quell'assioma aveva fatto ricorso il fascismo per accreditarsi come erede dello Stato unitario e suo salvatore contro le perversioni parlamentaristiche. Ed era ancora il medesimo assioma che, nel periodo della 'costituzione provvisoria', poteva essere impiegato per arginare le attese palinogenetiche circolanti nel movimento resistenziale⁵³.

Nei confronti della svolta auspicata da Calamandrei la cultura giuridica italiana appare, nel suo complesso, reticente e impreparata (e peraltro anche negli anni cinquanta settori consistenti della cultura giuridica faranno del loro meglio per ricucire gli strappi e colmare le fratture). Non mancano tuttavia contributi che, ancorché relativamente isolati, aprono strade nuove. Un riferimento obbligato in questo senso è Costantino Mortati⁵⁴.

È la pionieristica riflessione da lui svolta negli anni Trenta⁵⁵ a renderlo forse più di ogni altro attrezzato a 'pensare', a decantare in precise categorie giuridiche, il processo in atto nell'Italia dell'immediato dopoguerra. Ne è una riprova eloquente la monografia, pubblicata nel '45, dedicata alla Costituente⁵⁶. Non è possibile ripercorrerla in questa sede né tanto meno coglierne i nessi con i precedenti lavori di Mortati⁵⁷. Basti richiamare l'attenzione ai profili che più di altri sembrano influire sulla determinazione del senso attribuito da Mortati al processo costituente.

⁵³ Sul problema della 'continuità' dello Stato italiano cfr. Mario Fiorillo, *La nascita della Repubblica italiana e i problemi giuridici della continuità*, Milano, Giuffrè, 2000.

⁵⁴ Cfr. Mario Galizia, Paolo Grossi (a cura di), *Il pensiero giuridico di Costantino Mortati*, Milano, Giuffrè, 1990. Cfr. anche Fulco Lanchester (a cura di), *Costantino Mortati: costituzionalista calabrese*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989; Marco Brigaglia, *La teoria del diritto di Costantino Mortati*, Milano, Giuffrè, 2006; Mario Galizia (a cura di), *Forme di Stato e forme di governo: nuovi studi sul pensiero di Costantino Mortati*, Milano, Giuffrè, 2007.

⁵⁵ Costantino Mortati, *L'ordinamento del governo nel nuovo diritto pubblico italiano*, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1931; Costantino Mortati, *La costituzione in senso materiale*, Milano, Giuffrè, 1940.

⁵⁶ Costantino Mortati, *La Costituente. La teoria. La storia. Il problema italiano* (1945), in *Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato. Raccolta di scritti, I*, Milano, Giuffrè, 1972, pp. 3-343

⁵⁷ Cfr. la convincente ricostruzione di Maurizio Fioravanti, *Dottrina dello Stato-persona e dottrina della costituzione. Costantino Mortati e la tradizione giuspubblicistica italiana. (Dallo Stato liberale al regime fascista, ed oltre)*, in Mario Galizia, Paolo Grossi (a cura di), *Il pensiero giuridico di Costantino Mortati*, cit., pp. 45-185.

In primo luogo, Mortati dichiara la sua ascrizione al partito dei ‘discontinuisti’: parlare di attività costituente presuppone «una rottura del precedente ordinamento e quindi postula la necessità di fatto della formazione di un nuovo ordine costituzionale»⁵⁸. In secondo luogo, egli distingue nettamente fra la sovranità della nazione e la sovranità del popolo: lascia cadere l’idea – privilegiata dal *mainstream* politico-giuridico italiano – della nazione come entità ‘oggettiva’ e totalizzante e fa coincidere il soggetto costituente con l’insieme dei membri di una determinata società.

Già queste scelte hanno una portata rilevante, nell’Italia politica e giuridica del ’45. Ancora più originali e significative appaiono però le risposte a due domande ulteriori: che cosa significhi ‘popolo’ e che cosa esso sia effettivamente chiamato a fare.

La risposta al primo quesito è decisiva: il popolo non è una somma di soggetti (come suggeriva il contrattualismo settecentesco), ma è un insieme di gruppi politici e sociali che interagiscono sulla base dei loro diversi interessi e delle loro diverse progettualità. Il popolo non è un soggetto monolitico, ma è un intreccio di forze molteplici dalla cui *concordia discors* deriva, al contempo, ciò che una società è e ciò che una società intende divenire⁵⁹. È qui già enunciata quella visione pluralistica – destinata a divenire un tratto caratterizzante delle democrazie costituzionali del secondo Novecento – che risolve l’antica immagine del *demos* in una molteplicità di movimenti organizzati e fa dei partiti il canale principale della partecipazione politica⁶⁰.

Data una pluralità di partiti, è possibile arrivare alla redazione di una «costituzione non effimera» «quando si determini nelle parti in conflitto la convinzione che le condizioni ambientali non rendano possibile, o per lo meno vantaggioso per nessuna di esse, né la conservazione degli elementi di attrito e di lotta caratterizzanti l’assetto sociale preesistente e neppure una tale trasformazione del medesimo da condurre alla eliminazione di una delle forze contendenti»⁶¹: Mortati non minimizzava la portata del conflitto (già in atto e destinato a

⁵⁸ Costantino Mortati, *La Costituente*, cit., p. 66.

⁵⁹ Cfr. Ugo De Siervo, *Parlamento, partiti e popolo nella progettazione costituzionale di Mortati*, in Mario Galizia, Paolo Grossi (a cura di), *Il pensiero giuridico di Costantino Mortati*, cit., p. 324 segg.

⁶⁰ Mi permetto di rinviare a Pietro Costa, *Democrazia politica e Stato costituzionale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2006.

⁶¹ Costantino Mortati, *La Costituente*, cit., p. 300.

intensificarsi), ma al contempo valorizzava, con spregiudicato realismo, le potenzialità ‘costruttive’ in esso immanenti.

È da un accordo, difficile ma in qualche misura imposto, fra le diverse forze che Mortati si attende la fondazione di un ordine nuovo; ed è appunto questo il compito cui il popolo sovrano è chiamato. Nel processo costituente sono in gioco non soltanto l’assetto dei poteri o l’una o l’altra forma di governo, ma l’impianto dell’intera società e la determinazione delle aspettative, dei diritti, dei doveri dei suoi componenti: giunge alla sua piena maturità l’immagine, tipicamente novecentesca, di un potere costituente proteso a determinare tutte le principali nervature dell’ordine politico-sociale.

Chiamata a un compito così impegnativo, l’assemblea costituente sembra dover disporre di un potere incondizionato. In realtà, Mortati non esita a indicare l’esistenza di vincoli che il costituente dovrà semplicemente riconoscere: i vincoli imposti da principî e da diritti ‘assoluti’, inviolabili, in quanto riposanti su un fondamento metapositivo, metagiuridico. Il potere costituente è quindi, per Mortati, legittimato a spezzare il vincolo con il passato e a inventare un ordine nuovo, ma al contempo deve svolgere questo compito tenendosi fermo a criteri inderogabili – i diritti fondamentali – che il precedente regime aveva cancellato.

Rompere con il passato; fondare una nuova democrazia, al contempo politica, economica e sociale; assumere i partiti come la chiave di volta, prima, del processo costituente e poi della partecipazione democratica; far conto sull’esistenza di principî e di diritti non decidibili, che siano per il potere politico un binario obbligato e un vincolo insuperabile: sono questi i profili caratteristici della visione del potere costituente delineata da Mortati; una visione che, se da un lato appare eccentrica rispetto alla dominante tradizione giuridica, dall’altro lato si presenta come la precipitazione giuridica di aspettative e prospettive etico-politiche largamente diffuse nella cultura e nella prassi del momento.

Era condivisa da tutto il movimento resistenziale la convinzione che un fossato incolmabile dovesse separare l’ordine nascente dal vecchio regime ed è di questa esigenza che si fa interprete il ‘discontinuismo’ di Calamandrei e di Mortati. Allo stesso modo, la creazione di un mondo nuovo e più giusto e quindi la moltiplicazione dei diritti e l’arricchimento della democrazia corrispondono alle aspettative circolanti in tutto l’Occidente negli anni della lotta campale ai totalitarismi. Ancora, la necessità – esplicitamente richiamata da Mortati – di sostenere il primato dei diritti rovesciando lo statocentrismo (prima ottocentesco e poi totalitario) si nutre di quel

clima (*lato sensu*) giusnaturalistico⁶² del periodo che trova la sua più evidente espressione nella Dichiarazione dei diritti universali dell'uomo. Infine, il protagonismo dei partiti, lungi dall'essere un mero modello teorico, corrisponde al processo costituente in atto, che trova nei partiti il suo principale motore⁶³.

È facile intendere dunque, anche da queste schematiche considerazioni, che molta acqua è passata sotto i ponti da quando Montanelli vedeva nella Costituente la matrice della futura unità politica italiana. A contesti storici radicalmente diversi corrispondono altrettanto diverse immagini del processo costituente. Potrebbe essere allora utile tentare di delineare, a guisa di conclusione, una tavola sinottica delle (poche) continuità e delle (molte) differenze.

Troviamo, come punto di origine della vicenda, una grande dicotomia: da un lato, una visione contrattualistica della nazione, *à la* Sieyès; dall'altro lato, una sua immagine tradizionalistico-storicistica (al modo di Burke o di Savigny); da un lato, una somma di soggetti investiti del potere di decidere della forma dell'ordine; dall'altro lato, un'entità 'oggettivamente' esistente, plasmata dalla storia, non riducibile alla somma dei suoi membri. Se nel primo caso il processo e la 'decisione' costituente tendono a identificarsi, nel secondo caso la formazione dell'ordine è indipendente da un 'atto' volontario, da una consapevole creazione dei soggetti.

Nello scenario risorgimentale i due modelli sono compresenti. Potremmo riferirli, in prima approssimazione, alle contrapposte prospettive dei 'moderati' e dei 'democratici'. Questa attribuzione ha una sua sommaria plausibilità, ma non deve farci dimenticare che il volontarismo mazziniano non cancella, ma presuppone una nazione dotata di una precisa consistenza etnico-storica, di una sua dimensione 'ontologica'. Per i 'democratici', dunque, il processo costituente trova nella nazione (unitaria e coesa), al contempo, il suo punto di origine e il suo *télos* immanente: è una preesistente entità collettiva – la nazione – che attraverso la Costituente si esprime ed è la Costituente che rende visibile e conferma l'esserci e il poter agire della nazione.

Se però la nazione si realizza come Stato per altre vie – come avviene appunto in Italia nel '61 – viene a mancare la linfa di cui l'immaginario costituente si era nutrito; e, con perfetta simmetria, di Costituente si prende a parlare di nuovo quando si trova

⁶² Cfr. Pietro Costa, *Un diritto giusto? Giusnaturalismo e democrazia nel secondo dopoguerra*, in Paulo Ferreira da Cunha (a cura di), *Direito natural, justiça e política*, Coimbra, Coimbra Editora, 2005, pp. 213-44.

⁶³ Cfr. Claudia Franceschini, Sandro Guerrieri, Giancarlo Monina (a cura di), *Le idee costituzionali della resistenza*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1997.

sotto attacco quell'ingombrante Stato-nazione che con la sua sola esistenza sembrava poter relegare l'assemblea costituente fra le armi arrugginite del Risorgimento.

Con il crollo del fascismo l'assemblea costituente torna al centro del dibattito. È l'antico sentiero, interrotto da decenni, a essere percorso di nuovo? In realtà, i legami che collegano l'idea costituente del secondo dopoguerra ai suoi precedenti risorgimentali esistono, ma sono, nel complesso, tenui. Certo, il Risorgimento è presente nella pubblicistica del secondo dopoguerra, soprattutto nella sinistra socialista e comunista, che tende a presentare la Resistenza come il compimento democratico di un Risorgimento incompiuto per il prevalere di scelte elitarie, moderate e statualiste; ed è in questo clima che si collocano i richiami di Calamandrei a Mazzini e al generoso tentativo della Repubblica romana.

È possibile tracciare senza troppo forzature una siffatta linea di continuità. Occorre però essere consapevoli che quella linea è frammentata e complicata da segni che marcano importanti differenze: il popolo chiamato nel 1946 a decidere del proprio destino non è la contrattualistica somma di individui eguali né è un'entità oggettiva, fondata su un'ininterrotta catena di generazioni e cementata da vincoli di sangue, bensì è l'insieme dei gruppi e delle forze sociali concretamente interagenti in un determinato contesto; e il nuovo ordine destinato a emergere dal processo costituente non è un ordine fondato sulla libertà-proprietà, ma è una nuova democrazia che trova il suo segno distintivo nella moltiplicazione dei diritti e nel loro ruolo fondante e indecidibile.

Non è nella sostanza dell'idea costituente che possiamo trovare le più significative continuità fra il 1789, il 1848 e il 1948, bensì nell'orizzonte che tutti li accomuna: in una peculiare scansione della temporalità, in un'implicita filosofia della storia che vede nel futuro l'apertura di possibilità fino a quel momento precluse. È la convinzione di essere attori in una storia capace di creare un ordine migliore e più giusto la più profonda condizione di senso del processo costituente nella sua fase aurorale e originaria, nella Francia del 1789; ed è ancora questa aspettativa a sorreggere il sogno risorgimentale di una nuova Italia e a trasfondersi nell'impegno costituente del 1948⁶⁴. Né l'attesa del futuro cessa con il varo della costituzione; al

⁶⁴ Un riferimento obbligato è a Reinhart Koselleck (cfr. ad es. *Il vocabolario della modernità: progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Bologna, il Mulino, 2009). Sulle diverse declinazioni della temporalità come orizzonte della progettualità giuridica moderna mi permetto di rinviare a Pietro Costa, *Civitas*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 584-85 e *passim*; Id., *Civitas*, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 651-53 e *passim*; Id., *Civitas*, vol. III, Roma-Bari, Laterza, 2001, *passim*, e Id., *Civitas*, vol. IV, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 455 e *segg.* e *passim*. Sul problema della 'durata' della costituzione nel modello

contrario, è ancora lo slancio verso il futuro che sorregge, nel primo trentennio dell'Italia repubblicana, le istanze di 'attuazione' della costituzione, le richieste di adempimento delle promesse da essa formulate. È nell'orizzonte del futuro che le prospettive costituenti hanno trovato la loro obbligata collocazione. È allora plausibile ipotizzare che un autentico pathos costituente sia difficilmente separabile da una temporalità specificamente moderna, declinata al futuro, e che esso debba cedere il posto a occasionali applicazioni di ingegneria costituzionale quando l'invenzione del futuro sembri ormai appartenere a un passato irrecuperabile.

SOVRANITÀ POPOLARE E IDENTITÀ COLLETTIVE NEL DIBATTITO COSTITUENTE (ROMA, 1849)

1. *Cenni introduttivi*

La repubblica romana del 1849 e la sua assemblea costituente sono ormai intensamente e proficuamente studiate da una storiografia consapevole della loro originalità nel panorama dell'Italia preunitaria e della loro incidenza su un discorso pubblico che si stava interrogando sulle forze capaci di costruire uno Stato nazionale e sulle forme che esso avrebbe dovuto assumere¹. Naturalmente, in un panorama storiografico ricco e variegato, mutano gli approcci a seconda delle prospettive dell'analisi: che può concentrarsi sui protagonisti, gli interessi, le culture, i conflitti che hanno segnato la breve parabola della repubblica oppure assumere la vicenda romana come un tornante di una storia costituzionale (italiana ed europea) relativamente lunga.

È quest'ultima (se non mi inganno) la prospettiva che il Convegno intende privilegiare. Anche in questo caso però sono percorribili due strade diverse, mentre una terza via dovrebbe essere accuratamente evitata. L'approccio (a mio avviso) improprio (ma talvolta ancora seguito) guarda alla costituzione romana attraverso la lente deformante del 'precorrimento' o della 'anticipazione', cercando in essa le

¹ Fra gli scritti più recenti, cfr. «Rassegna Storica del Risorgimento», 86, 4, 1999; Irene Manzi, *La Costituzione della Repubblica romana del 1849*, Affinità Elettive, Ancona 2003; Roberto Balzani, *Repubblica 'classica' o repubblica 'alla francese'? Il dibattito nell'Assemblea romana del 1849*, in Sandro Rogari (a cura di), *Partiti e movimenti politici fra Otto e Novecento. Studi in onore di Luigi Lotti*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2004, vol. I, pp. 97-109; Marco Severini (a cura di), *La primavera della nazione: la Repubblica Romana del 1849*, Affinità Elettive, Ancona 2006; Marco Severini, *La Repubblica romana del 1849*, Venezia, Marsilio, 2011; Lauro Rossi (a cura di), *Un laboratorio politico per l'Italia. La repubblica romana del 1849*, Roma, Biblink 2011; Giuseppe Monsagrati, *Roma senza il Papa. La Repubblica romana del 1849*, Laterza, Roma-Bari, 2014; Gianluca Bascherini, *La costituzione della repubblica romana del 1849 come modello*, in «Diritto e società», 4, 2015, pp. 705-38; Sergio Lariccia, *A 170 anni dalla costituzione della repubblica romana del 3 luglio 1849*, in *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), n. 5 del 2019. Cfr. *La Costituzione della Repubblica Romana (1-3 luglio 1849). Filologia del manoscritto perugino*, a cura di Gianluca D'Elia e Daniele Sini, in Attilio Bartoli Langelì, Daniele Sini, *Dallo Stato della Chiesa al Regno d'Italia. Fonti per la storia del biennio 1860-1861*, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia 2011, pp. 381-402. Un'importante raccolta di fonti primarie in <http://www.repubblicaromana-1849.it/index.php?1/home>.

P. Costa, *Sovranità popolare e identità collettive nel dibattito costituente (Roma, 1849)*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica*. VII. *Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_08, pp. 158-173.

scelte e i temi che si sarebbero sviluppati in un prossimo o remoto futuro, e cade nella trappola di una sorta di ‘hegelismo’ che vede nella storia un processo coerente e teleologico dove ciò che precede nel tempo ‘anticipa’ ciò che segue e si compie in esso. Un approccio (a mio avviso) corretto e interessante è invece perfettamente speculare e consiste non già nel percorrere la storia costituzionale dal ‘prima’ al ‘dopo’, come se l’esito del processo fosse già racchiuso *in nuce* negli ‘stadi’ antecedenti, ma al contrario nel procedere dal ‘dopo’ al ‘prima’ e nell’interrogarsi, per così dire, sulla ‘fortuna’ della costituzione del 1849, sulla sua recezione da parte di successivi processi costituenti. Non sarà comunque questa la mia domanda. Tenterò piuttosto di considerare qualche aspetto del processo costituente che si sviluppa a Roma nel ’49 per coglierne le peculiarità e il rilievo nel discorso pubblico e nel dibattito costituente coevi.

In questa prospettiva, tenterò di capire quale sia la visione che i protagonisti del processo costituente hanno del processo stesso; come venga rappresentato il potere che lo promuove; come venga immaginato il soggetto collettivo cui ricondurre l’ordine che si viene fondando.

2. *Il ‘popolo romano’ come soggetto costituente*

Possiamo dare per noti gli eventi che seguono alla fuga di Pio IX a Gaeta, il 24 novembre del 1848, e poi alla definitiva rottura fra il pontefice e il governo romano: da un lato, la formazione della Commissione provvisoria di governo e, dall’altro lato, la convocazione dell’assemblea costituente, le cui elezioni si svolsero il 21 gennaio del 1849, a suffragio universale maschile, e portarono alla designazione di 179 costituenti, preceduta da una capillare opera di informazione e di propaganda svolta dagli esponenti democratici², imperniata su alcune parole d’ordine di grande suggestione: suffragio universale, repubblica e attribuzione a un soggetto collettivo – il popolo – del potere di determinare la forma della propria convivenza.

Quale è la matrice storico-culturale di un siffatto programma di azione? Quali sono i modelli culturali influenti sulla cultura politica e sulla progettualità dei democratici romani e poi dei membri dell’assemblea costituente? In termini generali

² Cfr. Marco Severini, *La repubblica romana*, cit., pp. 15-18. Cfr. anche P.L. Ballini, *Élites, popolo, assemblee: le leggi elettorali del 1848-49 negli stati preunitari*, in Pier Luigi Ballini (a cura di), *1848-1849. Costituenti e costituzioni. Daniele Manin e la repubblica di Venezia*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2002, pp. 156-160; David Armando, *Costruire la sovranità popolare. Le commissioni municipali romane e le elezioni per la Costituente del 1849*, in «Laboratorio dell’ISPF», IX, 2012, 1/2, pp. 117-164

e astratti, i punti di riferimento sono facilmente individuabili, ma non è altrettanto facile capire in che modo i 'modelli' siano stati recepiti (metabolizzati e trasformati) dagli attori concretamente operanti sulla scena della Roma quarantottesca.

In Europa l'idea di 'potere costituente' ha un'indiscutibile matrice nella Francia del 1789: nel processo di fondazione del nuovo ordine e prima ancora nella limpida teorizzazione offertane da Sieyès alla vigilia della rivoluzione. È Sieyès che, facendo leva sul paradigma contrattualistico, riconduce l'esistenza e la legittimità dell'ordine politico alla volontà dei soggetti: che però non sono più gli individui collocati nell'originario stato di natura ipotizzato dalla tradizione giusnaturalistica, ma sono i soggetti che compongono la nazione francese; non però tutti i soggetti, ma i soggetti giuridicamente eguali, i membri del Terzo Stato. È la nazione ridefinita *ad hoc* e depurata dalle diseguaglianze giuridiche della società cetuale il soggetto collettivo cui imputare la distruzione dell'antico regime e la creazione di un ordine alternativo.

Non sarebbe pensabile il concetto di assemblea costituente nell'Europa ottocentesca senza questo 'precedente'. Al contempo, però, il cinquantennio trascorso dagli eventi del 1789 non è passato invano: è impossibile prescindere dal progetto rivoluzionario, fosse solo per attaccarlo frontalmente, ma è altrettanto improponibile una sua meccanica imitazione, non soltanto (come è ovvio) per le profonde trasformazioni politiche (e socio-economiche), ma anche per il mutamento dei paradigmi culturali dominanti nell'Europa (e nell'Italia) ottocentesca. Conviene quindi chiederci attraverso quali filtri i concetti di 'potere costituente' e di 'assemblea costituente' prendano a circolare nella Roma del 1849 e quali valenze assumano nel nuovo contesto.

Certo, sull'Italia il modello francese aveva avuto un impatto rilevante, e non solo teorico-culturale, con le rivoluzioni italiane di fine secolo, che avevano condotto all'instaurazione della repubblica anche nella città del papa. Potremmo quindi immaginare di poter tracciare una netta linea di congiunzione fra il 1798 e il 1849, fra la prima e la seconda repubblica instaurata a Roma, ma in realtà il quadro è più complesso e sfumato.

Marina Formica³ si è lucidamente interrogata sul rapporto (ancora non esaustivamente indagato) fra i due eventi e sul singolare silenzio mantenuto, in sede

³ Marina Formica, *La repubblica romana del 1798 e quella del 1849: un confronto*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXVII, 4, 1999, pp. 189-204. Cfr. anche Maria Pia Donato, *Le rivoluzioni e Roma (1798, 1848, 1870)*, in *Storia d'Italia. Annali*, 16, Roma, città del papa, a cura di A. Prosperi e L. Fiorani, Torino, Einaudi, 2000, pp. 928-930

istituzionale, sul 'precedente' di fine Settecento⁴: soltanto Enrico Cernuschi si concede un rapido e marginale richiamo agli eventi del '98, che non sembrano essere evocati nemmeno da un protagonista del '49, come Carlo Armellini, che aveva già avuto modo di celebrare, appena ventenne, i fasti della repubblica del '98⁵. Il silenzio può sorprendere ancor più (come osserva Marina Formica) se si tiene conto del fatto che la repubblica settecentesca non era stato un fuoco di paglia, ma, da un lato, si era avvalsa di un consistente coinvolgimento della popolazione, e, dall'altro lato, aveva introdotto riforme incisive sul terreno dell'amministrazione urbana e statale, che in parte resistettero anche alla restaurazione pontificia.

Certo, il confronto fra la costituzione promulgata a Roma il 20 marzo del 1798⁶ e la costituzione della repubblica romana del 1849 permette di cogliere evidenti differenze nell'impianto generale e nella strutturazione degli organi di governo, ma anche di sottolineare una medesima ispirazione di fondo, che si sostanzia nell'attribuzione del potere sovrano al popolo e nell'enunciazione di alcuni diritti fondamentali⁷. Ancora: per la prima volta, con la repubblica del 1798-99 viene messo in questione, come avverrà anche nel 1849, il potere temporale della Chiesa e ricorre infine in entrambi i casi l'impiego di denominazioni e stilemi evocativi dell'antica Roma repubblicana (che peraltro aveva esercitato il suo fascino anche sul discorso pubblico della Rivoluzione francese⁸).

⁴ «Le fonti dell'epoca non recano pressoché alcuna traccia di accenni, di rievocazioni, di ricordi a quei giacobini che, alla fine del Settecento, per anni si erano attivamente impegnati per la costruzione di una società ispirata ai valori della laicità, dell'uguaglianza, della democrazia: quegli stessi valori, cioè, per i quali, al momento, ci si batteva» (Ivi, p. 190).

⁵ Cfr. Marco Severini, *Armellini, il moderato*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1995.

⁶ Cfr. Marina Formica, *Tra semantica e politica: il concetto di popolo nel giacobinismo italiano (1796-1799)*, in «Studi Storici», 28, 3, 1987, pp. 699-721; Marina Formica, *Potere e popolo. Alcuni interrogativi sulla repubblica romana giacobina*, in «Studi romani», XXXVII, 3-4, 1989, pp. 234-57; Mario Battaglini, *La nascita della repubblica romana e le sue strutture provvisorie*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXXVII, 4, 1990, pp. 435-74.

⁷ Nella Dichiarazione dei diritti e dei doveri premessa alla Costituzione del 1798: «Art. 1 – I diritti dell'uomo in società sono la libertà, la eguaglianza, la sicurezza, la proprietà. Art. 17 – La sovranità risiede essenzialmente nella universalità de' cittadini». Nei Principi generali della Costituzione del 1849: «I – La sovranità è per diritto eterno nel popolo. Il popolo dello Stato Romano è costituito in repubblica democratica. II – Il regime democratico ha per regola l'eguaglianza, la libertà, la fraternità».

⁸ Cfr. Piero Treves, *L'idea di Roma e la cultura italiana del secolo XIX*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1972. In particolare, cfr. Maria Pia Donato, *Lo specchio di un progetto politico: l'antichità nella repubblica giacobina romana*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1, 1994, pp. 82-119; Marina Cafiero, *La repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Donzelli, Roma 2005, pp. 18-58.

Resta quindi singolare la mancanza di tracce della costituzione del 1798 nel dibattito costituente del 1849. È però forse possibile avanzare qualche ipotesi esplicativa, suggerite dai due rispettivi contesti. In primo luogo, la repubblica ‘giacobina’ e la sua costituzione, pur giovandosi del coinvolgimento di larghi strati della popolazione e dell’apporto dei democratici romani, nascono sotto l’egida delle armate francesi e continuano a dipendere dalla loro ingombrante ‘protezione’; e ai repubblicani del 1849, impegnati a realizzare, in totale autonomia, un impegnativo processo costituente che finirà per trovare nella Francia non un supporto ma un ostacolo, l’imprinting francese della repubblica del 1798 può rendere imbarazzante, anziché incoraggiante, quel ‘precedente’.

In secondo luogo, è ormai al centro del dibattito pubblico dell’Italia degli anni Quaranta il tema dell’identità nazionale e delle sue possibili proiezioni politiche. Certo, è proprio nel triennio giacobino che questo tema prende a delinearsi con una qualche precisione (valga come indizio la larga e qualificata partecipazione al concorso indetto dalla Amministrazione generale della Lombardia sulla migliore forma di governo⁹) e si diffonde l’idea di un nesso stringente fra un nuovo senso di identità collettiva (la nazione) e una sua (futura, ma indispensabile) traduzione e realizzazione politico-istituzionale¹⁰. A fine Settecento però siamo solo alle prime battute di un *nation-building* e di uno *State-building* che troveranno proprio negli eventi del ’48-49 l’occasione e lo stimolo per una brusca accelerazione e per una rilevante trasformazione¹¹. Rapidamente la prospettiva dell’unificazione nazional-statuale dell’Italia viene a permeare l’immaginario collettivo e le sue principali espressioni (dal teatro alle arti, alla letteratura, alla pubblicistica politico-giuridica) ed entra in stretta sinergia con il tema del potere costituente. Ed è proprio questo tema, che era stato cancellato dalla cultura della Restaurazione e aveva perduto il suo smalto anche in una Francia costretta a destreggiarsi con la complessa eredità della ‘grande rivoluzione’, a tornare inopinatamente alla ribalta.

⁹ Cfr. A. Saitta (a cura di), *Alle origini del Risorgimento. I testi di un “celebre” concorso (1796)*, Istituto storico italiano per l’età moderna e contemporanea, Roma 1964. Cfr. «Trimestre», XXXII, 2000, 1-2 (*Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d’Italia*, a cura di G. Carletti).

¹⁰ Cfr. L. Guerci, *Il triennio 1796-99 e la “Repubblica itala”*, in U. Levra (a cura di), *Nazioni, nazionalità, Stati nazionali nell’Ottocento europeo* (Atti del LXI Congresso di Storia del risorgimento italiano, Torino, 9-13 2002), Carocci, Torino 2004, pp. 59-103.

¹¹ Cfr. le illuminanti considerazioni di Luca Mannori, *Costituzione*, in *Atlante culturale del risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all’Unità*, a cura di A.M. Banti et al., Laterza, Roma-Bari, pp. 253-69 e Id., *Dal Settecento all’unità: gli italiani e la scoperta della costituzione*, in «Giornale di storia costituzionale», 36, 2, 2018, pp. 35-52.

Determinante per la ripresa del tema ‘costituente’ e per la sua stretta coniugazione con il processo di unificazione politica in Italia è stato Giuseppe Mazzini. Già negli anni Trenta, quando ancora l’opinione pubblica guardava a soluzioni politicamente moderate, a governi ‘costituzionali’ capaci di evitare svolte e sommovimenti troppo bruschi, Mazzini proponeva in Svizzera, per risolvere i problemi della Confederazione, nel 1835, di interrogare direttamente la nazione, di investirla del potere di esprimere, a suffragio universale, la sua volontà eleggendo i propri rappresentanti in un’Assemblea costituente (di contro al modello ‘negativo’ della Francia che della Costituente aveva fatto a meno pur dopo la Rivoluzione di Luglio)¹².

Il Quarantotto sarà il banco di prova della proposta mazziniana: è una proposta idealmente irresistibile per chi in Italia intenda lo *State-building* come l’esito di un movimento ‘dal basso’, insofferente delle interessate manovre dei sovrani; ed è una proposta che trova a Roma, nel 1849, la sua estrema e più radicale espressione¹³. Nella prospettiva di Mazzini, Roma è la punta di diamante, l’avanguardia, di una nazione chiamata prima a insorgere contro lo straniero occupante e poi a decidere del suo destino. Al contempo però il soggetto collettivo che a Roma dichiara la repubblica e avvia un processo costituente è composto dai cittadini di uno Stato già esistente che, attribuendosi un pieno potere decisionale, dettano le trasformazioni dell’ordinamento e delle regole di convivenza. Assistiamo quindi a una singolare intersezione di piani, che non era immaginabile nel contesto della Roma (e dell’Italia) di fine Settecento: il soggetto costituente agisce presupponendo, in qualche modo, una doppia identità collettiva, agisce nel presente, ma si sente al contempo protagonista di un futuro immaginato¹⁴.

¹² Giorgio Falco, *Giuseppe Mazzini e la Costituente*, Sansoni, Firenze s.d., p. 35. Cfr. Franco Della Peruta, *Mazzini e la repubblica romana*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 86, 4 1999, pp. 205-236; Lauro Rossi, *Rivoluzione francese e identità nazionale italiana nel pensiero di Mazzini*, in Maria Luisa Betri (a cura di), *Rileggere l'Ottocento. Risorgimento e nazione*, Carocci, Torino 2010, pp. 103-110; Maurizio Ridolfi, *La Repubblica dell'avvenire! Progetti e orizzonti repubblicani in Italia dal Risorgimento al tramonto della Monarchia*, in «Laboratoire italien», 19, 2017 (*La république en Italie, 1848-1948*), pp. 1-15. Cfr. anche Roland Sarti, *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, Laterza, Roma-Bari 2000.

¹³ Cfr. Enrico Francia, *1848. La rivoluzione del Risorgimento*, il Mulino, Bologna 2012.

¹⁴ Un’esperienza, da questo punto di vista analoga, ha luogo in Toscana, dove il governo provvisorio, formatosi nel vuoto di potere provocato dalla fuga del Granduca prima a Siena e infine a Gaeta, convoca il 14 febbraio del 1849 l’elezione, a suffragio universale, dei rappresentanti dell’assemblea legislativa toscana e della costituente nazionale. È in particolare Giuseppe Montanelli che abbandona la sua primitiva idea di una dieta dei rappresentanti degli Stati a favore di una costituente eletta a suffragio universale, presentando la costituente toscana e la costituente nazionale come momenti indissolubili di un medesimo processo. Cfr. Antonio Chiavistelli, *Dallo Stato alla nazione. Costituzione e sfera pubblica*

3. La 'repubblica democratica' e la nazione

Il senso della duplice dimensione del soggetto costituente è presente fino dalle battute di avvio del processo e non verrà mai meno. Il 16 gennaio, pochi giorni prima delle elezioni dell'assemblea costituente (che si terranno il 21 gennaio) la Commissione provvisoria di Governo dello Stato romano dichiara solennemente che «l'Assemblea Nazionale dello Stato Romano riunisce altresì l'attribuzione e il carattere d'*Italiana* [...]» e sarà quindi «Romana ed Italiana, particolare e nazionale insieme»¹⁵.

È questa la tesi che sosterrà, all'apertura dell'assemblea costituente, Carlo Armellini, per dar conto non soltanto del lavoro svolto dal Governo provvisorio, ma anche e soprattutto della legittimazione che lo sosteneva: la volontà del paese – sostiene Armellini – reclamava la «Costituente Romana» e poteva farlo perché, a seguito del vuoto di potere provocato dalla fuga di Pio IX, «la sovranità, che professiamo e riconosciamo sempre esistente nel popolo per dritto, partito il Sovrano, vi esisteva anche di fatto»¹⁶. Presa coscienza del suo potere sovrano, il popolo romano intendeva fare dell'assemblea costituente «romana il primo nucleo della [assemblea costituente] nazionale italiana»¹⁷.

Consapevole di esprimere la volontà del popolo sovrano, l'assemblea inizia il dibattito che sfocerà nel varo del Decreto fondamentale del 9 febbraio, preceduto da un progetto di decreto avanzato e presentato da Quirico Filopanti. Nell'art. 3 del progetto si legge che «la forma del Governo dello Stato Romano sarà la democrazia pura», mentre l'art. 4 prevede che «le relazioni della Repubblica Romana cogli altri membri della grande famiglia Italica saranno sovraneamente determinati dall'Assemblea Costituente Italiana». Sovranità del popolo, democrazia «pura» e repubblica: nella prospettiva di Filopanti questi concetti si implicano a vicenda e definiscono il quadro di legittimità entro il quale collocare il processo politico in atto: «tolta di mezzo la teocrazia», il popolo «ch'era già Sovrano di diritto, diviene

in Toscana dal 1814 al 1849, Carocci, Roma 2006, pp. 313 ss. Su Montanelli cfr. Paolo Bagnoli, *Democrazia e Stato nel pensiero politico di Giuseppe Montanelli (1813-1892)*, Olschki, Firenze 1989; Paolo Bagnoli (a cura di), *Giuseppe Montanelli. Unità e Democrazia nel Risorgimento*, Firenze, Olschki 1990. In termini generali, cfr. le stimolanti considerazioni di Francesca Sofia, *Regionale, nazionale e universale nelle costituzioni del 1848: Napoli e Sicilia, Toscana e Stato della Chiesa a confronto*, in «Le carte e la storia», IV, 2, 1998, pp. 16-28.

¹⁵ *Assemblee del Risorgimento. Atti raccolti e pubblicati dalla Camera dei Deputati*, Roma 1911, vol. III, p. 6.

¹⁶ *Ivi*, p. 7.

¹⁷ *Ivi*, p. 18.

ora Sovrano di fatto» e proprio per questo il popolo «invece di temere, desidera ardentemente la Repubblica»¹⁸.

Fino a che punto però la forma di governo repubblicana era una conseguenza obbligata di una sovranità attribuita in ultima istanza al popolo? E, in ogni caso, chi è il soggetto costituente cui deferire la responsabilità della scelta? Per Terenzio Mamiani conveniva rinviare alla futura assemblea costituente italiana¹⁹: quanto meno per motivi di convenienza, in nome di una *Realpolitik* che non spaventasse la monarchia piemontese agitando il vessillo della repubblica e distogliendola dall'obiettivo dell'unificazione politica dell'Italia.

Al centro del dibattito continua a esser posta l'esistenza di un essenziale, intimo nesso fra la costituente romana e la costituente italiana, ma quel nesso può essere interpretato secondo logiche opposte: per i 'democratici', il processo costituente a Roma è l'anticipazione di una costituente nazionale e il popolo romano agisce, per così dire, come *pars pro toto*, come una parte oggettivamente rappresentativa della totalità nazionale; per i 'moderati', al contrario, il processo costituente 'locale' trae il suo senso dal rinvio a una politica 'nazionale' in funzione della quale esso deve calibrare le proprie aspirazione.

Non mancano peraltro, su questo punto nodale, differenze anche all'interno della compagine più radicale. Ad esempio, Giuseppe Garibaldi, già alla seduta dell'assemblea costituente del 5 febbraio, non soltanto spezza una lancia a favore della repubblica, ma manifesta anche la sua impazienza nei confronti delle temute lungaggini e degli inutili formalismi dei lavori costituenti: forte del suo antico e glorioso passato, il popolo romano non ha bisogno di guardare agli inglesi o ai francesi, ma «ha degli esempi e de' modelli nella sua storia» e può quindi «passar sopra a certe forme»²⁰. Lo stesso Mazzini nutriva molte riserve su un lavoro costituente che sfociasse in una dettagliata e impegnativa carta costituzionale, dal momento che, nella sua prospettiva, la rivoluzione romana aveva, sì, un'importanza determinante, ma non contava in sé e per sé, bensì doveva essere il tramite e il detonatore della lotta allo straniero e il germe della futura costituente italiana. La costituzione romana doveva essere, più che la dettagliata ristrutturazione di un

¹⁸ Ivi, pp. 61-62.

¹⁹ Ivi, pp. 55 ss.

²⁰ Ivi, p. 23.

ordinamento esistente, un simbolo e un manifesto che confermasse ed esaltasse i diritti imprescrittibili della nazione italiana²¹.

In realtà, i costituenti romani, pur vicini alla visione, ai principî e ai valori mazziniani, non erano affatto inclini a fare del processo costituente un gesto prevalentemente ‘simbolico’, come suggerito dal Triumviro e, nonostante le difficoltà che condurranno al collasso della repubblica, si impegnano in un dibattito costituente che non perde di vista l’obiettivo finale della costituente italiana, ma prende altrettanto sul serio la rifondazione dell’ordinamento e non lesina energie per scegliere le formule più idonee a esprimerne i fondamenti, a partire dal concetto di sovranità popolare.

Già al momento della discussione del suo progetto di Decreto, Filopanti aveva insistito sul nesso fra sovranità popolare, democrazia (che egli denominava ‘pura’) e repubblica. La versione approvata del decreto si discosta in parte dal progetto Filopanti, ma ne ribadisce alcuni profili essenziali: «La forma del governo dello Stato romano sarà la democrazia pura [...] (art. 3) e «la Repubblica Romana avrà col resto d’Italia le relazioni che esige la nazionalità comune» (art. 4).

La proiezione ideale e strategica verso la futura costituente nazionale resterà l’orizzonte di tutti i lavori costituenti, ma non impedirà ai membri dell’assemblea di lavorare intensamente sul nesso fra repubblica, democrazia e sovranità popolare, nella consapevolezza che la precisione delle formule impiegate avrebbe rafforzato la legittimità dell’ordine che si andava fondando. Nel dibattito generale, il 18 giugno, Agostino Mattoli sostiene la superfluità dell’aggettivo ‘pura’ riferito alla democrazia²² e Carlo Bonaparte riprende questa tesi, il 24 giugno, nel dibattito sui singoli articoli, proponendo inoltre che la sovranità popolare sia denominata come un diritto non «eterno» («le cose create, e noi con quelle e i popoli stessi non sono eterni»), bensì «imprescrittibile» o «inalienabile»²³. Di contro, Aurelio Saliceti ritiene che parlare di diritto ‘eterno’ sia un’espressione non già enfatica, ma utile per sottolineare il carattere naturale, in quanto superiore a ogni statuizione positiva, dell’appartenenza al popolo del potere sovrano²⁴. Allo stesso modo, non è superfluo

²¹ «Una Costituzione Romana, secondo me, non *deve* farsi, una Costituzione Italiana non *può* farsi». Serve «una via di mezzo»: «una dichiarazione di principii [...]» a conferma dell’impegno di Roma nella guerra di liberazione (Intervento del 19 marzo 1849, in Giuseppe Mazzini, *Scritti politici editi ed inediti*, vol. XLI (*Politica – vol. XV*), Galeati, Imola 1925, p. 41).

²² *Assemblee del Risorgimento. Atti raccolti e pubblicati dalla Camera dei Deputati*, Roma, vol. IV, p. 873.

²³ Ivi, p. 906.

²⁴ «Quando noi abbiamo accennato al diritto eterno, abbiamo riconosciuto il diritto naturale» (Ivi, p. 907).

qualificare la democrazia come «pura», perché serve a escludere che elementi ‘aristocratici’ vengano surrettiziamente introdotti nell’ordinamento repubblicano²⁵. L’espressione ‘pura’ può tuttavia generare equivoci, secondo Panfilo Ballanti, perché «in bocca di alcuni che professano teorie comunistiche o le multiformi specie di socialismo è parola usata come segno di uguaglianza di beni [...]»²⁶. Di contro, secondo Cesare Agostini l’espressione ‘pura’, lungi dal generare «il sospetto che alla nostra Repubblica si voglia dare un colore di comunismo», è utile per ribadire che nella repubblica romana la partecipazione politica non conoscerà differenze ed esclusioni: «interverrà tutto il popolo, non vi saranno differenze di classe»²⁷.

La versione definitiva accolta nel primo principio della sezione dedicata ai ‘Principii fondamentali’²⁸ espunge la qualificazione di ‘pura’, riferita alla democrazia, e si limita a parlare di «repubblica democratica». È comunque chiara e univoca l’ispirazione di fondo dell’assemblea costituente: assumere come titolare della sovranità un ‘popolo’ concepito secondo la falsariga di una tradizione repubblicana che, da Rousseau a Mazzini, insiste sull’eguaglianza politico-giuridica dei soggetti e fa della partecipazione alla *respublica* il momento centrale dell’ethos individuale e collettivo.

Vicina a Mazzini nella condivisione dei principî e dei valori fondamentali, l’assemblea costituente romana è ‘mazziniana’ anche nel delineare un costante e programmatico collegamento fra la parte e il tutto, fra Roma e l’Italia, fra un soggetto costituente in atto (il popolo dello Stato romano) e un soggetto costituente in potenza, la nazione italiana, da sempre esistente al fondo dell’esistenza collettiva e ora finalmente chiamata a ‘risorgere’. È il risorgimento della nazione il *porro unum* di Mazzini, cui ogni azione ed evento deve essere piegato come mezzo al fine. Anche per i costituenti romani la riscossa nazionale è il fine ultimo dell’azione politica. Per loro tuttavia la luce del futuro non è così abbagliante da cancellare i profili e la rilevanza delle cose presenti. La costituzione cui attendono è un simbolo, ma non è soltanto una bandiera da agitare sulle barricate: è l’esito di un vero e proprio processo costituente riferibile a un popolo concretamente e attualmente sovrano (il popolo

²⁵ Ivi, p. 908. Cfr. D. Nocilla, *Sovranità popolare e rappresentanza negli interventi di Aurelio Saliceti alla Costituente romana del 1849*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXVII, 2, 1989, pp. 231-244.

²⁶ *Assemblee del Risorgimento*, cit., vol. IV, p. 909.

²⁷ Ivi, p. 910.

²⁸ «La sovranità è per diritto eterno nel popolo. Il popolo dello Stato Romano è costituito in repubblica democratica».

dello Stato romano). È a una duplice appartenenza, a una duplice identità collettiva, che i costituenti (spesso esplicitamente e sempre implicitamente) si richiamano.

4. *La nazione e le 'piccole patrie'*

È il popolo dello Stato romano il soggetto costituente ed è per esso che la costituzione deve essere pensata e redatta. Restano intatte la dimensione simbolica e la proiezione progettuale dell'azione intrapresa, ma non meno netta è la consapevolezza di dover agire in uno spazio politico-sociale specifico e diverso dal futuro orizzonte nazionale e di dover modulare il testo costituzionale in rapporto alla sua storica e attuale configurazione.

È il deputato ferrarese Gaetano Lizabe Ruffoni che il 16 giugno solleva (sia pure *incidenter tantum*, in un intervento sull'istituzione del Tribunato) il problema della natura della costituzione e, appellandosi a Vico e a Montesquieu, invita a vedere nelle «istituzioni politiche» non la causa efficiente dell'ordine, ma la risultante di un più profondo assetto sociale²⁹. E il giorno successivo ricorre al medesimo argomento Cesare Agostini sostenendo che la costituzione, concepita per reggere le sorti di un paese per lungo tempo, deve «tener conto di tutte le potenze morali, intellettuali, tradizionali del popolo», deve indicarne «l'impronta, la fisionomia», deve esprimere «quanto un popolo è, quanto un popolo può»³⁰. È un assunto su cui Agostini fa leva nel discutere un tema destinato a un vivace dibattito: il tema dei municipi. Per Agostini, una conferma della distanza della progettata carta costituzionale dalle concrete forme di vita del popolo è che essa non valorizza a sufficienza «l'elemento municipale, elemento grandioso nelle nostre istorie, elemento fecondo di tante glorie»³¹.

È in questa prospettiva che interviene, il 18 giugno, Lizabe Ruffoni affermando che occorre innanzitutto «determinare il concetto universale di una Costituzione [...], il dogma sul quale doveva essere fondato il patto sociale». Ora, il 'dogma', il principio ispiratore del progetto costituzionale è stata la convinzione che «tutto fosse fatto quando la sommità dell'edificio sociale era organizzata». È però proprio questa convinzione il «vizio fondamentale e radicale di tutte le Costituzioni politiche»: credere che tutto ruoti intorno alle istituzioni di vertice, mentre «i fondamentali ordini civili», il centro di ogni «patto sociale», sono piuttosto le imposte e «[l']

²⁹ Ivi, p. 840.

³⁰ Ivi, pp. 849-50.

³¹ Ivi, p. 850.

organismo dei municipi». Sono i municipi che dal mondo antico a oggi hanno tenuto insieme «le cittadinanze» e sono state le «parti elementari di cui deve esser composta la civile comunanza». Sono i municipi i fondamenti della «grande famiglia civile», perché «il Popolo, la Nazione, non si compone d'essere individui, ma d'esseri collettivi; e questi sono i Comuni»³².

È avvertibile, sullo sfondo, la consapevolezza della morfologia complessa dello Stato pontificio (e, in generale, degli Stati preunitari). Ed è interessante notare che le risposte ai suoi rilievi non mettono in questione la rilevanza del tema, ma semmai insistono sul carattere necessariamente sintetico di una costituzione che deve indicare soltanto i principî portanti del futuro ordinamento: «forse nella nostra Costituzione facevamo noi la legge organica dei Municipi? Bastava a noi – esclama Panfilo Ballanti – di ben determinare la base fondamentale» facendola coincidere con il principio dell'indipendenza dei municipi nei limiti «delle leggi generali dello Stato»³³. Il punto è però – come ripete Lizabe Ruffoni – che la costituzione non può limitarsi a «sostituire ai cardinali i deputati», ma è chiamata «a ricrear tutta quanta la società [...]», a «ristabilire [...] quei legami civili che sono stati spezzati dal taglio della spada rivoluzionaria»³⁴.

Il dibattito riprende il 24 giugno ed è possibile registrare in esso una sostanziale convergenza, al di là delle diverse formule proposte, nella valorizzazione dei municipi come snodi essenziali dell'ordine complessivo. Per Rodolfo Audinot il municipio, se ebbe un gran ruolo «nella storia passata italiana», avrà una funzione anche maggiore in futuro in quanto sede naturale di «quelle istituzioni che si chiamano di previdenza, di credito, d'asilo, d'istruzione tecnica, quelle che comprendono infine l'immensa sfera della mutualità [...]». Il municipio è quindi l'essenziale tramite e punto di raccordo fra individuo e società, riuscendo ad associare «le forze della vita collettiva alla libertà individuale di ciascuno»³⁵. E porta acqua al medesimo mulino Carlo Bonaparte che vede nei municipi «la salda base di quelle libertà che chiamerò essenzialmente italiane» e conclude affermando che come costituenti non interveniamo per attribuire «la libertà ai Municipi»: piuttosto, «noi li constatiamo, noi li riconosciamo»³⁶.

Il punto nodale è messo bene in luce dall'intervento di Panfilo Ballanti, del 25 giugno: occorre muoversi con equilibrio fra gli estremi dello «slegamento» e della

³² Ivi, pp. 867-68.

³³ Ivi, p. 875.

³⁴ Ivi., p. 877.

³⁵ Ivi, pp. 931-32.

³⁶ Ivi, p. 932

«centralizzazione». «Se noi daremo una centralizzazione amministrativa, noi togliamo ai Municipi la vita, l'autonomia. Se noi procureremo lo slegamento amministrativo, invece di una Repubblica avremo tante Repubblicette. Bisogna ottenere l'unità nella varietà [...]»³⁷. La materia del contendere riguarda la formulazione più efficace di questo agognato punto di equilibrio: secondo Cesare Agostini, il testo costituzionale, usando il termine 'indipendenza', intende essenzialmente ribadire, e tutelare, il «carattere storico»³⁸, in qualche modo 'originario', dei municipi. Il dibattito prosegue (Audinot insiste nell'imputare a Ballanti la tesi di un municipio ridotto a mera 'macchina amministrativa'), ma la tesi di fondo è largamente condivisa: occorre (sono parole di Lizabe Ruffoni) «che il comune ricongiunga l'individuo alla cittadinanza»³⁹; «i Municipi – esclama Carlo Bonaparte – sono la base, sulla quale dobbiamo elevare il nostro edificio sociale», pena la distruzione della «base principale della nostra libertà», incorrendo in «quella fatale centralizzazione francese, causa di tutte le sventure, di tutte le attuali vergogne di quel vicino paese!»⁴⁰

I municipi, nel dibattito costituente del 1849, sono presi sul serio non soltanto perché (in un'ottica sismondiana sottoscrivibile anche da Mazzini) sono gli eredi degli antichi comuni cittadini, baluardo delle originarie libertà italiane e anticipazione e tramite di un'identità nazionale destinata ad affermarsi in futuro, ma anche perché si presentano come gli snodi di un'organizzazione territoriale che la progettata repubblica dovrà non avvilitare, ma rispettare nella loro 'originaria' autonomia: un'autonomia che – come afferma Carlo Bonaparte – è già iscritta nella storia e deve quindi essere non attribuita, ma semplicemente riconosciuta. Ed è sempre di Bonaparte l'interessante accenno critico al 'centralismo' francese, in un'ottica che potremmo immaginare memore (in un autore bene informato sulla letteratura transalpina) delle pagine dedicate da Tocqueville, nel I libro del *La Democrazia in America*, allo «spirito comunale», all'amore per le piccole patrie e valorizzato come provvidenziale palestra di partecipazione civica⁴¹.

Non sembra quindi indebito cogliere, fra le righe del dibattito costituente del '49, l'immagine di un'appartenenza che, se nella sua principale ed esplicita espressione coincide con l'identità nazionale e si traduce nell'aspettativa dello Stato unitario, non

³⁷ Ivi, p. 936.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 939.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ A. de Tocqueville, *La democrazia*, Libro I, in A. de Tocqueville, *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, vol. II, Utet, Torino 1968, pp. 279 ss.

esclude, ma in qualche modo presuppone, una sua declinazione plurale e sottolinea la dialettica fra molteplicità e unità, fra le piccole patrie e la repubblica.

La molteplicità delle appartenenze procede di pari passo con la rappresentazione di un unitario soggetto di diritti: il cittadino dello Stato romano, che dall'appartenenza alla repubblica trarrà una serie precisa (e costituzionalmente determinata) di diritti e di doveri. Anche in questo caso tuttavia l'appartenenza rivela una sua intrinseca duplicità, dovuta al rapporto simbolico e progettuale che collega il processo costituente italiano con l'aspettativa della mazziniana guerra allo straniero e della successiva assemblea costituente italiana. Sono i cittadini romani gli attori coinvolti nel processo di attuale costruzione di un ordinamento, la loro azione è racchiusa nel 'presente' del processo costituente, ma quel 'presente' è intimamente collegato con un 'futuro' nel quale esso trova la sua finale destinazione di senso.

La duplicità dei livelli che definiscono la rappresentazione dell'appartenenza trova un'ulteriore occasione per manifestarsi non appena l'assemblea si interroga sui requisiti necessari e sufficiente per poter essere considerato cittadino della repubblica romana.

Nel progetto di costituzione, per i soggetti appartenenti a uno Stato italiano diverso dallo Stato romano vengono richiesti – come si esprime icasticamente Carlo Bonaparte nel suo intervento del 16 aprile – «tre anni di noviziato», venendo così a formulare un principio che il principe di Canino non esita a chiamare «anti-italiano». Per questa via infatti viene a cadere una delle valenze essenziali del processo costituente: la sua tensione verso il futuro, la consapevolezza che «questa Repubblica» è «destinata un giorno a estendersi dalle Alpi al Lilibeo». È indispensabile quindi «mettersi al di sopra di ogni municipal pregiudizio» in nome della «patria comune» e prevedere che «i nati in suolo italiano o fuori d'Italia da padre italiano» divengano cittadini della repubblica semplicemente con l'eleggervi domicilio⁴².

Il tema continuerà a essere discusso nella riunione nella riunione del 28 maggio, quando Bonaparte di nuovo difenderà il suo emendamento: occorre che ogni italiano che collochi il proprio domicilio a Roma «sia *ipso facto* dichiarato cittadino romano» per il semplice motivo che la repubblica romana deve essere considerata «fin d'ora come nucleo, e sinonimo nell'avvenire della *Repubblica italiana*»⁴³. Vi si oppone un

⁴² *Assemblee del Risorgimento*, cit., vol. IV, p. 843.

⁴³ *Ivi*, p. 996.

deputato eletto a Bologna, Matteo Pedrini, sostenendo che la cittadinanza non poteva essere concessa indifferentemente a chiunque, ma doveva essere attribuita solo a coloro che, dopo un congruo periodo di tempo, avessero mostrato di meritarsela⁴⁴. In conclusione, però, il punto centrale – l’apertura all’Italia come elemento essenziale della costituzione romana – non viene contestato; e infatti la formulazione finale dell’articolo che regolamenta l’acquisizione della cittadinanza evita un’attribuzione ‘automatica’ della cittadinanza a seguito della mera elezione di domicilio, ma limita il requisito richiesto a sei mesi di permanenza⁴⁵. Se l’originaria formulazione dell’articolo era l’effetto del radicamento dei costituenti romani nel concreto spazio politico-giuridico esistente, l’esigenza di ridefinire l’acquisizione della cittadinanza valorizzando l’appartenenza alla ‘patria comune’ manteneva aperta quella finestra sul futuro che imprimeva alla costituente romana la sua inconfondibile specificità storica.

5. Cenni conclusivi

Il processo costituente a Roma, nel 1849, non è stato una fiammata improvvisa. Esso ha una lunga storia alle spalle, non solo fuori d’Italia, ma anche entro i confini della penisola e nella stessa Roma, anche se resta in qualche modo enigmatica la connessione fra la prima e la seconda repubblica romana (e già il fatto che non si ricorra abitualmente a questa, di solito corrente, scansione – ‘prima’ e ‘seconda’ repubblica – è forse indizio della difficoltà di stabilire documentati nessi fra questi due momenti della Roma preunitaria).

Certo è che la seconda repubblica, se mi si passa questa terminologia, è espressione di una cultura politico-giuridica che ha pienamente assorbito e metabolizzato quel nesso fra popolo, sovranità e potere costituente di cui, poco più di un cinquantennio prima, la Francia aveva mostrato la portata eversiva e dirompente. È complicato però l’itinerario che il tema costituente deve percorrere per trasmigrare dalla Francia della rivoluzione al Quarantotto italiano: è un itinerario lungo il quale occorre fare i conti con nuovi paradigmi culturali che, da un lato, assumono la nazione come la condizione di esistenza e di legittimità dell’ordine politico, ma, dall’altro lato, inducono a pensare la nazione come una grandezza oggettiva, sottratta al volontarismo dei soggetti. La nazione è il portato di una storia

⁴⁴ Ivi, p. 1001.

⁴⁵ Titolo I, art. 1.

immemorabile, è un gruppo umano tenuto dalle comuni origini etniche (i legami di sangue sui quali l'epica risorgimentale insiste), dalla lingua, dalla religione, dall'ethos⁴⁶. Non era facile innestare su una siffatta rappresentazione della nazione il momento della volontà costituente.

Il singolare innesto è difficilmente pensabile senza la riflessione e l'opera di Giuseppe Mazzini e senza lo straordinario moltiplicatore che questa parola d'ordine trova nei movimenti del '48-49. Della nuova parola d'ordine e del nuovo clima la repubblica romana è l'estrema e più compiuta espressione; e non a caso essa è forse, per così dire, la più mazziniana delle espressioni del Quarantotto.

Sarebbe difficile pensare la repubblica romana senza Mazzini e senza i tanti mazziniani che agiscono per realizzarla e sottolineano, con Mazzini, il nesso che deve collegare ogni processo costituente 'locale' con la futura costituente nazionale. Al contempo, tuttavia, fare della costituzione romana una meccanica riproduzione delle idealità mazziniane sarebbe una grossolana semplificazione. Andando, se non contro, certo oltre le aspettative e le aspirazioni di Mazzini, i costituenti romani non intendono affatto fare del processo costituente un evento prevalentemente simbolico, senza prendere sul serio la sua iscrizione nello spazio socio-giuridico e politico dello Stato romano. È quindi una 'vera' costituzione e un 'vero' processo costituente che i deputati dell'assemblea romana mettono in scena, dando luogo a dibattiti ricchi e intensi, che procedono impavidi come se la sopravvivenza stessa della repubblica non apparisse giorno dopo giorno più fragile.

Caratteristica del processo costituente romano sembra dunque essere la duplicità dei piani da esso implicati. La duplicità del soggetto costituente: il popolo romano, che però è anche anticipazione e rappresentazione oggettiva della nazione italiana. La duplicità dell'appartenenza dei soggetti: un'appartenenza che intende celebrare l'unità della repubblica e, sullo sfondo, dell'Italia, ma non intende cancellare l'autonomia delle 'piccole patrie'. La duplicità dell'orizzonte temporale: l'immersione in un febbrile presente, ma anche la proiezione in un futuro che di quel presente vuol essere l'inveramento e il senso. Ed è proprio la compresenza di questi diversi piani prospettici a far sì che l'esperienza costituente del '49 abbia trovato echi profondi nell'immaginario collettivo⁴⁷ che accompagna e sostiene il processo di costruzione dello Stato unitario.

⁴⁶ Cfr. Alberto Mario Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000.

⁴⁷ Cfr. Silvia Tatti, *Retorica e politica nel Risorgimento: la Repubblica romana del 1849*, in «Laboratoire italien», 19, 2017 (*La République en Italie 1848-1948*), pp. 1-13.

NATION-BUILDING E STATE-BUILDING NEL 'LUNGO' OTTOCENTO:

MITI IDENTITARI E STRATEGIE DI DOMINIO

1. *Cenni introduttivi*

È un dato acquisito che il diritto internazionale si è venuto formando come disciplina scientifica nel corso del XIX secolo sulla base di due assiomi, talvolta ampiamente argomentati, ma spesso assunti come impliciti o evidenti: da un lato, l'idea che gli Stati non si limitino a coesistere e a confliggere in uno spazio giuridicamente amorfo, ma vengano a comporre una 'comunità' organizzata secondo regole che gli Stati stessi, in quanto membri egualmente sovrani di quella comunità, adottano concordemente; dall'altro lato, la convinzione che quella comunità (e i membri che la compongono) condividano, al di là delle differenze e dei conflitti, una 'forma di vita' segnata da due elementi che li distinguono dal resto del mondo: l'appartenenza alla civiltà e l'appartenenza alla cristianità¹.

La genesi e il senso di questi assiomi sono stati accuratamente studiati dalla recente storiografia, che ha variamente illustrato il carattere 'eurocentrico' del diritto internazionale ottocentesco. Ovviamente, entrambi gli assiomi dipendono da una premessa logicamente antecedente: l'idea dello Stato come attore sovrano; un'idea che coincide con uno dei più accidentati percorsi della modernità occidentale ed è stata oggetto di una riflessione giuridica e storiografica tanto imponente da essere ormai difficilmente dominabile nella sua interezza. Non può però essere escluso che

¹ Cfr. G. W. Gong, *The Standard of 'Civilization' in International Society*, Oxford, Clarendon Press, 1984; A. Anghie, *Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth-Century International Law*, in «Harvard International Law Journal», 40, 1999, 1, pp. 1-79; M. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 98 ss.; G. Gozzi, G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2006; G. Gozzi, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2010; L. Nuzzo, *Origini di una scienza. Diritto internazionale e colonialismo nel XIX secolo*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2012; J.-A. C. Pemberton, *The So-Called Right of Civilisation in European Colonial Ideology, 16th to 20th Centuries*, in «Journal of the history of International Law», 15, 2013, pp. 25-52; H. Kleinschmidt, *The Family of Nations as an Element of the Ideology of Colonialism*, in «Journal of the history of International Law», 18, 2016, pp. 278-316; M. Koskenniemi, W. Rech, M. Jiménez Fonseca (eds.), *International Law and Empire: Historical Explorations*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

P. Costa, *Nation-building e State-building nel 'lungo' Ottocento: miti identitari e strategie di dominio*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. VII. Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchivio_24_08, pp. 174-204.

Orig. in «Forum historiae iuris», 10/03/2022, <https://forhistiur.net/2022-03-costa/>.

qualche spunto interessante possa ancora essere offerto dall'analisi delle 'zone di confine', dalla ricognizione del crinale che separa, ma anche mette in contatto, da un lato, gli interessi, i conflitti, i progetti, i simboli politici, e, dall'altro, l'elaborazione giuridica della 'forma Stato'. Sappiamo ormai molto su ciò che è successo nell'uno e nell'altro versante. Conviene però riflettere ancora sui punti di congiunzione e sulle modalità di miscelazione fra i simboli 'politici', le immagini e le aspettative socialmente diffuse, e le forme, apparentemente disincarnate e asettiche, della statualità.

In questa prospettiva, un'indubbia rilevanza deve essere riconosciuta al processo di formazione delle grandi 'identità collettive', che nel corso dell'Ottocento dominano l'immaginario delle società europee. Fra queste, la 'nazione' svolge un ruolo privilegiato, tanto da giustificare la denominazione del secolo diciannovesimo come il 'secolo del nazionalismo'². Al contempo, tuttavia, termini quali 'nazione' e 'nazionalismo' appaiono complessi e sfuggenti non soltanto per la politologia (che da tempo si divide sugli elementi capaci di definire concettualmente il *proprium* di una 'nazione'³), ma anche per la storiografia che, lavorando su contesti specifici, su società profondamente diverse (pur entro la *koinè* europea), non può non rilevare una molteplicità di sensi e impieghi del termine 'nazione', che rendono difficile l'uso del singolare e suggeriscono il ricorso al plurale. Che sia possibile parlare di 'nazione' e di 'nazionalismo', al singolare, allora, lungi dall'essere un pacifico punto di

² La letteratura sulle traiettorie, in Europa, del concetto di 'nazione' è sterminata. Cfr. ad es. Th. Schieder, *Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992; H. Schulze, *Aquile e leoni. Stato e nazione in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1994; S. Woolf, *Il nazionalismo in Europa*, Milano, Unicopli, 1994; D. Langewiesche, *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München, Beck, 2000; P. Grilli Di Cortona, *Stati, nazioni e nazionalismi in Europa*, Bologna, il Mulino, 2003; U. Levra (a cura di), *Nazioni, nazionalità, Stati nazionali nell'Ottocento europeo*, Torino, Carocci, 2004; J. Breuilly (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2013.

³ Il dibattito si sviluppa negli anni Ottanta del Novecento. Cfr. E. Gellner, *Nations and Nationalism* (1983), Oxford, Blackwell, 2006; A.D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986; E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; A.D. Smith, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London-New York, Routledge, 1998. Su Hobsbawm cfr. F. Tuccari, "Un tic nervoso del capitalismo". *Il nazionalismo nell'analisi di Eric J. Hobsbawm*, in *Giornata di studio in ricordo di Eric John Ernest Hobsbawm*, a cura di L. Bonanate, Accademia delle Scienze di Torino, Quaderni, 22, 2015, pp. 17-55. Cfr. le condivisibili considerazioni di R. Brubaker, *Ethnicity without groups*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2006. Sul concetto di nazione, la sua storia e i suoi impieghi attuali cfr. F. Tuccari, *La nazione*, Roma-Bari, Laterza, 2000; U. Özkirimli, *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2005; P. G. Roeder, *Where Nation-States Come From: Institutional Change in the Age of Nationalism*, Princeton, Princeton University Press 2007.

partenza, può essere un problematico punto di arrivo, per raggiungere il quale occorre mostrare, pur nella varietà dei tanti ‘nazionalismi’ ottocenteschi, qualche tratto ricorrente in ciascuno di essi, qualche simbolo e valore condiviso, insomma, una qualche ‘aria di famiglia’ che li accomuni tutti⁴.

Se questa ‘aria di famiglia’ fosse ravvisabile, potremmo allora parlare di un ‘discorso’ relativamente unitario che, facendo leva sul lemma ‘nazione’, da un lato, contribuisce alla formazione di un’identità collettiva determinante per numerosi paesi europei, pur nella varietà delle loro storie ‘regionali’, e, dall’altro lato, incide a fondo sulle argomentazioni di una cultura giuridica che sta facendo della costruzione del concetto di Stato il proprio fiore all’occhiello.

Vaste programme, è il caso di dire; e, in ogni caso, un programma incompatibile con il breve spazio di un saggio. Dovrò quindi propormi un obiettivo più modesto: della ‘zona di confine’ che sarebbe interessante esplorare richiamerò soltanto qualche profilo di carattere generale e indicherò (ma non potrò ripercorrere compiutamente) alcuni itinerari euristici fra i tanti possibili.

2. La nazione come storia e l’‘eccezionalismo’ dell’Occidente

Che cosa intendere per ‘nazionalismo’? Quali sono il suo senso e la sua funzione nel discorso pubblico dell’Ottocento? Una risposta molto netta proviene da Gellner. Per Gellner il nazionalismo è «a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent»⁵. Gellner ci invita a confrontare due entità – la nazione e lo Stato – e ci dice che il nazionalismo è una dottrina che reclama la loro perfetta coincidenza. La definizione è limpida e sembra perfettamente riferibile a due importanti processi di *State-building* ottocenteschi: ai processi che in Germania e in Italia portarono alla costruzione di un nuovo Stato unitario, a distanza di pochi anni l’uno dall’altro⁶.

⁴ Cfr. L. Scuccimarra, *L’«oscillogramma» della storia. Nazione e nazionalismo in una prospettiva storico- concettuale*, in «Storica», 14, 1999, pp. 61-103. Cfr. anche F. Zantedeschi, *Nazioni e nazionalismi in Europa*, in «Passato e presente», XXV, 70, 2007, pp. 95-111.

⁵ E. Gellner, *Nations*, cit., p. 1.

⁶ Cfr. per l’Italia ad es. G. Pécout, *Il lungo Risorgimento. La nascita dell’Italia contemporanea (1770-1922)*, Milano, Bruno Mondadori, 1997; A. Scirocco, *In difesa del Risorgimento*, Bologna, il Mulino, 1998; A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell’Italia unita*, Torino, Einaudi, 2000; A.M. Banti, *Il Risorgimento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2004; D. Beales, E. F. Biagini, *Il Risorgimento e l’unificazione dell’Italia*, Bologna, il Mulino, 2005; A.M. Banti e P. Ginsborg (a cura di), *Il Risorgimento*, in *Storia d’Italia. Annali 22*, Torino, Einaudi, 2007; L. Villari, *Bella e perduta:*

La nazione viene a proporsi come il fondamento di legittimità dell'ordine politico. Certo, già la Rivoluzione francese aveva trovato nella nazione un insostituibile *mythomoteur*, ma il suo messaggio non poteva essere meccanicamente trapiantato nella Germania e nell'Italia del primo Ottocento. Lo impedivano non soltanto le reazioni di rigetto provocate (soprattutto in Germania) dall'espansionismo napoleonico, ma anche e soprattutto i profondi mutamenti culturali intervenuti: il paradigma contrattualistico, dominante nella cultura settecentesca e ancora presente nei dibattiti rivoluzionari nella Francia di fine Settecento, era ormai soppiantato dal dilagante paradigma storicistico; ed è a esso che attinge il nazionalismo ottocentesco.

Consideriamo il caso, emblematico, di Giuseppe Mazzini. Il *nation-building* italiano (il 'Risorgimento') è impensabile senza Mazzini, che esprime con esemplare chiarezza la necessità di fare della nazione l'elemento fondante di un nuovo ordine politico che possa dirsi finalmente italiano. Mazzini ha un rapporto complesso con la Rivoluzione francese: prende le distanze da ciò che ai suoi occhi sono le componenti edonistiche, individualistiche, materialistiche della cultura settecentesca e rivoluzionaria, ma ne accoglie il messaggio egualitario e repubblicano e il volontarismo prometeico: la convinzione che il futuro è nelle mani degli uomini che fermamente lo vogliono. A muovere la storia sono il senso del dovere, la coscienza, la volontà: la volontà dei singoli e la volontà di un popolo. Dalla vicenda rivoluzionaria Mazzini raccoglie anche l'idea del potere costituente. Già prima dei movimenti rivoluzionari del '48-49, Mazzini lancia l'idea di un'assemblea

l'Italia del Risorgimento, Roma-Bari, Laterza, 2009; G. Ruffolo, *Un paese troppo lungo*, Torino, Einaudi, 2009; D. Fisichella, *Il miracolo del Risorgimento: la formazione dell'Italia unita*, Roma, Carocci 2010; A. M. Banti, *Sublime madre nostra: la nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma, Laterza, 2011. Cfr. per la Germania ad es. C. Applegate, *A Nation of Provincials: The German Idea of Heimat*, Berkeley, University of California Press, 1990; J. Breuilly, *Nation and Nationalism in Modern German History*, in «The Historical Journal», 33, 3, 1990, pp. 659-675; O. Dann, *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990*, München, Beck, 1992; J. Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1993²; Ch. Jansen, H. Borggräfe, *Nation-Nationalität-Nationalismus*, Frankfurt am Main, Campus, 2007; N. Reagin, *Sweeping the German Nation: Domesticity and National Identity in Germany, 1870-1945*, New York, Cambridge University Press, 2007; E. Goeff, J. Palmowski (eds.), *Citizenship and National Identity in Twentieth Century Germany*, Stanford, Stanford University Press, 2008; Ch. Jansen, *The Formation of German Nationalism, 1740-1850*, in H. Walser Smith (ed.), *The Oxford Handbook of Modern German History*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 234-259; P. M. Judson, *Nationalism in the Era of the Nation State, 1870-1945*, in H. Walser Smith (ed.), *The Oxford Handbook of Modern German History*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 499-526; S.O Müller, C. Torp (eds.), *Imperial Germany Revisited: Continuing Debates and New Perspectives*, New-York-Oxford, Berghahn Books, 2011; H. Walser Smith, *Germany: A Nation in Its Time Before, During, and After Nationalism, 1500-2000*, New York, Liveright, 2020.

costituente che raccolga i rappresentanti dell'intera nazione, organizzati la lotta al nemico e detti la forma del futuro Stato⁷.

La nazione è il determinante soggetto collettivo e attore politico: è la sostanza messa in forma dallo Stato, che quindi è potere nudo e illegittimo se privato del corpo della nazione. È questa la tesi illustrata da Pasquale Stanislao Mancini nelle sue famose prolusioni: una tesi che ottiene una notevole risonanza non perché sorprende per la sua originalità, ma perché conferma ed esprime con efficacia una convinzione ampiamente diffusa⁸.

Non esiste una nazione che, una volta divenuta consapevole di se stessa, non agisca per darsi una forma, un'esistenza, una visibilità politica. La nazione chiede di farsi Stato e, viceversa, lo Stato non vive se non come la forma istituzionale di una soggiacente collettività nazionale. *Nation-building* e *State-building* si implicano a vicenda: la definizione che Gellner dà del 'nazionalismo' rispecchia perfettamente l'idea-guida che, sia pure attraverso itinerari e modelli culturali diversi, sorregge il movimento per l'unificazione politica in Italia e in Germania.

Nazione, volontà nazionale e (per Mazzini) potere costituente: la Rivoluzione francese sembra ancora vicina. In realtà, non lo è perché entra in gioco il paradigma storicistico dominante nel *nation-building* tanto tedesco quanto italiano: la nazione non è la risultante di una decisione contrattuale dei soggetti, ma ha una precisa consistenza ontologica. La nazione (come il *Volk*, per i tedeschi⁹) è una collettività

⁷ Cfr. P. Bagnoli, *Democrazia e Stato nel pensiero politico di Giuseppe Montanelli (1813-1862)*, Firenze, Olschki, 1989; R. Sarti, *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, Roma-Bari, Laterza, 2000; S. Mastellone, *Mazzini: scrittore politico in inglese. Democracy in Europe (1840-1855)*, Firenze, Olschki, 2004.

⁸ Cfr. F. Treggiari, *Diritto nazionale e diritto della nazionalità: Pasquale Stanislao Mancini*, in G. Badiali (a cura di), *Raccolta di scritti in memoria di Agostino Curti Gialdino*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, vol. I, pp. 273-297; F. Colao, *L'«idea di nazione» nei giuristi italiani tra Otto e Novecento*, in «Quaderni Fiorentini» 30, 2001, p. 255-36; L. Nuzzo, *Da Mazzini a Mancini: il principio di nazionalità tra politica e diritto*, in «Giornale di storia costituzionale», 14, 2, 2007, pp. 161-86; G.S. Pene Vidari, *La prolusione di Pasquale Stanislao Mancini sul principio di nazionalità (Torino 1851)*, in *Retoriche dei giuristi e costruzione dell'identità nazionale*, a cura di G. Cazzetta, Bologna, il Mulino, 2013, p. 117-134; C. Storti, *Mancini, Pasquale Stanislao*, in *Dizionario Biografico dei giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, diretto da I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.N. Miletti, Bologna, il Mulino, 2013, II, pp. 1244-1248; I. Birocchi (a cura di), *Per una rilettura di Mancini. Saggi sul diritto del Risorgimento*, Pisa, Edizioni ETS, 2018; E. Mura, *Mancini in cattedra. Le lezioni torinesi di diritto internazionale del 1850-51 e 1851-52*, Pisa, Edizioni ETS, 2018.

⁹ Deve essere tenuta presente la differente terminologia adottata, rispettivamente, in Italia e in Germania. Se in Italia il termine 'nazione' è ampiamente diffuso, la costruzione dell'identità collettiva nei paesi di lingua tedesca fa leva piuttosto sul termine 'popolo' (*Volk*), da un lato, segnando plasticamente, con questa opzione linguistica, la lontananza dal 'modello francese' e, dall'altro lato, giovandosi delle assonanze 'identitarie' tradizionalmente veicolate da quell'espressione. 'Nazione' e 'Volk' hanno aree semantiche solo parzialmente coincidenti, ma entrambe le espressioni condividono alcuni tratti

plasmata da una storia millenaria, che ha attribuito a essa caratteri inconfondibili, confermati di generazione in generazione¹⁰. La nazione è il ricettacolo di un'identità da sempre e per sempre esistente. Questa identità non può essere cancellata, ma può essere dimenticata. Da ciò la parola che connota il nazionalismo ottocentesco in Italia: il 'risorgimento'. Ciò che è chiamato a risorgere¹¹, a prendere nuova vita, a essere strappato dall'oblio è appunto il senso dell'identità nazionale.

Quali sono i tratti attribuiti, in Germania e in Italia, alla nazione? La risposta a questa domanda non è affidata a pochi e isolati filosofi, ma promana dall'intera cultura del periodo, dalla novellistica alla poesia, alla musica, al teatro, all'iconografia. Le principali élites sociali e culturali concorrono nel fare della nazione la parola del momento¹². Gli elementi che la definiscono sono molteplici: dalla lingua alla religione, alla morale, al diritto, fino all'appartenenza a una medesima stirpe, alla condivisione dei legami di sangue che si rinnovano di generazione in generazione

Ogni popolo ha una sua inconfondibile fisionomia che si imprime indelebilmente su ciascuno dei suoi membri. Possiamo dimenticare o riscoprire la nostra identità, ma non possiamo sceglierla. Certo, se l'oblio o il recupero dell'identità collettiva sono affidati alla responsabilità di ciascuno e di tutti, resta decisivo il momento della coscienza e della volontà, su cui Mazzini e Mancini insistono. 'Coscienza' però significa essenzialmente consapevolezza delle nostre radici e del nostro destino. Possiamo scoprire chi siamo, ma non possiamo cambiare il nostro stesso essere. L'identità nazionale è plasmata da una storia immemorabile che la strappa alla casualità e alla contingenza e imprime a essa il senso di un percorso provvidenziale e fatale.

essenziali, riconducibili al dominante paradigma storicistico. Un indizio eloquente è offerto da Johann Caspar Bluntschli, che, pur mostrando di apprezzare Mancini, tiene a segnare con chiarezza la distinzione fra il carattere culturale-spirituale della nazionalità e la valenza 'ordinamentale' del «Volk»: un 'popolo' che è già 'respublica', «öffentliche Gemeinwesen», e si appresta a proporsi e a realizzarsi come 'Stato': J.K. Bluntschli, *Lehre vom modernen Staat, Band I, Allgemeine Staatslehre* (1886⁶), Allen, Scientia Verlag 1965, pp. 95-99.

¹⁰ Ha ragione Alberto Mario Banti nel sottolineare come anche in Mazzini la nazione non sia risolubile in un 'fatto di coscienza', ma rinvii a un insieme di elementi 'oggettivamente' esistenti, a partire dalla catena delle generazioni, dei vincoli di sangue, del radicamento territoriale. Cfr. A.M. Banti, *Sacrality and the Aesthetics of Politics: Mazzini's Concept of the Nation*, in C.A. Bayly e E.F. Biagini (eds.), *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism 1830-1930*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2008, pp. 59-74.

¹¹ F. Bambi, "Risorgimento": parola italiana, parola europea, in «Quaderni Fiorentini», 45, 2016, pp. 17-31.

¹² Cfr. Cfr. A.M. Banti, R. Bizzochi (a cura di), *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, Roma, Carocci, 2002; A.M. Banti, *La nazione del risorgimento*, cit.

La nazione è storia e la storia della nazione è una storia sacra: è la storia di un processo salvifico, una storia segnata da tradimenti ed eroismi, da cedimenti e da successi, ma comunque orientata al riscatto finale. L'identità nazionale è circonfusa da un'aura sacrale e il senso dell'appartenenza alla nazione è rafforzato da simboli religiosi valorizzati dall'epica nazionalistica, in Germania e in Italia.

Il pathos religioso investe i più diversi aspetti dell'identità nazionale, ma trova un momento privilegiato in una componente fondamentale della nazione: il territorio. Il territorio, in quanto luogo di insediamento di un popolo consapevole della sua identità, non ha una valenza meramente politica. Sono i legami di sangue, la catena ininterrotta delle generazioni a tenere unito un popolo e a legarlo a un determinato territorio; e, di conseguenza, il territorio sul quale da tempo immemorabile un popolo è insediato non è un luogo fisico, ma è uno spazio identitario; e se è uno spazio identitario è uno spazio sacro. La pubblicistica italiana, per riferirsi ai territori rimasti sotto l'impero austriaco dopo la terza guerra d'indipendenza del 1866 (il Trentino-Alto Adige, la Venezia Giulia, Fiume, la Dalmazia), parla di terre 'irredente'; strapparle allo straniero è 'redimerle': ricongiungerle al corpo sacro della nazione.

L'appartenenza alla nazione ha una dimensione etica e religiosa, indica un destino, è impressa sul volto, sul soma, sulla psiche del soggetto e solo in ultima istanza ha anche una valenza giuridica e politica. L'identità individuale trae senso dall'identità collettiva e, se necessario, deve essere sacrificata sull'altare della comunità nazionale. La nazione è una madre (la «sublime madre nostra», come recita il titolo di un libro di Alberto Banti¹³): una madre esigente, che dà la vita, ma anche la chiede.

Circonfusa da un'aura sacrale, l'identità nazionale valorizza l'etica del sacrificio. L'eroe dell'epica nazionalistica è votato, prima che al trionfo, alla morte sacrificale. Anche in questo caso, tanto l'iconografia quanto il teatro (e in particolare il teatro d'opera¹⁴) offrono le testimonianze più probanti, in linea con la generale presa di distanza dall'edonismo e dall'individualismo settecenteschi.

La coscienza della nazione come missione e come destino esige la disponibilità al sacrificio di sé, all'immolazione, ma a sua volta la disponibilità alla propria morte è l'altra faccia di una lotta che ha come posta in gioco la morte del nemico. L'epica nazionalistica è intimamente legata alla guerra. La nazione risorge nella misura in cui scopre la sua condizione di minorità, di avvilito: in esilio a casa propria, la

¹³ A. M. Banti, *Sublime madre nostra*, cit.

¹⁴ Cfr. C. Sorba, *Teatri. L'Italia del melodramma nell'età del Risorgimento*, Bologna, il Mulino, 2002.

nazione prende coscienza di sé individuando un nemico; e il nemico è lo straniero che calpesta il sacro suolo della patria.

Sacrificio e guerra sono le due facce di un ethos che fa leva sull'identità nazionale per reclamare l'unità politica del paese e progettare il nuovo Stato. Quale dovrà essere la forma di questo Stato sarà un difficile problema che si porrà al centro del dibattito politico e giuridico. Quale che sia la struttura istituzionale che lo Stato assumerà, il suo fondamento di legittimità così come i fini della sua azione restano comunque predeterminati dal senso di un'identità collettiva che trova nella nazione la sua più forte espressione simbolica. È la nazione, la sintesi vivente di una storia millenaria, la sostanza dello Stato e lo Stato a sua volta trae da essa, sua linfa vitale, la determinazione della sua missione storica. Forgiato dal simbolo dell'identità nazionale, lo Stato, in Germania e in Italia, è intimamente legato alla guerra (e peraltro una lunga e robusta tradizione, in particolare nella cultura tedesca, aveva sottolineato la vocazione guerriera dello Stato – si pensi emblematicamente a Hegel¹⁵).

Se ciò è vero, conviene ridimensionare le differenze, abitualmente sottolineate, fra il nazionalismo del primo Ottocento e il nazionalismo di fine secolo. In primo luogo, viene fatto notare che il nazionalismo 'risorgimentale' è caratterizzato dal paradigma della volontà e della coscienza, di contro al naturalismo imperante alla fine del secolo. Ora, è vero che a fine secolo, con l'affermarsi dell'antropologia darwiniana, il naturalismo domina il campo (e incide sull'elaborazione delle ideologie razziali), mentre si indebolisce o svanisce il richiamo alla coscienza e alla volontà, prevalente negli anni Quaranta e Cinquanta. Nemmeno nel primo Ottocento però, come ho ricordato, la nazione ha una dimensione soltanto etico-politica: non coincide con le convergenti volontà di individui decisi a far parte della medesima comunità, ma ha una sua oggettiva e indisponibile consistenza, si impone ai singoli con la forza irresistibile della tradizione e dei legami di sangue.

In secondo luogo, è vero – come spesso si ripete – che nell'età dell'imperialismo la nazione vede aumentare esponenzialmente la sua dimensione espansionistica e aggressiva (basti pensare, per una conferma, al programma politico-ideologico del movimento, e poi partito, nazionalista di Alfredo Rocco e di Enrico Corradini). Ed è indubbio che Giuseppe Mazzini, nel momento in cui rivendicava il diritto all'autodeterminazione (se vogliamo impiegare un'espressione anacronistica) di

¹⁵ Cfr. M. Mori, *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca*, Milano, Il Saggiatore, 1984; G. Rametta (a cura di), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Milano, FrancoAngeli, 2003.

ogni singola nazione e combatteva per una ‘nuova Italia’, al contempo progettava anche una ‘nuova Europa’, un’Europa di nazioni rispettose delle rispettive autonomie. Ciò però non deve nemmeno indurci a trascurare qualche elemento di continuità fra il ‘primo’ e il ‘secondo’ nazionalismo, quale l’insistenza sulla vocazione guerriera della nazione e sulla ‘sacrificabilità’ dei singoli sull’altare delle superiori esigenze della comunità.

Esiste dunque, nella Germania e nell’Italia del ‘lungo’ Ottocento, un simbolo – il ‘*Volk*’, la ‘nazione’ – che, se pure sottoposto a molteplici interpretazioni e a rilevanti trasformazioni, tuttavia non cessa di svolgere un ruolo decisivo nel processo di formazione di un’identità collettiva che opera come l’orizzonte di senso entro il quale procedere alla fondazione di un nuovo assetto politico. In questo contesto, ‘pensare’ lo Stato (non meno che progettarlo, costruirlo e infine legittimarlo) e ‘pensare’ la nazione sono due facce della stessa moneta: lo Stato non è la nazione (perché vi sia lo ‘Stato’ occorre creare un plesso istituzionale e un sistema normativo e occorre ‘costruire’ un nuovo e impegnativo concetto giuridico), ma al contempo lo Stato, se non traesse senso e legittimità dalla nazione, resterebbe un involucro vuoto e un concetto astratto.

‘Pensare’ lo Stato, nella Germania e nell’Italia dell’Ottocento, non è un compito che i giuristi possano svolgere isolandosi dal contesto. Lo Stato non è soltanto un’asettica ‘persona giuridica’, ma è anche il frutto di una mitopoiesi che trova nella nazione uno dei suoi principali vettori. È la nazione che proietta sulla sovranità statale la sua aura religiosa, la sacralizzazione del territorio, la logica del sacrificio, la vocazione guerriera.

Lo Stato si rende ‘pensabile’ in stretta connessione con i miti e i simboli di un’identità collettiva che si sviluppa intorno alla nazione (o al *Volk*). A sua volta però la nazione, anzi, la nazione-Stato (se si prende per buona l’immagine della moneta e delle sue inseparabili facce), è immaginata attraverso il dominante paradigma storicistico che non soltanto induce a far leva sulla ‘tradizione’ e sulla catena delle generazioni, ma anche rinvia a una ‘filosofia della storia’ che si viene diffusamente affermando nel corso dell’Ottocento.

In una siffatta prospettiva (*lato sensu*) storicistica, se l’intera esperienza umana deve essere compresa come un processo, come una serie ininterrotta di cambiamenti e di acquisizioni successive, è possibile, da un lato, delineare una storia ‘universale’, individuando gli snodi principali del complessivo divenire della condizione umana e, dall’altro lato, cogliere, di questo processo, la direzione di senso. La storia non

procede casualmente e disordinatamente, ma è animata da un'interna teleologia: dalla graduale estensione delle capacità umane, dall'incremento della civiltà, in una parola, dal 'progresso'.

Il movimento storico ha un carattere ascendente e procede dalla barbarie alla civiltà, dall'arretratezza allo sviluppo, ma i tempi, i ritmi e i luoghi del suo svolgimento sono diversi: il 'progresso' è rapido e impetuoso in Occidente ed è più lento o addirittura pressoché bloccato in altre zone del mondo. Dall'ultimo Condorcet a John Stuart Mill, a Herbert Spencer (e in genere all'intera cultura vittoriana¹⁶), per non parlare di Hegel e della sua idea della compiuta realizzazione dello Spirito in Europa e nel mondo cristiano-germanico¹⁷, le pur diverse (e per molti aspetti irconciliabili) visioni della storia che si accavallano nel XIX secolo condividono una visione 'ascendente' e 'progressiva' della storia stessa e la convinzione che è l'Occidente l'area nella quale il 'progresso' raggiunge il suo culmine. Ciò che è temporalmente separato dal moderno e spazialmente distante dall'Occidente viene presentato come uno stadio 'primitivo' o 'barbaro' di un processo destinato a trovare la sua acme nella modernità occidentale.

The west and the rest: è nell'Occidente, e non nel resto del mondo, che la storia si avvia a raggiungere il proprio compimento; e un tramite essenziale di questo percorso è precisamente il nesso fra nazione, Stato e sovranità. 'Pensare' lo Stato, nell'Ottocento, anche in Italia e in Germania, è dunque, da un lato, collegarlo con i miti identitari dell'appartenenza nazionale e, dall'altro lato, assumerlo come tramite e riprova dell' 'eccezionalismo' dell'Occidente. Non esiste la civiltà moderna senza lo Stato-nazione e, viceversa, è lo Stato-nazione che detta all'Occidente la sua missione storica.

Proprio perché Occidente, modernità, civiltà, nazione e Stato si implicano a vicenda, il rapporto fra l'Occidente e il resto del mondo non può che essere asimmetrico. In effetti, una siffatta autocomprensione dell'Occidente non è, da un punto di vista antropologico-culturale, particolarmente sorprendente: sono numerose le culture che si sono interpretate e narrate ponendosi al centro del mondo e colpendo i soggetti 'esterni' con lo stigma di un'insuperabile inferiorità¹⁸. Il punto è però che

¹⁶ Cfr. J. Gibbins, *J.S. Mill, Liberalism, and Progress*, in R. Bellamy (a cura di), *Victorian Liberalism. Nineteenth-century Political Thought and Practice*, London-New York, Routledge, 1990, pp. 91-109.

¹⁷ Una brillante 'decostruzione' in S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.

¹⁸ Valga come esempio quanto Clifford Geertz dice dei giavanesi, per i quali essere compiutamente 'umani' significa essere fino in fondo 'giavanesi' (Cl. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987).

la visione ottocentesca della storia, della modernità e della civiltà ha funzionato come un potente dispositivo di legittimazione di un gigantesco processo di espansione politica ed economica: un'espansione che, nella sua fase più antica, ha trovato (secondo la celebre ricostruzione schmittiana¹⁹) la propria parola d'ordine nella 'cristianizzazione' dei popoli, per essere tendenzialmente sostituita, nel corso dell'Ottocento, dal mandato della 'civilizzazione' di popoli 'barbari' e incapaci di 'progredire' con le loro sole forze. In realtà, la 'cristianizzazione' e la 'civilizzazione', come dispositivi di legittimazione, hanno operato non tanto secondo una rigida successione cronologica, quanto in un costante rapporto di sinergia, entro il quale è andato cambiando semmai, nel corso del tempo, il peso specifico dell'una e dell'altra espressione.

In ogni caso, è nella cornice di un'incontenibile espansione coloniale e di una connessa *koinè* politico-culturale di dimensione europea che il *nation-building* e lo *state-building* tedesco e italiano si sono sviluppati. Pensare la nazione-Stato, anche nell'Italia e nella Germania 'preunitarie', è assumerla come la forma più alta della modernità occidentale, come un' 'eccezione' ancora ignota ai 'barbari' d'oltremare.

Certo, in Germania come in Italia, dal primo Ottocento fino al conseguimento dell'agognata unità politica, tutte le energie sono concentrate sul 'risorgimento' della nazione e sulla costruzione di un nuovo Stato, che della nazione sia la forma visibile e il braccio armato. Le preoccupazioni coloniali non potevano emergere in questa precisa contingenza storica. Quando però anche gli Stati di più recente formazione decidono di voler partecipare alla spartizione delle terre extra-europee in competizione con gli Stati europei di più antica formazione, le retoriche capaci di illustrare e di legittimare una siffatta politica sono già pronte e sperimentate.

Una piccola, ma eloquente, conferma di ciò è offerta da un episodio dell'attività politica di uno dei più noti apostoli dello Stato-nazione: Pasquale Stanislao Mancini. Mancini aveva raggiunto la fama sostenendo il nesso obbligato fra nazione e Stato e rivendicando per ogni popolo il diritto di darsi un'autonoma organizzazione politica, di divenire uno Stato sovrano. Compiuta l'unificazione politica dell'Italia, però, lo stesso Mancini, al governo, spezza una lancia a favore dell'espansione coloniale, rifiutando ai popoli 'colonizzandi' quel diritto (diremmo noi) all'autodeterminazione in nome del quale egli aveva perorato la causa dell'indipendenza italiana. Potremmo ingenuamente pensare che siamo di fronte a una cinica palinodia, a un'interessata

¹⁹ C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'jus publicum europaeum'*, Milano, Adelphi, 1991.

inversione di rotta, ma non è così. Mancini si limita a rendere esplicita una convinzione che restava al fondo del paradigma 'storicistico-nazionalistico' che egli aveva contribuito a sviluppare: la convinzione cioè che l'autocoscienza e l'autodeterminazione 'nazionale' e la costruzione di un corrispondente assetto politico-istituzionale, proprio in quanto espressioni di una storia 'universale' che raggiunge il punto più alto in Occidente, fossero appannaggio delle 'civiltà superiori' e fossero improponibili per i 'barbari'.

Se la nazione-Stato che presiede alla costruzione dell'unità nazionale, da un lato, è concepita in modo da sottolineare la vocazione dello Stato alla guerra e, dall'altro lato, è assunta come un'espressione idiomatica della modernità occidentale, non serve mutare alcunché del paradigma 'nazional-storicistico' quando gli Stati (i 'vecchi' come i 'nuovi' Stati) decidano di accollarsi il kiplinghiano 'fardello dell'uomo bianco'.

3. *Fra dottrine 'assimilazionistiche' ed «État imperial»*

In Germania e in Italia pensare e progettare il nuovo Stato passano attraverso la formazione di un'identità collettiva (la nazione, il *Volk*) che proietta sullo Stato la sua vocazione guerriera ed espansionistica, la sua istanza sacrificale, la sua dimensione sacrale, il suo 'occidentalismo'. Certo, tanto in Germania quanto in Italia, l'immaginario e la retorica nazionalistici appartengono a un processo che conduce alla creazione di un nuovo ordinamento politico. Conviene quindi chiedersi se il nesso fra miti identitari e strategie di dominio, caratteristico di quel processo, appartenga esclusivamente a esso oppure ricorra anche (e, in questo caso, con quali caratteristiche) in paesi già da tempo politicamente uniti intorno a un 'centro' sovrano.

La Francia è, da questo punto di vista, un caso esemplare. Da un lato, infatti, ha luogo in Francia, fra le soglie dell'età moderna e la rivoluzione di fine Settecento, quel processo di accentramento dei poteri che viene usualmente fatto coincidere con la formazione della moderna statualità; e, dall'altro lato, circola in Francia, già prima della rivoluzione, il termine 'nazione', usualmente impiegato per riferirsi al sistema sociopolitico esistente e alla sua organizzazione gerarchica, culminante nel monarca. La 'nazione' peraltro non aveva solo un significato descrittivo, ma prendeva a essere investita, nel corso del Settecento, di una forte carica emotiva in quanto associata a 'patria' e all'amore che la patria esige, tanto da divenire, soprattutto nella guerra dei

Sette anni (la prima guerra ‘globale’, come sosteneva Winston Churchill), un simbolo di identificazione e di mobilitazione contro il nemico²⁰.

È nei confronti di questa idea di nazione, ancora tipicamente gerarchica e cetuale, che Joseph-Emmanuel Sieyès, alla vigilia della rivoluzione, sferra un’offensiva di portata epocale. Ricordiamo il ragionamento svolto da Sieyès nei due sue celebri saggi del 1788 e del 1789²¹. Sappiamo dalla tradizione contrattualistica e giusnaturalistica – ci dice Sieyès – che, nella condizione ‘originaria’ dell’umanità, l’ordine politico è creato dalla decisione concorde degli individui liberi ed eguali. Che cosa è dunque la nazione francese e che rapporto deve intercorrere fra essa e un ordine politico legittimo? Occorre ripensare alla radice la nazione, liberandosi dalla logica della disegualianza e della gerarchia che la ha dominata sinora. Se sono gli individui eguali che contrattualmente ‘inventano’ il sovrano, chi sono gli individui che, nella Francia del 1789, appaiono investiti del potere di fondare o rifondare l’ordine politico? Sono i soggetti giuridicamente eguali: i membri del Terzo Stato, i venticinque milioni di francesi, e non i duecentomila ‘privilegiati’, che proprio in ragione del loro ‘privilegio’ non possono far parte di una nazione di ‘eguali’. La nazione coincide dunque con il Terzo Stato ed è questo nuovo soggetto collettivo – la nazione rivoluzionaria, la nazione degli eguali – il detentore, in generale, della sovranità e quindi il titolare di uno specifico ed esplosivo potere: il potere costituente.

Con questi rapidi ed essenziali passaggi argomentativi Sieyès ha fatto della nazione un vero e proprio simbolo di fondazione del processo rivoluzionario, la condizione stessa della sua legittimità. La nazione di Sieyès non fa leva sulla storia o sulla tradizione. È ancora il modello giusnaturalistico che, dietro le quinte, ispira Sieyès e lo induce a presentare la nazione come un insieme di soggetti che, senza vincoli nei confronti del passato, decidono in sovrana libertà di creare l’ordine futuro. È appunto un’immagine ‘volontaristica’ della nazione a circolare nei dibattiti rivoluzionari (e a scatenare le ire di Edmund Burke, che già nel 1790 attacca frontalmente la rivoluzione e contrappone al ‘decisionismo’ della nazione costituente lo sviluppo continuo e graduale di una costituzione – la costituzione inglese – non già ‘decisa’ da un atto di volontà, ma sostenuta da una tradizione plurisecolare).

²⁰ Cfr. D. A. Bell, *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680-1800*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.

²¹ J.-E. Sieyès, *Essai sur les privilèges* (1788), a cura di P.-Y. Quiviger, Paris, Dalloz, 2007 e J.-E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (1789), a cura di R. Zapperi, Genève, Droz, 1970.

Imperniata sulla convergente volontà di un insieme di soggetti liberi ed eguali, la nazione continua a corrispondere, nei dibattiti rivoluzionari, al modello 'volontaristico' e 'contrattualistico' delineato da Sieyès. Ed è questo modello che si presta ad audaci interpretazioni 'cosmopolitiche': per Marie-Joseph Chénier, per Anacharsis Cloots, a essere idealmente membri della nazione francese sono tutti gli amici della libertà, quale che sia il loro paese d'origine. Certo, anche nella Francia rivoluzionaria, di fronte all'accerchiamento del nemico, il cosmopolitismo cede rapidamente il posto alla criminalizzazione del nemico e alla celebrazione della nazione in armi. E infine, con l'esaurimento della rivoluzione e soprattutto con l'epopea napoleonica, cambia la rappresentazione della nazione: viene messa in sordina la condanna rivoluzionaria della 'guerra di conquista', avanza il mito della Francia come 'Grande Nation' e le aperture cosmopolitiche si convertono nell'attribuzione alla Francia di una missione 'civilizzatrice' affidata ai successi militari dell'esercito francese.

In realtà, proprio l'espansionismo napoleonico e la sua 'esportazione' coattiva del messaggio rivoluzionario contribuiscono (soprattutto nei paesi di lingua tedesca) a provocare il rigetto del 'modello francese' e a favorire la messa a punto di quel paradigma 'storicistico' che avrebbe presieduto al *nation-building* in Germania e poi anche in Italia. Trionfa lo storicismo, mentre dovunque in Europa va incontro a una rapida eclisse il paradigma giusnaturalistico (con le sue implicazioni contrattualistiche). È però anche vero che in Francia la lunga onda della rivoluzione continuerà a lambire per molto tempo l'immagine della nazione. Nonostante i tanti e drammatici contraccolpi che agitano la vita politico-costituzionale francese nel corso dell'Ottocento, alcuni tratti della cultura rivoluzionaria sembrano continuare a godere di una significativa attualità. È con la rivoluzione di fine Settecento che si collegano idealmente tanto la Seconda quanto la Terza Repubblica, continuando ad attribuire alla nazione una 'missione' di carattere universalistico, in una sorta di ideale prosecuzione della Dichiarazione del 1789, che si indirizzava non soltanto ai francesi, ma a tutti gli esseri umani. Sembra dunque reggere nel tempo un'immagine della nazione ancora memore del 'contrattualismo' e del 'volontarismo' di Sieyès e lontana dalle coordinate 'storicistiche' dominanti in Germania (e anche in Italia).

È su questa lunghezza d'onda che sembra sintonizzarsi il contributo forse più celebre che la cultura francese ottocentesca ha dato all'idea di 'nazione': la conferenza che Ernest Renan tiene alla Sorbona nel 1882. Alla domanda che essa pone programmaticamente (*Qu'est-ce qu'une nation?*), Renan offre la risposta a tutti

nota: «L'existence d'une nation est [...] un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie»²². Se ci fermassimo a questa icastica definizione, dovremmo concludere che per Renan l'esistenza della nazione dipende esclusivamente dalla volontà dei soggetti.

Indubbiamente, Renan invita a diffidare di parametri brutalmente 'materiali': l'esistenza di una 'nazione' non dipende da un'ipotetica comunanza di 'razza' o di lingua e nemmeno dalla pressione degli interessi e dalla condivisione di un territorio, semplicemente perché la 'nazione' non è la risultante meccanica di processi 'oggettivi'²³, ma è «une âme, un principe spirituel». Questo principio ha però una duplice composizione: guarda al presente (e al futuro), ma anche si protende verso il passato. L'uomo – scrive Renan – «ne s'improvise pas». Dipendiamo dall'eredità ricevuta. Il culto degli antenati è quanto mai giustificato perché «les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes». La nazione è la casa che ci viene trasmessa e che noi consegniamo ai nostri successori. La nazione non è dunque solo un plebiscito: è «une grande solidarité», cementata dai sacrifici che sono stati fatti e che siamo disposti a rinnovare²⁴.

La nazione è volontà (il 'plebiscito di tutti i giorni'), ma la volontà non galleggia sul vuoto, bensì è plasmata e indirizzata dal passato: siamo un anello di un'ininterrotta catena di generazioni che detta le coordinate del nostro essere e della nostra identità collettiva. Renan, nonostante la sua valorizzazione della 'volontà', è molto lontano da Sieyès e dal 'contrattualismo'. La sua visione della nazione è in sostanziale sintonia con la concezione manciniana o mazziniana (e in generale con i discorsi che avevano permesso di legittimare e promuovere lo *state-building* italiano e tedesco): la volontà è una condizione necessaria, ma non sufficiente dell'identità nazionale, che presuppone il susseguirsi delle generazioni, lo svolgersi di una condivisa storia plurisecolare.

Certo, se pure le pagine di Mancini e di Renan condividono un'ispirazione analoga, restano ferme le differenze che separano la Francia dall'Italia e dalla Germania: in Francia si era precocemente formata l'idea di una 'nazione' organizzata intorno a un centro sovrano, mentre in Italia e in Germania il 'discorso della nazione'

²² E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* (Conférence faite en Sorbonne, le 22 Mars 1882), Paris, Calmann Lévy, 1882, p. 27.

²³ Ivi, pp. 13-25.

²⁴ Ivi, pp. 26-27. Cfr. F. Darmau, *Les ambiguïtés de Renan: Nation, Nationalisme, Internationalisme*, in «Raison présente», 86, 2, 1988 (*La Nation, réalités et fantasmes*), pp. 27-35; F. Hartog, *La nation, la religion, l'avenir. Sur les traces d'Ernest Renan*, Paris, Gallimard, 2017.

era plasmato dall'urgenza di costruire un ordine politico interamente nuovo. Una volta costruito lo Stato unitario, però, la distanza fra i tre paesi, da questo punto di vista, si riduce, dal momento che in ciascuno di essi si viene affermando un paradigma 'nazional-statuale' che presenta caratteristiche affini. Certo, i saperi giuspubblicistici che nel secondo Ottocento si sviluppano nei tre paesi mantengono specificità e differenze significative (cui non posso accennare in questa sede), ma non sono trascurabili i punti di convergenza: da un lato, l'infrangibile nesso biunivoco fra la 'nazione' (o il 'Volk') e lo 'Stato'²⁵; dall'altro lato, e di conseguenza, il flusso di simboli, valori, aspettative che la retorica 'nazionale' riversa nell'involucro giuridico-statuale.

È l'idea di una nazione plasmata dalla storia, dal susseguirsi delle generazioni, dai legami di sangue che induce a vedere nello Stato (nel 'vecchio' Stato, in Francia, come nei 'nuovi' Stati, in Germania e in Italia) l'espressione e il tramite dell'identità collettiva. Se ciò è vero, se la catena delle generazioni e i legami di sangue sono un elemento caratterizzante di questa identità, è comprensibile che la pubblicistica più recente abbia preso a interrogarsi sull'esistenza di un'impronta inconfondibilmente razziale nella costruzione retorica della 'nazione'. È un problema complesso, che non posso affrontare nell'economia di un saggio che vuol delineare soltanto una 'mappa tematica'. Mi limito a comunicare qualche impressione continuando a usare Renan come autore 'esemplare'.

A Renan sono stati imputati pericolosi scivolamenti verso un discorso 'razziale'²⁶. Il riferimento alle 'razze' è, in effetti, frequente in Renan, come lo è in tanta letteratura politica e storiografica coeva, dovunque in Europa. Certo, Renan porta avanti imponenti ricerche di filologia comparata che sottolineano la netta

²⁵ Per V.E. Orlando, *Teoria giuridica delle guarentigie della libertà*, in *Biblioteca di Scienze Politiche*, diretta da A. Bruni, vol. V, Torino, Utet, 1890, pp.1131-1132, il popolo è il fondamento storico-genetico dello Stato e questo a sua volta non è che «il popolo organicamente considerato». Carré de Malberg parla dello Stato come della personificazione giuridica della nazione (Cfr. G. Bacot, *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, Paris, éd. du CNRS, 1985). E già negli anni immediatamente antecedenti all'unificazione politica, Carl Friedrich Gerber aveva affermato che lo Stato trae origine e nutrimento dalla comunità nazionale, anche se è dello Stato (e non del Volk come sua precondizione essenziale) che deve occuparsi il giurista (C. F. Gerber, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts* (1865), Leipzig, Tauchnitz, 1880).

²⁶ Il problema è stato ampiamente dibattuto. Cfr. M. Olender, *Les langues du paradis. Aryens et sémites: un couple providentiel*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1989 e soprattutto T. Todorov, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

distinzione fra la ‘famiglia linguistica’ indo-europea e semitica²⁷, ma prende le distanze dalla rigida ideologia razziale formulata da Joseph Arthur de Gobineau nei primi anni Cinquanta, sottolineando l’incidenza della storia e della civilizzazione nella determinazione delle caratteristiche di una ‘nazione’.

In generale, né per Renan né per il nazionalismo storicista le razze sono entità ‘biologiche’ che determinano l’identità collettiva con l’inappellabile determinismo delle forze ‘naturali’. Occorre attendere l’antropologia darwiniana di fine secolo (e la *Gobineau renaissance*) perché la biologia soppianti la storia e le ‘razze’ vengano presentate come realtà oggettive, determinanti per il soma e per la psiche di ogni essere umano. L’elemento caratterizzante del ‘discorso della nazione’ ottocentesco è l’idea di un ‘popolo’ cui la storia, più che la biologia, conferisce un inconfondibile profilo.

Il paradigma storicistico-nazionalistico è concettualmente distante dalle teorie razziali di fine Ottocento. Conviene però al contempo sottolineare le caratteristiche che quel paradigma imprime sulla visione dell’identità collettiva. In primo luogo, viene rafforzato il legame fra cittadinanza e nazionalità: la mia appartenenza alla comunità politica dipende non già da una ‘decisione’ contrattuale (il modello Sieyès, per intenderci), ma da un’identità storicamente data (non possiamo ‘decidere’ di essere italiani o francesi: possiamo soltanto essere ‘coscienti’ di esserlo). In secondo luogo, la ‘nazione’ è assunta come il portato di un processo storico che, teleologicamente orientato all’incremento della civiltà, trova il suo compimento in Occidente. Se dunque la storia è il passaggio dalla barbarie alla civiltà, se nazione, civiltà e Occidente si implicano a vicenda, la nazione (e lo Stato che ne è l’estrinsecazione istituzionale) non possono non esprimere un’incontenibile forza espansionistica. È questo l’orizzonte di senso nel quale è iscritto il gergo ‘razziale’ circolante nel discorso ‘nazionale’ ottocentesco (indipendentemente da una precisa ‘biologizzazione’ dell’identità collettiva): un orizzonte che coincide con la volontà di potenza della nazione-Stato e con l’affermazione della sua ‘eccezionalità’ nella storia universale²⁸.

²⁷ Questo filone di ricerche aveva ottenuto un notevole impulso con Max Müller, che, trasferitosi in Inghilterra, aveva esercitato un ragguardevole influsso sulla cultura vittoriana (cfr. W. Burrow, *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory* Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 149 ss.). Anche in Italia aveva insistito sulla contrapposizione fra ariani e semiti Angelo De Gubernatis, negli anni Sessanta dell’Ottocento (cfr. M. Raspanti, *Il mito ariano nella cultura italiana fra Otto e Novecento*, in A. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d’Italia 1870-1945*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 75-85).

²⁸ È questo un aspetto fortemente e felicemente sottolineato da E. Said, *Orientalism*, London, Penguin books, 2003, p. 141.

Sono eloquenti alcune pagine del *La Réforme intellectuelle et morale* (pubblicata da Renan nel 1871 e segnata dalla ferita bruciante della sconfitta francese nella guerra franco-prussiana). Vi si parla di razze: razze inferiori e superiori; razze chiamate a dominare e razze tenute a servire; i cinesi, «une race d'ouvriers sans presque aucun sentiment d'honneur»; gli africani, «une race de travailleurs de la terre»; e infine «une race de maitres et de soldats»: «la race européenne». La terminologia 'razziale' abbonda, ma serve essenzialmente a sottolineare e ad amplificare il messaggio centrale del paradigma storicistico-nazionalistico: la celebrazione della volontà di potenza degli Stati-nazione europei, della loro intrinseca vocazione al dominio.

L'espansione delle nazioni europee oltre i confini dell'Europa non è, per Renan, un *accidens*, il frutto di un'occasionale, contingente, rivedibile strategia politica, ma è una dimensione costitutiva della moderna (e necessariamente occidentale) identità nazionale. Non per caso infatti fa la sua comparsa, nel punto di innesto fra storia, nazione, Stato e Occidente, una parola-chiave: 'colonizzazione'. «La colonisation en grand est une nécessité politique tout à fait de premier ordre». Se le guerre «entre races égales» (le guerre endo-europee) sono condannabili, «la régénération des races inférieures ou abâtardies par les races supérieures est dans l'ordre providentiel de l'humanité»²⁹.

Anche in Francia, come in Italia³⁰ e nei paesi di lingua tedesca³¹, pensare la nazione-Stato significa presentare la dimensione guerriera dello Stato come un tratto essenziale dell'identità collettiva e il portato di una storia che trova in Occidente il suo culmine. E anche in Francia (come in Germania e in Italia, una volta avvenuta l'unificazione politica) la colonizzazione è una proiezione indispensabile dello Stato nazionale. Al contempo tuttavia il 'discorso della nazione', in Francia, presenta una peculiarità non rintracciabile, con le medesime caratteristiche, in Italia e in Germania; una peculiarità che coincide con un campo di tensione fra due estremi non facilmente conciliabili: da un lato, l'insistenza (caratteristica della Terza Repubblica, di cui Renan era un autorevole corifeo) sulla continuità ideale con i

²⁹ E. Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, Paris, Michel Lévy Frères, 1871, pp. 92-93.

³⁰ Cfr. la documentata indagine di S. Rigione, *Sulle tracce di una mitografia italiana della razza nella rincorsa coloniale*, Pisa, ETS, 2020.

³¹ Bluntschli, ad esempio, che offre un buon esempio di rappresentazione del nesso 'organico' fra 'popolo' e 'Stato', da un lato, sottolinea la vocazione dello Stato alla potenza (J.K. Bluntschli, *Lehre vom modernen Staat, Band I*, cit., p. 98), e, dall'altro lato, non esita a ricordare Gobineau (pur prendendo le distanze dal suo 'estremismo') e a celebrare la capacità degli 'ariani' e specificamente dei 'germani' a dominare e 'civilizzare' i popoli inferiori (J.C. Bluntschli, *Arische Völker und arische Rechte* (1857), in *Gesammelte kleine Schriften, I, Aufsätze über Recht und Staat*, Nördlingen, Beck, 1879, pp. 63 ss.).

messaggi ‘universalistici’ del 1789 e, dall’altro lato, la celebrazione della vocazione guerriera e colonialistica della nazione-Stato.

Come tenere insieme l’universalismo della rivoluzione e l’immagine espansionistica della nazione? Servono, a questo scopo, due distinte, ma convergenti strategie: da un lato, la messa a punto di una peculiare dottrina della colonizzazione; dall’altro lato, una graduale estensione e complicazione dell’area semantica del lemma ‘nazione-Stato’.

All’elaborazione della prima strategia contribuisce l’idea della colonizzazione come ‘civilizzazione’. ‘Civilizzare’ i popoli barbari, per gli eredi della nazione rivoluzionaria, non può significare niente altro che conquistarli per donare loro la libertà, l’eguaglianza e i diritti. Espandendosi, il popolo francese porta avanti la sua missione universale rendendo simili a se stesso i popoli conquistati. È questo il nucleo di una dottrina coloniale che ha indotto a parlare di un vero e proprio ‘modello’ francese: la ‘colonizzazione’ come ‘assimilazione’ dei colonizzati; la colonizzazione come un processo che conduca (gradualmente, in un lungo arco di tempo) all’inclusione dei colonizzati nella comunità dei colonizzatori, trasformando i ‘barbari’ in cittadini francesi a tutti gli effetti³².

In realtà, il concreto processo di colonizzazione si è svolto mantenendo ferma la radicale subalternità dei colonizzati e la loro netta distanza dai colonizzatori. L’ideologia dell’‘assimilazione’ deve essere messa in rapporto (e in contrasto) con la pratica dell’‘indigénat’, che implica appunto il mantenimento delle differenze fra le popolazioni native e i bianchi. Certo, nella Seconda Repubblica, al seguito dell’abolizione della schiavitù promossa da Schoelcher, non sono mancati provvedimenti che trasformavano gli schiavi affrancati nelle vecchie colonie caraibiche in cittadini francesi. Nemmeno la Seconda Repubblica tuttavia è giunta a mettere in questione, per l’Algeria conquistata nel 1830, il regime dell’indigenato³³.

³² Cfr. P. Petitjean, *Science and the “Civilizing Mission”: France and the Colonial Enterprise*, in B. Stutchey (ed.), *Science Across the European Empires - 1800-1950*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005, pp.107-128; E. Saada, *Entre «assimilation» et «décivilisation»: l’imitation et le Projet colonial républicain*, in «Terrain. Anthropologie & sciences humaines», 44, 2005 (*Imitation et Anthropologie*), pp. 1-16; M. Cottias, *Esclavage, assimilation et dépendance. Essai sur une relation coloniale*, in «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives», 40, 2007 (*Dépendance(s)*), pp. 1-16; D. Costantini, *Mission civilisatrice. Le Rôle de l’histoire coloniale dans la construction de l’identité politique française*, Paris, Éditions la Découverte, 2008; O. Le Cour Grandmaison, *La République impériale. Politique et racisme d’Etat*, Paris, Fayard, 2009; Id., *De l’indigénat. Anatomie d’un « monstre » juridique: le droit colonial en Algérie et dans l’Empire français*, Paris, Zone, 2010; I. Merle, A. Muckle, *L’indigénat. Genèses dans l’Empire français. Pratiques en Nouvelle Calédonie*, Paris, CNRS Éditions, 2019.

³³ Cfr. Girollet, *La politique coloniale de la IIe République. Un assimilationnisme modéré*, in «Revue française d’histoire d’outremer», 85, 320, 1998, pp. 71-83.

Anche in Francia il governo delle colonie, lungi dal trasformare lo statuto sociale, politico e giuridico dei nativi in vista della loro 'assimilazione', lo presuppone e lo conferma: l'accesso alla cittadinanza resta selettivo e marginale (solo per fare un esempio, in Algeria fino al 1870 poco più di 200 domande di naturalizzazione da parte di nativi mussulmani sono state accolte) e l'ordine nelle colonie continua a essere assicurato dalle differenze di status fra colonizzatori e colonizzati.

È dunque l'ideologia della colonizzazione come 'assimilazione' che ha permesso di legittimare il sistema di dominio coloniale senza costringere al ripudio degli 'ideali dell'89'. Resta però da chiedersi se e in che modo la dimensione coloniale abbia condizionato la rappresentazione della nazione-Stato. Certo, Renan, nelle pagine del *La Réforme intellectuelle et morale*, già ricordate, ha sostenuto con forza il necessario legame fra nazione, vocazione guerriera, espansione, colonizzazione. Renan però non parla 'en juriste' e non analizza dall'interno il nesso fra 'nazione' e 'Stato', che invece per la giuspubblicistica, anche francese, è l'assioma decisivo, da cui dipende la possibilità di 'pensare' lo Stato.

'Pensare' lo Stato, in Francia, significa metterne a fuoco la dimensione coloniale? A questa domanda Olivier Beaud, in un saggio acuto e brillante, dà una risposta negativa³⁴: da Esmein (il fondatore della giuspubblicistica francese del secondo Ottocento) a Carré de Malberg, la migliore costituzionalistica, da un lato, costruisce le proprie categorie a partire dall'idea di Stato come personificazione giuridica della nazione e, dall'altro lato, non include, nella sua analisi della 'forma Stato', l'esperienza della colonizzazione³⁵. Di una dimensione coloniale dello Stato la riflessione giuspubblicistica non sembra accorgersi.

Questo singolare 'silenzio' può apparire sorprendente, ma ha una sua indubbia coerenza, alla luce del paradigma storicistico-nazionalistico che presiede alla rappresentazione (in Francia come in Italia e in Germania) della statualità. Il farsi Stato della nazione e, viceversa, lo Stato come personificazione giuridica della nazione, insomma, il rapporto biunivoco fra nazione e Stato, con tutti i simboli e le implicazioni etico-politiche che esso comporta, sono il portato di una storia che culmina nell'Occidente e si compie nei suoi confini. Ciò che esiste al di fuori di

³⁴ O. Beaud, *L'Empire et l'empire colonial dans la doctrine publiciste française de la IIIe République*, in «Jus Politicum. Revue de droit politique», n° 14 [<http://juspoliticum.com/article/L-Empire-et-l-empire-colonial-dans-la-doctrine-publiciste-francaise-de-la-IIIe-8239-Republicue-991.html>].

³⁵ «Quand Esmein décrit l'État unitaire, il songe à la France, mais uniquement à la France métropolitaine. C'est ce qu'implique nécessairement son assimilation de l'État à la nation puisqu'il la personnifie. Il entend par nation à la fois ce corps collectif qui prend conscience de son identité commune et devient capable de décider de ses "destinées politiques" [...] (Ivi)

questi confini non può aver parte alcuna nel ‘farsi Stato’ della nazione: la costruzione dell’identità nazionale (nazional-statuale) in Europa, e in Francia, presuppone un principio di esclusione di ciò che si muove oltre i confini del paese ‘metropolitano’.

Se la nazione-Stato è una realtà esclusivamente metropolitana, è coerente che i giuristi, che intorno alla nazione-Stato costruiscono il loro sistema, vedano nell’esperienza coloniale non un elemento ‘strutturale’ della statualità, ma soltanto uno dei tanti settori di estrinsecazione della sovranità (e infatti è ai cultori del diritto coloniale, non ai costituzionalisti, che occorre rivolgersi per trovare una precisa analisi delle strategie di dominio adottate dallo Stato-nazione nei territori sottomessi³⁶). Né sfuggirà che l’idea di una nazione-Stato chiusa nel cerchio di un Occidente posto ai vertici della storia è in perfetta consonanza con il mantenimento delle differenze che separano la ‘metropoli’ dalle ‘colonie’ e trovano nel ‘regime dell’indigenato’, al di là della retorica legittimante della ‘assimilazione’, la loro più plastica manifestazione.

È la nazione-Stato che, posta al culmine della storia ‘universale’, si conferma come la vincente espressione – come voleva Renan – di «une race de maitres et de soldats», come il centro propulsore di una strategia di dominio assunta, anche dai giuristi, come l’espressione naturale della sovranità. Ciò che avviene al di là dei confini dell’Europa non ha a che fare con l’essenza della nazione-Stato, ma ne è una semplice estrinsecazione³⁷. Perché l’esperienza coloniale induca a ripensare i tratti caratterizzanti dello Stato occorre attendere la pubblicazione della seconda edizione, nel 1933, del *Traité* di Joseph Barthélémy³⁸, giustamente valorizzato da Olivier Beaud³⁹. È in quest’opera che il giurista francese coglie la proiezione ‘costituzionale’ dell’esperienza coloniale e individua una specifica, e inedita, categoria di Stato: l’*État imperial*. Per il giurista francese la Terza repubblica ha una dimensione squisitamente imperiale e lo Stato francese, esattamente come lo Stato inglese, deve essere caratterizzato facendo riferimento alla sua dimensione coloniale. La Francia è un *État imperial*: uno Stato dove quaranta milioni di cittadini sono governati secondo i principi dello Stato di diritto e sessanta milioni di sudditi sono sottomessi a regole speciali.

³⁶ Sulla giuscolonialistica, un settore troppo a lungo trascurato dalla storiografia, disponiamo ormai di una letteratura critica ampia e ragguardevole. Per un recente e approfondito esame cfr. B. Durand, *Introduction historique au droit colonial*, Paris, Economica, 2015.

³⁷ Come scrive efficacemente Olivier Beaud, «l’expression de ‘métropole’ fonctionne comme une métonymie pour désigner le Centre dominateur».

³⁸ J. Barthélémy, *Traité de droit constitutionnel*, Paris, Dalloz, 1933².

³⁹ Cfr. l’analisi di O. Beaud, *L’Empire et l’empire colonial*, cit., 2.a.

Nell'augusto involucro della nazione-Stato Barthélemy coglie la costitutiva dimensione espansionistica e mette in luce, come un profilo essenziale di quella forma di Stato che egli chiama 'imperiale', il dualismo fra la metropoli e le periferie coloniali e il carattere asimmetrico del dominio. Emerge, nella testimonianza di un giurista che scrive in anni ormai prossimi alla conclusione della stagione coloniale, una connessione di grande rilevanza: la connessione fra la retorica 'nazionale' e la retorica 'imperiale'.

Questa connessione può sorprendere solo chi voglia far coincidere il 'nazionalismo' ottocentesco con la retorica coinvolta nello *state-building* italiano o tedesco. In realtà, lo spettro del nazionalismo è ampio. Le sue declinazioni variano a seconda dei contesti, ma certo una delle più significative e ricorrenti manifestazioni coincide con l'innesto della dimensione coloniale nella rigogliosa pianta della nazione-Stato. È a questo punto che la retorica 'nazionale' finisce per assumere una precisa inflessione 'imperiale'. Come scrive efficacemente Robert Aldrich, «French nationalism was an imperial nationalism. The French state already existed, but as in the case of other great powers of Europe, empire-building formed part of the nineteenth-century nation-building project»⁴⁰. Né la declinazione 'imperiale' dell'impianto 'nazional-statuale' vale soltanto per gli Stati di antica origine, come la Francia. Essa si presenta, con assonanze abbastanza simili, anche nei paesi dove l'unità politica è recente, come in Germania e in Italia, una volta consolidato il nuovo apparato statual-nazionale: «in both cases the emerging states immediately embraced imperial legacies and pursued imperial policy in order to consolidate the nation and join the club of European great powers»⁴¹.

4. Fra retorica 'nazionale' ed 'ethnocratic imperialism'

La Terza Repubblica come uno 'Stato imperiale': la definizione di Barthélemy, nella sua apparente paradossalità, esprime icasticamente tanto la rilevanza, in Francia, pur sotto l'egida degli ideali 'repubblicani', dell'esperienza coloniale, quanto, in generale, la dimensione intrinsecamente espansionistica del discorso

⁴⁰ R. Aldrich, *Colonialism and Nation-Building in Modern France*, in S. Berger, A. Miller (eds.), *Nationalizing Empires*, Budapest-New York, Central European University Press, 2015, p. 147.

⁴¹ S. Berger, A. Miller, *Introduction: Building Nations in and with Empires – A Reassessment*, in S. Berger, A. Miller (eds.), *Nationalizing Empires*, cit., p. 4. Nella stessa direzione Craig Calhoun aveva sostenuto la necessità di prendere in considerazione la quasi costante connessione fra 'nationalism' ed 'empire' (G. Calhoun, *Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream*, London, Routledge, 2007, pp. 33-34).

nazional-statuale ottocentesco. La nazione, sostanza dello Stato, è una comunità plasmata dalla storia, cui la storia stessa impone un destino inseparabile dalla potenza, dalla guerra, dalla colonizzazione.

Che la nazione-Stato abbia una dimensione ‘imperiale’ è però un’affermazione che fino a tempi relativamente recenti sarebbe apparsa incongrua alla storiografia prevalente. Per essa, la costruzione simbolica e retorica di un’identità collettiva ‘nazionale’ era un fenomeno difficilmente compatibile con una realtà ‘imperiale’. Nei confronti di un ‘impero’ il ‘discorso della nazione’ agiva semmai come una forza dissolvente, mettendone in questione la legittimità (come sembrava emblematicamente confermato dalle vicende dell’impero austro-ungarico).

Possiamo ancora sostenere che la costruzione di un’identità nazional-statuale è per definizione incompatibile con la complessa e variegata organizzazione politica ‘imperiale’? In realtà, la tesi che sottolineava la distanza fra il discorso nazional-statuale e la dimensione ‘imperiale’ è apparsa, in anni recenti, meno persuasiva e si è fatta strada «another way of telling the story. In this account, empire and nation are not set against each other but appear as twin expressions of the same phenomenon of power»⁴².

Certo, in prima approssimazione, gli imperi⁴³ sembrano confermare la ‘classica’ tesi di Gellner, mostrandosi inaccessibili alla retorica nazionalistica: la popolazione da essi governata presenta un’eterogeneità etnica, culturale, linguistica più o meno accentuata, ma comunque non riconducibile a una fisionomia unitaria. La mutua implicazione, caratteristica degli Stati-nazione, fra identità collettiva e istituzioni di governo sembra improponibile per un impero. Conviene però tener presenti due elementi. In primo luogo, occorre prendere atto della varietà dei discorsi nazional-statali e della flessibilità del loro impiego nei diversi contesti. Pål Kolstø parla di diverse tipologie di ‘nazionalismo’: può avvenire ad esempio che un governo centrale impieghi il simbolo dell’identità nazionale per dare unità a una popolazione culturalmente eterogenea (Kolstø parla in questo caso di ‘state-building nationalism’) oppure che entità politiche minori esaltino il medesimo simbolo identitario per promuovere la creazione di un nuovo Stato unitario (‘unification

⁴² K. Kumar, *Empire and English nationalism*, in «Nations and Nationalism», 12, 1, 2006, p. 2.

⁴³ Sul concetto di ‘impero’ e il suo rapporto con gli ‘Stati’ cfr. M. Duverger, *Le concept d’empire*, in M. Duverger (a cura di), *Le concept d’empire*, Paris, P.U.F., 1980, pp. 5-23; M. W. Doyle, *Empires*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1986; P.P. Portinaro, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, Bologna, il Mulino, 2007; R. Romanelli, *Gli imperi nell’età degli Stati*, in M. Bellabarba, B. Mazohl, R. Stauber, M. Verga (eds.), *Gli imperi dopo l’impero nell’Europa del XIX secolo*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 35-72.

nationalism') oppure ancora che un territorio culturalmente omogeneo voglia autonomizzarsi politicamente ('secessionist nationalism')⁴⁴. Se dunque i 'nazionalismi' sono molteplici, è possibile ipotizzare che una peculiare inflessione del discorso 'nazionalistico' possa coesistere con il 'pluralismo' degli imperi.

In secondo luogo, vale anche per un 'impero', quali che siano la molteplicità e la varietà delle sue parti componenti, l'esigenza di disporre di un elemento idealmente coesivo, di simboli, miti, valori che rendano 'pensabile' e plausibile l'unità dell'insieme. Questa esigenza è ineludibile perché qualsiasi apparato di governo non riposa soltanto sull'esercizio della forza coattiva, ma esige che i soggetti condividano convinzioni che rendano il potere legittimo (come abbiamo ormai appreso, una volta per tutte, prima da Weber e poi da Bourdieu). Ed è possibile ipotizzare che sia proprio l'idea di una qualche identità 'nazionale' a fornire anche a un'organizzazione politica 'imperiale' un collante simbolico necessario al suo funzionamento.

Può essere interessante assumere come *case study*, da questo punto di vista, l'impero britannico (anche se, di nuovo, dovrò limitarmi a pochi rilievi di carattere orientativo)⁴⁵.

Fra il 1870 e il 1890 l'impero britannico era quadruplicato fino a raggiungere, agli inizi del Novecento, dimensioni, per così dire, mostruose: il rapporto fra il territorio delle isole britanniche e i territori controllati dalla Gran Bretagna era di 1 a 125, mentre i possedimenti francesi erano solo diciotto volte la grandezza del territorio metropolitano. In uno scenario di tale complessità appare problematico l'impiego del concetto di nazione come forza coesiva e fondamento di legittimità. Certo, la difficoltà di far coesistere identità diverse con un unitario apparato di potere era già emersa in passato: quando, nel 1707, era stata realizzata l'unione fra l'Inghilterra, il Galles e la Scozia ed era comparsa l'esigenza di sviluppare il senso di una nuova identità collettiva. Le guerre di fine Settecento con la Francia avevano portato acqua a questo mulino e avevano contribuito alla formazione di una nuova identità 'nazionale': un'identità 'British', che, secondo Linda Colley, pur senza cancellare le identità precedenti, prende a godere di un autonomo rilievo⁴⁶. Una pluralità di preesistenti identità aveva dato luogo alla formazione di un nuovo senso di appartenenza nazionale.

⁴⁴ P. Kolstø, *Is imperialist nationalism an oxymoron?*, in «Nations and Nationalism», 25, 1, 2019, p. 20.

⁴⁵ Un'opera di riferimento (ancorché assai discussa) è W. R. Louis (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, Oxford-New-York, I-V, 1998-99.

⁴⁶ L. Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, London, Pimlico, 1992.

Certo, il *nation-building*, e il rapporto fra la nazione e il complesso delle istituzioni politiche, hanno in Gran Bretagna caratteristiche peculiari, che non possono essere meccanicamente assimilate al discorso nazional-statuale elaborato dalla giuspubblicistica continentale (prima tedesca e poi italiana e francese). La stessa ‘dottrina dello Stato’, nella cultura giuridica inglese, non riceve l’attenzione a essa tributata nell’Europa continentale (anche se non dobbiamo sottovalutare l’influenza di John Austin e della sua scuola, per non parlare del successo dell’approccio ‘anti-individualistico’ di Bradley, di Green e dei suoi allievi, da Ritchie a Bosanquet⁴⁷). Ciò che importa sottolineare è comunque che anche di là dalla Manica il discorso ‘nazionale’, nel momento in cui plasma l’identità collettiva, incide a fondo sulla legittimazione delle istituzioni di governo.

Quando, fra Sette e Ottocento, si viene sviluppando l’idea di una ‘Britishness’ (che ingloba, dilata e sviluppa una precedente ‘Englishness’), questa nuova identità collettiva trova una sua naturale destinazione nel valorizzare le istituzioni politiche assumendole come un proprio inequivocabile segno distintivo. La nazione «epitomizes the fictive community in which we are all citizen» e trova nello Stato la sua espressione, tanto che lo Stato è «the nation made manifest»⁴⁸. «It was British institutions, particularly those of governance embodied in the Anglo-British Westminster system of constitutional monarchy, which truly defined what it meant to be British and English. But this system of governance could not operate without the idea of the British nation as a unified people, a people unified across time by the perceived continuity of those institutions of governance and across space by notions of state-wide ‘national’ and racial kindred»⁴⁹.

Anche in Gran Bretagna «the dominant discourse in radical English nationalism – liberties guarded by the state – meant that the concept of nation in English national discourse was not far removed from the concept of the state»⁵⁰. Si ripropone dunque, sul terreno della storia inglese, quel circolo virtuoso fra apparati di governo e nazione che, con diverse modalità, anche nell’Europa continentale aveva fatto sì che lo Stato trovasse nella nazione la propria sorgente di legittimazione e il proprio contenuto

⁴⁷ Cfr. R. Bellamy (a cura di), *Victorian Liberalism. Nineteenth-century Political Thought and Practice*, London-New York, Routledge, 1990.

⁴⁸ P. Corrigan, D. Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 195.

⁴⁹ B. Wellings, *Empire-nation: national and imperial discourses in England*, in «Nations and Nationalism», 8, 1, 2002, p. 100.

⁵⁰ *Ibidem*. Cfr. anche K. Kumar, *The Making of English National Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

valoriale e la nazione assumesse lo Stato come l'espressione e il tramite della sua esistenza storica.

Se dunque prendiamo per buona la tesi di una formazione di un'identità collettiva 'British' in qualche misura analoga ai processi di *nation-building* sviluppatasi altrove in Europa, resta il problema del rapporto intercorso fra una retorica 'nazionale' e una cultura (e una prassi di governo) di respiro 'imperiale'.

Che una cultura 'imperiale' si sviluppi in Gran Bretagna con impeto crescente nel corso dell'Ottocento è un dato di fatto. Resta semmai aperto il problema della sua effettiva incidenza sul discorso pubblico dell'epoca. Secondo un'opinione che direi prevalente, la mentalità 'imperiale' è un tratto essenziale della cultura vittoriana⁵¹, ma non sono mancati dubbi non tanto sull'esistenza di inequivocabili prese di posizione 'imperiali', quanto sulla loro diffusione e incisività⁵². Resta in ogni caso da capire se e in che modo la costruzione di un'identità nazionale entri in rapporto con la retorica dell'impero.

Credo che una promettente prospettiva di analisi sia offerta dalla definizione di impero proposta da John Breuilly: «By empire – scrive Breuilly – I mean a state consisting of a core and one or more peripheries [...]. The core is governed by one modality of power and the peripheries by different ones ultimately located in that core. Associated with the coercive institutions of empire is usually a related system of economic exploitation and ideological power which legitimizes imperial hierarchy and subordination»⁵³.

L'impero non è solo un'intricatissima rete composta di fili variopinti: l'immagine della pluralità (dei popoli, delle storie, delle lingue, delle culture) deve essere messa in rapporto con una soggiacente struttura, che si propone come supremo punto di riferimento e principio di ordinamento di quella pluralità. La definizione di Breuilly suggerisce in sostanza di ricorrere a una metafora spaziale: la pluralità 'imperiale' è una galassia ordinata intorno al rapporto fra 'centro' e 'periferia'. Ciò implica due

⁵¹ Cfr. esemplarmente E. Said, *Culture and Imperialism*, London, Chatto and Windus, 1993.

⁵² È il problema al centro del dibattito fra John MacKenzie e Bernard Porter: cfr. J.M. MacKenzie, *Propaganda and Empire: The Manipulation of British Public Opinion 1880-1960*, Manchester, Manchester University Press, 1984; B. Porter, *The Absent-Minded Imperialists: Empire, Society, and Culture in Britain*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004; Id., *Further Thoughts on Imperial Absent-Mindedness*, in «The Journal of Imperial and Commonwealth History», 36, 1, 2008, pp. 101-17; J.M. MacKenzie, *'Comfort' and 'Conviction': A Response to Bernard Porter*, in «The Journal of Imperial and Commonwealth History», 36, 4, 2008, pp. 659-68. Cfr. anche D. S. A. Bell, *Empire and International Relations in Victorian Political Thought*, in «The Historical Journal», 49, 1 2006, pp. 281-298.

⁵³ J. Breuilly, *Modern empires and nation-states*, in «Thesis Eleven», 139, 1, 2017, p. 12.

conseguenze: in primo luogo, occorre attribuire al centro una capacità di attrazione e un potere di iniziativa e di comando nei confronti della periferia, che è tale in quanto dipendente e governata; e, in secondo luogo, occorre sottolineare una differenza strutturale fra il centro e la periferia: il centro ha assetti giuridici e politici, regole e valori diversi da quelli che caratterizzano le periferie. Il rapporto fra centro e periferia è quindi caratterizzato da insormontabili asimmetrie: è un rapporto di potere nel senso più genuinamente weberiano. Proprio per questo l'impero ha bisogno di una cultura che lo sostenga, di una retorica che ne fondi la legittimità.

È allora ragionevole attendersi che il punto di contatto fra il discorso della nazione e la retorica dell'impero sia un'idea che nel suo nucleo essenziale si manifestava, sia pur con diverse inflessioni, nel discorso pubblico dell'Europa continentale: l'idea di una missione storicamente provvidenziale, che non potrebbe essere svolta se la nazione non prendesse sul serio la sua costitutiva vocazione all'affermazione di sé e all'espansione. Guardando proprio alla Gran Bretagna, Kumar ha parlato di un «missionary nationalism»: appartiene al discorso della 'nazione' la convinzione che la nazione 'British' è investita di «a special destiny or mission in the world». «Like nationalists in relation to their nation – scrive Kumar – imperialists feel that there is something special or unique about their empire. It has a mission or purpose in the world. This may, again as with nationalists, endow imperial peoples with a sense of their own superiority, a feeling of inherent goodness as of a people specially chosen to carry out a task»⁵⁴.

Il «missionary nationalism» che Krishan Kumar attribuisce alla Gran Bretagna potrebbe tranquillamente essere riferito alla Francia: allo 'Stato imperiale' di cui parla Berthélémy, a uno Stato che trova il suo fondamento di legittimità in una nazione chiamata all'espansione e alla potenza. La componente imperiale era parte integrante dell'identità nazionale in Francia come in Gran Bretagna. Certo, i contenuti della 'missione' erano, almeno in parte, diversi nei due paesi perché erano diversi i 'modelli' di riferimento: in Francia, la 'grande révolution' e il suo afflato universalistico ed egualitario; in Gran Bretagna, la 'happy constitution', la celebrazione del libero commercio, il *rule of law*.

Le tracce dei due diversi modelli sono percepibili nella distinzione che la giuscolonialistica ottocentesca ha delineato, attribuendo alla Francia l'ideologia della colonizzazione come 'assimilazione' e all'impero inglese la formula

⁵⁴ K. Kumar, *Empires and Nations: Convergence or Divergence?* (<http://www.sifp.it/articoli-libri-e-interviste-articles-books-and-interview>).

dell'«indirect rule». In realtà, le differenze fra le due esperienze 'imperiali' si riducono notevolmente non soltanto quando si guardi alle pratiche di governo dei popoli colonizzati, ma anche quando si prenda in considerazione, al di sotto delle differenze 'dottrinarie', il presupposto sul quale la colonizzazione (idealmente e praticamente) si reggeva: la convinzione dell'esistenza di una frattura (storicamente o addirittura 'biologicamente' abissale) fra i popoli chiamati al dominio e i popoli tenuti alla soggezione⁵⁵

Assunto come volano dell'espansione coloniale, il simbolo della nazione svolge la sua funzione in quanto l'impero (sia esso la 'repubblica imperiale' francese o la «greater Britain», come la chiamava Charles Dilke) si struttura in una forma rigorosamente binaria: da un lato, il centro, il cuore, dello Stato imperiale e, dall'altro lato, le periferie. La costruzione dell'identità collettiva riguarda il nucleo centrale del regime: è a quel livello che la nazione si trasfonde nello Stato (come si ripete instancabilmente nell'Europa continentale) e la *Britishness* si rispecchia nel «Parliamentary government, the rule of law, the glories of the English language and English literature» e in tutti gli «'Anglo-Saxon' achievements»⁵⁶. Il centro è tale grazie al suo rapporto, al contempo, di connessione con le periferie e di differenziazione da esse. Il senso di appartenenza alla comunità nazionale, se al 'centro' agisce come un elemento di coesione identitaria, produce, come proprio obbligato 'rovescio', la rappresentazione dell'incolmabile estraneità delle periferie. È il senso storico-etnico-culturale dell'identità nazionale che rende possibile la drammatizzazione del fossato che divide 'noi' da 'loro'; ed è il rapporto asimmetrico fra la nazione e la sua 'otherness' a rendere possibile, da un lato, l'esplicazione della potenza espansionistica della nazione stessa, e, dall'altro lato, la formazione del *topos* della 'civilizing mission'.

Lungi dall'essere incompatibile con la dimensione imperiale, il nazionalismo può assumere anche la forma di un 'ethnocratic imperialism' e divenire «exclusionist rather than inclusionist»⁵⁷, dal momento che il simbolo o il mito dell'identità 'nazionale' viene usato non tanto per allargare i confini della comunità 'originaria', quanto per assicurare a essa l'esercizio di un'incontestabile strategia di dominio-

⁵⁵ Cfr. M. Mamdani, *Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and its Reform*, in «Social Research», 66, 3, 1999, pp. 859-886; S. Belmessous, *Assimilation and Empire: Uniformity in French and British Colonies, 1541-1954*, Oxford-New York, Oxford University Press, 201

⁵⁶ K. Kumar, *Empire and English nationalism*, cit., p. 9.

⁵⁷ P. Kolstø, *Is imperialist nationalism an oxymoron?*, cit., p. 26.

5. *Il discorso della nazione e l'ideologia 'differenzialista'*

In molteplici, e differenti, contesti europei la costruzione dell'identità collettiva, nel 'lungo' Ottocento, passa attraverso il simbolo della 'nazione', che si conferma come il principale dispositivo di legittimazione dell'ordine politico.

Nonostante le peculiarità delle varie storie 'regionali', si manifesta dovunque l'esigenza di instaurare un legame biunivoco fra l'identità collettiva e le istituzioni politiche, assunte come la manifestazione e il rafforzamento del mitologema 'nazione'. Certo, la connessione fra la 'nazione' e il sistema politico assume in Germania, dove il principale punto di riferimento della cultura politico-giuridica è lo Stato, inflessioni diverse dalla Gran Bretagna, dove la riflessione sulle istituzioni di governo non trova nel concetto di 'Stato' un tramite altrettanto obbligato. E, ancora, il nesso fra la nazione e lo Stato assume valenze in parte diverse quando presiede alla costruzione di un assetto politico interamente nuovo (come in Germania e in Italia) oppure si svolge nella cornice di un già consolidato ordinamento (come in Francia e in Gran Bretagna). Le diversità sono rilevanti, ma non impediscono che venga sempre di nuovo confermato l'assunto di fondo, secondo il quale lo Stato è l'espressione obbligata della nazione e quest'ultima è la sostanza vitale e la condizione di legittimità dello Stato.

Non è peraltro soltanto il nesso fra 'nazione' e 'Stato' il profilo che torna a presentarsi nei contesti in cui viene a svilupparsi una retorica 'nazionale'. Nei molteplici e pur differenti 'discorsi della nazione' non mancano ampie aree di sovrapposizione e precise convergenze: domina ovunque l'idea di un'identità collettiva cementata dalla tradizione e dal susseguirsi delle generazioni, l'immagine di una 'nazione' che reclama la devozione sacrificale dei suoi membri e persegue quello scopo di affermazione ed espansione che la storia stessa ha attribuito ad essa come il suo 'destino'.

Proprio perché la nazione-Stato è il culmine di una storia universale che trova il suo compimento in Occidente, la volontà di potenza della nazione si esprime elettivamente nell'espansione coloniale, che del primato dell'Occidente è l'espressione storicamente necessaria ed eticamente obbligata (il 'fardello dell'uomo bianco'). La dimensione coloniale emerge come la cifra stessa della nazione-Stato posta al centro del discorso pubblico nel corso del 'lungo' Ottocento. La colonizzazione non è un fenomeno contingente, un episodio fra i tanti della storia politica e socioeconomica occidentale. La dimensione coloniale è consustanziale al

modo di 'pensare' lo Stato in Occidente: riguarda non soltanto ciò che la nazione-Stato *fa*, ma, prima ancora, ciò che la nazione-Stato *è*. Ed è proprio la costitutiva presenza della dimensione coloniale nel discorso della nazione il principale punto di contatto fra la retorica 'nazionale' e la retorica 'imperiale', l'elemento che rende possibile la loro sinergia.

Pur nelle differenze che distinguono i molteplici 'colonialismi', il più significativo momento di sovrapposizione è offerto da ciò che potremmo chiamare il pre-giudizio 'differenzialista': l'immagine di un Occidente che la storia ha reso diverso dal resto del mondo, sancendo la sua eccellenza etico-politica di contro all'inferiorità di tutto ciò che si muove oltre i suoi confini. Certo, un siffatto pre-giudizio dà luogo a differenti dottrine della colonizzazione (valga il riferimento alla 'classica' contrapposizione fra 'assimilazionismo' e 'indirect rule') e si traduce in rappresentazioni diverse dell'inferiorità dei popoli extraeuropei: un'inferiorità di carattere 'storico' (e quindi in qualche misura contingente e passibile di cambiamento) oppure (come sarà affermato con crescente successo fra Otto e Novecento) un'inferiorità imposta dalla 'natura', inscritta nel soma e nel sangue e quindi definitiva e insuperabile. Certo è però che in ogni caso queste due pur diverse strategie argomentative giungono a risultati fortemente simili: in primo luogo, alla 'inferiorizzazione' dei popoli extra-europei (che si spinge a una loro aperta 'disumanizzazione' nel caso delle dottrine razziali) e, in secondo luogo e di conseguenza, alla legittimazione del loro assoggettamento⁵⁸.

È da questa fitta rete di immagini, simboli, narrazioni, stereotipi che si nutre la dottrina dello Stato che celebra i suoi trionfi nell'Europa del secondo Ottocento: il nesso fra il popolo e lo Stato (e l'immagine della sovranità come di un potere assoluto e irresistibile) non sono pensabili senza gli apporti della mitopoiesi nazionalistica, così come l'idea della comunità internazionale come il club esclusivo dei competitivi Stati dell'Occidente presuppone la declinazione espansionistica e imperiale della nazione stessa.

Occorre però tenersi alla larga da una visione essenzialistica e reificata dei concetti giuridici, che li assuma come una sorta di specchio fedele del processo storico-sociale di cui fanno parte, e ricordarsi che i concetti giuridici sono schemi ordinanti, sono (potremmo dire, usando la formula neokantiana di Cassirer) forme

⁵⁸ Conviene ricordare il contributo di P. A. Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987 e la sua distinzione fra "razzismo inegualitario" e "razzismo differenzialistico". Cfr. l'eccellente, profonda analisi di A. Burgio, *Critica della ragione razzista*, Roma, DeriveApprodi, 2020 (in particolare pp. 198 ss.).

simboliche⁵⁹, che offrono della realtà (del magma enormemente complesso delle interazioni, dei discorsi, della comunicazione sociali) non una fotografia fedele, ma una semplificazione inevitabilmente selettiva.

Se ciò è vero, la sovranità dei giuristi non è la meccanica riproduzione della retorica nazional-imperiale né è un concetto puro e autosufficiente: è piuttosto il risultato del trapianto delle immagini e degli stereotipi circolanti nel discorso pubblico in una peculiare tradizione disciplinare (la ‘giuspubblicistica’); un trapianto che, per un verso, lascia cadere gli aspetti più epidermici della mitopoiesi nazional-imperiale, ma, per un altro verso, ne raccoglie gli elementi portanti.

Allo stesso modo, la sovranità dei giuristi non può essere assunta come una sorta di sintesi concettuali delle pratiche di governo ‘imperiali’. La sovranità come potere ‘assoluto’, capace di ricondurre a se stesso un unitario, liscio e uniforme, ‘spazio sociale’, era, da un lato, un modello teorico che permetteva ai giuristi ottoneviceseschi di ‘pensare’ unitariamente l’ordinamento giuridico e, dall’altro lato, era un dispositivo retorico che permetteva di legittimare ed esaltare il primato del centro e la subalternità delle periferie.

La teoria della sovranità rendeva possibile il governo delle periferie, ma non predeterminava univocamente le pratiche di dominio concretamente adottate nei più diversi contesti: che infatti, come la recente storiografia sta mostrando, assumevano forme molto diverse, legate ai rapporti di forza localmente vigenti, e dovevano fare i conti con spazi sociali non già lisci e uniformi, ma variegati, corrugati, accidentati⁶⁰.

Trascurare la natura, per un verso, teorica e modellistica, e, per un altro verso, retorica e legittimante, del discorso della sovranità può dar luogo a due equivoci: può indurre a pensare che la descrizione dell’effettivo governo dei soggetti possa essere semplicemente ‘dedotta’ dal concetto della sovranità, senza tener conto della distanza fra le ‘pratiche’ e le ‘teorie’; oppure, al contrario, può autorizzare a vedere nell’immagine della sovranità ‘onnipotente’ uno strano errore o un inspiegabile delirio, data la varietà delle effettive strategie di dominio. In realtà, la sovranità, per un verso, si proponeva come istanza (giuridicamente ‘pura’) di unità dell’ordinamento, e, per un altro verso, immergeva le radici in una drammatica e trascinate mitopoiesi che, in tutto l’arco del ‘secolo lungo’, era stato il suo vitale e ‘impuro’ terreno di coltura.

⁵⁹ Cfr. J. Bartelson, *Sovereignty as Symbolic Form*, London-New York, Routledge, 2014.

⁶⁰ Cfr. L. Benton, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; L. Benton, L. Ford, *The British Empire and the Origins of International Law, 1800-1850*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2016.

Parte II: rappresentanza

IL PROBLEMA DELLA RAPPRESENTANZA POLITICA: UNA PROSPETTIVA STORICA

1. *I dilemmi della rappresentanza*

«Dal punto di vista puramente linguistico rappresentare significa rendere nuovamente presente, cioè esistente, qualcosa di non realmente presente; vale a dire che ciò che non è ‘qui’ ed ‘ora’ viene di nuovo ‘portato a presenza’»¹. Con queste parole Gerhard Leibholz, nel suo celebre saggio del 1929, ci offre (raccolgendo i frutti di un’antica tradizione) una suggestiva interpretazione del termine ‘rappresentanza’: la rappresentanza è una strategia contro un’assenza per qualche motivo insuperabile; rappresentare è mettere in scena, è creare una presenza evocativa o sostitutiva di una realtà che non si dà (o non si dà più) se non in una forma (discorsivamente, simbolicamente, ‘scenicamente’) mediata, ma non per questo evanescente o ‘irreale’. La rappresentanza così intesa evoca primariamente un essere e, secondariamente, un agire: potremmo parlare della rappresentanza come di un ‘essere per’ (o ‘al posto di’) un soggetto assente e/o come di un ‘agire per’ (o ‘al posto di’) un soggetto inattivo.

Nella cultura politica la rappresentanza non svolge un ruolo ancillare o meramente tecnico-costituzionale: non è un concetto che interviene soltanto per connotare una specifica forma di governo o per contraddistinguere la natura di un determinato organo. La rappresentanza si colloca piuttosto al centro del processo di comprensione e di legittimazione dell’ordine politico. Il problema che essa ha di fronte è il problema capitale della cultura politico-giuridica: il passaggio dalla molteplicità ‘anarchica’ degli individui all’unità di un assetto di cui quegli individui si riconoscano membri². È in gioco il rapporto fra le parti e il tutto: il dispiegarsi

¹ G. Leibholz, *La rappresentazione nella democrazia*, a cura di S. Forti, intr. di P. Rescigno, Giuffrè, Milano 1989, p. 70.

² G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003², p. 10. L’intero libro di Giuseppe Duso è prezioso nel mettere a fuoco, da un lato, il

P. Costa, *Il problema della rappresentanza politica: una prospettiva storica*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. VII. Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_08, pp. 206-262.

Orig. in «Il Filangieri», 1 (3), 2004, pp. 329-400. Il saggio è stato presentato e discusso nell’«VIII Encuentro del Anuario de la Facultad de derecho de la Universidad Autónoma de Madrid», coordinato dal prof. Rafael del Águila Tejerina e dedicato a *La Representación en el derecho*. Una versione spagnola del saggio (tradotto da Alejandro Agüero e Julia Solla) è pubblicata nell’«Anuario de la Facultad de derecho de la Universidad Autónoma de Madrid», 8, 2004, pp. 15-61.

delle azioni imprevedibili, centripete, conflittuali dei singoli e la formazione di un ordine unitario.

L'ordine non è però necessariamente un ordine di eguali: è più frequentemente un ordine stratificato e gerarchizzato. Nel momento in cui la rappresentanza incide sulla comprensione e sulla legittimazione dell'ordine essa tenta di dar conto anche della dinamica dei poteri, del dominio dei pochi e della soggezione dei molti. Comando e obbedienza, unità e molteplicità dei soggetti, differenziazione e eguaglianza: sono queste le nervature del discorso politico che sorreggono la rappresentanza conferendo ad essa la sua peculiare funzione.

L'unificazione del molteplice è l'orizzonte del discorso della rappresentanza; ed è proprio il riferimento a questo orizzonte di senso che permette di usare il singolare anziché il plurale, di parlare *del* discorso anziché *dei* discorsi della rappresentanza, pur di fronte a strategie che non possono che essere profondamente differenziate. La diversità delle strategie di rappresentanza nasce dalle caratteristiche intrinseche del discorso rappresentativo, costretto a misurarsi con alternative dettate dalla sua stessa sintassi.

ruolo costitutivo della rappresentanza nella formazione dell'ordine e, dall'altro lato, la tensione 'insuperabile' che sta al fondo del discorso della rappresentanza. Sulla rappresentanza in generale cfr. H. Rausch (a cura di), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und Repräsentativverfassung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968; A. Podlech, voce *Repräsentation*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1972, B. 5, pp. 509-47; H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1972; AA.VV., *La rappresentanza politica*, Pitagora ed., Bologna 1985; B. Haller, *Repräsentation. Ihr Bedeutungswandel von der hierarchischen Gesellschaft zum demokratischen Verfassungsstaat*, Lit Verlag, Münster 1987; C. Galli, *Immagine e rappresentanza politica*, in «Filosofia politica», 1987, 1, pp. 9-30; A. Garrorena Morales, *Representación política y constitución democrática: hacia una revisión crítica de la teoría de la representación*, Ed. Civitas, Madrid 1991; P.L. Zampetti, *Dallo Stato liberale allo Stato dei partiti: la rappresentanza politica*, Giuffrè, Milano 1993; D. Fisichella, *La rappresentanza politica*, Laterza, Roma-Bari 1996; A. J. Porrás Nadales (a cura di), *El debate sobre la crisis de la representación política*, Tecnos, Madrid 1996; M. Cotta, voce *Rappresentanza*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 215-230; B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999; G. Moschella, *Rappresentanza politica e costituzionalismo. Teoria e giurisprudenza costituzionale: un'analisi comparatistica*, Maggioli, Rimini 1999; H. Busshof, *Politische Repräsentation. Repräsentativität und Norm von Politik*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2000; M. M. Fracanzani, *Il problema della rappresentanza nella dottrina dello Stato*, Cedam, Padova 2000; N. Zanon, F. Biondi (a cura di), *Percorsi e vicende attuali della rappresentanza e della responsabilità politica*, Giuffrè, Milano 2001; A.M. Manca, L. Lacchè (a cura di), *Parlamento e Costituzione nei sistemi costituzionali europei ottocenteschi* (Annali dell'Istituto italo-germanico di Trento, Contributi, 13°), Il Mulino-Duncker & Humblot, Bologna-Berlin 2003.

In primo luogo, esso non può prescindere dalla tematizzazione dei soggetti e deve decidere se i 'molti' siano una somma di individui svincolati da qualsiasi legame di appartenenza oppure parti di aggregati già ordinati al loro interno.

In secondo luogo, quali che siano i soggetti rappresentati, essi vengono presi in considerazione non già in tutta la loro indifferenziata complessità, bensì in ragione di uno specifico elemento caratterizzante; e il discorso rappresentativo deve scegliere volta a volta quale tratto privilegiare, se la volontà, l'interesse, la virtù, l'amor patrio o quant'altro.

In terzo luogo, il discorso della rappresentanza è un discorso di relazione: coinvolge (e presuppone) una precisa raffigurazione del rappresentato e del rappresentante (dei soggetti molteplici e dell'ente unitario), ma svolge la sua funzione mettendo in rapporto i molti e l'uno. Si apre allora il problema del tipo di relazione che il processo rappresentativo instaura fra gli estremi di cui esso si fa tramite: quali siano i procedimenti simbolici e istituzionali attraverso i quali i soggetti si riconoscono rappresentati dalla figura o dall'ente unitario, quali siano i meccanismi di selezione del rappresentante e la loro valenza politica e ideale. Può delinearsi allora un legame significativo fra il processo rappresentativo e il dispositivo dell'elezione, senza però che questo nesso appaia un dato necessario e costante³.

Quando poi il meccanismo elettivo appaia un ingrediente necessario del processo rappresentativo, emerge il problema dei soggetti coinvolti nella scelta: se essi siano 'molti' o 'tutti' e quali siano i criteri volta a volta adottati per determinare e legittimare l'inclusione nel processo elettivo-rappresentativo o l'esclusione da esso.

Infine, proprio perché la rappresentanza instaura un rapporto, che si vuole duraturo e strutturale, fra rappresentato e rappresentante, la relazione fra i molti e l'uno non si esaurisce nel momento della scelta del rappresentante da parte dei rappresentati, ma si prolunga nella risposta (nella *responsiveness* o addirittura nella *responsibility*⁴) del rappresentante nei confronti del rappresentato.

Ammettiamo dunque che questi siano i principali dilemmi della rappresentanza: siamo però di fronte non già ad un'astratta combinatoria di possibilità, bensì a precise modalità assunte dal discorso della rappresentanza nella sua concreta fenomenologia storica. Studiare la rappresentanza politica nel suo sviluppo storico-concettuale significa dunque riflettere sulle diverse strategie discorsive grazie alle quali, in

³ Cfr. B. Manin, *La democrazia dei moderni*, Anabasi, Milano 1992.

⁴ D. Fisichella, *Sul concetto di rappresentanza politica*, in D. Fisichella (a cura di), *La rappresentanza politica. Antologia*, Giuffrè, Milano 1983, pp. 23 sgg.

differenti contesti, soggetti o gruppi di soggetti si sono riconosciuti in una figura o in un ente volta a volta assunti come l'espressione visibile della loro identità politica, come il veicolo della loro volontà o il tutore dei loro interessi.

2. *La rappresentanza medievale*

La rappresentanza è uno snodo importante del processo di instaurazione di un ordine collettivo. Per la cultura medievale però l'ordine non è un problema, ma è un dato originario. Il carattere problematico dell'ordine è legato alla tesi, caratteristicamente moderna, della sua 'artificialità': sono i moderni che, a partire dal giusnaturalismo seicentesco, mettono in rapporto, e in tensione, come grandezze autonome e contrapposte, l'individuo e l'ordine. Per il giurista o il teologo medievale, al contrario, è la realtà stessa a darsi come essenzialmente ordinata: l'essere è composto di enti ontologicamente differenziati e gerarchicamente disposti. Dio, gli angeli, gli uomini, gli esseri animati; l'imperatore, il vassallo, il servo sono gradini diversi di una medesima piramide: tanto il cosmo quanto la società umana sussistono in quanto disposti secondo una struttura diseguale e gerarchica, culminante in un vertice.

Per l'immaginario medievale l'eguaglianza è difficilmente pensabile ed è piuttosto la disuguaglianza degli esseri lo schema culturale previo, il pre-giudizio attraverso il quale pensare l'individuo, la società, l'ordine politico. È una differenza 'ontologica' che distingue i diversi gradini della gerarchia: il comando e l'obbedienza sono articolazioni di una totalità che detta le regole ad ogni parte componente. Come la ragione domina le passioni, come il cuore comanda agli arti inferiori, così i superiori indirizzano gli inferiori al bene comune dell'intero corpo politico.

La metafora del corpo è onnipresente nel discorso politico-giuridico medievale ed opera in stretta sinergia con l'idea di differenziazione gerarchica. È una metafora che, applicata alle più diverse aggregazioni (dalla Chiesa universale alla corporazione, dal collegio episcopale alla *civitas*) veicola sempre di nuovo un messaggio importante: per un verso, trasforma una molteplicità di soggetti in un'unità, per un altro verso ribadisce il carattere vitale dell'appartenenza (non esiste l'individuo se non come parte di un aggregato).

Ogni aggregato e in particolare la *civitas*, la *respublica*, è un corpo: è un insieme di parti differenziate e gerarchizzate. L'immagine del corpo include l'idea di

gerarchia: dall'apologo liviano di Menenio Agrippa alle pagine del *Policraticus* di Giovanni da Salisbury si sottolineano il diverso statuto ontologico, il diverso ruolo potestativo e quindi la diversa funzione di ciascun organo. Le differenze e la gerarchia sono però la struttura portante di un ente, la *civitas*, di cui si esalta, attraverso la metafora del corpo, l'unità: differenziazione delle parti e solidarietà, ordine gerarchico e perseguimento del bene comune sono aspetti complementari di una visione che si riverbera nel linguaggio dei teologi e dei giuristi e sostiene un'etica pubblica largamente condivisa.

È in questo contesto che si sviluppa il discorso medievale della rappresentanza. È un discorso che presuppone la visione corporatista dell'ordine politico: presuppone la possibilità di definire un gruppo sociale, e quindi anche la *civitas*, come un *corpus* e di impiegare, in questa direzione, il termine tecnicamente più preciso di *universitas*; presuppone l'idea di un rapporto vivente e indissolubile fra la parte e il tutto. La parte non può esistere senza il corpo e il corpo è un organismo che vive in ciascuna delle sue parti componenti. È un siffatto rapporto fra la parte e il tutto che determina la sintassi del discorso medievale della rappresentanza. La parte, e in special modo una parte 'eccellente', collocata ai vertici della gerarchia, può assumere una valenza rappresentativa in quanto la totalità è immanente in essa: essa svolge una funzione rappresentativa non in quanto si sostituisce ai molti, ma in quanto si identifica con il tutto, con il *corpus*, con la *universitas*. Hasso Hofmann ha parlato di *Identitätsrepräsentation*: di una rappresentanza che presuppone e mette in scena l'identità del tutto con una sua parte⁵.

La parte, l'uno o l'altro organo dirigente, *rappresenta* il tutto perché è il tutto: proprio perché nell'unità corporatista della *civitas* i singoli elementi non hanno una rilevanza autosufficiente, ma esistono in rapporto con la totalità, le parti eminenti del corpo sociale (la testa e il cuore, per riferirsi all'organigramma di Giovanni da Salisbury⁶) in certe condizioni parlano e decidono concentrando in se stesse l'intero: 'pars pro toto'.

La rappresentanza medievale presuppone una comunità strutturata, articolata, gerarchicamente ordinata e interviene per esprimere e rafforzare la convinzione che

⁵ H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1990², pp. 117 sgg.; pp. 213 sgg. Cfr. anche G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100- 1322*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1964; A. Zimmermann (a cura di), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, De Gruyter, Berlin-New York 1971; B. Haller, *Repräsentation*, cit., pp. 50 sgg.

⁶ Cfr. M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 36-37.

le parti sociali, pur nella diversa estensione delle loro competenze, sono momenti indispensabili dell'unità del corpo.

Un esempio significativo è offerto dal *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova⁷, che una risalente storiografia (impiegando la discutibile categoria della 'anticipazione') sospingeva verso i lidi della 'modernità'. Sono fuori discussione l'audacia e l'originalità del testo marsiliano, impegnato nella difesa, contro le usuali svalutazioni della *multitudo*, di un governo riposante sul consenso dei sudditi, un governo della legge, un governo dove la legge è l'espressione di un legislatore che coincide con il popolo⁸. Valorizzare l'originalità di un testo non significa però sradicarlo dal contesto che gli è proprio e perdere di vista gli schemi argomentativi e le immagini che esso condivide con la cultura in cui è immerso. Si pensi alla famosa e tormentata espressione marsiliana, che riguarda direttamente il nostro problema: la « *civium universitas aut eius pars valencior, que totam universitatem representat* ». Per capire il senso di questa proposizione occorre tener presente due pre-giudizi culturali, legati alla corrente visione della rappresentanza.

In primo luogo, il criterio della 'quantità' deve essere combinato con il criterio della 'qualità': la decisione politica non è il risultato della somma puramente aritmetica di voti 'eguali', ma è l'espressione di un corpo politico composto di parti qualitativamente differenti (è in questa direzione che la canonistica coeva ricorreva al principio della 'maior et sanior pars'⁹). In secondo luogo, il rapporto fra la 'pars valencior' e il popolo non è affatto problematico: è indifferente riferirsi alla totalità (il popolo) o alla parte ('valencior') perché fra la prima e la seconda sussiste un legame rappresentativo giocato sul rapporto di identità. La parte è il tutto e tanto la totalità quanto la sua 'parte prevalente' sono formazioni organiche ordinate secondo il principio della differenza qualitativa delle parti.

L'ordine marsiliano non è l'ordine degli eguali; la partecipazione dei cittadini alla vita della *civitas* non può aver luogo che nel rispetto dei rispettivi ranghi: «*secundum gradum suum*»¹⁰. Certo, Marsilio fonda originalmente il potere sul primato del

⁷ Cfr. la limpida ricostruzione di C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995.

⁸ Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, a cura di R. Scholz, Hahsche Buchhandlung, Hannover 1932, Dictio I, XII, 3.

⁹ Cfr. P. Grossi, *Unanimitas. Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, in «Annali di storia del diritto», II, 1958, pp. 229-331.

¹⁰ Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, cit., Dictio I, XII, 4. Cfr. M.J. Wilks, *Corporation and Representation in the Defensor Pacis*, in «Studia Gratiana», 15, 1972, pp. 251-92; A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Methuen, London 1984, pp. 90-92.

populus: quest'ultimo però non è una somma di soggetti eguali e indifferenziati, ma è una *multitudo* ordinata proprio in quanto composta di parti differenti.

È in una siffatta visione dell'ordine che la rappresentanza medievale è immersa: essa non presuppone (come avviene per i moderni) una somma di soggetti eguali e 'disordinati', non ha alle spalle il vuoto, il caos cui contrapporre l'ordine che essa stessa concorre a creare; la rappresentanza medievale poggia su un ordine già dato e intrinsecamente legittimo, postula un popolo ordinato e internamente differenziato e, facendo leva sulle immagini di gerarchia e di *corpus*, collega 'identitariamente' la parte con il tutto. La rappresentanza medievale svolge insomma una funzione, per così dire, non già costitutiva, ma dichiarativa: non crea dal nulla un rapporto, altrimenti inesistente, fra i soggetti e l'ordine politico, ma presuppone la costitutiva politicità del soggetto, la sua necessaria iscrizione nell'ordine, e serve ad esprimere l'immanenza della parte nel tutto.

Le stesse pratiche elettorali, certo praticate nella società medievale e segnatamente nell'esperienza comunale dell'Italia centro-settentrionale, devono essere comprese in connessione con una siffatta visione dell'ordine politico e della rappresentanza: non sono l'anticipazione del principio 'un uomo un voto', ma si integrano con metodi diversi di designazione, memori della necessità di combinare il criterio quantitativo con il criterio qualitativo (la 'maior et sanior pars').

La visione del popolo come di una totalità intrinsecamente ordinata; la rappresentanza come rapporto identitario fra la parte e il tutto: sono aspetti del discorso politico medievale destinati ad una lunga durata, pur nel mutare delle strutture politico-costituzionali. Non basta l'importanza crescente del centro sovrano nelle grandi monarchie europee per sovvertire l'impianto tradizionale del discorso della rappresentanza. L'ordine politico continua ad essere pensato come una struttura già data, oggettivamente esistente e la rappresentanza mantiene la sua valenza 'identitaria': cambia semmai la sfera di applicazione della rappresentanza stessa, in conseguenza della diversa dislocazione dei poteri. Come Bodin comprende lucidamente, non è più la città ma è il sovrano il primario riferimento politico dell'individuo, pur rimanendo la città una realtà influente sullo status dei soggetti. Al di sopra della città esiste il sovrano. L'ordine politico non coincide con la città, ma si struttura in termini dualistici: da un lato il sovrano, dall'altro lato le città, i ceti, gli individui.

È appunto nel rapporto fra le città, i ceti e i loro 'rappresentanti' che il meccanismo 'identitario' della tradizione medievale continua a trovare una

spontanea applicazione. Si pensi ad esempio alla letteratura ‘monarcomaca’ di ispirazione calvinistica: popolo e sovrano si fronteggiano come protagonisti di un patto che trova in Dio la sua fonte primaria; il popolo non è però una somma di soggetti, ma è una comunità ordinata e strutturata che esiste politicamente e agisce attraverso i magistrati che la rappresentano¹¹. La rappresentanza è ancora una volta il rapporto identitario che collega una parte eccellente alla totalità del corpo politico¹²; e la medesima logica vale, secondo la Politica althusiana, per tutte le *consociationes*, fino alla *consociatio maxima*, dove gli efori sono i rappresentanti (per identità) del popolo, mentre il sovrano agisce nella logica di un mandato di cui gli efori sono appunto i controllori¹³.

Ancora una volta, la rappresentanza opera come momento di un ordine già dato: il popolo è una totalità gerarchicamente ordinata, capace di incorporarsi volta a volta in una sua parte eminente.

3. La sovranità ‘rappresentativa’: Hobbes

Il discorso medievale della rappresentanza, presupponendo la visione di un ordine da sempre esistente, l’immagine di un popolo strutturato e organizzato e l’idea della vocazione sociale e civile dell’individuo, entra radicalmente in crisi non appena viene meno la visione antropologica e politica che lo sorreggeva: è quanto avviene con Hobbes, che dedica un apposito capitolo del *Leviathan* alla teoria della rappresentanza.

Per Hobbes l’ordine non è una struttura della realtà. Il dato originario è al contrario il disordine, il *bellum omnium*, e per la prima volta l’ordine appare in tutta la sua ‘moderna’ problematicità: non è garantito dalla natura delle cose, ma deve essere inventato, costruito; non è l’ambiente entro il quale i soggetti agiscono, ma è il difficile obiettivo che essi sono costretti a prefiggersi.

Cade l’idea aristotelica (e tomistica) della spontanea politicità degli esseri umani, non già per natura sociali e cooperativi (come le api e le formiche, come voleva un’antica tradizione), ma egocentrici e conflittuali. Non si dà un popolo, una

¹¹ Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra Tyrannos*, La Rosa, Torino 1994, Il Questione, p. 48: «quando parliamo del popolo nel suo complesso, intendiamo con questa parola coloro che hanno l’autorità dal popolo...e che rappresentano tutto il corpo del popolo».

¹² Cfr. V.I. Comparato, *Modelli della teoria della rappresentanza in Locke*, in C. Carini (a cura di), *Dottrine e istituzioni della rappresentanza (XVII – XIX secolo)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1990, pp. 13-35.

¹³ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., pp. 73 sgg.

collettività spontaneamente organizzata: il dato originario è un individuo svincolato da ogni appartenenza e obbedienza, dominato da un impulso autoconservativo continuamente frustrato dall'inevitabile conflitto. L'ordine è l'effetto di una decisione concorde dei soggetti, disposti a concentrare nel sovrano l'interessa del potere.

È appunto di un siffatto processo di costruzione della sovranità che la rappresentanza è uno snodo essenziale: è la rappresentanza lo schema esplicativo tanto della genesi quanto del funzionamento della sovranità. La rappresentanza implica infatti uno sdoppiamento: un soggetto agisce per un altro in quanto autorizzato da quest'ultimo. La rappresentanza è il rapporto fra un autore (come lo chiama Hobbes) che non agisce ma «concede le proprie parole ed azioni» ad un altro, e quest'ultimo, l'attore, che agisce al suo posto. Il contratto sociale si risolve in una serie di autorizzazioni convergenti nella creazione di un sovrano che può quindi dirsi essenzialmente rappresentativo.

Occorre però riflettere sulle caratteristiche della rappresentanza hobbesiana. Il sovrano rappresenta i soggetti perché la radice del suo potere sta nella loro decisione originaria di 'autorizzarlo' ad agire per loro. I soggetti però, prima della creazione del sovrano, sono soltanto una somma di individui: non costituiscono un'unità, non sono un ente collettivo già esistente prima del sovrano stesso. La rappresentanza hobbesiana non è dualistica: non mette in rapporto entità politiche diverse, quali il sovrano e il popolo (e gli efori) althusiani. La rappresentanza hobbesiana interviene in un processo che conduce alla creazione, insieme, del sovrano e del popolo: dar vita al sovrano rappresentativo è, al contempo, instaurare l'ordine e trasformare i molti nell'unità della *civitas*: «una moltitudine di uomini diventa una persona»; è «l'unità del rappresentante, non quella del rappresentato» che «fa la persona una» e non altrimenti «può intendersi l'unità in una moltitudine»¹⁴. Il sovrano non dà voce a qualcosa che esiste prima del suo esservi e indipendentemente da esso: nel momento in cui esso rappresenta i soggetti, li trasforma da 'moltitudine' in popolo. Prima del sovrano esiste una apolitica molteplicità di soggetti ed è grazie al meccanismo della 'sovranità rappresentativa' che i molti vengono a formare un'unità. La rappresentanza, se nella tradizione medievale e proto-moderna serviva a rendere visibile, a incarnare, nella parte una totalità già data e strutturata, in Hobbes

¹⁴ Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1974, Parte I, cap. XVI, pp. 144-45. Cfr. H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1972, pp. 15 sgg.; L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, P.U.F., Paris 1986; G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 188 sgg.; G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., pp. 20 sgg.

è un dispositivo che, nel momento in cui crea un'unità altrimenti impossibile, la fa coincidere senza residui con la sovranità.

4. *La rappresentanza parlamentare: fra Burke e Sieyès*

Proprio negli anni in cui Hobbes teorizzava il potere assoluto del sovrano, mutava vistosamente in Inghilterra, pur in mezzo a drammatici contrasti, il ruolo del parlamento. Sembrerebbe quindi plausibile presentare il conflitto politico-costituzionale del Seicento inglese come la lotta fra i fautori di una nuova forma di governo – fondata sul rapporto ‘rappresentativo’ fra il popolo e il parlamento – e i difensori della vecchia monarchia ‘assoluta’. Un siffatto schema interpretativo però, accettabile quando si guardi alle formule costituzionali, appare troppo semplice quando si prenda in considerazione la trama dei concetti politico-giuridici. In questa prospettiva, la visione hobbesiana della sovranità ‘rappresentativa’ e il nuovo discorso della rappresentanza parlamentare si dispongono in un rapporto più complesso, nel quale affiorano, accanto alle molte dissonanze, anche alcune consonanze.

In primo luogo, la sovranità parlamentare viene presentata dai suoi più rigorosi sostenitori – si pensi a Henry Parker¹⁵ – come un potere autosufficiente e compiuto, insomma, ‘assoluto’ (e peraltro lo stesso Hobbes, pur non nascondendo la sua preferenza per il governo monarchico, era disposto ad investire del potere supremo anche un’assemblea).

In secondo luogo, se si esalta la funzione rappresentativa del parlamento, al contempo si presenta quest’ultimo non già come specchio o cassa di risonanza delle volontà o degli interessi dei singoli elettori, bensì come luogo di formazione autonoma di decisioni orientate verso la totalità. Non si tratta di una svolta improvvisa, legata all’eccezionale congiuntura della guerra civile, prima, e, poi, della gloriosa rivoluzione. Che il parlamento rappresenti (cioè sia, sulla base di una soggiacente visione ‘identitaria’ della rappresentanza) la *communitas regni* è convinzione antica, diffusa in Inghilterra in armonia con i canoni caratteristici della tradizione medievale¹⁶.

È su questa antica immagine di rappresentanza che si innesta, nel corso del tumultuoso Seicento, l’attribuzione al parlamento di un ruolo politicamente e

¹⁵ Cfr. E. S. Morgan, *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, Norton, New York, London 1989, pp. 58 sgg.

¹⁶ Cfr. H. Hofmann, *Repräsentation*, cit., pp. 339 sgg.

costituzionalmente nuovo. Resta però l'idea di un parlamento che, come *pars pro toto*, rappresenta non tanto i singoli soggetti quanto la nazione, la totalità del corpo politico. È questa antica convinzione (volta a volta confermata da un'autorevole pubblicistica, che va da Smith a Coke, a Sidney) che, a contatto delle rilevanti trasformazioni socio-politiche sei-settecentesche, si trasforma nella tesi dell'indipendenza del parlamento dai singoli elettori; e sostenere allora, come fanno Walpole¹⁷ e poi Burke, che il parlamento rappresenta la nazione significherà non già evocare il nesso identitario del parlamento con i ceti e i corpi e quindi con la *civitas* nel suo complesso, ma indicare nel parlamento il luogo di decisioni politiche autonome.

Per Burke, la rappresentanza parlamentare deve essere svincolata dal condizionamento dei singoli elettori. Il parlamento guarda alla totalità della nazione e trova il suo fondamento nell'ordine giuridico: non nei soggetti e nelle loro irrelate e immediate volontà, ma nella trama oggettiva di una costituzione che si sviluppa incessantemente per piccoli aggiustamenti progressivi.

Emergono in filigrana nella visione burkeana della rappresentanza le convinzioni che sorreggono le sue celebri e torrentizie *Reflections* anti-rivoluzionarie: la polemica contro il protagonismo dei soggetti, contro l'astrattezza dei 'diritti dell'uomo', contro una fondazione volontaristica, contrattualistica, meccanicistica del potere, l'elogio di una costituzione 'non decisa' ma formatasi nel tempo, l'apprezzamento del gradualismo e della cauta sperimentazione.

È appunto nell'ordine giuridico oggettivo che la rappresentanza trova il suo fondamento, e non in una qualche decisione dei soggetti. Da questo punto di vista, l'elisione dei soggetti è assai più radicale in Burke che in Hobbes, dal momento che il secondo vedeva nei soggetti almeno gli «autori» della sovrana 'messa in scena', gli inventori del sovrano rappresentativo, mentre il primo li esclude dal processo di costituzione dell'ordine.

Quando poi si guardi all'ordine costituito, per Hobbes i soggetti non esistono politicamente se non attraverso il sovrano rappresentativo, ma anche per Burke il carattere rappresentativo del parlamento non è dato dal fatto che la rappresentanza si offre come un ponte fra i soggetti e il potere: la rappresentanza non valorizza i soggetti come tali, i rappresentati, ma legittima i rappresentanti come la voce

¹⁷ Cfr. Q. Skinner, *The principles and Practice of Opposition: the Case of Bolingbroke versus Walpole*, in N. McKendrick (a cura di), *Historical Perspectives. Studies in English Political and Social Thoughts in Honour of J.H. Plumb*, London 1974; L. Cedroni, *Il lessico della rappresentanza politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, p. 14 sgg.

autentica della nazione. Lo scarto qualitativo fra il piano dei soggetti e l'assetto dell'ordine è netto in Burke come in Hobbes, salvo divergere radicalmente nella rappresentazione dell'ordine stesso, dal momento che per il primo esiste un ordine giuridico-costituzionale oggettivo non determinato dalla decisione sovrana, mentre per il secondo il sovrano ha un ruolo costitutivo nei confronti dell'ordine.

La rappresentanza è dunque per Burke il tramite fra il sovrano e la nazione. Questa è certo un'entità oggettivamente esistente, ma il suo elemento caratteristico non va cercato nella volontà, bensì nell'interesse: è all'interesse e agli interessi, e non alla volontà, che guarda Burke, fedele al suo generale orientamento antivolontaristico; gli interessi di cui i rappresentanti devono farsi carico non sono però gli interessi di un soggetto o di gruppi di soggetti, ma sono gli interessi generali, gli interessi di una nazione che, se pure esiste nella sua oggettiva struttura costituzionale indipendentemente dall'intervento del sovrano, tuttavia diviene effettivamente capace di agire solo grazie alle autonome decisioni dei suoi rappresentanti.

Ribadito il salto qualitativo fra i rappresentati e i rappresentanti, Burke non perde comunque di vista un'esigenza che continuerà a presentarsi fra le pieghe del discorso moderno della rappresentanza: l'esigenza che lo sdoppiamento dei piani, il *no bridge* fra i singoli individui e il soggetto collettivo 'nazione' non si traduca in un deficit di rappresentatività (se mi si passa il bisticcio) dell'istituzione rappresentativa, non esasperi insomma lo scollamento (pur indispensabile) fra i singoli rappresentati e i rappresentanti; se ciò avvenisse, si impedirebbe ai primi di riconoscersi nei secondi, si bloccherebbe ogni meccanismo di 'identificazione', con il risultato di vanificare le valenze legittimanti del meccanismo rappresentativo; ed è in questo senso che Burke parla dell'importanza del 'sentirsi' rappresentati, della necessità di far sì che la rappresentanza possa dar luogo anche ad una «*communion of interest and sympathy in feelings and desires*»¹⁸.

Restano comunque centrali, nell'idea burkeana di rappresentanza, il rifiuto di un nesso immediato fra i rappresentati e i rappresentanti, l'identificazione dei 'rappresentati' con l'oggettiva rete degli interessi della nazione e la visione dei rappresentanti come di un'élite che dà forma ed espressione a quegli interessi agendo come centro autonomo di decisione politica.

Entro uno schema che può dirsi in qualche misura 'dualistico' (almeno rispetto all'intransigente monismo di Hobbes), dal momento che si dà pur sempre un

¹⁸ H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, cit., p. 184.

oggettivo assetto di interessi di cui il rappresentante vuol farsi tramite e funzione, il rappresentante si pone comunque non come lo specchio di una volontà già formata, ma come la causa efficiente di una decisione altrimenti impossibile. Da questo punto di vista, non sembrano molto distanti dalla versione burkeana della rappresentanza le proposte di Sieyès, nonostante tutta la avversione dimostrata da Burke contro l'esperimento rivoluzionario.

In realtà, le differenze sono profonde e rendono comprensibile l'invettiva burkeana. Sieyès teorizza la rappresentanza entro un progetto diametralmente opposto alla visione burkeana proprio perché imperniato sull'idea di una costituzione non già 'data' ma 'decisa'. È a un vero e proprio processo costituente che Sieyès sta pensando quando propone di trasformare gli Stati generali in un'inedita assemblea di eguali. Il modello concettuale di riferimento è ancora lo schema contrattualistico elaborato dalla tradizione giusnaturalistica: sono gli individui che, con il contratto sociale, fondano l'ordine politico. Questo schema scende però ora dal cielo alla terra: i soggetti non sono più gli uomini dell'ipotetico e originario stato di natura, ma sono i reali e presenti membri della nazione francese, sono i componenti 'non privilegiati' di quella nazione che si identifica con il Terzo Stato; e il patto che essi si apprestano a stringere non è il contratto sociale, ma è l'atto fondativo di un'assemblea costituente.

Perché questa assemblea possa esistere ed operare occorre far leva sul concetto di rappresentanza, ma al contempo occorre trasformarlo alla radice: è necessario ricorrere alla rappresentanza perché la nazione è un corpo politico di enormi dimensioni, in grado di agire soltanto per interposta persona; la nazione che chiede di essere rappresentata non è più però la nazione 'antica'; è una nazione che si è ridefinita espellendo come un corpo estraneo i ceti 'privilegiati' e identificandosi con i venticinque milioni di soggetti 'eguali': e sono appunto questi gli 'autori' (come avrebbe detto Hobbes) che nominano come loro 'attori' i membri dell'assemblea permettendo a questa di avviare il processo costituente.

Fondata sull'eguaglianza dei soggetti, la nuova rappresentanza, per Sieyès, non ha più niente a che fare con la tradizione di 'antico regime', ma nemmeno deve lasciarsi intimidire dalle critiche rousseauviane: lungi dall'essere una cattiva alternativa alla democrazia, per Sieyès la rappresentanza ne è l'unica realizzazione possibile. La democrazia dei moderni, a differenza della democrazia degli antichi (è già presente in Sieyès, e prima ancora in Montesquieu, quella coppia opposizionale 'antichi/moderni' che Constant renderà celebre), si realizza necessariamente nella

forma della rappresentanza. La democrazia è infatti l'attribuzione del potere sovrano al *peuple en corps*. Non è però la nazione come tale, nelle complesse società del presente, a poter esistere *en corps*: solo nell'assemblea rappresentativa sarà possibile rintracciare quella compresenza fisica dei membri del corpo sovrano che aveva caratterizzato l'antica *agorà*. La democrazia antica dunque «è al contempo esclusa perché impossibile da realizzare e conservata come modello immaginario della nazione e del suo governo. La nazione riunita in assemblea, ipotesi irrealistica, trova la sua immagine nell'Assemblea che la rappresenta»¹⁹.

Impernata su un'idea di nazione come somma di singoli soggetti 'eguali', l'idea sieyèsiana della rappresentanza è incompatibile con la visione burkeana e può semmai apparire più aperta alle suggestioni del modello hobbesiano, secondo il quale i singoli soggetti in stato di natura 'autorizzano' il sovrano creandolo come loro 'attore', come loro rappresentante. Fra le argomentazioni di Hobbes e di Sieyès si frappone però una differenza decisiva (ovviamente legata all'incommensurabilità dei contesti, culture e propensioni individuali): lo schema 'autore-attore', evocato da Hobbes per il momento idealmente fondativo della sovranità, viene impiegato da Sieyès per dare ad un evento concreto – la convocazione degli Stati generali – la valenza di atto inaugurale di un vero e proprio processo costituente.

Sto tentando non già di stabilire improbabili nessi filologici fra due autori, ma solo di comparare fra loro diverse strategie argomentative per mettere in evidenza i tratti che le caratterizzano; e in questa prospettiva è possibile cogliere nella strategia argomentativa di Sieyès il permanere di aspetti importanti dello schema hobbesiano. Certo, per Hobbes i soggetti si muovono in un contesto a-politico e pre-politico e solo attraverso il sovrano rappresentativo acquistano una valenza politica, divengono 'popolo'. Per Sieyès invece la nazione è, sì, una somma di soggetti 'atomizzati', ma non è un *flatus vocis*, bensì è (immaginata come) un soggetto collettivo da cui dipendono l'esistenza e la legittimità del nuovo ordine. È anche vero però che l'esistenza attuale della nazione, l'espressione e la messa in forma della sua volontà, quindi la sua effettiva visibilità, passano necessariamente attraverso l'assemblea rappresentativa e le sue deliberazioni.

¹⁹ C. Larrère, *Le gouvernement représentatif dans la pensée de Sieyès*, in C. Carini (a cura di), *Dottrine e istituzioni della rappresentanza*, cit., p. 47. Cfr. anche P. Pasquino, *E. Sieyès, B. Constant ed il 'governo dei moderni'. Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica*, in «Filosofia politica», I, 1, 1987, pp. 77-98; F. Sbarberi, *Égalité du civisme et égalité de la représentation in Condorcet e Sieyès*, in C. Carini (a cura di), *La rappresentanza tra due rivoluzioni (1789-1848)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1991, pp. 39-50. Cfr. anche P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza, I, Francia (1788-1789)*, Mozzone, Palermo 1981.

Certo, lo schema impiegato è dualistico: da un lato la nazione, dall'altro lato l'assemblea rappresentativa, che ne esprime e ne formalizza la volontà. Si tratta però di un dualismo apparente o virtuale, dal momento che la nazione non esiste effettivamente, in atto, se non attraverso le dichiarazioni e le decisioni di un'assemblea rappresentativa che non già raccoglie o dichiara una volontà preesistente, ma la formula *ex nihilo*. Il carattere rappresentativo dell'assemblea si traduce in una funzione non già dichiarativa ma costitutiva: la rappresentanza (proprio come in Hobbes) non ha alle spalle un ordine già dato, ma è direttamente coinvolta nel processo di formazione dell'ordine, è per esso in qualche modo un vero e proprio *deus ex machina*.

Burke, al contrario, forte della sua opzione antivolontaristica, facendo della tradizione costituzionale e dell'assetto degli interessi l'asse portante della nazione, conferisce ad essa una più corposa esistenza: l'assemblea rappresentativa è il termine di un rapporto che ha all'altro capo una grandezza 'oggettivamente' strutturata. La dualità caratteristica del concetto di rappresentanza sembra dunque sostanzialmente rispettata. Nemmeno per Burke però, come sappiamo, la rappresentanza è un canale grazie al quale le istanze, le volontà, le aspettative dei rappresentati vengono trasmesse ai rappresentanti; nemmeno per Burke si dà un passaggio immediato dai rappresentati ai rappresentanti, dai soggetti al parlamento; ed è quest'ultimo che, proprio in virtù della sua funzione rappresentativa, ha il potere e il dovere di individuare i 'veri' interessi della nazione e di decidere in perfetta autonomia.

In questa prospettiva si comprende agevolmente come la trasformazione del mandato, nella rappresentanza moderna, da vincolato a libero non sia un semplice mutamento di 'ingegneria costituzionale', ma incida sul (e dipenda dal) processo di fondazione e di legittimazione dell'ordine politico.

Emerge allora con chiarezza lo spartiacque concettuale che separa il 'lungo medioevo' dalla 'modernità', quando l'ordine cessa di essere pensato come una realtà da sempre esistente, iscritta nella natura delle cose, e diviene un'invenzione, un artificio, un costruito. Per la cultura medievale e proto-moderna la rappresentanza riposa sull'immanenza del tutto nella parte: rappresentare significa in qualche modo rivelare la presenza del tutto nella parte. È appunto il rapporto identitario fra la parte e il tutto che si spezza non appena cade l'idea di una totalità da sempre ordinata: per Hobbes, per il teorico del 'disordine originario', l'ordine passa attraverso un sovrano creato, come loro rappresentante, dai soggetti, ma i soggetti, a loro volta, vengono

ad esistere politicamente solo in quanto il sovrano, rappresentandoli, li trasforma in popolo.

Certo, il mondo di Hobbes è ormai scomparso e nuovi e diversi sono gli interessi, i problemi, gli stili argomentativi di un Burke o di un Sieyès (e non potrebbe essere altrimenti, data la radicale differenza dei contesti). Qualcosa dello hobbesiano paradosso della rappresentanza, il suo senso se non la sua formulazione, torna però a riproporsi nella cultura politica dell'incipiente 'parlamentarismo': il rappresentato, l'ente collettivo 'nazione', è concepito, sì, come un *ens realissimum*, ma le sue concrete manifestazioni, la sua esistenza in atto dipendono dalle decisioni del rappresentante; è l'assemblea rappresentativa che non già dichiara una preesistente volontà, ma dà forma ad una volontà nuova e altrimenti inesprimibile. La fine del mandato imperativo, l'autonomia del rappresentante dal rappresentato, presuppone e rafforza l'idea che la rappresentanza non mette in rapporto la parte con il tutto, ma interviene direttamente nel processo di creazione dell'ordine. Il paradosso della rappresentanza nasce appunto dal contrasto fra il dualismo che essa evoca (la rappresentanza come ponte o nesso fra due entità) e la torsione monistica che essa subisce nelle battute di esordio della 'modernità'. Caduto l'antico nesso identitario fra la parte e il tutto, fra il rappresentante e il rappresentato, il rappresentante sostituisce la nazione rappresentata e proprio in quanto la sostituisce la realizza.

Assumere la rappresentanza come tramite dell'esistenza in atto della nazione produce un forte effetto di legittimazione nei confronti dell'organo rappresentativo. Cambiano però a seconda dei contesti e degli orientamenti gli schemi fondativi del nesso che collega i rappresentanti e i rappresentati. Per Burke, la legittimità dell'assemblea rappresentativa promana dall'ordine giuridico oggettivo e dalla tradizione costituzionale e solo in questa cornice trova una sua collocazione il meccanismo elettorale. Quando invece, come per Sieyès, la pietra angolare del processo costituente e del nuovo ordine che ne deve scaturire è costituita dal soggetto e dalla sua volontà, il momento del voto acquista un'importanza decisiva e diviene parte integrante del nuovo dispositivo di rappresentanza.

È il voto il legame visibile e formalizzato fra i membri della nazione rappresentata e l'assemblea rappresentativa; è il voto che, come espressione del consenso dei soggetti, permette di imputare ai rappresentati le decisioni dei rappresentanti e di raffigurare il popolo come un soggetto auto-nomo, come un soggetto collettivo che obbedisce alle leggi che esso stesso liberamente si dà. Al contempo, però, il meccanismo del voto funziona presupponendo il divieto del mandato imperativo, il

salto qualitativo fra i rappresentanti e i rappresentati, la piena autonomia decisionale dell'assemblea rappresentativa e si traduce nel potere di designare i membri di quest'ultima. Il nesso immediato fra voto e consenso produce quindi due risultati complementari: permette di preservare la differenziazione potestativa fra i pochi che decidono e i molti che obbediscono e ne fornisce al contempo un'efficace legittimazione, dal momento che i molti, in virtù del meccanismo elettorale, hanno contribuito a designare i pochi e sono quindi simbolicamente sollecitati a riconoscersi, a identificarsi in essi.

È possibile allora indicare sinteticamente tre caratteristiche che il discorso della rappresentanza mostra di possedere nella fase inaugurale della sua traiettoria.

In primo luogo, diviene tematica l'importanza del consenso dei soggetti e, con esso, del suffragio politico e del diritto di voto. Il voto rende concreto e visibile il ruolo attivo del soggetto nella vita dell'ordinamento e si traduce in un potere specifico: il potere di designare alcuni individui collocandoli ai vertici dell'ordinamento. Attraverso il voto si concretizza il legame rappresentativo fra i molti e i pochi: i molti obbediscono ai pochi ma i pochi, in quanto designati dai molti, ne sono i rappresentanti. La rappresentanza diviene allora la celebrazione simbolica del legame che unisce i molti ai pochi, la moltitudine alla classe di governo.

La rappresentanza però – e questo è il secondo punto – non esaurisce la sua funzione nel permettere ai soggetti di riconoscersi nell'ordine, di sentirsi, per così dire, a casa propria nella *respublica*, nell'attribuire loro un ruolo attivo e un effettivo potere di designazione dell'élite. Esiste un'altra faccia della rappresentanza, rivolta non ai soggetti ma al sovrano. La rappresentanza moderna riposa sul divieto del mandato imperativo e sul dogma dell'indipendenza dell'eletto dai suoi elettori: il rappresentante non raccoglie i voleri dei soggetti, ma attraverso le sue libere decisioni dà voce alla volontà della nazione. La volontà del sovrano e la volontà dei soggetti sono discontinue ed è il meccanismo della rappresentanza che, nel momento in cui separa la decisione dei rappresentanti dai voleri dei rappresentati, rende possibile il costituirsi della sovranità.

Come in Hobbes, la rappresentanza non dichiara una volontà già esistente, ma rende possibile la formulazione di una volontà nuova e diversa: sono i rappresentanti che con le loro decisioni rendono visibile e attiva quella nazione sovrana che resterebbe altrimenti invisibile e impotente. Se è vero che i rappresentati designano i rappresentanti, è anche vero che questi ultimi decidono in sovrana libertà, separati dai rappresentati da un fossato incolmabile. La rappresentanza dunque, per un verso,

avvicina i rappresentati ai rappresentanti permettendo ai primi di riconoscersi nei secondi, ma, per un altro verso, sancisce la radicale separazione fra i molti e i pochi, fra la moltitudine e l'élite assicurando a quest'ultima la più ampia libertà di movimento. È questo il paradosso entro il quale si iscrive il discorso moderno della rappresentanza: un paradosso che, annunciato da Hobbes in un contesto giusnaturalistico e assolutistico, viene confermato nell'ambiente, pur radicalmente diverso, del parlamentarismo tanto inglese quanto francese. In entrambi i casi, la rappresentanza non serve a registrare una volontà politica già esistente e a consegnarla nelle mani del sovrano; essa è piuttosto uno strumento che permette la formulazione *ex nihilo* della volontà sovrana.

La rappresentanza per un verso spinge i soggetti verso il sovrano perché possano riconoscersi in esso, per un altro verso sancisce il distacco fra la volontà del sovrano e i voleri dei sudditi e infine indica nella nazione l'ente collettivo che essa sola è in grado di rendere, da assente, presente e da invisibile, visibile. Nel momento in cui rende 'reale' la nazione e la sua volontà, la rappresentanza – e questo è il terzo punto – ne mette in mostra anche l'unità. Le infinite differenziazioni 'reali' che caratterizzano le dinamiche sociali 'rappresentate', i conflitti che le attraversano e le agitano, scompaiono subitaneamente: la nazione immaginata e costruita attraverso il gioco della rappresentanza rende possibile e credibile quell'unità del corpo politico che una descrizione disincantata della quotidianità politico-sociale sembrerebbe duramente smentire.

5. La rappresentanza 'contro' la democrazia

Non appena i soggetti assumono il loro 'moderno' ruolo protagonista, il momento del voto acquista una pregnanza particolare: esso, se non può annullare il salto qualitativo che separa i rappresentati dai rappresentanti (chiamati a dar voce a una altrimenti ineffabile volontà nazionale), opera tuttavia come un efficace strumento di legittimazione del 'parlamentarismo', di quella forma politico-costituzionale destinata ad un'incontrastata affermazione nel corso dell'Ottocento. È il voto l'espressione (visibile e formalizzata) di quel consenso da cui si vuol far dipendere la legittimità del potere; è il voto lo strumento che permette ai rappresentati di riconoscere i 'propri' rappresentanti (di riconoscersi in essi); è il voto, infine, l'esercizio di un potere che incide (sia pure con modalità e con intensità diverse) sulla selezione dell'élite politica.

Sia come simbolo di legittimazione che come esercizio di un effettivo potere il voto diviene dunque uno strumento delicato da maneggiare: non basta 'pensare' la rappresentanza, ma occorre anche organizzarla, occorre determinare i poteri e i doveri dei rappresentanti e dei rappresentati e soprattutto indicare i criteri di selezione degli uni e degli altri. È vero che sono i rappresentanti a decidere, ma è anche vero che sono i rappresentati a sceglierli: le sorti della nazione dipendono direttamente dai pochi che la rappresentano, ma sono indirettamente influenzate dai molti che li autorizzano. Il meccanismo del voto crea un corto circuito fra rappresentanti e rappresentati: crea un legame provvido, in quanto rafforza simbolicamente il legame fra l'élite e i soggetti (i *subiecti*), ma anche pericoloso, in quanto rende possibile una qualche pressione e influenza dei secondi sulla prima.

È appunto per l'esigenza di segnare con forza la differenziazione dei soggetti e delle posizioni di potere che la rappresentanza moderna utilizza con cautela il principio di eguaglianza: essa è costretta a muoversi su un sottile crinale, dal momento che deve distaccarsi dal regime 'ancien' facendo leva su una nazione composta (come vuole Sieyès) da tutti i soggetti 'eguali', ma non per questo intende rinunciare al ruolo trainante dell'élite. Il discorso della rappresentanza non mette quindi in scena, a cuor leggero, 'tutti' i soggetti, ma si preoccupa di fissare criteri e introdurre distinzioni.

Non c'è peraltro bisogno di un apposito sforzo inventivo: i criteri selettivi sono spontaneamente offerti da una visione filosofico-antropologica largamente condivisa. È una visione che fa della proprietà un contrassegno essenziale del soggetto e vede quindi in essa una condizione obbligatoria della capacità politica.

Che il diritto di voto debba dipendere dalla proprietà è dimostrato con molteplici argomentazioni, che però, pur nella loro varietà, dipendono tutte da una convinzione fondamentale: che cioè la proprietà non sia un dato estrinseco e meramente economico, ma investa la soggettività nel suo complesso. Le argomentazioni svolte da Locke nel *II Trattato sul governo* sono un passaggio fondamentale, ma non un fulmine a ciel sereno (se si tengono presenti le eloquenti testimonianze della Seconda Scolastica spagnola non meno della calvinistica ascesi intramondana di weberiana memoria); e non servirà essere ortodossamente lockiani, nel corso del Settecento e dell'Ottocento, per affermare sempre di nuovo il ruolo antropologicamente ed eticamente centrale della proprietà.

Per gran parte dell'opinione pubblica sette-ottocentesca, la proprietà è l'espressione visibile della razionalità, della responsabilità, dell'eticità, della

compiutezza umana dell'individuo, mentre, per converso, la povertà è il sintomo o l'indizio di un'insufficiente capacità di autodisciplina e di previdenza.

La proprietà è dunque l'espressione e la condizione dell'autonomia, dell'indipendenza, insomma della libertà dell'individuo e proprio per questo è la condizione necessaria per il godimento dei diritti politici: se il diritto di voto non è che l'espressione formalizzata del consenso del soggetto (di quel consenso che è la condizione di legittimità dell'ordine), esso può essere attribuito solo ad un soggetto pienamente indipendente.

È la proprietà che rende possibile l'indipendenza del soggetto, a meno che non intervenga un fattore oggettivamente, naturalmente disabilitante: l'appartenenza al genere femminile. È il genere il secondo, fondamentale criterio di selezione dei soggetti (potremmo dire) autorizzati ad autorizzare. È ancora viva e vitale un'interdizione che occorre comprendere alla luce di un modello culturale di straordinaria longevità (compiutamente delineato nelle pagine della *Politica* aristotelica): la famiglia come microcosmo gerarchico, come un complesso di situazioni soggettive (la moglie, il figlio, il servo) diverse, ma egualmente dipendenti dal padre-marito-padrone. È solo quest'ultimo il soggetto pienamente capace, il cittadino *pleno iure*, mentre le figure da esso dipendenti non possono accedere direttamente alla sfera pubblica: è la natura stessa che destina la donna alla domesticità e le impedisce un accesso (almeno giuridicamente formalizzato) alla sfera pubblica. Il suo rapporto con la *civitas* è necessariamente mediato dal padre-marito, che rappresenta (come parte eminente, secondo l'antica logica identitaria) la totalità della famiglia.

Dipendente dalla figura maschile, naturalmente separata dalla *civitas*, la donna manca di quel requisito dell'indipendenza che costituisce il determinante criterio di attribuzione dei diritti politici ai soggetti. L'appartenenza al genere maschile e la proprietà sono dunque gli indispensabili requisiti di quella piena indipendenza morale e sociale di cui l'elettore deve dar prova. Anche nel vortice – nella straordinaria accelerazione storica – della rivoluzione francese il pre-giudizio di una inevitabile differenziazione dei soggetti resiste tenacemente: per Sieyès²⁰, e poi anche per Kant, è l'indipendenza, un'indipendenza che coincide con l'autosufficienza economica (come sottolineerà Kant), con l'assenza di legami 'servili' e con l'appartenenza al genere maschile, che permette ad un individuo di

²⁰ Cfr. P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992, pp. 65 sgg. Cfr. anche P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris 1998.

essere un cittadino vero e proprio, un cittadino ‘attivo’, partecipe, attraverso il diritto di voto, della vita della *respublica*, mentre, in caso contrario, si potrà essere soltanto cittadini passivi, dotati della mera capacità giuridica, del diritto di acquisire diritti.

Certo, l’ala radicale della rivoluzione reclamerà l’introduzione del suffragio universale (maschile) contestando il voto censitario disciplinato dalla costituzione del 1791. In realtà, però, si tratterà di una vittoria effimera dell’egualitarismo, dal momento che nella Francia post-rivoluzionaria e per molto tempo ancora in Europa resteranno in piedi i due fondamentali criteri di selezione dei rappresentanti: la proprietà e il genere.

Mantenere il collegamento fra proprietà e diritto di voto è un’esigenza ineludibile per il liberalismo del primo Ottocento, dominato da una sorta di trauma originario: il giacobinismo, il ricordo di un potere terribile, capace di travolgere, con un’incisività inaudita, la libertà individuale. Difendere la libertà dal dispotismo significa allora porre argini al dilagare dell’eguaglianza: attribuire ad ogni cittadino il diritto di voto comporta la fine dell’élite e il trionfo della massa, che, composta in prevalenza di non proprietari, sarà incline a cancellare, una volta al potere, la libertà e la proprietà individuale. Occorre quindi mantenere fermo il legame fra proprietà e diritto di voto: solo una rappresentanza censitaria può salvare il primato della qualità sulla quantità e impedire la tirannia della maggioranza.

Insistere sul legame fra rappresentanza e proprietà è una strategia indispensabile per esorcizzare lo spettro giacobino ed evitare che l’ordine venga messo a repentaglio dallo sfrenato predominio della massa. È però una strategia sufficiente? o piuttosto il modello rivoluzionario, il modello di Sieyès, è per sua natura incapace di sottrarre l’ordine alla tirannia della maggioranza?

È dai soggetti che, per Sieyès, dipende l’ordine: sono i soggetti che, attraverso il dispositivo della rappresentanza, mettono in moto la rivoluzione e rifondano la *respublica*. La rappresentazione del politico ruota intorno ai soggetti e alla loro volontà. Certo, la volontà della nazione non è la somma dei voleri dei singoli soggetti rappresentati: il salto qualitativo fra rappresentati e rappresentanti permette di fare della volontà nazionale un dato ‘oggettivo’, autonomo rispetto alle soggettive inclinazioni dei singoli cittadini. Scacciato dalla porta, però, il ‘soggettivismo’ rientra dalla finestra, se facciamo dei soggetti (rappresentati) e del loro consenso il fondamento di legittimità dell’ordine.

Occorre allora prendere le distanze dal ‘soggettivismo’ del modello rivoluzionario: per Guizot, per tutti i *doctrinaires* (e per il giovane Donoso Cortés

delle *Lecciones* del '36-37) l'ordine non nasce dalla volontà 'costituente' dei soggetti, ma è l'espressione e l'attuazione di un superiore ed oggettivo principio di ragione. La rappresentanza non è il canale di trasmissione dei voleri dei soggetti rappresentati, ma è lo specchio della società, lo strumento che permette alla società di rispecchiarsi puntualmente nell'assemblea rappresentativa. La rappresentanza ha che fare non con la volontà dei soggetti, ma con la loro capacità: serve a designare i soggetti eccellenti (e la proprietà non è che l'espressione di un'eminente e riconosciuta capacità), in modo che la classe politica sia un fedele riflesso delle gerarchie sociali.

Pur movendosi entro una tradizione caratterizzata dal protagonismo del soggetto, Guizot e i *doctrinaires* sono consapevoli che una visione soggettivistica della rappresentanza rischia di essere un piano inclinato che conduce al suffragio universale e al trionfo del numero sulla qualità (della massa sull'élite).

L'esigenza di de-soggettivizzare la rappresentanza è comunque ancora più chiara e forte in una tradizione culturale profondamente diversa – la tradizione dominante nei paesi di lingua tedesca – proprio perché essa, pur nella varietà delle sue espressioni e dei suoi orientamenti, è compatta nell'accusare il 'modello francese' (la tradizione illuministica e rivoluzionaria) di individualismo, di meccanicismo, di contrattualismo.

Se l'ordine non è riconducibile alla decisione 'contrattuale' dei soggetti, ma è una formazione 'storica' e 'organica', è l'espressione dello spontaneo, graduale assestarsi di un popolo storicamente individuato, nemmeno la rappresentanza può essere ridotta ai suffragi di una somma di individui 'atomizzati'. Se l'ordine non è concepito come l'espressione di una singolarità 'immediata' e 'astratta' – nel senso hegeliano del termine – anche la rappresentanza non potrà coincidere con il diritto di voto di soggetti 'eguali', ma dovrà tener conto della differenziazione dei ruoli sociali, dei diversi 'stati' di cui si compone la società: essa allora sarà uno strumento non tanto di valorizzazione dei voleri individuali quanto di mediazione fra le diverse componenti dell'ordine²¹. E anche quando mutano, rispetto al paradigma hegeliano, i presupposti culturali e gli orientamenti politici, come avviene ad esempio con Ahrens, non cambia la convinzione che le teorie della «rappresentanza eguale» non costituiscano il punto di arrivo dello sviluppo storico, ma debbano cedere il passo ad

²¹ G. W. F. Hegel, *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea dei deputati del regno del Württemberg*, in Id., *Scritti politici (1798-1831)*, Einaudi, Torino 1972, pp. 155 sgg.

una concezione disposta a valorizzare le concrete differenze fra gli individui, il loro ruolo sociale e professionale²².

Emerge dunque, nel discorso moderno (sette-ottocentesco) della rappresentanza, una tensione fra una strategia ‘sogettivistica’ e una strategia ‘oggettivistica’. Nel contrattualismo hobbesiano sono i soggetti che inventano il sovrano e ancora protagonisti sono i soggetti per Sieyès, che li assume come punto di origine del processo costituente: è dai soggetti in quanto membri ‘eguali’ della nazione che il nuovo ordine dipende. Il netto ‘sogettivismo’ di questa visione è però attenuato dal salto qualitativo che separa i rappresentati dai rappresentanti: i primi ‘autorizzano’, ma sono i secondi a decidere in nome di una nazione la cui volontà non è riconducibile ai voleri dei suoi singoli membri. È salva dunque, nonostante la fondazione ‘contrattualistica’ dell’ordine, la funzione trainante dell’élite politica, cui è riservato il potere-dovere di rendere attuale la volontà della nazione.

Per quanto attenuato e mediato dal meccanismo della rappresentanza, il ruolo dei soggetti resta comunque centrale e proprio per questo il voto acquista una notevole pregnanza: il voto, in un ordine fondato sul consenso dei soggetti, si presenta come un prezioso simbolo di legittimazione e promuove il lealismo dei soggetti stimolando la loro identificazione con l’élite che li rappresenta.

Esiste però anche il rovescio della medaglia: un ordine fondato sui soggetti rischia di essere un ordine in balia dei soggetti. Questo rischio, relativamente trascurato nell’entusiasmo palinogenetico dell’89, appare altissimo dopo la terrificante esperienza giacobina e bisogna correre ai ripari. E la principale difesa dalle intemperanze rivoluzionarie dei soggetti è offerta dalla proprietà e dal suo tradizionale collegamento con la rappresentanza. È la proprietà che stabilisce quali sono i soggetti ‘autorizzati ad autorizzare’ e permette di separare la qualità dalla quantità, i pochi ‘capaci’ dai molti inaffidabili. Non si dimentichi poi che il meccanismo rappresentativo implica la determinazione non soltanto degli elettori ma anche degli eleggibili; e su questo piano intervenivano tradizionalmente e continuano di solito a intervenire ulteriori e assai più esigenti meccanismi selettivi (normativamente formalizzati e comunque socialmente operanti) che rafforzano la corrispondenza fra le gerarchie sociali e l’élite politica.

Non mancano quindi gli antidoti al predominio indiscriminato dei soggetti ‘come tali’. È però anche vero che ci si muove pur sempre sul terreno di un’ingegneria

²² Cfr. H. Ahrens, *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*, Société Typographique Belge, Bruxelles 1850, pp. 167 sgg.

costituzionale che non modifica il dato di fondo: la dipendenza (in ultima istanza) dell'ordine dai soggetti e dalla loro volontà. Si profila allora l'esigenza di saltare il fosso del 'soggettivismo', di evitare il nesso (originariamente hobbesiano) fra soggetti e ordine: la rappresentanza cessa allora di essere direttamente coinvolta nel processo di costituzione dell'ordine per apparire solo uno strumento interno ad un ordine che trae *aliunde* il suo fondamento (quale che esso sia: la costituzione, per Burke, la ragione, per i *doctrinaires*, il *Volk*, per lo storicismo tedesco). Perde di rilievo, di conseguenza, il momento del voto eguale, dal momento che la legittimità dell'ordine non nasce primariamente dal consenso individuale di cui il voto è la più evidente espressione.

6. *La rappresentanza come democrazia*

Per una consolidata tradizione proprietà e rappresentanza appaiono strettamente collegate; e tuttavia abbastanza precocemente questo rapporto viene messo sotto accusa a vantaggio di una libertà svincolata da qualsiasi pre-condizione giuridica o economica.

Già nei tumultuosi anni della guerra civile inglese – negli anni Quaranta del Seicento – viene denunciato quel nesso proprietà-rappresentanza che nel corso dell'Ottocento tornerà a porsi al centro del conflitto politico-sociale. A sollevare il problema è l'ala più radicale (i cosiddetti *levellers*) dello schieramento filo-parlamentare; e proprio nell'esercito cromwelliano si sviluppa un dibattito che offre uno straordinario spaccato delle diverse posizioni.

La strategia argomentativa adottata contro i livellatori dal genero di Cromwell, Ireton, trova solidi appigli in una tradizione che potrebbe tranquillamente appellarsi all'autorità di Coke: per Ireton, è l'ordine giuridico oggettivo, è la costituzione 'immemorabile' che fonda, insieme, la libertà e la proprietà degli inglesi: proprietà, libertà privata e libertà politica sono un tutto indivisibile e la pretesa di separare la rappresentanza dalla proprietà conduce alla distruzione tanto della proprietà quanto della costituzione che ne è il fondamento²³.

Con perfetta simmetria, è proprio sul nesso costituzione-proprietà-rappresentanza che si appuntano le critiche dei livellatori: non è la costituzione, non è l'ordine giuridico positivo (peraltro di dubbia legittimità, data la sua origine 'normanna') a

²³ *I dibattiti di Putney, in Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, a cura di V. Gabrieli, Einaudi, Torino 1956, p. 68.

fondare la proprietà e la libertà, ma è la natura stessa (e la volontà di Dio) a determinare il *meum* e il *tuum* e ad assicurare a ciascuno un ruolo e una voce nella comunità politica²⁴. Dal consenso discende la legittimità del governo e dal diritto di voto dipende il lealismo dei cittadini. Consenso, libertà e diritto di voto si connettono strettamente: la libertà politica non ha come fondamento l'ordine positivo e come condizione la proprietà, ma è una componente irrinunciabile dell'essere umano.

Certo, la rivendicazione dei diritti politici dell'individuo come tale va incontro a una netta sconfitta e a un rapido oblio nell'Inghilterra seicentesca; essa, tuttavia, torna a presentarsi in forme nuove e con forza rinnovata in contesti politici e culturali profondamente diversi.

In Francia, negli anni della rivoluzione, le suggestioni giusnaturalistiche inducono a fare dell'eguaglianza di tutti gli esseri umani uno dei capisaldi della retorica rivoluzionaria; ed è a questo principio che si ispira la campagna condotta da Robespierre e Marat contro il 'marco d'argento', contro il limite censitario introdotto dalla costituzione del 1791²⁵. L'eguaglianza si intreccia però con un altro principio fondamentale del discorso rivoluzionario: l'appartenenza alla nazione. Distinguere, come voleva Sieyès, fra cittadini passivi e attivi significava impedire un rapporto diretto fra un'intera classe di soggetti e la nazione, che vive e prospera grazie all'impegno partecipativo di tutti i suoi membri²⁶.

Emerge in questo contesto un nesso destinato a riproporsi con insistenza: il rapporto fra il valore del soggetto come tale e la celebrazione della partecipazione (di tutti) alla vita della nazione. La combinazione di questi due elementi si traduce in una visione (per così dire) neo-repubblicana che vede nella partecipazione politica il compimento umano dell'individuo e proprio per questo afferma che nessun soggetto può esserne escluso.

È una siffatta visione etico-politica che alimenta, nel corso dell'Otto e del Novecento, la lunga lotta per la democrazia politica. Mutano drasticamente i contesti e gli stili discorsivi, ma è ricorrente la convinzione che la democrazia politica, per un verso, sia l'unica forma di governo pienamente legittima (perché capace di

²⁴ Ivi, pp. 94-95.

²⁵ Anche se in realtà l'elettorato attivo era assai ampio: cfr. P. Gueniffey, *La nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, Éditions de l'École des Hautes Études en science sociale, Paris 1993; e R. Martucci, *L'ossessione costituente. Forma di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789-1799)*, Il Mulino, Bologna 2001.

²⁶ M. Robespierre, *Sulla necessità di revocare i decreti che legano l'esercizio dei diritti del cittadino all'imposta del marco d'argento o di un determinato numero di giornate lavorative*, in Id., *La rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Studio Tesi, Pordenone 1992, pp. 4 sgg.

fondare il potere sul consenso di ‘tutti’), e, per un altro verso, offra a ognuno la possibilità di realizzare pienamente la sua ‘umanità’.

Qualsiasi criterio di selezione dei rappresentati deve essere rifiutato in quanto compromette la legittimità del potere, viola il principio di eguaglianza e lede una prerogativa essenziale dell’essere umano. La democrazia è, sì, rappresentativa, ma il meccanismo rappresentativo cui essa fa riferimento impone di immettere sulla scena politica tutti i soggetti senza eccezione. Vengono quindi duramente contestati i due principali criteri di inclusione (e di esclusione) politica consacrati dalla tradizione: la proprietà e il genere. Certo, non si tratta di un attacco simultaneo: la rivendicazione dei diritti politici e civili delle donne e la lotta per il suffragio universale maschile seguono traiettorie distinte, che in certi casi coincidono (si pensi prima a Condorcet e poi a John Stuart Mill), mentre in altri casi generano tensioni e conflitti (si pensi all’isolamento di una Olympe de Gouges o, in tutt’altro contesto, alle tensioni interne agli schieramenti socialisti tardo-ottocenteschi).

La lotta per la democrazia presenta dunque un fronte frastagliato e obiettivi ora collimanti ora distinti: restano però comuni le scelte di valore, i principi di riferimento e l’obiettivo finale. Il principio fondamentale è quell’idea di eguaglianza che, a partire dalle rivoluzioni di fine Settecento, continua a sprigionare, nel secolo successivo, tutta la sua forza espansiva negando la legittimità di qualsiasi discriminazione. È l’eguaglianza che, applicata alla sfera del rapporto fra l’individuo e la *respublica*, si traduce nella rivendicazione di una rappresentanza politica ‘eguale’. La democrazia implica eguaglianza e l’eguaglianza si realizza come rappresentanza eguale, come rappresentanza di ‘tutti’: la celebrazione ‘repubblicana’ dell’impegno civico passa attraverso il nesso democrazia-rappresentanza e conduce a vedere nel diritto di voto l’essenza stessa della partecipazione politica.

Questi principi e queste prospettive ispirano tanto la lotta per il suffragio universale maschile quanto le prime manifestazioni di un emancipazionismo femminile sensibile alla tradizione repubblicana e al messaggio milliano. I temi dell’eguaglianza, della democrazia e della rappresentanza, però, quando vengono declinati al femminile, acquistano inflessioni inedite e suggeriscono problemi fino a quel momento disattesi.

In primo luogo, infatti, la lotta per i diritti (e in particolare per i diritti politici) della donna, non può esaurirsi in una lista di singole rivendicazioni, ma è costretta a fare i conti con una struttura culturale tanto radicata quanto decisiva: deve mettere in questione la definizione stessa di soggetto e le coordinate socio-antropologiche da

cui essa dipende. Il tema della rappresentanza e del suffragio femminile diviene il tramite per discutere l'immagine dominante del soggetto-donna, l'occasione per ridisegnare il rapporto fra pubblico e privato, per sottrarre la donna alla 'domesticità' e renderla visibile e attiva sulla scena politica.

In secondo luogo, il movimento emancipazionista, proprio perché mette a fuoco il problema del soggetto reclamandone una ri-definizione, finisce, se non per contestare, certo per problematizzare quello stesso principio di eguaglianza cui pure ricorre nella sua quotidiana lotta per i diritti: la specificità, la differenza, del soggetto-donna appare non soltanto un ostacolo sulla via dell'affermazione della sua identità politica, ma anche una ricchezza da valorizzare e quindi l'eguaglianza non può essere impiegata come un rasoio per recidere alla radice ogni differenza. Differenza ed eguaglianza non si oppongono, con semplicismo giacobino, come il male e il bene, come le tenebre e la luce, ma appaiono legate da un'indubbia, anche se difficile, complementarità.

Siamo di fronte ad un campo di tensione destinato ad accentuarsi fra Otto e Novecento e a raggiungere il suo acme nei nostri anni. Sarebbe però una semplificazione imputare al primo emancipazionismo, in ragione delle sue ascendenze 'illuministiche', una completa cecità di fronte alla dialettica fra eguaglianza e differenze. Al contrario, è precoce e ricorrente l'attenzione alla specificità del soggetto-donna ed è diffusa la convinzione che la conquista del voto femminile avrebbe mutato a fondo la dinamica politica proprio perché avrebbe portato alla ribalta una classe di soggetti qualitativamente diversa.

Ciò che non viene messo in questione, nel primo emancipazionismo, è l'importanza strategica del diritto di voto, la sostanziale identità fra partecipazione e suffragio, quindi il nesso fra democrazia, rappresentanza ed emancipazione (umana in genere e femminile in particolare): il tema della differenza femminile è valorizzato come una salutare correzione del meccanismo rappresentativo, che resta comunque lo strumento insostituibile della partecipazione politica del cittadino 'come tale', al di là delle differenze di genere.

7. La democrazia 'contro' la rappresentanza

Nella sua lunga traiettoria sette-ottocentesca la rappresentanza dispiega la sua tensione interna, fa emergere il suo paradosso costitutivo: la problematica connessione fra il sovrano e i soggetti. Da un lato, la rappresentanza è il momento di

una sovranità che si concretizza nelle decisioni dei rappresentanti, perfettamente indipendenti dai voleri dei rappresentati; dall'altro lato la rappresentanza mette in scena una pluralità di soggetti proponendosi come lo strumento grazie al quale i molti divengono uno; è attraverso il meccanismo rappresentativo infatti che i molti designano i pochi, li pongono al vertice della *respublica*, si riconoscono in essi ed esprimono un consenso che legittima e sancisce l'unità dell'ordine politico.

La rappresentanza, dunque, interviene nella formazione dell'ordine con una sorta di doppio movimento: affermando la netta distanza qualitativa del sovrano rappresentativo dai rappresentati e al contempo facendo dipendere la legittimità del primo dal consenso (dai voleri, dai voti) dei secondi. Ed è appunto entro questa forbice ideale che si sviluppa la lotta otto-novecentesca per i diritti politici.

La lotta per la democrazia politica ha ovviamente una grande portata e persegue obiettivi etico-sociali ed economico-politici che non investono il meccanismo rappresentativo come tale: è una 'lotta per il riconoscimento', una lotta condotta da soggetti economicamente deboli per scrollarsi di dosso lo stigma negativo collegato alla condizione di 'non proprietario'; è una lotta per mutare la composizione della classe dirigente e riuscire a ottenere quelle riforme economico-sociali difficilmente concedibili da una classe politica di 'notabili'; è però anche una lotta che finisce per investire il nucleo essenziale del meccanismo rappresentativo, nella misura in cui collega l'allargamento del suffragio all'inaugurazione di un diverso rapporto fra il sovrano e i soggetti, fra la nazione e i cittadini: un rapporto di maggiore vicinanza fra rappresentanti e rappresentati, un rapporto, se mi si passa il bisticcio, di una più forte 'rappresentatività' dell'assemblea rappresentativa nei confronti di una società che rifiuta qualsiasi gerarchizzazione interna e chiede di rispecchiarsi come tale nell'assemblea rappresentativa.

Che lo sviluppo della democrazia conduca, attraverso una rappresentanza di 'tutti', ad una crescente corrispondenza fra lo Stato e la società (e che proprio in questo risultato debba essere ravvisato il merito precipuo della democrazia) è una tesi che continuerà ad essere sostenuta e dibattuta nel corso dell'Ottocento e del Novecento e avrà importanti ricadute nell'orchestrazione 'tecnica' della rappresentanza, nella raccomandazione di metodi elettorali capaci di fare del parlamento uno specchio il più possibile fedele della società. Resta però relativamente in ombra, nella prospettiva di chi vede nel suffragio universale la condizione necessaria e sufficiente della democrazia, il paradosso centrale della rappresentanza moderna: che per un verso si fonda sul coinvolgimento dei soggetti,

ma, per un altro verso, postula un'incolmabile discontinuità fra i rappresentanti e i rappresentati.

Se dunque, in questa prospettiva, la rappresentanza deve raggiungere il più alto grado di 'inclusività' e a questo patto può presentarsi come la forma 'moderna' della democrazia, non mancano orientamenti radicalmente critici nei confronti della rappresentanza e del suo insuperabile 'dualismo'.

Si dirà: il dualismo è in fondo apparente, se è vero che l'imprinting hobbesiano raggiunge, come una corrente sotterranea, i più insospettabili teorici del 'parlamentarismo'; se è vero che è il rappresentante a dar voce ad una nazione altrimenti priva di una sua esistenza 'in atto'. In realtà, i soggetti non scompaiono dalla scena: non solo nel senso che sono originariamente (hobbesianamente) gli 'autori', ma anche nel senso che continuano a incidere sul processo politico-costituzionale agendo come strumenti di selezione dell'élite e come insostituibile condizione di legittimità. Converrebbe semmai parlare di un dualismo imperfetto (dato il *no bridge* fra il sovrano e i soggetti), piuttosto che apparente: ma di dualismo pur sempre si tratta, se con questa espressione ci riferiamo alla differenza qualitativa che separa il sovrano e i soggetti, i pochi dai molti. Ed è appunto questa distinzione che appare a Rousseau, per un verso, intollerabile, e, per un altro verso, insuperabile, finché restiamo ancorati alla logica della rappresentanza.

La rappresentanza è uno schema inaccettabile perché si frappone fra gli individui e il sovrano ipostatizzando la loro separatezza: per Rousseau, gli individui non autorizzano un terzo ad agire come sovrano, ma *sono* essi stessi il sovrano, nel momento in cui decidono contrattualmente di costituirsi come corpo politico, come «io comune»²⁷. Proprio in quanto parte del corpo sovrano il soggetto è un *citoyen* e cessa di essere un semplice *bourgeois*. Prima della costituzione di un sovrano coincidente con i soggetti non si dà per Rousseau, in senso proprio, il cittadino, che è tale in quanto singolarmente e direttamente appartenente alla *civitas*. La libertà non si esaurisce nello spazio privato del soggetto, ma si compie essenzialmente come libertà politica: libertà e cittadinanza si identificano e coincidono con l'appartenenza immediata del soggetto al corpo politico. Per converso, separare il soggetto dalla *civitas* significa cancellarlo come cittadino e renderlo di nuovo servo: non ha senso quindi opporre la servitù feudale alla libertà inglese, perché entrambi, sia pure in modo diverso, spezzano l'identità fra cittadino e sovrano e reintroducono la

²⁷ J.-J. Rousseau, *Contratto sociale o principi del diritto politico*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 1971, vol. II, Lib. I, cap. VI, p. 94.

differenziazione e la dualità. Non basta il voto per cancellare la servitù: «il popolo inglese è libero solo durante l'elezione dei membri del parlamento; appena avvenuta l'elezione, è schiavo; è niente»²⁸.

Il diritto di voto, che la tradizione democratico-repubblicana otto-novecentesca presenterà come il più sicuro contrassegno della libertà e della partecipazione politica, appare a Rousseau la momentanea, derisoria interruzione di uno stato di servitù; una servitù che la rappresentanza, lungi dal rimuovere, consacra, perché presuppone un distacco qualitativo fra il sovrano e i soggetti. La libertà inalienabile del soggetto, che si sostanzia nella sua immediata partecipazione al corpo politico, viene dunque non già realizzata, ma impedita dal meccanismo rappresentativo.

Sarebbe un'ingannevole scorciatoia trascorrere dalla critica rousseauviana della rappresentanza all'immagine di un Rousseau 'giacobino' (o addirittura di un Rousseau 'totalitario', come è stato affermato esasperando il perverso schema retorico della 'anticipazione'²⁹). Rousseau è 'al di qua' tanto del giacobinismo quanto del totalitarismo. Il problema storicamente fondato è non ciò che Rousseau 'anticipa', ma ciò che i suoi lettori tematizzano; e da Rousseau i giacobini recepiscono (fra altri temi) l'insofferenza verso lo sdoppiamento caratteristico del meccanismo rappresentativo³⁰: se anche la delega dei poteri è inevitabile, il principio fondamentale è «che il popolo è buono, e che i suoi delegati sono corruttibili; che è nella virtù e nella sovranità del popolo che bisogna cercare una barriera contro i vizi e il dispotismo del governo»³¹.

Mutano gli orientamenti ideali e i contesti storici e tuttavia il nodo che torna insistentemente al pettine è l'impossibilità di conciliare la democrazia (la democrazia non come forma di governo, ma come processo di fondazione dell'ordine) con il dispositivo della rappresentanza. Per Rousseau (e un secolo prima per Spinoza) il movimento unitivo e auto-ordinante della società presiede al costituirsi della sovranità e coincide con essa, tanto da rendere impensabile una distinzione qualitativa fra il sovrano e i cittadini e l'introduzione di un palliativo – la rappresentanza – che, lungi dal rimuovere la dualità, la consacra e sancisce l'impotenza politica e la servitù dei soggetti.

²⁸ Ivi, L. III, cap. XV, pp. 162-65.

²⁹ Cfr. J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1977.

³⁰ Cfr. L. Jaume, *Scacco al liberalismo. I Giacobini e lo Stato*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003, pp. 148-50.

³¹ M. Robespierre, *Sulla Costituzione*, in M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, cit., p. 128.

Non è forse casuale o irrilevante che tanto Spinoza quanto Rousseau figurino fra le letture del giovane Marx³², che pone al centro della modernità (attraverso Hegel e contro di lui) una scissione fondamentale (la dissociazione fra società e Stato e, con essa, lo sdoppiamento del cittadino nelle figure dello «Staatsbürger» e del «Bürger»), rifiuta come mistificante la ‘conciliazione’ hegeliana e introduce come soluzione la democrazia: occorre fare del popolo il soggetto reale della politica (è il popolo «il concreto», mentre lo Stato è «un astratto»³³), cancellare la ‘trascendenza’ della politica, la sua ‘religiosa’ separatezza, tener presente che «ciascuno è realmente solo un momento dell’intero *demos*» e vedere quindi nella democrazia «l’enigma risolto di tutte le costituzioni»³⁴. La risoluzione dell’enigma è la fine della separatezza, è la riappropriazione della politica da parte del *dèmos*.

Ancora una volta, la ricomposizione dell’unità non può passare attraverso la rappresentanza; e non è la rappresentanza la figura evocata da Marx quando (in anni ormai lontani dalla giovanile critica della filosofia hegeliana) si trova di fronte all’originale esperimento della Comune di Parigi. La lezione della Comune è per Marx il tentativo di superare la dissociazione fra lo Stato e il popolo: «la Comune è la riappropriazione del potere statale da parte della società, di cui diviene forza viva, invece di essere la forza che la domina e soggioga»³⁵. È ancora il *dèmos*, il popolo nel pieno esercizio della sua forza centripeta, che supera la scissione assorbendo in sé la dimensione della politicità. È in questa luce che per Marx ha senso l’introduzione del suffragio universale: non la «sanzione parlamentare del sacrosanto potere statale», non la legittimazione del «dominio di classe parlamentare a intervalli più o meno lunghi», ma la fine di «tutta la commedia degli arcani e delle pretese dello Stato»³⁶ e della sua ipostatica separatezza.

Il suffragio universale, che la tradizione democratico-repubblicana indicava come il contrassegno di uno Stato autenticamente rappresentativo, viene giustificato da Marx solo come uno strumento per eliminare «il dominio di classe parlamentare». Non si dà per Marx una democratizzazione dello Stato, una lotta per l’allargamento del suffragio, per la creazione di uno ‘Stato libero’, secondo l’espressione impiegata dal programma di Gotha: la libertà non coincide con le forme del moderno Stato

³² Cfr. K. Marx, *Quaderno Spinoza (1841)*, a cura di B. Bongiovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

³³ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, F. Engels, *Opere, III, 1843-1844*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 31.

³⁴ Ivi, p. 33.

³⁵ K. Marx, *La guerra civile in Francia. Primo saggio di redazione*, in K. Marx, *Scritti sulla Comune di Parigi*, a cura di P. Flores d’Arcais, Samonà e Savelli, Roma 1971, p. 122.

³⁶ Ivi, pp. 123-24.

rappresentativo, ma consiste «nel mutare lo Stato da organo sovrapposto alla società in organo assolutamente subordinato ad essa»³⁷.

È in questa direzione, e con esplicito richiamo agli scritti di Marx sulla Comune di Parigi, che sembra muoversi Lenin in *Stato e rivoluzione*. In realtà, l'argomentazione leniniana, sempre attenta alle esigenze della politica 'militante', fa leva su rigide opposizioni binarie – la dittatura borghese contro la dittatura proletaria, il carattere formale della democrazia borghese contro il carattere sostanziale della democrazia proletaria – per far apparire come un trucco del nemico di classe il formalismo giuridico in genere e in particolare il 'parlamentarismo', il rapporto maggioranza-minoranza, il meccanismo del voto.

Fin dalla lotta all' 'opportunismo' kautskiano Lenin aveva svalutato i calcoli elettoralistici, ma particolarmente eloquente è l'argomentazione con la quale egli liquida l'ipotesi di un'assemblea costituente che concluda e suggelli il processo rivoluzionario. Occorre liberarsi del principio tipicamente borghese – questo è il nucleo dell'argomentazione leniniana – che fa dipendere la legittimazione del potere dal computo numerico dei voti. Maggioranza e minoranza non sono concetti quantitativi, ma qualitativi: una volta tolto di mezzo il formalismo borghese, il criterio orientativo è non più l'eguaglianza dei soggetti, ma la loro appartenenza all'una o all'altra classe sociale e quindi la loro diversa collocazione nel processo storico-sociale. I bolscevichi, anche se sono una minoranza in termini numerici, sono il partito prevalente nel proletariato ed è il proletariato la classe che guida il processo storico verso il suo esito finale: è dunque il partito bolscevico che rappresenta il proletariato ed è il proletariato che rappresenta, che concentra in sé, l'intera realtà politico-sociale; non è la maggioranza numerica che rende 'rappresentativa' una classe di soggetti, ma è la posizione che essa occupa nella struttura sociale³⁸. Il partito bolscevico (il partito che, nel corso del processo rivoluzionario, si fa Stato, si trasforma in partito-Stato) è la forza 'oggettivamente' rappresentativa del proletariato e, attraverso di esso, dell'intero processo storico, prima e indipendentemente da qualsiasi calcolo 'elettoralistico'.

Rinviato all'*éschaton* della società comunista il superamento della scissione fra Stato e società, Lenin assume il partito-Stato come immediatamente e oggettivamente rappresentativo dell'intera società. Mutano quindi alcuni consolidati

³⁷ K. Marx, *Glosse marginali al programma del Partito operaio tedesco*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 969.

³⁸ V.I. Lenin, *Le elezioni all'assemblea costituente e la dittatura del proletariato*, in V.I. Lenin, *Opere scelte*, Ed. Riuniti, Roma 1975, vol. V, p. 536.

parametri del discorso della rappresentanza. In primo luogo, viene introdotta una rappresentanza di tipo 'identitario': la parte, il partito-Stato, *rappresenta* il tutto perché è oggettivamente il tutto (ed è il tutto perché è il motore del suo movimento storico). Cade il dualismo tipicamente moderno fra potere politico e società: è piuttosto una parte della società, la sua classe storicamente determinante, il proletariato, che si organizza come partito-Stato e si propone come *pars pro toto*, parte eccellente, espressione rappresentativa della totalità. In secondo luogo, il nesso fra il potere e i soggetti riposa sulla struttura oggettiva del processo sociale e non dipende dalla volontà degli individui: il momento del consenso, e della sua emblematica traduzione nel voto politico, perde il ruolo centrale che esso aveva svolto nella tradizione democratico-repubblicana. In terzo luogo, il principio di eguaglianza, che nella lotta sette-ottocentesca per la democrazia era stato invocato per rivendicare l'importanza politica del soggetto 'come tale' (quindi l'identica rilevanza di ciascun individuo di fronte alla *respublica*), viene cancellato in nome dell'oggettiva differenziazione dei soggetti in ragione della loro appartenenza di classe.

8. *La rappresentanza 'senza' la democrazia*

Il paradosso del discorso moderno della rappresentanza nasce dalla compresenza, nel medesimo campo enunciativo, di un sovrano cui si vuol attribuire un'intatta e insindacabile forza decisionale e di una molteplicità di soggetti assunti come il fondamento di legittimità (o addirittura come la condizione di possibilità) dell'ordine. Se dunque per un verso si continua a postulare una frattura qualitativa fra i rappresentati e i rappresentanti (chiamati ad esprimere la volontà della nazione e non la somma dei voleri soggettivi dei cittadini), per un altro verso prende forza la tendenza a moltiplicare i punti di contatto fra i rappresentati e i rappresentanti, a rendere l'assemblea rappresentativa il più possibile analoga all'insieme dei soggetti rappresentati. L'insopprimibile dualismo fra sovrano e sudditi entra in tensione con l'opposta l'esigenza di avvicinare i soggetti al sovrano al punto da annullare la distanza che li separa.

Finché però ci si muove nell'alveo del modello rappresentativo, il superamento della scissione può essere assunto, nella migliore delle ipotesi, come una sorta di ideale regolativo, mai perfettamente raggiungibile nella realtà. Ed è appunto sull'impossibilità di superare il dualismo caratteristico del modello rappresentativo

che si appuntano le critiche rousseauviane e marxiane: non è attraverso la rappresentanza, ma è solo contro di essa che è possibile annullare la separazione fra la sfera pubblica e la sfera privata e far sì che i soggetti, come membri del *dèmos*, si riappropriino della politica. In una siffatta prospettiva (dove la 'democrazia' riguarda non già la forma di governo ma la fondazione dell'ordine) il dualismo fra i soggetti e il sovrano viene superato assorbendo il secondo termine nel primo, con il risultato di rendere superfluo, prima che dannoso, il meccanismo rappresentativo.

È però possibile affrontare il paradosso della rappresentanza movendosi entro prospettive teoriche e ideologico-politiche in qualche modo opposte al paradigma 'rousseauviano': facendo leva non già sui soggetti ma sul sovrano.

Un approccio originale viene messo a punto dal sapere giuridico, prima in Germania e poi in Francia e in Italia. Nel secondo Ottocento con Gerber, Laband e Jellinek in Germania, con Orlando e con la sua scuola in Italia, con Carré de Malberg in Francia, la cultura giuridica mira a creare una vera e propria scienza del diritto pubblico imperniata sulla centralità e originarietà dello Stato.

Si tratta di un approccio rigorosamente monistico: per il giurista, l'ordine ruota intorno allo Stato e alla sua assoluta sovranità. Non si danno diritti pre-statali che il singolo possa opporre al sovrano. La visibilità politico-giuridica dei soggetti passa attraverso il filtro dello Stato ed è attraverso l'imprescindibile riferimento ad esso che Jellinek (adottando ma al contempo rendendo più raffinato e flessibile il modello gerberiano) imputa al soggetto una pluralità di diritti: diritti esigibili anche nei confronti dello Stato, perché lo Stato decide di auto-limitare il suo assoluto potere, instaurando con i soggetti (in specifici ambiti di esperienza) un vero e proprio rapporto giuridico e sottoponendosi, non meno del singolo cittadino, alla supremazia della legge.

È lo Stato che assegna, ai soggetti e anche a se stesso (più esattamente all'uno o altro dei suoi organi), diritti e obblighi; ed è quindi lo Stato che può decidere di favorire la partecipazione politica dei cittadini attribuendo loro a questo scopo quei diritti che la rendono possibile: i diritti politici. Lo Stato moderno è uno Stato rappresentativo non perché scende a patti con i soggetti subendo la loro iniziativa, rinunciando alla sua assoluta supremazia, ma perché sceglie, in perfetta autonomia, di organizzarsi affidando ai cittadini il compito di designare (attraverso il meccanismo elettorale) i componenti di una sua determinata istituzione.

Per Vittorio Emanuele Orlando si dà scienza del diritto pubblico in quanto ci si allontani dal 'soggettivismo' delle teorie 'democratiche' mettendo al riparo lo Stato

dai voleri estemporanei e contraddittori dei singoli. Lo Stato non ha a che fare con la volontà dei soggetti; è una concrezione storica, è l'espressione 'oggettiva' di un popolo storicamente determinato: «il miglior modo d'intendere, nel loro significato moderno, le espressioni di 'popolo' e di 'nazione' consiste nel considerarle come equivalenti, in sostanza, della parola 'Stato', perché è nello Stato che il popolo trova la sua vera espressione come unità giuridica»³⁹.

Se Stato e popolo coincidono, la rappresentanza non è il termine medio fra due estremi: non può esserlo perché non si dà un popolo 'esterno' al sovrano, un popolo che entra in contatto 'dal di fuori' con lo Stato; il popolo è lo Stato, che del popolo è la forma concretamente esistente e visibile. La rappresentanza non è un ponte: è un momento interno allo Stato, ne è una componente e un'articolazione funzionale; è uno strumento che lo Stato moderno liberamente adotta considerandolo idoneo ad un preciso scopo: la designazione dei «capaci», la selezione (agevolata dalla competizione elettorale) della classe politica.

Siamo di fronte ad una soluzione originale e radicale del problema della rappresentanza. In primo luogo, vige il più intransigente monismo: l'ordine coincide con lo Stato e i soggetti rilevano giuridicamente in quanto riflessi nel prisma statale. Non si tratta certo di una soluzione inedita (e infatti Carré de Malberg si impegna nel ritrovarne le premesse nella migliore tradizione costituzionale francese): è caratteristico della tradizione 'parlamentaristica' (per Sieyès come per il suo antagonista Burke) insistere sul salto qualitativo che separa i rappresentanti (interpreti della nazione) dai rappresentati (legati ai loro particolaristici voleri e interessi). È però anche vero che nella tradizione politico-costituzionalistica sette-ottocentesca (tanto di ispirazione liberale quanto di orientamento democratico-radical) le ragioni dei soggetti tornano sempre di nuovo, frenando la spinta 'monistica' e generando quella sorta di 'dualismo imperfetto' cui accennavo. Dovremmo semmai risalire a Hobbes per trovare la prima testimonianza di una connessione radicale e costitutiva fra sovranità e rappresentanza e del conseguente svuotamento di qualsiasi autonomo ruolo politico dei soggetti. I soggetti però, nel

³⁹ V.E. Orlando, *Del fondamento giuridico della rappresentanza politica* (1895), ora in V.E. Orlando, *Diritto pubblico generale. Scritti vari (1881-1940) coordinati in sistema*, Giuffrè, Milano 1940, pp. 440 sgg. In una prospettiva analoga Carré de Malberg interpreta la vicenda rivoluzionaria contrapponendo alla soggettivistica visione rousseauviana del popolo la tesi della coincidenza fra nazione e Stato e facendo della rappresentanza uno snodo interno dell'organizzazione statale (R. Carré de Malberg, *Théorie générale de l'État, spécialement d'après les données fournies par le Droit constitutionnel français*, II, Sirey, Paris 1922, pp. 318 sgg.). Cfr. G. Bacot, *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, Éd. du CNRS, Paris, 1985.

complesso paradigma hobbesiano, restano comunque presenti e determinanti almeno nel momento della fondazione dell'ordine, proponendosi come gli indispensabili «autori» della rappresentanza sovrana. Nell'approccio 'oggettivistico' dei giuristi tardo-ottocenteschi invece il monismo è finalmente compiuto e privo di cedimenti: né la fondazione né l'articolazione dell'ordine dipendono dai soggetti e dalle loro volontà.

In secondo luogo, e di conseguenza, la rappresentanza perde la sua valenza simbolica e svolge non già un ruolo primario nel processo di legittimazione dell'ordine, ma un compito, se si vuole, rilevante, ma 'tecnico': un ruolo funzionale alla complessa orchestrazione dello Stato moderno.

In realtà, un ulteriore compito, non più meramente tecnico-giuridico, ma politico-sociale (cui anche Orlando fa chiaro riferimento) viene attribuito alla rappresentanza: il compito di servire alla 'designazione dei capaci', alla selezione della classe politica. Può apparire sorprendente che dal rigido cilindro del 'formalismo giuridico' esca il coniglio 'sociologico' della formazione dell'élite. Non siamo però di fronte a un inspiegabile gioco di prestigio: formalismo giuridico e realismo sociologico trovano un 'oggettivo' punto di contatto nel rifiuto di concedere al meccanismo rappresentativo una valenza simbolicamente fondante, un ruolo decisivo nella costituzione dell'ordine.

Certo, il 'realismo' di Gaetano Mosca e della sua (nuova) scienza politologica non è omologo al 'formalismo' di Orlando e del suo (rinnovato) sapere giuspubblicistico, dal momento che il primo è interessato alla concreta fenomenologia del potere e dell'obbedienza, mentre il secondo guarda alla composizione e al funzionamento giuridico-normativo dell'assetto statale. Entrambi però hanno bisogno della rappresentanza non per fondare l'ordine, ma solo per descriverne il suo 'tecnico' funzionamento; ed è in questa prospettiva che il terreno della 'selezione dei capaci' può essere raggiunto da entrambi, pur movendo da opposti punti di partenza.

Il risultato è comunque l'annuncio della fine di una tenace illusione: l'illusione che la rappresentanza (a dispetto delle sollecitazioni 'monistiche') possa porsi come termine medio fra il sovrano e i soggetti, rendendo possibile una crescente vicinanza fra questi estremi (se non la loro impossibile fusione). L'illusione cade colpita dall'analisi 'realistica' dei teorici élitisti non meno che dalla costruzione rigorosamente 'giuridica' della giuspubblicistica statualistica, tanto che Kelsen,

negli anni Venti del Novecento, non ha che da raccogliere i frutti di queste due diverse tradizioni per liquidare le ottocentesche ‘ideologie democratiche’.

Per Kelsen è illusoria l’aspettativa centrale della tradizione democratica: la convinzione che il dislivello fra rappresentati e rappresentanti possa essere colmato attraverso un progressivo allargamento della base elettorale. Fra i pochi e i molti non è possibile una reale omogeneità. È una finzione sostenere che in una compiuta democrazia i soggetti sono perfettamente auto-nomi, creatori delle norme cui sono sottoposti. Per quanto si estenda la rosa dei titolari dei diritti politici, non potranno essere evitati, come non sono stati evitati in passato, criteri di esclusione dall’elettorato attivo e passivo; né bisogna trascurare «da un punto di vista realistico» il diverso peso specifico degli elettori, il fatto che nel processo elettorale una maggioranza passiva è condizionata e guidata da una minoranza attiva, che assume quindi un ruolo determinante nella selezione della classe politica⁴⁰. Si aggiunga la considerazione che l’assemblea rappresentativa è «giuridicamente indipendente dal popolo», dato il divieto del mandato imperativo, e avremo la prova conclusiva che il meccanismo rappresentativo riposa su una «evidente finzione»⁴¹.

L’utilità della democrazia parlamentare deve per Kelsen essere argomentata non già contestando ma presupponendo la ‘caduta dell’illusione’: il parlamentarismo non è la fine del fossato che separa i pochi e i molti, ma è uno strumento che, per un verso, assicura un’efficace selezione dell’élite e un suo incruento ricambio, mentre, per un altro verso, favorisce, attraverso il gioco della maggioranza e della minoranza, il compromesso fra interessi diversi, la riduzione degli antagonismi, la pratica della tolleranza. Caduta l’illusione di vedere nella rappresentanza un simbolo forte di fondazione dell’ordine, per Kelsen la rappresentanza può raccomandarsi soltanto come una tecnica di comando, di compromesso e di coesistenza.

9. *La rappresentanza e gli interessi*

La rappresentanza moderna si sviluppa come un tentativo di mediazione fra i soggetti e il sovrano: un tentativo in qualche modo paradossale, dal momento che la tensione che la rappresentanza era chiamata a disinnescare si ricreava non appena emergeva la ‘decisionistica’ autonomia del sovrano, la sua irriducibilità alle ragioni dei rappresentati. È appunto per venire a capo di questo sempre risorgente dilemma

⁴⁰ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1920-21, 1929²), in H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 53 sgg.

⁴¹ Ivi, p. 70.

che erano emerse diverse o anche opposte strategie, interne alla logica della rappresentanza o radicalmente critiche nei confronti della sua ottica 'dualistica'. Quali che fossero le diverse soluzioni prospettate, però, alcune caratteristiche generali del discorso sette-ottocentesco della rappresentanza appaiono largamente (anche se non universalmente) condivise, senza per questo essere necessariamente esplicitate e tematizzate.

La prima 'assunzione tacita', il primo 'pre-giudizio' che sorregge il discorso moderno della rappresentanza è la convinzione che la partita si gioca interamente nel rapporto fra i soggetti e il sovrano, senza che altre realtà 'intermedie' – gruppi, coalizioni, istituzioni – possano incidere su di esso. Anche da questo punto di vista, il 'soggettivismo' e il 'contrattualismo' hobbesiani valgono come un archetipo destinato a durare ben oltre il contesto nel quale esso si era formato.

Certo, la rappresentanza 'moderna' non si identifica senza residui con l'idea di un rapporto diretto ed esclusivo fra il soggetto e i sovrani, se è vero che la cultura di lingua tedesca, nella grande maggioranza dei suoi esponenti, fa della rappresentanza lo snodo di un ordine oggettivo, valorizza la differenziazione degli *status* e delle competenze e attacca il soggettivismo e il contrattualismo del 'modello francese'. Occorre quindi guardarsi dall'offrire una visione schematica e uniforme della rappresentanza ottocentesca.

Ciò non toglie però che il dibattito sulla rappresentanza sviluppatosi a partire dalla rivoluzione francese induce tutti, volenti o nolenti, a concentrare l'attenzione sul momento 'soggettivo' della rappresentanza. Il terreno principale dello scontro, in Francia, in Inghilterra e poi anche negli altri paesi europei, finisce infatti per essere il problema dell'estensione dei diritti politici a tutti i cittadini: se la democrazia è la realizzazione del principio 'un uomo un voto' (anzi, 'un essere umano un voto'), il ruolo determinante nella relazione rappresentativa è svolto dal soggetto in quanto capace di volontà e di azione.

Sono gli individui in quanto portatori di volontà che chiedono di essere rappresentati: la rappresentanza ottocentesca mette in scena le volontà degli individui, le traduce nel meccanismo del suffragio e le proietta nel grande teatro dell'assemblea parlamentare. Emerge per questa via una seconda caratteristica 'strutturale' del discorso ottocentesco della rappresentanza: stante la centralità dei soggetti e delle loro volontà, la valenza rappresentativa dello Stato è essenzialmente collocata nell'assemblea elettiva. Lo Stato è rappresentativo in quanto è uno Stato parlamentare. Lo Stato rappresenta i soggetti perché il potere legislativo, che viene

concepito come l'incarnazione stessa della sovranità, è esercitato da un insieme di individui designati da tutti i cittadini elettori.

Ora, sono proprio questi due tratti caratteristici del discorso 'moderno' della rappresentanza (il protagonismo dell'individuo come tale e della sua volontà, la coincidenza fra parlamentarismo e rappresentatività dello Stato) a entrare in crisi fra Otto e Novecento.

Si tratta di una crisi in qualche modo annunciata: una crisi che affonda le radici nel progressivo distacco dal lascito illuministico e rivoluzionario. Se i fautori della democrazia politica continuano a valorizzare il principio di eguaglianza e il protagonismo del soggetto, nei più diversi settori del sapere (dalla filosofia alla sociologia, dal diritto all'economia) si diffonde l'esigenza di ripensare a fondo il rapporto fra l'individuo, la società e lo Stato: l'individualismo (non importa ora valutare se effettivo o presunto) della tradizione illuministica, che era stato il precoce bersaglio della cultura di lingua tedesca, diviene, nel corso del secolo, il nemico comune di orientamenti anche profondamente diversi fra loro e si moltiplicano gli approcci che sottolineano la dipendenza del soggetto dalle relazioni sociali, dai gruppi, dalle entità (lo Stato, la società, la nazione) di cui egli è parte.

È comprensibile, dunque, che in un siffatto orizzonte lo scenario 'classico' della rappresentanza – il nesso diretto fra l'individuo e il sovrano – appaia povero e insoddisfacente. Avrà quindi buon gioco un giurista come Gierke nel mettere magistralmente a frutto gli apporti della tradizione storicistica e organicistica presentando la società come una complessa interazione di gruppi e comunità che trovano nello Stato un culmine, ma non una condizione di esistenza.

Non è peraltro soltanto nella cultura tedesca, tradizionalmente attenta alla valorizzazione dei nessi 'organici' e 'comunitari', che si prende a tematizzare il gruppo sociale sottolineandone l'originarietà e l'indipendenza dallo Stato. In Inghilterra gli storici Maitland e Figgis riscoprono e valorizzano, non senza una precisa influenza gierkiana, il policentrismo 'pre-statuale' caratteristico della società medievale, mentre, sul terreno della filosofia politico-sociale, si diffondono le teorie pluralistiche di Cole e Laski, che attaccano la visione austriaca della sovranità e presentano lo Stato soltanto come «a community of communities», una «comunità di comunità»⁴².

⁴² H.J. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, Yale University Press, New Haven 1917, p. 274.

L'attenzione al pluralismo, alla realtà pre- ed extra- statuale dei gruppi sociali, è ormai acuta nell'Europa fra Otto e Novecento e, se non conduce necessariamente all'elisione del soggetto e dello Stato, impedisce di esaurire nella fenomenologia della loro relazione la rappresentazione dell'ordine. Per Hauriou, all'idea di una relazione semplice fra Stato e individui occorre sostituire la visione di una società intessuta di istituzioni – di organismi formati dalla stabile interazione e cooperazione di più soggetti – antecedenti allo Stato, che, ancora una volta, lungi dall'essere il *deus ex machina* dell'ordine, non è niente altro che «l'istituzione delle istituzioni»⁴³.

Mutano le categorie antropologiche e sociologiche di riferimento, cresce l'incidenza politico-sociale dei gruppi, dilaga il fenomeno sindacale e appare di conseguenza indebolito e insufficiente il quadro 'classicamente' liberale dello Stato: si diffonde l'impressione di una crisi in atto (anche se le valutazioni di essa sono di segno opposto a seconda dell'orientamento ideologico-politico degli osservatori); la crisi di uno Stato che, attrezzato per entrare in rapporto con gli individui, non sembra in grado di valorizzare (o almeno di controllare) i gruppi sociali.

La crisi del rapporto fra Stato e soggetti è la crisi della rappresentanza moderna, che appunto si proponeva di mettere in contatto gli individui come tali con la sovranità statale. Appurata l'esistenza e l'importanza di una galassia di gruppi sociali, dimostrata l'astrattezza del soggetto come tale e l'imprescindibilità della sua dimensione sociale e 'comunitaria', appaiono ormai mature le condizioni per ripensare il contenuto e la funzione della rappresentanza.

Se il soggetto come tale è un'astrazione, la rappresentanza deve riferirsi all'individuo nella sua 'oggettiva' dimensione economica, sociale, professionale e rispecchiare non già la volontà ma gli interessi dei rappresentati, l'interesse dei soggetti in quanto membri di uno specifico gruppo economico-sociale.

La rappresentanza degli interessi⁴⁴ emerge come la migliore alternativa alla rappresentanza delle volontà (o, per le proposte più moderate, come un auspicabile

⁴³ M. Hauriou, *Principes de droit public*, Sirey, Paris 1910, p. 125.

⁴⁴ Cfr. S. Berger (a cura di), *L'organizzazione degli interessi nell'Europa occidentale. Pluralismo, corporativismo e la trasformazione della politica*, Il Mulino, Bologna 1983 (ivi in particolare i saggi di Ch. S. Maier e di A. Pizzorno); A. Scalone, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, Angeli, Milano 1996; P.L. Ballini, *Rappresentanza degli interessi, voto plurimo, suffragio universale: da Rudini a Luzzatti (1896-1911. Temi da un dibattito*, in Id. (a cura di), *Idee di rappresentanza e sistemi elettorali in Italia fra Otto e Novecento*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 1997, pp. 139-341; S. Rossi, *La rappresentanza nello Stato costituzionale. La rappresentazione degli interessi in Germania*, Giappichelli, Torino 2002. Sul concetto di interesse cfr. L. Ornaghi (a cura di), *Il concetto di interesse*, Giuffrè, Milano 1984 e L. Ornaghi, S. Cotellessa, *Interesse*, Il Mulino, Bologna 2000.

correttivo delle insufficienze di quella). Certo, la menzione degli interessi non è una novità assoluta nella storia del meccanismo rappresentativo: lo stesso Burke, in una fase relativamente precoce dello storia parlamentare, menzionava gli interessi come il fenomeno cui il meccanismo rappresentativo doveva fare riferimento; e in effetti, quando si insiste sul profilo 'oggettivo' dell'ordine e si veda la rappresentanza come una sua interna articolazione, viene spontaneo il riferimento, più che alle volontà, agli interessi. Resta però il fatto che, nell'alveo principale della tradizione parlamentaristica, i portatori degli interessi sono di regola, rispettivamente, gli individui o la nazione, mentre, per la *nouvelle vague* della rappresentanza degli interessi, sono determinanti la valorizzazione dei gruppi economico-sociali e la loro promozione a protagonisti della relazione rappresentativa.

Se il gruppo sostituisce l'individuo e l'interesse di gruppo prende il posto della volontà del singolo, i meccanismi elettorali e l'assemblea parlamentare cessano di essere gli snodi principali del meccanismo rappresentativo. La rappresentanza degli interessi diviene quindi il sintomo e insieme il volano della crisi della tradizione parlamentaristica: essa presuppone un consistente mutamento dell'orizzonte culturale, ma esprime anche timori e insoddisfazioni di schietto carattere ideologico-politico.

Non è casuale che l'ipotesi di una rappresentanza degli interessi si intrecci con il fenomeno (in atto nei vari paesi europei, sia pure con tempi e modalità diverse) dell'estensione del suffragio e del successo delle rivendicazioni democratiche⁴⁵. Si rafforza di conseguenza in alcuni settori dell'opinione pubblica il timore già espresso dal primo liberalismo: il timore nei confronti di una maggioranza tirannica, nei confronti di una massa che, impugnando l'arma del voto, si impadronisca del potere e rinnovi i disastri giacobini o, più realisticamente, promuova la marxiana 'espropriazione degli espropriatori'. Questo rischio, che il voto censitario serviva a tamponare, torna ad essere attuale non appena il traguardo del suffragio universale appare pericolosamente vicino.

Conviene allora correre ai ripari alzando il tiro e mettendo in questione il senso stesso della rappresentanza parlamentare. Il parlamento non solo non rappresenta la società, dal momento che valorizza la volontà degli astratti soggetti 'eguali' piuttosto

⁴⁵ Cfr. R. Romanelli, *Alla ricerca di un corpo elettorale. La riforma del 1882 in Italia e il problema dell'allargamento del suffragio*, in P. Pombeni (a cura di), *La trasformazione politica nell'Europa liberale 1870-1890*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 171-211; Cl. Pavone, M. Salvati (a cura di), *Suffragio, rappresentanza, interessi. Istituzioni e società fra '800 e '900*, «Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso – Issoco», IX, 1987-88 (Angeli, Milano 1989).

che rispecchiare gli oggettivi e differenziati interessi di gruppo, ma nemmeno è la prova vivente del merito tradizionalmente attribuito al meccanismo rappresentativo: quello di garantire la 'designazione dei capaci', la selezione di un'apprezzabile classe politica. La critica della rappresentanza eguale e l'ipotesi di una rappresentanza alternativa procedono insieme ad una tendenza (relativamente forte fra Otto e Novecento) a delegittimare le istituzioni parlamentari e a mettere alla berlina gli inetti e inaffidabili rappresentanti⁴⁶.

Se il parlamento perde credibilità come organo rappresentativo, cade un altro tratto caratteristico della tradizione parlamentaristica: la convinzione che la valenza rappresentativa dello Stato dipenda essenzialmente da (o addirittura si identifichi con) la Camera elettiva. Si aprono allora in alternativa diversi scenari: in primo luogo, è possibile prospettare, premendo sul tasto della rappresentanza degli interessi, una riforma politico-costituzionale dello Stato che affianchi (o sostituisca) alla 'classica' assemblea parlamentare un organo rappresentativo degli interessi organizzati. In secondo luogo, quando anche non si avanzino precise proposte di introduzione di una diversa procedura rappresentativa, viene meno il monopolio parlamentare della 'rappresentatività' dello Stato. Non è il parlamento che rende rappresentativo lo Stato; non è quindi il meccanismo elettorale (e, alla radice, il consenso dei soggetti) che legittima attraverso la relazione rappresentativa il potere. Conviene piuttosto esaltare il legame (storico-sociale, organico, spirituale) che stringe la società allo Stato e riporre in quel nesso 'oggettivo' il fondamento, insieme, della legittimità e della rappresentatività dello Stato. Conviene indicare, come contrassegno dello Stato, non tanto il suo organo elettivo quanto la sua struttura burocratico-amministrativa: nella crisi cui il parlamentarismo va incontro fra Otto e Novecento emerge l'immagine dello 'Stato amministrativo' ed è ad esso che va l'onore e l'onere di porsi come rappresentante 'oggettivo' della società. L'idea di una rappresentanza fondata sul nesso individuo-consenso-suffragio-parlamento perde terreno nella misura in cui avanza l'immagine di uno Stato la cui valenza rappresentativa dipende dalla sua oggettiva configurazione e dalla sua effettiva capacità di governo: la *rappresentanza* cede il posto alla *rappresentatività*, in un contesto in cui comincia a farsi sentire la volontà di neutralizzare l'edonistico individualismo della democrazia in modo che si sprigioni, affrancata dal ricatto del

⁴⁶ Cfr. E. Cuomo, *Critica e crisi del parlamentarismo (1870-1900)*, Giappichelli, Torino 1996.

voto e dai vincoli delle maggioranze parlamentari, la vocazione espansionistica e imperiale dello Stato.

10. *La rappresentanza e il partito*

L'idea di una rappresentanza degli interessi mette in crisi quel concetto di rappresentanza che si era venuto affermando con crescente successo fra Sette e Ottocento. Ciò che con questa tradizione appare incompatibile è non tanto il riferimento all'interesse piuttosto che alla volontà (lo stesso Rousseau non disdegnava affatto l'impiego di quel termine), quanto il mutamento dell'antropologia politica presupposta: l'assumere, come unità di misura del rapporto rappresentativo, non più l'individuo come tale, ma il gruppo sociale o professionale. Il referente della rappresentanza diviene allora proprio quella coalizione di interessi particolari che per Rousseau introduceva il germe della corruzione nel corpo politico, inquinando la chiara percezione della volontà generale.

La diffidenza nei confronti di tutto ciò che si frappone fra i soggetti e il sovrano non era stata comunque una prerogativa esclusiva di Rousseau: è la prevalente tradizione sette-ottocentesca che, se fa della rappresentanza il tramite (sia pur problematico) fra il sovrano e i soggetti, pretende anche che questi ultimi agiscano come 'meri' individui, capaci di rapportarsi alla sfera pubblica liberi dai condizionamenti che sulla loro volontà eserciterebbe la loro appartenenza a gruppi o coalizioni.

In questa prospettiva, non sono solo i gruppi di interesse e le comunità professionali ad essere colpiti da interdetto, come se fossero le ostinate persecuzioni o gli astuti camuffamenti delle corporazioni *ancien régime*: appaiono passibili di sospetto persino quelle formazioni politiche – i partiti – che pure sono una componente non trascurabile della tradizione parlamentaristica⁴⁷.

Il risultato, apparentemente paradossale, è che i partiti restano a lungo relegati nella periferia del dibattito teorico-politico e teorico-giuridico. La rappresentanza non ha bisogno dei partiti, proprio perché si esaurisce nel rapporto fra i soggetti e il sovrano: i partiti esistono e agiscono, ma non incidono (non devono incidere) sull'essenza del rapporto rappresentativo; appartengono ad una sfera meramente 'fattuale' e non meritano attenzione se non come potenziali minacce alla trasparenza dell'interesse generale, data la loro costitutiva propensione alla 'parzialità'.

⁴⁷ Cfr. L. Compagna, *L'idea dei partiti da Hobbes a Burke*, Bibliopolis, Napoli 1986.

In realtà, la diffidenza teorica nei confronti dei partiti poteva convivere senza troppe difficoltà con la loro concreta esistenza finché restava relativamente modesta l'incidenza dei partiti sul processo di designazione dei rappresentanti e soprattutto sullo svolgimento del loro mandato. È comprensibile, dunque, che per un periodo piuttosto lungo la cultura politico-giuridica abbia, se non ignorato, certo trascurato il partito. Occorre attendere il secondo Ottocento perché nell'Europa continentale il partito divenga uno snodo delicato e importante del sistema rappresentativo⁴⁸. Non siamo però di fronte ad un ingresso trionfale del partito nella cittadella della letteratura specialistica: se Mohl e Bluntschli avviano una riflessione che vede nel partito un importante canale di trasmissione di esigenze e aspirazioni profondamente radicate nella società, non manca chi, come Treitschke, continua a premere sul pedale della pericolosità del partito nei confronti del meccanismo rappresentativo⁴⁹.

Un più consistente segnale di mutamento può essere ravvisato nel nesso che alcuni commentatori cominciano a instaurare fra il partito e la democrazia, vedendo nel primo uno strumento di organizzazione e di affermazione del 'popolo sovrano'. Nel momento in cui la democrazia tenta di raggiungere l'asintotico obiettivo del superamento della frattura (incolombabile all'interno del sistema rappresentativo) fra il sovrano e i soggetti, il partito prende a profilarsi come uno strumento capace di rafforzare il ruolo dei rappresentati rendendoli capaci di influire 'dal basso', attraverso il canale 'ascendente' del partito, sul processo decisionale dei rappresentanti.

Un altro segnale (strettamente connesso al precedente) è offerto dal dibattito che si sviluppa intorno al sistema di votazione proporzionale⁵⁰: mentre il sistema maggioritario appare funzionale al conferimento del potere all'élite dominante piuttosto che alla valorizzazione delle diverse componenti della società, la 'proporzionale' viene spesso raccomandata come il metodo elettorale più idoneo ad avvicinare il parlamento alla società: a fare del primo uno specchio il più possibile fedele della seconda, una sorta di 'riproduzione in scala' dei movimenti socialmente operanti.

⁴⁸ Cfr. F. Grassi Orsini, G. Quagliariello (a cura di), *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo. Crisi della rappresentanza e riforma dello Stato nell'età dei sistemi politici di massa (1918-1925)*, Il Mulino, Bologna 1996.

⁴⁹ C. Carini, *Pensiero politico, rappresentanza, forme di governo fra Ottocento e Novecento*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2001, pp. 46 sgg.

⁵⁰ Cfr. M.S. Piretti, *La giustizia dei numeri. Il proporzionalismo in Italia (1870-1923)*, Il Mulino, Bologna 1990; M.S. Piretti, *Le elezioni politiche in Italia dal 1848 a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1995.

In realtà, la crescente attenzione rivolta al partito non è casuale: fra Otto e Novecento si sta infatti affacciando alla ribalta un partito di tipo nuovo, emblematicamente incarnato nella socialdemocrazia tedesca e negli altri partiti socialisti che ad essa si ispirano: un partito che, a differenza delle tradizionali coalizioni fortemente legate alla personalità eminente dell'uno o dell'altro notevole, è tenuto insieme da una forte ideologia e da una rigida organizzazione interna. Certo, i partiti socialisti, memori della critica marxiana del formalismo dei diritti, hanno un rapporto problematico e sofferto con la democrazia (e continueranno ad essere travagliati da un lacerante dibattito sul ruolo, 'strumentale' o 'finale', da attribuire alla democrazia stessa); essi però, al di là delle loro interne tensioni, si impegnano comunque nella lotta per i diritti civili, politici e sociali e finiscono per vedere nella democrazia rappresentativa, se non il fine della loro azione, certo l'ambiente più propizio alla loro affermazione.

Si rafforza dunque fra Otto e Novecento l'incidenza del partito sulla vita politica, aumenta, anche al di là delle strategie e delle aspettative dei partiti socialisti, l'interesse nei confronti delle potenzialità 'democratiche' di una società multipartitica e si diffonde l'aspettativa che dall'introduzione del 'proporzionalismo' possa nascere una sorta di 'inveramento' democratico del meccanismo rappresentativo. Ciò che stenta ad emergere è piuttosto un'adeguata tematizzazione degli effetti che l'entrata in scena di un nuovo ente collettivo, intermedio fra il sovrano e i soggetti, quale il partito, non può non produrre sulla tradizionale configurazione della rappresentanza.

È nel dibattito politico-giuridico della Germania weimariana che questo problema viene messo a fuoco in tutta la sua portata⁵¹. La costituzione del 1919 aveva valorizzato, collocandoli ai vertici dell'ordinamento, i molteplici diritti tenacemente rivendicati nel corso dell'Ottocento e aveva indicato nella democrazia parlamentare la forma politica più idonea per la Germania del primo dopoguerra. Si trattava in effetti di una generosa illusione, destinata ad essere presto travolta da una drammatica crisi economica e da una crescente conflittualità politica e sociale. Non saranno peraltro solo circostanze 'esterne' a sancire il fallimento della costituzione: è diffusa nell'opinione pubblica e nel dibattito politico-giuridico l'impressione che la costituzione sia minata da contraddizioni interne che impediscono ad essa di svolgere con efficacia la sua funzione 'ordinante'.

⁵¹ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., pp. 145 sgg.

Che la costituzione weimariana sia minata da gravi antinomie è una tesi che Carl Schmitt prende a sostenere nel corso degli anni Venti: è, a suo avviso, ambiguo il discorso dei diritti contenuto nella seconda parte del testo costituzionale ed è erronea la convinzione che democrazia e liberalismo si pongano sulla stessa linea e condividano la logica e la pratica della rappresentanza. Per Schmitt il connubio fra parlamentarismo e democrazia è un grave equivoco teorico originato da una mera contingenza storica: parlamentarismo liberale e democrazia hanno stretto un'occasionale alleanza solo per sconfiggere il comune nemico 'assolutistico', ma restano per essenza incompatibili. Il liberalismo trova infatti un suo perfetto riscontro istituzionale nel parlamento, concepito come una tribuna ideale dove trionfano l'indipendenza dei rappresentanti e la molteplicità delle opinioni⁵², mentre la democrazia è la celebrazione dell'unità di un popolo che, come totalità omogenea, tende ad allontanare da sé ogni elemento diverso ed estraneo. La democrazia aspira al superamento del dualismo ed è animata dal pathos dell'identità⁵³.

Si fondano dunque su un equivoco la tesi della perfetta compatibilità fra rappresentanza e democrazia e la convinzione che il parlamentarismo diviene, da 'liberale', 'democratico' semplicemente con il passaggio dal voto censitario al suffragio universale: per Schmitt, al contrario, il dualismo costitutivo della tradizione parlamentare è incompatibile con l'obiettivo, impossibile ma essenziale per la democrazia, di travolgere le differenze in nome dell'unità.

L'originaria incompatibilità fra parlamentarismo e democrazia trova poi, per Schmitt, una sua determinante verifica in un contesto – quale quello della Germania degli anni Venti – dominato da fenomeni nuovi e inquietanti. È finita l'ottocentesca 'società degli individui' e sta venendo meno la rigida differenziazione funzionale fra Stato e società: stanno cioè crollando i due presupposti essenziali del meccanismo rappresentativo sperimentato nel corso dell'Ottocento. La società è ormai dominata da coalizioni di interessi e da partiti politici contrapposti e impegnati nella conquista e nell'asservimento della sfera pubblica, tanto che il parlamento, lungi dall'essere la tribuna del libero confronto fra i rappresentanti, è divenuto il campo di battaglia delle opposte fazioni⁵⁴.

⁵² C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), Duncker & Humblot, Berlin 1991⁷, pp. 42-47. Su Schmitt cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1997; G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996.

⁵³ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, cit., pp. 34-35.

⁵⁴ C. Schmitt, *Vorbemerkung (über den Gegensatz von Parlamentarismus und Demokratie)* (1926), in Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, cit., pp. 10-13, 21-23.

Se alla società degli individui si sostituisce una «Massendemokratie», lo Stato diviene, secondo Schmitt, «totale»: non già uno Stato semplicemente ‘forte’ (come era lo Stato ottocentesco), ma uno Stato che invade la società perché è a sua volta occupato da quest’ultima, conquistato da quei partiti che sono ormai il tramite obbligato dell’azione politica: nasce lo «Stato dei partiti», uno Stato che in sostanza coincide con una società che ha trovato nel sistema dei partiti la sua forma politica⁵⁵.

È a questo punto che diviene flagrante l’incompatibilità fra il quadro sette-ottocentesco della rappresentanza e il nuovo fenomeno dello Stato dei partiti. La rappresentanza era un meccanismo che presupponeva la dualità fra i soggetti e il sovrano, si proponeva come simbolo di legittimazione (suggerendo un’immagine di vicinanza e di reciproco coinvolgimento fra rappresentati e rappresentanti) e infine ribadiva, in nome della piena indipendenza dei rappresentanti, l’assoluta autonomia della decisione sovrana. Con lo Stato dei partiti invece si interrompe il distacco qualitativo fra il sovrano e i soggetti e si inceppa quel meccanismo rappresentativo grazie al quale era possibile imputare allo Stato come tale una volontà indipendente dai voleri dei soggetti. Al posto dello Stato sovraneamente distaccato dalla società subentrano la «policrazia» e il «pluralismo»: a dominare la scena sono i «titolari giuridicamente autonomi dell’economia pubblica» e «una molteplicità di complessi di potere sociale, stabilmente organizzati, che passano attraverso lo Stato [...] e che in quanto tali si impadroniscono della formazione della volontà statale [...]»⁵⁶.

Il recente protagonismo dei partiti è incompatibile con la ‘classica’ configurazione dello Stato rappresentativo: è questa la diagnosi cui perviene, alla fine degli anni Venti, anche Leibholz nella sua riflessione su *Das Wesen der Repräsentation*⁵⁷.

È tematica in Leibholz la distinzione fra *Vertretung* e *Repräsentation*, fra l’espressione (‘rappresentativa’) delle volontà e degli interessi dei singoli soggetti e la rappresentanza di un’entità politica ‘universale’. È a quest’ultimo concetto che occorre far riferimento per intendere il senso della rappresentanza politica: fin dalle sue origini sei-settecentesche il sistema rappresentativo si fonda sull’opposizione fra

⁵⁵ C. Schmitt, *Il custode della costituzione* (1931), a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981, pp. 123-25.

⁵⁶ Ivi. p. 113.

⁵⁷ Il testo comparso nel 1929 con il titolo *Das Wesen der Repräsentation unter besonderer Berücksichtigung des Repräsentativsystems. Ein Beitrag zur Allgemeinen Staats- und Verfassungslehre*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1929, è stato edito ancora nel 1960, nel 1966 e infine nel 1973 (con il titolo *Die Repräsentation in der Demokratie*, de Gruyter, Berlin), arricchito di altri due contributi. Cfr. su Leibholz il puntuale saggio di M. Alessio, *Democrazia e rappresentanza. Gerhard Leibholz nel periodo di Weimar*, pref. di G. Marramao, Vivarium, Napoli 2000.

l'ideale e unitaria entità politica (il popolo, la nazione, lo Stato-nazione) e la molteplicità 'atomistica' dei soggetti. La funzione della rappresentanza è quella di «rendere empiricamente percepibile nella realtà la concreta comunità di popolo che esiste ed è presente come unità ideale»: se pensassimo la rappresentanza politica come *Vertretung*, come canale di espressione dei voleri dei singoli soggetti, non potremmo intendere il carattere vincolante della decisione maggioritaria né la legittimità del sistema maggioritario, grazie al quale una maggioranza in parlamento può anche essere l'espressione di una minoranza nel paese⁵⁸. Il divieto del mandato imperativo è la conseguenza necessaria di un sistema rappresentativo fondato sull'irriducibilità dell'entità collettiva sovrana (il popolo o la nazione come unità politica ideale) alla somma dei singoli soggetti.

È appunto questo preciso meccanismo che viene infranto dall'attuale sistema dei partiti. Il fossato che separava i soggetti dal sovrano viene colmato perché i rappresentanti perdono la loro indipendenza dai rappresentati e divengono funzionari vincolati alle direttive dei partiti. È l'indipendenza degli eletti dagli elettori che permetteva alla rappresentanza di svolgere il suo ruolo 'costitutivo' nei confronti della sovranità statuale-nazionale ed è il venir meno di quell'indipendenza che provoca la crisi dello Stato parlamentare e in generale dello Stato moderno: una crisi (aggravata dalla proporzionale nella misura in cui questa potenzia il ruolo dei partiti) determinata «dal contrasto che intercorre tra l'unità politica del popolo, creata dallo Stato, e le forze sociali che ad esso si contrappongono»⁵⁹.

La distanza fra la forma dello Stato parlamentare e l'odierna fenomenologia politica dominata dal protagonismo dei partiti appare dunque incolmabile. Potremmo certo, per Leibholz, prendere atto della realtà e procedere al riconoscimento giuridico dei partiti. Per quanto riguarda la terapia, Leibholz è forse più possibilista di Schmitt, ma sulla diagnosi l'accordo con l'autore della *Dottrina della costituzione* è sostanziale: lo Stato dei partiti è essenzialmente incompatibile con la rappresentanza parlamentare. Mentre la rappresentanza presuppone un insuperabile dualismo fra il sovrano e i soggetti, esige l'assoluta libertà dei rappresentanti e permette l'imputazione delle loro decisioni alla nazione sovrana, lo Stato dei partiti annulla la distanza, stabilisce un rapporto di contiguità fra la volontà dei soggetti (politicamente organizzati) e la volontà statale e si sbarazza per ciò stesso del meccanismo

⁵⁸ G. Leibholz, *La rappresentazione nella democrazia*, cit., pp. 99-100.

⁵⁹ Ivi, p. 169. Sullo 'Stato dei partiti' e il suo problematico nesso con la rappresentanza cfr. M. Garcia Pelayo, *El Estado de partidos*, Alianza editorial, Madrid 1986; P.L. Zampetti, *Dallo Stato liberale allo Stato dei partiti*, cit., G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., pp. 145 sgg.

rappresentativo: lungi dall'essere l'ultima metamorfosi dello Stato rappresentativo, lo Stato dei partiti deve essere semmai concepito come la variante di una democrazia diretta incompatibile con la logica della rappresentanza moderna.

11. *La rappresentanza 'totalitaria'*

Le diverse ma confluenti analisi di Schmitt e di Leibholz sono l'acuta testimonianza di una crisi: denunciano l'impossibilità di estendere alla società del primo Novecento le categorie consolidate nel secolo precedente, sanciscono la fine dell'ordine liberal-parlamentare e colgono acutamente i segni di un mutamento, i cui esiti però appaiono ancora incerti e problematici. Espressione e veicolo della trasformazione in concorso è per entrambi il partito: se però l'incompatibilità di quest'ultimo con il meccanismo rappresentativo è brillantemente tematizzata, più sfumata resta, negli scritti degli anni Venti, la prefigurazione di un ruolo 'ordinante' attribuibile al partito.

In realtà, di lì a pochi anni, l'avvento del regime nazionalsocialista in Germania porrà il partito al centro della scena, mentre in Italia era già in pieno svolgimento quell'esperimento fascista che, anch'esso a suo modo, valorizzava il partito e il suo ruolo politicamente determinante. E tanto in Germania quanto in Italia il partito è 'pars totalis': una parte che compendia in sé la totalità e agisce per sbarazzare il campo dai partiti concorrenti e occupare l'intero spazio politico-sociale.

Il partito in Germania è chiamato a portare alla luce le aspirazioni latenti nel *Volk*, a rivendicarne la profonda, biologica omogeneità e a realizzarla in un ordine finalmente liberato dal decadente pluralismo weimariano. Espressione dell'identità razziale e dell'omogeneità etico-politica del popolo, il partito è l'elemento dinamico della nuova Germania nazionalsocialista e la risposta vincente alla crisi weimariana. Per Schmitt, che di quella crisi era stato un lucido analista, il dualismo ottocentesco fra Stato e società, già inquinato dal confuso pluralismo dell'età weimariana, viene ora superato da un regime che trova nel popolo il fondamento e nel partito la forza vitale e propulsiva, mentre lo Stato svolge una funzione importante, ma 'statica' e strumentale⁶⁰.

È il partito che esprime la volontà profonda del popolo e a sua volta si rispecchia nell'autorità eccezionale e carismatica della guida suprema, del *Führer*. Perdono di

⁶⁰ C. Schmitt, *Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell'unità politica* (1933), in C. Schmitt, *Principii politici del nazionalsocialismo*, a cura di D. Cantimor, Sansoni, Firenze 1935, pp. 201-203.

senso i meccanismi elettorali, dal momento che il popolo è un'unità razzialmente e idealmente omogenea: il comando e l'obbedienza si reggono su una nuova immagine di legittimità che presuppone l'elisione dell'individualismo liberale e democratico a vantaggio dell'organica unità della comunità di sangue. Le procedure elettorali possono allora valere al più come occasioni di una plebiscitaria manifestazione di volontà, mentre l'asse della politica ruota intorno al principio del *Führertum* e del *Gefolgschaft*: un principio che permette di immaginare l'ordine nazionalsocialista come una molteplicità di rapporti gerarchici tenuti insieme dalla personalità eccezionale del capo.

In questo contesto, il simbolo della rappresentanza non è cancellato, ma è strappato dal suo alveo ottocentesco e radicalmente trasformato. Se la rappresentanza ottocentesca presupponeva l'incolmabile dualismo dei rappresentati e dei rappresentanti, la nuova rappresentanza è la celebrazione dell'identità: la suprema autorità del *Führer* dipende dal rapporto identitario che lo congiunge al partito e al popolo⁶¹; il *Führer* rappresenta il popolo in quanto è il popolo, in quanto ne incarna e ne rende visibile l'essenza e il destino.

Anche in Italia il movimento (e poi partito) fascista aveva fatto saltare nel giro di pochi anni le principali regole della democrazia rappresentativa e si era imposto come l'asse portante del rinnovamento della politica e della società italiana. La rivoluzione fascista passa attraverso il partito, come avverrà di lì a pochi anni in Germania, ma i suoi miti fondatori sono in parte diversi. Certo, il nazionalsocialismo condividerà con il fascismo precise idiosincrasie (quali il primato dell'individuo e dei suoi diritti, la democrazia parlamentare, il pluralismo dei partiti e delle opinioni) e importanti principi (quali l'elogio della guerra, il culto del capo, il disciplinamento autoritario delle masse, la cooperazione interclassista, l'immagine gerarchica della famiglia). Il perno dell'ideologia fascista non è però la comunità razziale chiaramente delineata nel *Mein Kampf*, bensì è la nazione, lo Stato-nazione: lo Stato al servizio di una nazione espansionistica, rigenerata dalla guerra, lo Stato liberato dai lacci dell'imbelle democrazia e capace di trasformare l'intera società in una massa organizzata e disciplinata, economicamente produttiva e militarmente aggressiva. Il partito è certo un elemento determinante⁶², ma non è un'alternativa allo Stato: il fascismo è chiamato piuttosto a rendere possibile la rifondazione dello Stato,

⁶¹ F.W. Jerusalem, *Der Staat. Ein Beitrag zur Staatslehre*, Fischer, Jena 1935, pp. 294-97, pp. 305 sgg.

⁶² Cfr. E. Gentile, *Storia del partito fascista. Movimento e milizia: 1919-22*, Laterza, Roma-Bari 1989.

il rinnovamento di un'autorità statale compromessa dall'involuzione democratico-parlamentaristica degli ultimi decenni.

Se dunque per il fascismo il partito è un indispensabile contrassegno del regime, lo Stato fascista resta però la struttura portante e insieme il culmine dell'intera società; e l'intenso dibattito che si sviluppa fra gli anni Venti e gli anni Trenta sulla natura giuridica del partito è costretto muoversi nel costante rispetto di questi due insuperabili 'paletti'⁶³.

Può la pubblicistica fascista ricorrere al concetto di rappresentanza per descrivere il nesso società-partito-Stato? Può farlo, a patto di sganciare la rappresentanza dal suo 'originario' riferimento ai soggetti come tali, a patto di evocare il tema degli interessi organizzati, già messi a fuoco dagli orientamenti 'anti-parlamentaristici' tardo-ottocenteschi, a patto di mettere in questione il nesso tradizionale fra diritto di voto e rappresentanza attaccando il dogma 'elettoralistico' della tradizione liberal-democratica.

Se l'individuo è solo parte di un aggregato, il carattere distintivo della rappresentanza deve essere non la «elettività», ma la «organicità»: il referente della rappresentanza non è il rapporto fra i soggetti e il sovrano, non è la problematica costruzione di un'unità che proprio grazie alla rappresentanza prende forma, ma è il processo oggettivo di riconduzione di tutti i soggetti, di tutti i gruppi, dell'intera società allo Stato. La rappresentanza è il tratto distintivo di un processo sociale che muove dallo Stato e torna allo Stato: sono in gioco non le volontà dei soggetti, ma le loro funzioni sociali e 'organica' potrà dunque dirsi quella rappresentanza che esalti il rapporto oggettivo fra i gruppi, le istituzioni e lo Stato e si traduca in un sistema di gerarchie funzionali⁶⁴.

Svincolata dai soggetti e dalle loro volontà, legata all'oggettiva disposizione gerarchica dei gruppi e delle funzioni sociali, la rappresentanza diviene, in generale, una caratteristica dello Stato come tale ed esprime semplicemente il grado di aderenza dello Stato alla società⁶⁵. Cade dunque l'idea di una Camera rappresentativa che, in quanto composta di membri elettoralmente designati, detiene il monopolio della rappresentanza: la rappresentanza è riferibile allo Stato nel suo insieme e a ciascuno degli organi che «esercitano in maniera piena ed immediata la potestà di

⁶³ Cfr. P. Pombeni, *Demagogia e tirannide. Uno studio sulla forma-partito del fascismo*, Il Mulino, Bologna 1984.

⁶⁴ C. Costamagna, *Ancora sull'argomento: Organi, istituzioni, persone giuridiche di diritto pubblico*, in «Lo Stato», II, 1931, pp. 576-79.

⁶⁵ G. Ferri, *Rappresentanza politica (Contributo ad una ricostruzione del concetto)*, Athenaeum, Roma 1936.

imperio della nazione e perciò la rappresentano in maniera piena ed immediata»⁶⁶. La rappresentanza si risolve nella rappresentatività: è una rappresentanza «istituzionale»⁶⁷, l'espressione dell'oggettiva sussunzione della società e dei suoi diversi organismi entro lo Stato.

Certo, non manca chi esprime dubbi sull'opportunità di parlare ancora di 'rappresentanza', dal momento che al dualismo si è sostituita l'identità fra l'individuo e lo Stato, e suggerisce di sostituire al concetto di rappresentanza il concetto di gerarchia⁶⁸. Quale che sia comunque la terminologia prescelta, ciò che conta è che la rappresentanza venga depurata da ogni scoria dualistica e possa apparire come l'espressione o il suggello di una già data unità organica, della compiuta omogeneità dell'intero processo politico-sociale; ciò che conta è che sia superato il pluralistico Stato dei partiti e che, entro il complessivo processo di sussunzione della società entro lo Stato, tanto in Germania che in Italia lo «Stato totalitario a partito unico» svolga la sua funzione 'rappresentativa in quanto «auto-organizzazione generale del popolo»⁶⁹.

12. Dal secondo dopoguerra a oggi: verso la crisi della rappresentanza?

La tensione fra pluralità e unità, nella quale si era iscritta la parabola moderna della rappresentanza, si era improvvisamente interrotta con il fascismo e con il nazionalsocialismo a vantaggio di una concezione fondata sull'identificazione delle parti con il tutto. Anche se attraverso percorsi argomentativi in parte differenti, la pubblicistica degli anni Venti e Trenta, tanto fascista quanto nazionalsocialista, aveva risolto la rappresentanza nel rapporto di oggettiva osmosi e immedesimazione che intercorreva fra il vertice e la base, fra il sovrano e l'omogenea totalità della nazione o del *Volk*: il problema della rappresentanza era in qualche modo già risolto prima di essere impostato, dal momento che l'autonomia individuale e la pluralità dei voleri e delle opinioni, quali scorie del liberalismo ottocentesco, apparivano incompatibili con l'ordine nuovo.

⁶⁶ C. Esposito, *Lo Stato e la nazione italiana*, in «Archivio di diritto pubblico», II, 1937, p. 475.

⁶⁷ V. Zangara, *La rappresentanza istituzionale*, Zanichelli, Bologna 1939.

⁶⁸ A. Volpicelli, F. Barbieri, *Il problema della rappresentanza nello Stato corporativo*, Sansoni, Firenze 1935, pp. 12 sgg.

⁶⁹ V. Zangara, *Il partito unico e il nuovo Stato rappresentativo in Italia*, in «Rivista di diritto pubblico», XXX, 1938, p.106.

È comprensibile quindi che nei movimenti e progetti anti-totalitari degli anni Trenta e Quaranta, nella cultura resistenziale e infine nel dibattito costituente dell'immediato dopoguerra emerga, come principale punto di convergenza fra i diversi orientamenti ideologico-politici, proprio la rivendicazione della centralità del soggetto (o più esattamente della 'persona', in omaggio alle suggestioni del personalismo francese e del neotomismo) e dei suoi diritti. Tanto in Germania quanto in Francia e in Italia è diffusa la convinzione che i nuovi assetti debbano trovare il loro punto di equilibrio (e la loro principale presa di distanza dagli sconfitti totalitarismi) nell'autonomia del soggetto e in quell'insieme articolato di diritti (civili, politici e sociali) già abbozzato nella costituzione weimariana e poi nella costituzione spagnola del 1931.

Tornano dunque in auge i diritti politici e vengono ad essere parte integrante delle nuove costituzioni il pluralismo delle opinioni e delle posizioni politiche, il suffragio universale, le camere rappresentative, i partiti politici. Non si tratta però di un mero ritorno alla democrazia liberale degli inizi del secolo, come se le esperienze totalitarie fossero state solo un'infausta parentesi. A impedire che l'edificazione dei nuovi regimi costituzionali possa essere concepita come un mero 'ritorno a Weimar' intervengono, non soltanto, come è ovvio, la radicale diversità del contesto storico, ma anche elementi direttamente influenti sull'orchestrazione della rappresentanza: da un lato l'impressione (che era già stata del fascismo) di avere a che fare con una 'società di massa' che chiede di essere in qualche modo aggregata e integrata alle nuove strutture statuali, dall'altro lato la convinzione che per l'integrazione delle masse il partito è un tramite obbligato⁷⁰; certo, al partito unico dei trascorsi regimi totalitari si sostituiscono i partiti plurali e liberamente competitivi: ma questi comunque vengono a comporre un 'sistema di partiti' che si pone come un indispensabile collegamento fra lo Stato e la società.

Non siamo di fronte ad un'edizione aggiornata dell'esperimento weimariano: ciò non toglie però che il problema del rapporto fra lo schema 'classico' della rappresentanza e la nuova figura del partito possa riproporsi nel nuovo contesto, ma al contempo si apra a soluzioni parzialmente diverse. Valga come emblematico il riferimento a quel Leibholz che, nel dibattito weimariano, aveva avuto il merito di tematizzare con forza le logiche diverse che reggevano lo Stato rappresentativo e lo 'Stato dei partiti'.

⁷⁰ Cfr. A. Ventrone, *La cittadinanza repubblicana. Forma-partito e identità nazionale alle origini della democrazia italiana (1943-1948)*, Il Mulino, Bologna 1996.

In alcuni interventi del 1955, del 1965 e del 1968 (raccolti nell'edizione definitiva del suo lavoro magistrale sulla rappresentanza) Leibholz continua a dubitare della compatibilità fra partiti e Stato rappresentativo: lo Stato dei partiti è una razionalizzazione della democrazia plebiscitaria, è l'espressione di una democrazia che usa il parlamento come cassa di risonanza di decisioni già prese dai leader partitici. Anche se nella Germania federale il *Grundgesetz* colloca i partiti nell'orizzonte della rappresentanza, per Leibholz l'originaria tensione fra parlamentarismo e 'Stato dei partiti' non è affatto superata⁷¹.

In realtà il giurista tedesco, di fronte alla nuova situazione politico-costituzionale del secondo dopoguerra, se mantiene fermo il contrasto 'tipologico' delineato nel '29 fra democrazia 'partitica' e rappresentanza, tiene tuttavia a salvare il nesso fra democrazia e partiti e denuncia addirittura il rischio che i detrattori del 'sistema dei partiti' optino per un «nuovo romanticismo politico» che finisca per «spianare la strada ad un nuovo Stato totale»⁷². I partiti sono uno strumento indispensabile della democrazia, tanto che solo essi «organizzano e rendono attivi i milioni di cittadini che si sono emancipati politicamente»⁷³. L'attività politica degli individui passa ormai obbligatoriamente attraverso i partiti: essi sono il necessario strumento di organizzazione della volontà (altri diranno della 'sovranità') popolare, «i soli organi in grado di organizzare il popolo politicamente e di renderlo capace di agire»⁷⁴.

Se dunque, per un verso, i partiti appaiono l'indispensabile forma dell'azione politica, per un altro verso il loro ingresso nell'alveo della tradizione rappresentativa non sembra affatto indolore. Per Costantino Mortati, ad esempio, è legittimo il dubbio che la disciplina di partito indebolisca o cancelli di fatto il divieto del mandato imperativo; ma è comunque un dubbio che non inficia la sua convinzione che un ruolo insostituibile sia ormai svolto dal partito: «organo intermedio fra il popolo e i suoi rappresentanti» e non già «diaframma ostacolante l'aderenza del popolo allo stato, secondo riteneva l'ideologia liberale»⁷⁵, «interprete di una ideologia di politica generale, allo scopo di tradurla nell'azione dello Stato»⁷⁶.

In generale, dunque, si ritiene ormai consumato il distacco dallo Stato rappresentativo della tradizione ottocentesca, ma non si dà per esaurito ed inservibile

⁷¹ G. Leibholz, *Il mutamento strutturale della democrazia nel XX secolo* (1955), in G. Leibholz, *La rappresentazione nella democrazia*, cit., pp. 32-33, pp. 328-29.

⁷² Ivi, p. 334.

⁷³ Ivi, p. 321.

⁷⁴ Ivi, p. 333.

⁷⁵ C. Mortati, *Istituzioni di diritto pubblico*, Cedam, Padova 1962⁶, p. 413.

⁷⁶ Ivi, p. 735.

il paradigma della rappresentanza. Certo, il salto qualitativo che separava il sovrano dai soggetti sembra travolto da una mediazione partitica che mette a dura prova il dogma (o il mito) dell'indipendenza dei rappresentanti dai rappresentati. Il rapporto fra Stato e società è ormai lontano quel rigoroso dualismo che Schmitt indicava come contrassegno specifico dell'ordine ottocentesco e si presenta come un'area di fitte interrelazioni raccolte intorno alla forma-partito. Non sembra però diffusa l'intenzione di rinunciare per questo alla retorica della rappresentanza, che appare ancora una componente importante del processo di legittimazione del potere: resta in piedi, in qualche modo collegato con la tradizione rappresentativa, il riferimento agli individui come protagonisti 'in ultima istanza' del processo politico, invitati ad esprimere i loro voleri e a tutelare i loro interessi entro un regime di competizione fra partiti chiamati a governare nel rispetto del principio di maggioranza. È uno schema che, proprio delle democrazie costituzionali dell'Europa occidentale nel secondo dopoguerra, viene adottato dalla Spagna post-franchista e governa anche la costruzione del nuovo ordine giuridico europeo (e anzi l'intenso dibattito sviluppatosi a proposito del 'deficit democratico' che affliggerebbe il parlamento europeo può valere come una prova *a contrario* dell'importanza ancora attribuita al paradigma rappresentativo).

Se dunque il discorso della rappresentanza mantiene ancora una sua vitalità ben oltre l'abbandono del paradigma ottocentesco, non mancano nel dibattito contemporaneo orientamenti che revocano in dubbio l'opportunità di descrivere l'odierna fenomenologia politico-giuridica ricorrendo al concetto di rappresentanza.

In una prospettiva 'realistica', memore della lezione di Schumpeter, appare improponibile il riferimento al protagonismo del cittadino, dal momento che, per un verso, i partiti non raccolgono le istanze dei soggetti, non li 'rappresentano', ma sono snodi di un sistema politico autoreferenziale, mentre, per un altro verso, l'autonomia decisionale degli individui è compromessa dai crescenti condizionamenti mass-mediatici⁷⁷.

È peraltro non solo l'autonomia, bensì la complessiva definizione del soggetto che viene messa in questione nei recenti apporti della riflessione femminista. In questa prospettiva entra in crisi quel nesso fra eguaglianza, soggetti e diritti politici che si era posto al centro della tradizione democratico-rappresentativa. Lo strumento del 'voto eguale' appare un'arma spuntata o una strada interrotta proprio perché la

⁷⁷ Cfr. D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 101 sgg., pp. 142 sgg., pp. 191 sgg.

‘differenza’ non può essere dissolta nelle nebbie di una formalistica equiparazione di soggetti giuridicamente eguali. In questa prospettiva, la rappresentanza politica, finché costruita secondo il paradigma individualistico della tradizione ‘liberal-democratica’ e risolta nel principio ‘un uomo un voto’, appare costitutivamente incapace di riconoscere la specificità femminile, di rispecchiare nella forma della politica un’identità femminile inseparabile dal mondo di relazioni nel quale essa concretamente si sviluppa⁷⁸.

Nello specchio della letteratura femminista si riflette in sostanza una difficoltà generale del paradigma rappresentativo: la difficoltà di combinare il riconoscimento delle differenze con la loro riconduzione a qualche parametro generalmente condiviso.

Per chi infine adotta la prospettiva luhmanniana, non sono soltanto singoli passaggi del discorso della rappresentanza, ma è il suo intero impianto ad apparire irrimediabilmente arcaico: per Luhmann, l’immagine di una società che come totalità si riflette nello specchio di un sistema politico onnicomprensivo è il residuo di una concezione ‘vetero-europea’ che deve cedere il posto all’analisi di differenziate prospettive sistemiche; servirsi ancora della categoria della rappresentanza significa rimanere legati a una *geistvolle Romantik* che non tiene conto dell’attuale differenziazione funzionale dei sistemi e sottosistemi sociali⁷⁹.

Due ulteriori circostanze concorrono infine a rendere oggi problematico il discorso della rappresentanza. In primo luogo, la traiettoria ‘moderna’ della rappresentanza si è sviluppata in profonda simbiosi con una precisa forma politica, con quel processo di unificazione del molteplice che coincide con l’affermarsi dello Stato-nazione e della sua ‘assoluta’ sovranità; e se è vero che la sovranità statuale-nazionale è insidiata dall’affollarsi di identità molteplici e di appartenenze plurali (anche se in misura minore di quanto certe semplificazioni giornalistiche indurrebbero a credere), è comprensibile che il paradigma della rappresentanza subisca i contraccolpi della crisi che investe il concetto di sovranità. In secondo luogo, il discorso della rappresentanza ha una sua precisa storicità: è legato geneticamente e contenutisticamente alle società e alle culture dell’occidente (prima

⁷⁸ Cfr. S. Benhabib, D. Cornell (a cura di), *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987; I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1990; T. Pitch, *Un diritto per due. La costruzione giuridica di genere, sesso e sessualità*, Il Saggiatore, Milano 1998; A. Loretoni, *Stato di diritto e differenza di genere*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 406-23.

⁷⁹ N. Luhmann, *Grundrechte als Institution: ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1999, p. 139. Cfr. B. Haller, *Repräsentation*, cit., pp. 72 sgg.

europeo e poi americano). Non solo allora si pone il problema della sopravvivenza del paradigma rappresentativo nel contesto cui esso storicamente appartiene, ma a maggior ragione appare urgente, in un mondo che si presenta o si immagina sempre più ‘globale’, la questione del senso e della possibilità di una trasposizione o traduzione del lessico della rappresentanza in idiomi culturali diversi.

Non mancano dunque i segni di una crisi radicale del discorso della rappresentanza. Occorre però chiedersi se la crisi del discorso coincida senza residui con la perdita del suo senso: occorre chiedersi se l’antica esigenza di un vincolo (simbolicamente) forte fra i soggetti e la *respublica* sia ormai esaurita oppure se sia ancora presente e vitale e chiedi non già una semplice dismissione del lessico della rappresentanza, ma una sua trasformazione o riformulazione.

CITTADINI E NON CITTADINI:

LA RAPPRESENTANZA POLITICA NELLA CULTURA MEDIEVALE

1. Cenni introduttivi

Nel titolo del saggio figurano due lemmi – ‘cittadinanza’ e ‘rappresentanza’ – che, almeno nell’uso che intendo proporre, appaiono di diversa estensione semantica. Vorrei infatti dare un significato pregnante a ‘cittadinanza’ e usare questo termine per indicare in tutte le sue sfaccettature il rapporto che collega un individuo ad una comunità politica, un rapporto che si sostanzia in un intreccio complesso di oneri e di prerogative, di pretese e di obbedienze. Della cittadinanza così intesa (come rapporto fra l’individuo e la comunità politica), la rappresentanza è un momento o capitolo specifico: è il tentativo di offrire una soluzione a un preciso (e delicatissimo) problema; il problema è il rapporto fra chi comanda e chi obbedisce e la soluzione promessa dal dispositivo della rappresentanza è che le decisioni di alcuni possano in qualche modo apparire come l’espressione (manifesta o tacita) della volontà dei molti.

Formulato in questi termini generali, il problema della rappresentanza torna a proporsi sempre di nuovo, in tutto l’arco della storia europea, anche se mutano drasticamente, a seconda dei contesti, i modi di impostarlo e risolverlo¹. Anche la società medievale non sfugge alla necessità di interrogarsi sulla valenza (in senso lato) ‘rappresentativa’ delle proprie istituzioni. Guardare però al variopinto mondo delle città medievali – mi riferisco al periodo compreso, a cifra tonda, fra il XII e il XIV secolo – significa entrare in contatto con società e culture spesso contrastanti con le nostre più radicate convinzioni di ‘moderni’ e quindi refrattarie ad essere decifrate alla luce delle nostre usuali categorie.

Enigmatica è innanzitutto proprio l’unità elementare con la quale dobbiamo fare i conti: la città, la *civitas*. *Civitas* è un’espressione ingannevolmente semplice. Nel

¹ Cfr. H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1990²; B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999; G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003².

P. Costa, *Cittadini e non cittadini: la rappresentanza politica nella cultura medievale*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica*. VII. *Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_08, pp. 263-278.

Orig. in Antonio Padoa Schioppa, Gigliola di Renzo Villata, Gian Paolo Massetto (a cura di), *Amicitiae Pignus. Studi in ricordo di Adriano Cavanna*, Giuffrè, Milano 2003, vol. I., pp. 637-54.

linguaggio delle fonti medievali, nel lessico dei giuristi, dei teologi, dei filosofi, *civitas* è *questa* città, è Pisa, è Firenze, è Parigi, ma è, o può essere, al contempo qualcosa di diverso e di ulteriore: può indicare Roma, la *civitas* per antonomasia, oppure riferirsi all'ordine politico come tale o addirittura prestarsi, nel solco della grande riflessione agostiniana, a raffigurare la Chiesa invisibile e l'ordine escatologico, inaugurato dalla parusia.

Se poi lasciassimo le fonti dottrinali per soffermarci sulla concreta fenomenologia politico-istituzionale ci troveremmo di fronte a un'altra, e ancora più rilevante, difficoltà: dovremmo rinunciare al fascino (tipicamente 'moderno') delle soluzioni geometriche e uniformi e renderci conto che non esiste, in senso proprio, *una* soluzione medievale al problema della rappresentanza, un tipo predominante di città e di cittadino; dovremmo registrare una sfrenata varietà di ordinamenti, caratterizzati da regole sociali, equilibri politici, strumenti istituzionali difficilmente riconducibili ad un modello unitario e coerente.

Nel mio intervento non potrò nemmeno tentare di compiere una siffatta operazione di 'riduzione della complessità'. Farò piuttosto un passo indietro e guarderò alla città medievale attraverso un filtro: il filtro offerto dalla dottrina politico-giuridica dell'epoca, una dottrina che (come ogni forma di pensiero, antico o moderno) non 'fotografa' la realtà, ma ne coglie alcuni tratti essenziali: la 'modellizza', delinea una rappresentazione generale e astratta dell'ordine politico, ne raccoglie i principi ispiratori, ne esprime i valori fondanti e le condizioni di legittimità.

2. Cittadini e non cittadini

La dottrina politico-giuridica medievale non può e non vuole trascurare la città. Non lo può per almeno due ordini di motivi; in primo luogo perché è essa stessa (spesso, se non sempre) legata alla città, momento rilevante della sua impetuosa 'rinascita', espressione di una sua tipica istituzione, di quel nuovo ed originale luogo di formazione e di trasmissione del sapere che è l'università; in secondo luogo perché di città e di cittadino parlano insistentemente almeno due dei Grandi Testi che la cultura medievale assume ad oggetto della sua inesauribile e creativa *interpretatio*: il *Corpus Juris*, per un verso, e, per un altro verso, la *Politica* di Aristotele, finalmente resa accessibile, negli anni Sessanta del XIII secolo, dalla traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke.

Certo, questi testi non si prestano ad essere impiegati per descrivere l'assetto di uno specifico ordinamento: essi stimolano però una riflessione che, nel momento in cui mette a fuoco i tratti caratteristici della *civitas* come tale, illumina di luce indiretta anche il panorama estremamente vario dei concreti ordinamenti. La riflessione sollecitata dagli antichi testi non ha niente di accademico e di evasivo. Essa non si pone a distanza dai testi interpretati, non li considera espressione di un mondo ormai scomparso, ma li legge a partire dal presente e in funzione del presente.

Sarebbe uno sterile esercizio elencare i clamorosi 'fraitendimenti' nei quali incorre l'*interpretatio* medievale del *Corpus Iuris* o di Aristotele. In realtà, fuorviante è proprio l'uso del termine 'fraitendimento'. I giuristi e i filosofi medievali non *fraitendono* i loro testi autorevoli: li *intendono* (come avviene in ogni procedimento ermeneutico) a partire dalle categorie previe da loro condivise, a partire dalle aspettative, dalle strutture cognitive, dai valori nei quali la loro cultura si sostanzia.

È in rapporto alle forme di vita di cui hanno esperienza che gli intellettuali medievali leggono gli antichi testi e, attraverso essi, ci dicono che cosa sia la *civitas* e chi siano i cittadini. L'impostazione e la soluzione del problema della cittadinanza e della rappresentanza dipendono dall'impiego di categorie che, non sempre esplicitate perché date per evidenti, imprimono comunque al discorso il suo andamento peculiare, gli forniscono, per così dire, i binari lungo i quali procedere.

Ora, uno degli assiomi condivisi dalla dottrina politico-giuridica medievale è, a mio avviso, l'assioma della disuguaglianza: un assioma perfettamente eguale e contrario a quel principio di eguaglianza che noi 'moderni' (ancora in qualche modo eredi dell'illuminismo e della Dichiarazione dell'89) tendiamo ad accogliere come evidente e indiscutibile. Per l'intellettuale medievale il cosmo è un ordine di disuguaglianze: solo in quanto ontologicamente diseguali le varie componenti del creato (gli angeli, gli esseri umani, gli animali, il mondo inorganico) formano un ordine unitario e armonico; l'ordine è gerarchizzazione delle differenze, mentre il reciproco – un ordine ispirato all'eguaglianza dei soggetti, un ordine di eguali – è un vero e proprio ossimoro, o è comunque un'ipotesi inaccettabile.

Come l'ordine cosmico, così l'ordine politico-sociale è disuguaglianza e gerarchia: la sua struttura basilare è l'idea (direi weberianamente pura) del potere come nesso comando-obbedienza, come rapporto fra il *principans* e il *subiectus*. Lo stesso essere umano è composto, come insegna Aristotele, di parti ordinate gerarchicamente, e in genere non si dà unità possibile senza il ricorso ad un criterio

direttivo, come avviene nel trattamento polifonico delle diverse voci o parti musicali, dove «aliqua vox predominatur secundum quam tota armonia diiudicatur»². La *reductio ad unum*, del cosmo come dell'ordine politico-giuridico, presuppone sempre l'esistenza di una fondante struttura potestativa: il passaggio dalla molteplicità all'unità avviene tramite l'instaurazione di un ordine che si regge sulla gerarchizzazione delle componenti: «[...] in omnibus, que faciunt unum per se, oportet esse princeps et subiectum»³.

È dunque un siffatto schema gerarchico e potestativo che presiede alla rappresentazione della *civitas* e alla definizione del cittadino. Per sapere che cosa significano città e cittadino gli intellettuali medievali non hanno che da leggere la *Politica* di Aristotele, che diviene infatti un punto di riferimento obbligato non solo per i teologi ma anche per i giuristi più colti e avvertiti. Certo, la *Politica* è un testo complesso, ma il lettore medievale sa come districarsi proprio perché guidato da una 'presupposizione ermeneutica' che privilegia la differenziazione dei soggetti e l'asimmetria dei rapporti di potere.

Se il testo aristotelico parla del «πολιτικός», dell'uomo di Stato, come di un personaggio «κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος», volta a volta «governante e governato»⁴, i commentatori medievali preferiscono soffermarsi sui ruoli, rigidi e non intercambiabili, del *principans* e del *subiectus*. Ed è sullo sfondo della costitutiva asimmetria del potere come struttura della *civitas* che si colloca la rappresentazione medievale del cittadino⁵.

Per Aristotele «cittadino in senso assoluto non è definito da altro che dalla partecipazione alle funzione di giudice e alle cariche»⁶. La definizione di Aristotele è però in realtà meno semplice e netta di quanto possa sembrare e vale comunque prioritariamente nel contesto di un regime 'democratico'. Il profilo più significativo emerge quando resta dietro le quinte la descrizione empirica del cittadino (l'individuo che partecipa alle cariche pubbliche, segnatamente entro un regime democratico) ed emerge il nesso fra la condizione di cittadino e l'esercizio della virtù. La città è tale in quanto composta da individui egualmente capaci di esercitare

² Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, in *Opera Omnia* (iussu Leonis XIII edita), Ad Sanctae Sabinae, Romae 1971, t. XLVIII, A 87, 110-168.

³ Petrus de Alvernia, *Questiones supra libros politicorum*, in Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1992, Teil I, L. I, q. 12, pp. 186-87.

⁴ Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252a (a cura di J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris 1971, p. 12).

⁵ Cfr. D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1978, pp. 50-52.

⁶ Aristotele, *Politica*, III, 1, 1275a (a cura di R. Laurenti, Roma-Bari 1993, p. 72).

la virtù e quindi come tali partecipi della *koinonia*, della comunità cittadina. La città deve essere anche un organismo economicamente autosufficiente, ma la soddisfazione dei suoi bisogni vitali è demandata a classi di soggetti che non fanno parte integrante della città stessa: sono principalmente gli schiavi e i meteci a provvedere alle necessità 'materiali', mentre i cittadini, liberi da qualsiasi incombenza 'servile', possono coltivare la virtù. Gli stessi artigiani liberi, in quanto tenuti ad esercitare un'attività manuale e utilitaria, appaiono ad Aristotele incapaci di accedere alla virtù e quindi di partecipare pienamente alla vita della *polis*.

Di fronte alla *Politica* di Aristotele i commentatori medievali assumono una posizione composita, dove un sostanziale consenso con la visione aristotelica della *polis* non si traduce in una supina acquiescenza e anzi dà luogo alla formulazione di tesi anche nettamente divergenti dal testo commentato⁷.

Certo, anche per i commentatori medievali della *Politica* aristotelica la partecipazione alle cariche pubbliche costituisce la caratteristica più evidente del cittadino: cittadino è chi «participet in civitatis iudicio, ut scilicet possit de aliquo iudicare, et principatu, ut scilicet aliquam habeat potestatem in negotiis civitatis»⁸. Anche i lettori medievali di Aristotele devono comunque distinguere fra i diversi tipi di regime e adattare ad essi la definizione di cittadino e devono anche affrontare il problema dei *bànausoi* (un problema linguisticamente e concettualmente enigmatico, dal momento che Guglielmo di Moerbeke si era limitato ad una traslitterazione del testo greco): pur con tutte le difficoltà suscitate da un testo storicamente così lontano dal contesto in cui essi operano, i commentatori medievali riescono però a cogliere e a far proprio il senso complessivo del testo aristotelico e inclinano a considerare gli artigiani, i cultori delle arti meccaniche, aristotelicamente incapaci di virtù e quindi inadatti alla partecipazione alle cariche cittadine.

Non basta però una siffatta svalutazione del lavoro manuale perché i lettori medievali di Aristotele seguano il Maestro nell'adottare un significato fortemente restrittivo del termine *civis*, identificandolo senza residui con un soggetto capace di accedere al governo della città. E' su questo punto che le strategie dei commentatori

⁷ Cfr. gli importanti contributi di G. Fioravanti, *Politia Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica aristotelica*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, S. III, IX,1, 1979, pp. 195-246; G. Fioravanti, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, S. III, XI, 2, 1981, pp. 399-429; G. Fioravanti, *La 'Politica' aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 52, 1997, pp. 17-29. Cfr. anche Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation*, cit.

⁸ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cit., A 187, 123-28.

medievali prendono le distanze, più o meno scopertamente, dal testo commentato⁹; e se ne allontanano sfruttando proprio una distinzione che Aristotele stesso aveva introdotto: la distinzione fra il «civis simpliciter» e il «civis secundum quid». Vi sono, per Aristotele, categorie di soggetti che, pur non potendosi dire propriamente cittadini, non sono nemmeno relegabili *extra moenia*, «come i ragazzi che per l'età non sono ancora iscritti nelle liste e i vecchi che sono esenti da incarichi»: in questi casi è ancora possibile parlare di 'cittadini', «ma non in senso assoluto, giacché si deve aggiungere che i primi non sono formati, gli altri che hanno oltrepassato il vigore dell'età [...]»¹⁰.

È sulla distinzione fra «civis simpliciter» e «civis secundum quid» che l'interprete medievale fa leva per allontanarsi, più o meno marcatamente, dall'immagine aristotelica del cittadino. Valga un esempio, tratto dalle *Quaestiones* di Pierre d'Auvergne. Anche per Pierre d'Auvergne cittadino è colui che «istis potest concurrere principatibus»: se la *civitas* trova la sua «forma» e la sua «ratio» in «istis operationibus principalibus, que sunt consiliari et principari», un individuo ne è effettivamente parte solo in quanto acceda all'esercizio di quelle funzioni. Occorre però introdurre qualche distinzione e qualche precisazione. Non esiste soltanto il «civis simpliciter», bensì esistono anche categorie di soggetti che, senza essere cittadini in senso proprio e pieno, possono dirsi cittadini «secundum quid»: i bambini e gli anziani del testo aristotelico, certo, ma anche quei soggetti che intervengono nella vita della comunità non già attivamente ma solo «passive». Partecipare al momento «consiliativum vel iudicativum» può essere inteso in due modi: «vel active, in quantum probabiliter ad talia eligatur aliquis; vel passive, in quantum iudicanti obediat, vel eligat, vel saltem electioni consenciat». Inclusi nella città appaiono addirittura anche soggetti la cui 'partecipazione' si esaurisce in un semplice dovere di obbedienza: «alii cives obedientes ut servi»¹¹. La presenza nella *civitas* si articola insomma secondo gradi e modalità diverse: può essere attiva o passiva, e questa a sua volta può includere comportamenti diversi che vanno dall'elezione al consenso, alla semplice obbedienza.

⁹ Sulla visione medievale del *civis* cfr. il fondamentale contributo di U. Meier, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, Oldenbourg Verlag, München 1994.

¹⁰ Aristotele, *Politica*, cit., III, 1, 1275a, 14-18 (p. 71).

¹¹ Pierre d'Auvergne, *Quaestiones*, Annexe II in M. Grignaschi, *La définition du 'civis' dans la scolastique*, in *Gouvernés et gouvernants, Troisième Partie, Bas Moyen Age et temps modernes (I)* [Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, XXIV], Éd. de la librairie encyclopédique, Bruxelles 1966, pp. 94 sgg.

Se Aristotele immaginava la ‘perfetta costituzione’ giocando su una netta opposizione fra ‘cittadini’ e ‘non cittadini’ (fra individui ‘virtuosi’ ed emancipati da qualsiasi lavoro ‘servile’ e individui impegnati nel basso mondo della produzione e solo materialmente residenti nell’area cittadina, ma incapaci di essere membri effettivi della comunità), il commentatore medievale tende ad allentare la rigida dicotomia aristotelica presentando come appartenenti alla *civitas* classi di soggetti che, pur esclusi dai vertici del potere, occupano nella comunità cittadina posizioni differenziate, si dispongono ad altezze diverse della gerarchia, ma sono comunque parti di un organismo che si vuole corporatisticamente unitario ed inclusivo. Ed infatti è alla metafora del corpo che ricorre Pierre d’Auvergne per illustrare la differenziazione dei soggetti nell’ordine gerarchico e insieme la loro necessaria connessione nell’unità della *civitas*: nel corpo umano e in genere nel corpo vivente «sunt quidam partes principantes formam tocus et speciem et operationem, ut caro et manus». Questi organi sono sicuramente gli organi principali e caratterizzanti, ma non assolvono a tutte le funzioni del corpo, che non potrebbe esistere senza le altre componenti: senza le «partes animate nisi in potencia», come il sangue, o altri organi che sono di supporto essenziale e tuttavia non partecipano direttamente alle operazioni principali, quali le ossa, o addirittura anche componenti che sono «mortuae», «ut in membro paralitico» e tuttavia continuano ad appartenere al corpo come tale¹².

La recezione medievale del testo aristotelico (nelle pagine di Pierre d’Auvergne, come di Alberto Magno, di Tommaso d’Aquino, di Marsilio) presenta dunque un quadro più sfumato e più articolato della relazione fra l’individuo e la *civitas*: se il cittadino per eccellenza è pur sempre l’individuo che, come vuole Aristotele, accede alle cariche, ad esso si affiancano altre figure che meritano esse pure il nome di cittadino, sia pure «secundum quid»; sono soggetti di rango inferiore, che non possono svolgere compiti deliberativi o giurisdizionali, ma partecipano comunque alla vita politica della *civitas*, quanto meno come componenti di una *multitudo* chiamata ad approvare per *acclamatio* le decisioni della *pars principans* (o dei «divites et boni homines», come scrive Bartolo).

Il discorso medievale non è dicotomico, ma è gerarchico: si fonda non sull’opposizione cittadino/non cittadino, ma sulla gerarchizzazione delle differenze; lo spazio politico della *civitas* è rappresentato secondo una metaforica della

¹² Ivi, pp. 95-96.

verticalità¹³: esistono l'alto e il basso e una serie di gradazioni continue fra i due estremi e ciascuna delle figure disposte sui vari gradini della scala è definibile, in qualche modo, come cittadino.

Non esiste *il* cittadino; si dà piuttosto, quale coerente declinazione del paradigma della disuguaglianza, una pluralità di posizioni politico-giuridiche differenziate. La tematizzazione delle differenze investe il concetto di cittadino, per così dire, dall'interno e trasforma il singolare in plurale, fa sì che 'cittadino' divenga un nome di genere capace di includere una molteplicità di posizioni soggettive. La tematizzazione delle differenze investe però il concetto di cittadino, per così dire, anche dall'esterno, nel momento in cui fa apparire il cittadino come il vertice di un'ulteriore e diversa gerarchia.

Mi riferisco al concetto di famiglia e alla dottrina degli *status*. La famiglia viene rappresentata come un microcosmo gerarchico, un luogo dove una molteplicità di relazioni di potere, di rapporti di comando-obbedienza, collegano alcuni soggetti – la moglie, i figli, i servi – alla figura gerarchicamente dominante del *pater familias*. Su questo terreno la sintonia fra Aristotele e i suoi lettori medievali è facile e immediata e conduce ad estendere (verso il basso) la verticalità gerarchica dello spazio politico medievale: cittadino è il *pater familias* ed è essenzialmente per suo tramite che entrano nell'orbita della *civitas* le figure potestativamente minori della donna, dei figli, dei servi.

Il 'cittadino' non soltanto include al suo interno una molteplicità di figure gerarchicamente differenziate, ma rinvia a sua volta, come ad un suo presupposto essenziale, ad un'ulteriore catena gerarchica, al microcosmo familiare. Le differenze e le gerarchie comunque non si fermano qui. Si pensi alla distinzione fra cittadini di antica data e cittadini di recente acquisizione; si pensi alla differenza fra città e territorio extraurbano, fra cittadini della città e *cives comitatenses*, anche essi, certo, in qualche modo *cives*, e tuttavia caratterizzati da un diverso regime di oneri e di privilegi.

Si raccolgano insieme tutti questi elementi e avremo una conferma (sommara ma spero sufficiente) di un tratto caratteristico della rappresentazione medievale della città e del cittadino: il ruolo determinante della disuguaglianza, la metaforica della verticalità, l'idea di un ordine che si struttura intorno al rapporto fra *principans* e

¹³ Cfr. P. Zumthor, *La misura del mondo, La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Il Mulino, Bologna 1993. Ha di recente sviluppato efficacemente il tema della 'verticalità' nella cultura medievale Tullio Gregory in una relazione tenuta nell'ultimo convegno alto-medievistico di Spoleto (in corso di stampa).

subiectus. Incide però sulla visione medievale del cittadino anche un'altra esigenza: l'esigenza di ricondurre tutti i soggetti all'unità della *civitas*; ed è un'esigenza che si rispecchia nella tendenza ad evitare una troppo rigida contrapposizione fra il 'cittadino' e il 'non cittadino'. L'immagine del cittadino fa leva dunque, per un verso, sulla differenziazione gerarchica delle posizioni, ma anche, per un altro verso, sulla riconduzione di tutti i soggetti alla medesima *civitas*: tendenzialmente tutti *cives*, insomma, sia pure *secundum quid*, sia pure indirettamente, e, beninteso, nel rispetto degli *status* e dei gradi gerarchici.

Il momento dell'opposizione dicotomica non si sviluppa tanto 'dentro' la città quanto, semmai, *extra moenia*, nelle zone 'esterne': il non-cittadino è non tanto l'individuo capace (*intra moenia*) di una partecipazione puramente 'passiva' alla vita della città, quanto il «rusticus»: che appare tanto più distante dal «civis» quanto più risulta condivisibile l'assunto aristotelico della natura essenzialmente sociale-civile dell'essere umano. Proprio per questo i rustici, i «non civiles», appaiono condannati ad una situazione di deprivazione, «propter fortunam, utpote quia sunt expulsi de civitate», oppure «propter paupertatem», di contro alla compiutezza umana riferibile soltanto al «civis», al membro (a qualsiasi titolo) di una città¹⁴.

Il momento della 'dicotomia' si esaurisce nella contrapposizione fra *civis* e *rusticus*, mentre, all'interno della *civitas*, l'approccio fa leva piuttosto sul senso della gerarchia e sul pathos dell'appartenenza: si tematizzano le differenziazioni ma si riconducono i soggetti all'unità della *civitas*. Non si tratta di una scelta irrilevante: definire come cittadini (sia pure *secundum quid*) 'tutti' i soggetti compresi nello spazio politico della *civitas* significa sottolineare l'esistenza di un substrato condiviso, di un'identità comune, soggiacenti alle pur essenziali differenziazioni gerarchiche. La *civitas* non è infatti soltanto uno snodo dell'ordine 'verticale', un'ordinata distribuzione di ruoli e di *status* differenziati: essa è rappresentata anche e soprattutto come comunità e come unità.

Che Aristotele definisca la *polis* come una «koinwn...a», come una comunità, non è certo una sorpresa per i suoi lettori medievali: erano stati Cicerone e poi Agostino a trasmettere ai secoli successivi l'immagine della *civitas* come di una «hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata»¹⁵, mentre Isidoro, con le sue fortunate *Ethimologiae*, aveva definito la città come una «hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus, id est ab ipsis incolis urbis, nam urbs ipsa

¹⁴ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cit., A 78, 80-100.

¹⁵ Agostino, *De civitate Dei*, XV, 8 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXXX, Pars II, rist. Johnson, New York-London 1962).

moenia sunt, civitas autem non saxa, sed habitatores vocantur»¹⁶. La cosiddetta rinascita della città nel basso medioevo, e soprattutto la formazione dei comuni cittadini e la *coniuratio* che ne costituisce in qualche modo il principale *mythomoteur*, non possono che immettere nuova linfa in un'immagine già consacrata da una lunga tradizione.

La *civitas*, e in particolare la nuova *civitas*, la nuova realtà politico-istituzionale che prende forma a partire dal XII secolo, è comunanza ed unità; è unità di ordine e unità di diritto; è un ordinamento che la dottrina giuridica riesce faticosamente a legittimare attraverso un'interpretazione creativa di una *auctoritas*, il *Corpus Juris*, tutto sbilanciato a favore della assoluta sovranità imperiale. La *civitas* medievale si conquista, non soltanto nella prassi ma anche nella teoria, un posto al sole: rivendica una sua *iurisdictio* (diremmo, con il nostro linguaggio, una sua capacità di darsi un ordinamento¹⁷), crea il suo *ius proprium* e ne fa uno dei contrassegni della sua identità: riconoscersi nell'unità della città significa per i cittadini riconoscersi come disciplinati e tutelati dal medesimo apparato normativo, significa sentirsi, come ricordava Giovanni da Viterbo, liberi perché protetti: protetti dalle mura (dalle mura fisiche, dalle mura simboliche, dalle mura giuridiche) e per questo risparmiati da una coazione estrinseca, immuni dalle intromissioni di giurisdizioni 'esterne'. Tutto ciò è *civitas*, e *civitas* appunto significa, come suggerisce il famoso acronimo, «*citra vim habitas*»¹⁸.

I giuristi non mancano di mettere a punto un termine tecnico – «*universitas*» – per esprimere il carattere unitario e comunitario della città¹⁹; ma la stessa terminologia tecnica dei giuristi trae in realtà la sua linfa vitale da una metafora che, nel discorso politico-giuridico medievale, ha la stessa rilevanza e la stessa diffusione dell'immagine dell'ordine differenziato e gerarchico: la metafora della comunità come corpo²⁰. 'Corpo' è il collegio dei canonici della cattedrale o una corporazione

¹⁶ Isidoro, *Etymologiarum libri XV*, 2.1, a cura di W. Lindsay, Clarendon, Oxford, 1911.

¹⁷ Cfr. P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano 2002²; J. Vallejo, *Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1350)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992.

¹⁸ Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatis*, a cura di G. Salvemini, in *Scripta Anecdota Glossatorum*, Monti, Bononiae 1901, vol. III, p. 218. Cfr. C. Frugoni, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel medioevo*, Einaudi, Torino, 1983, p. 11.

¹⁹ Cfr. P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Vrin, Paris 1970.

²⁰ E.H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957; A. Cavarero, *Il corpo politico come organismo*, in «Filosofia Politica», VII, 3, 1993, pp. 391-414; A. Cavarero, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995. Per considerazioni ulteriori sulla metafora corporatista mi permetto di rinviare a P. Costa, *Cittadinanza e comunità. Un 'programma'*

professionale, è la *civitas* terrena come la Chiesa universale. ‘Corpo’ è una metafora impiegata dai teologi come dai giuristi, dai civilisti come dai canonisti per affermare che un determinato aggregato di soggetti non è una mera, casuale sommatoria di parti, ma è un’unità di vita e un’unità di senso.

La *civitas* è dunque un corpo: è unità vivente, formata di parti di diversa dignità e rilevanza e proprio per questo destinate ad armonizzarsi e a collaborare per il bene del tutto. Metafora corporatista e rappresentazione gerarchica dell’ordine sono reciprocamente complementari: l’ordine gerarchico della *civitas* è un corpo unitario e vivente e questo a sua volta vive dell’ordinata differenziazione delle sue parti componenti.

3. *L’immagine medievale della rappresentanza*

È appunto con la metafora corporatista e con l’immagine gerarchica dell’ordine – con queste due fondamentali coordinate del discorso politico-giuridico medievale – che occorre mettere in rapporto l’idea medievale della rappresentanza, tentando di arginare le risonanze che quel termine evoca spontaneamente in noi ‘moderni’.

Per il costituzionalismo moderno sono le volontà (o eventualmente gli interessi) dei singoli individui che chiedono di essere ‘rappresentati’. L’assioma fondamentale è la tematizzazione dell’individuo come tale e i suoi corollari sono l’eguaglianza dei soggetti, il nesso immediato fra il soggetto e il diritto di voto, il consenso come fondamento di legittimità delle decisioni che il rappresentante prende in nome e per conto del rappresentato.

Per la dottrina medievale non si dà l’individuo come tale: il soggetto ha una sua identità politico-giuridica solo in quanto membro della *civitas*. «Si non est civis non est homo», esclama Remigio de’ Girolami esprimendo, ad un tempo, l’opinione di Aristotele e la convinzione unanime dei suoi contemporanei²¹. Non esiste l’individuo come tale: esistono individui differenziati, necessariamente legati all’uno o all’altro corpo, all’uno o all’altro ceto. Alla base della rappresentanza medievale non sta una somma di individui eguali e indifferenziati, ma un corpo unitario e articolato. I protagonisti del processo rappresentativo non sono gli individui e le loro

di indagine storiografica fra medioevo ed età moderna, in «Filosofia politica», XIII, 1, 1999, pp. 15-37.

²¹ Remigio de’ Girolami, *Tractatus de bono communi*, in M.C. De Matteis, *La ‘teologia politica comunale’ di Remigio de’ Girolami*, Patron, Bologna 1977, p. 18.

eguali e irrelate volontà, ma è il «populus», la «multitudo» strutturata e articolata, che volta a volta si concentra nei suoi organi e si esprime attraverso essi.

Hasso Hoffmann ha mutuato da Giovanni di Segovia un'espressione che definisce icasticamente una siffatta idea di rappresentanza: «repraesentatio identitatis». Il rappresentante non agisce in nome e per conto dei singoli soggetti rappresentati, non si sostituisce ad essi: la parte non sta al posto del tutto, ma è il tutto, lo incarna e lo esprime senza scarti e residui²².

La parte, l'uno o l'altro organo dirigente, *rappresenta* il tutto perché è il tutto: proprio perché nell'unità corporatista della *civitas* i singoli elementi non hanno una rilevanza autosufficiente, ma sono un momento individuabile in rapporto con la totalità, le parti eminenti del corpo sociale (la testa e il cuore, per riferirsi all'organigramma di Giovanni da Salisbury²³), in certe condizioni parlano e decidono concentrando in se stesse l'intero: 'pars pro toto'.

La rappresentanza medievale presuppone una comunità strutturata, articolata, gerarchicamente ordinata e interviene per esprimere e rafforzare la convinzione che le parti sociali, pur nella diversa estensione delle loro competenze, sono momenti indispensabili dell'unità del corpo. Proprio per questo la dottrina medievale (si pensi emblematicamente a Bartolo) si riferisce ai tre livelli principali nei quali si articola il processo politico della *civitas* – il consiglio ristretto, il consiglio allargato, il popolo – dando per scontato che al vertice spetti la deliberazione e alla *multitudo* la *acclamatio*, senza che emerga un problema di insufficiente legittimità della decisione politica: appunto perché il vertice esprime identitariamente il tutto e la rappresentanza presuppone la disposizione gerarchica dei *cives*. Se un pericolo viene avvertito dalla dottrina, esso è ravvisato non in un deficit di rappresentatività degli organi dirigenti, ma semmai nella sovversione dell'ordine, nella licenza sfrenata di una 'multitudo bestialis' o nell'esercizio tirannico del potere.

Si pensi ad esempio, per riferirsi ad un celebre testo, al *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova²⁴. Tanto ferreamente 'aristotelico' quanto creativo e audace nelle sue elaborazioni teorico-politiche, Marsilio continua a condividere, a mio avviso, una concezione 'identitaria' della rappresentanza e a concepire la *multitudo* non già come una somma di soggetti 'generici', ma come una totalità differenziata ed ordinata.

²² Cfr. H. Hofmann, *Repräsentation*, cit.

²³ Cfr. M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 36-37.

²⁴ Cfr. la limpida ricostruzione di C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Certo, Marsilio apprezza la *multitudo* e dedica tutte le sue energie a valorizzare l'apporto che i 'molti' possono dare all'esercizio della cosa pubblica. Un Pierre d'Auvergne o un Nicole Oresme diffidano della *multitudo*, non solo della «*multitudo bestialis*», anarchica e disordinata, ma della *multitudo* come tale, ritenendola costitutivamente esposta al rischio della sedizione e della sovversione: se anche «*pas bestiale ne servile*», la «*multitude*» non può divenire arbitra del potere perché è incline ai conflitti e può «*estre decue par aucuns faulx seducteurs*»²⁵. Marsilio al contrario si impegna in un'originale e appassionata difesa di un governo riposante sul consenso dei sudditi, un governo della legge, un governo dove la legge è l'espressione di un legislatore che coincide con il popolo: «*nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3° Politice, capitulo 6° [Pol. 1281a, 11] legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem [...]*»²⁶.

Marsilio si impegna dunque a fondo nel riscattare la *multitudo* dal sospetto di una sua latente 'irrazionalità' e di una sua costitutiva inaffidabilità, mentre mostra scarso interesse nell'offrire un'illustrazione analitica di una formula tanto ricorrente nel *Defensor pacis* quanto enigmatica agli occhi di tanti moderni lettori del testo marsiliano: 'populus aut valenciore pars'. Che però Marsilio affidasse questa formula alla comprensione del lettore senza sentire il bisogno di esplicitarne il senso non è poi tanto strano se si tengono presenti le presupposizioni culturali che egli poteva tranquillamente ritenere di condividere con i suoi contemporanei ed impiegare quindi senza bisogno di particolari esplicazioni.

Una prima assunzione che Marsilio poteva dare per pacifica era l'esigenza di combinare il criterio della 'quantità' con il criterio della 'qualità'. La decisione non è il risultato della somma puramente aritmetica di voti 'eguali, ma è l'espressione di un corpo politico composto di parti qualitativamente differenti (non troppo diversamente, da questo punto di vista, la canonistica coeva invocava il principio della 'maior et sanior pars'²⁷).

²⁵ Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, in «Transactions of the American Philosophical Society», New Series, vol. 60, Part 6, 1970, The American Philosophical Society, Philadelphia 1970, p. 136.

²⁶ Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, a cura di R. Scholz, Hahsche Buchhandlung, Hannover 1932, Dictio I, XII, 3.

²⁷ Cfr. P. Grossi, *Unanimitas. Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, in «Annali di storia del diritto», II, 1958, pp. 229-331; L. Moulin, 'Sanior et maior pars'. *Étude sur l'évolution des techniques électorales et délibérations dans les ordres religieux du VI au XIIIe siècles*, in «Revue Historique de Droit Français et Étranger», XXXVI, 3 e 4, 1958, pp. 368-397 e pp. 491-529

Una seconda assunzione, altrettanto pacifica e congruente con la precedente, è l'immagine del «populus aut universitas» come di un ente collettivo la cui unitarietà non esclude la differenziazione delle funzioni: saranno gli esperti e i «prudentes» a formulare e a proporre le leggi, mentre al corpo dei cittadini sarà riservata la 'acclamatio', l'accoglimento o il rifiuto della proposta²⁸.

Una terza assunzione, infine, ci mette in contatto con un'idea di rappresentanza che rende decifrabile la ricorrente espressione 'populus aut valencior pars': «hoc autem est civium universitas aut eius pars valencior, que totam universitatem representat». Fra la 'pars valencior' ed il popolo sussiste un legame rappresentativo giocato sul rapporto di identità fra la parte e il tutto. La parte è il tutto e tanto la totalità quanto la sua 'parte prevalente' sono formazioni organiche ordinate secondo il principio della differenza qualitativa delle parti. L'ordine marsiliano non è l'ordine degli eguali; ed è infatti ancora alla differenza dei ruoli nel corpo politico che si riferisce Marsilio in uno dei punti nevralgici del discorso della cittadinanza, a proposito della definizione di cittadino: anche per Marsilio il cittadino è (aristotelicamente) colui che «participat in communitate civili, principatu aut conciliativo vel iudicativo», ma questa partecipazione non può aver luogo che nel rispetto dei rispettivi ranghi: «secundum gradum suum»²⁹.

La rappresentanza medievale opera, dunque, non già presupponendo (secondo un'assunzione tipicamente 'moderna') una somma di soggetti 'eguali' e offrendosi, insieme, come il principale collegamento fra i soggetti e il potere e come un determinante criterio di legittimazione dell'ordine politico, ma al contrario postulando un popolo ordinato e differenziato, un ordine già dato e intrinsecamente legittimo. La rappresentanza medievale svolge insomma una funzione, per così dire, non già costitutiva, ma dichiarativa: non crea dal nulla un rapporto, altrimenti inesistente, fra i soggetti e l'ordine politico, ma semplicemente dichiara, esprime, la vocazione civica caratteristica dell'essere umano. «Si non est civis non est homo»: umanità e *civilitas*, essere uomo ed essere membro della *civitas* tendono a coincidere. La dimensione politica (in senso lato, o, se si preferisce, in senso proprio, insomma l'appartenenza alla *polis*) appare un contrassegno fondamentale dell'identità individuale e si traduce in forme di partecipazione tanto diversificate quanto impegnative.

²⁸ Ivi, *Dictio I*, XIII, 8.

²⁹ Ivi, *Dictio I*, XII, 4. Cfr. M.J. Wilks, *Corporation and Representation in the Defensor Pacis*, in «*Studia Gratiana*», 15, 1972, pp. 251-92; A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Methuen, London 1984, pp. 90-92.

Emerge da questo punto di vista un'altra rilevante differenza rispetto alla visione moderna della rappresentanza politica. A partire dalla 'lotta per i diritti' inaugurata dalla rivoluzione francese, l'esercizio del diritto di voto appare il tramite prioritario se non esclusivo di un'attiva presenza dell'individuo nella *polis*. Per il cittadino medievale la situazione è invece assai diversa: la rappresentanza infatti in primo luogo non si sostanzia nel meccanismo dell'eguale diritto di voto (non si dimentichi, fra l'altro, il frequente ricorso al sorteggio per l'assegnazione delle cariche) e, in secondo luogo, è solo uno dei vincoli che legano l'individuo alla *civitas*.

Al di là dei meccanismi strettamente rappresentativi è caratteristico della società medievale un forte senso di appartenenza dell'individuo alla comunità politica. La fortuna della metafora corporatista non è casuale: essa riesce a formulare efficacemente la diffusa convinzione dell'inerenza delle parti al tutto e si traduce in un'etica pubblica centrata sull'esaltazione del *bonum commune*, della *concordia civium*, dell'amore fattivo ed oblativo dei singoli membri nei confronti della comunità. Si è parlato efficacemente di «patriottismo civico e religioso» per indicare la forte attrazione che la *civitas* esercita sui suoi membri³⁰: dal culto del santo patrono alle grandi opere architettoniche, dalle lodi in onore della città al senso di condivisione di una medesima forma di vita, dal riferimento ad un medesimo *ius proprium* all'accettazione di regole e valori comuni, tutto contribuisce a stringere il cittadino alla città.

È un complesso intreccio di oneri e privilegi, di doveri e di prerogative che discende dal rapporto di appartenenza del singolo alla *civitas*. La partecipazione politica del cittadino è difficilmente riconducibile ad un misura giuridicamente precisa ed uniforme: la partecipazione non coincide con la rappresentanza e la rappresentanza non coincide con il diritto di voto. Fondamentali sono piuttosto una forte identificazione con la comunità politica (pur nella feroce conflittualità delle fazioni contrapposte) e una militanza civica dove oneri e onori si distribuiscono variamente a seconda della posizione occupata nell'ordine gerarchico della città. Momento di una *civitas* concepita come corpo unitario, come unità di parti gerarchicamente ordinate, la rappresentanza medievale è inseparabile, per un verso, dalla molteplicità delle figure nelle quali si articola il concetto di *civis*, e, per un altro verso, dalla logica inclusiva e gerarchica che tutte le riconduce all'unità dell'ordine.

³⁰ Ph. Jones, *Economia e società nell'Italia medievale: la leggenda della borghesia*, in *Storia d'Italia, Annali I, Dal feudalesimo al capitalismo*, Einaudi, Torino 1978, p. 262.

È il momento di concludere; e la conclusione migliore è forse la formulazione di una domanda, che dovrò inevitabilmente lasciare priva di risposte. Parlare del medioevo e delle sue immagini di città è certamente parlare di un antico mondo perduto. Occorrerebbe però forse discutere sul senso e sulla portata di questa 'perdita'; occorrerebbe cioè chiedersi se qualcosa di quelle immagini ha resistito oltre il deperimento della civiltà che le ha generate o almeno se alcune delle esigenze allora emerse tornano a farsi sentire in contesti profondamente mutati. In questa prospettiva potremmo in primo luogo riflettere sulla lunga durata e sulla straordinaria rilevanza nella storia europea di ciò che Cattaneo chiamava, con la sua abituale acutezza, il «principio ideale» della città. Potremmo in secondo luogo registrare il continuo ritorno, ben oltre le colonne d'Ercole dell'età di mezzo, della metafora corporatista e domandarsi se questa sua irriducibile vitalità non sia l'indice della ricorrente esigenza di celebrare la forza inclusiva della comunità politica. Potremmo infine riflettere sulle sorti dell'odierna 'società degli individui' e chiedersi se davvero il nostro alveare mandevilliano possa ancora prosperare sul provvido egoismo delle sue api viziose o se piuttosto serva un qualche ricorso a quell'antico 'public spirit' avversato dal medico olandese.

ELEZIONI, PARTECIPAZIONE, CITTADINANZA:
UN'INTRODUZIONE STORICA

1. *L'impostazione del problema*

Il senso del mio intervento è il tentativo di offrire un orizzonte storico a un problema (il problema del nesso fra cittadinanza ed elezioni politiche) che sarà affrontato, dalle relazioni che seguiranno, nella prevalente dimensione della contemporaneità. È però ovviamente impossibile, in questa sede, una ricognizione analitica di uno dei 'luoghi' più frequentati dalla teoria e dalla retorica politico-giuridica degli ultimi due secoli. Dovrò quindi limitarmi a richiamare l'attenzione su alcuni profili generali del dibattito otto-novecentesco, nella speranza di poter fornire una sorta di 'profondità di campo' alle analisi politologiche concentrate sul nostro presente.

Conviene innanzitutto suggerire una definizione stipulativa dei termini impiegati, a partire da un'espressione – 'cittadinanza' – sottoposta, in tempi recenti, a una forte sollecitazione teorica che ne ha dilatato la tradizionale area semantica. 'Cittadinanza' evoca ormai, ben al di là della sua originaria valenza giuridica, la complessa posizione di un soggetto di fronte a una comunità politica: il suo rapporto di appartenenza ad essa e l'insieme delle prerogative e degli oneri che trovano in quella appartenenza il loro fondamento e/o la loro condizione di esplicazione¹.

Esistono però diversi modi e diversi livelli di appartenenza, congruenti con la differenziazione dei soggetti all'interno della comunità. Introducendo il termine di 'partecipazione', ci riferiamo a una più ristretta e impegnativa modalità di appartenenza: un'appartenenza che include un qualche coinvolgimento dei soggetti,

¹ Il riferimento obbligato è a Th. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Cfr., in una prospettiva sociologica, G. Zincone, *Da sudditi a cittadini. Le vie dello stato e le vie della società civile*, Il Mulino, Bologna 1992. Per un chiarimento metodologico-concettuale del concetto di cittadinanza e per una sua applicazione storiografica mi permetto di rinviare, rispettivamente, a P. Costa, *La cittadinanza: un 'geschichtlicher Grundbegriff'?*, in S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 251-62; P. Costa, voce *Cittadinanza*, in *Enciclopedia del Novecento. Supplemento III (A-G)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2004, pp. 192-96 e a P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, voll. I-IV, Laterza, Roma-Bari 1999-2001.

P. Costa, *Elezioni, partecipazione, cittadinanza: un'introduzione storica*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. VII. Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_08, pp. 279-299.

Orig. in *La cittadinanza elettorale*, IX Convegno internazionale della S.I.S.E., Firenze 2006.

un loro (almeno simbolico) protagonismo. Parlando di partecipazione, ci riferiamo insomma non tanto all'esser parte di (inclusi in) un ordine politico-giuridico, quanto al prender parte ad esso, ad agire più che ad essere agiti, ad essere membri politicamente attivi della comunità².

In che senso il meccanismo elettorale, l'elezione di individui che mi 'rappresentano' (quale che sia il senso attribuito a questa espressione), che agiscono in mio nome e per mio conto, costituisce un momento o una forma di partecipazione politica, contribuisce a rendere 'attiva' e 'protagonistica' la mia appartenenza a una *polis*? Che rapporto passa fra il momento politico-elettorale e il processo di inclusione dei soggetti in una determinata comunità politica? Quali sono le caratteristiche della 'cittadinanza elettorale' (se vogliamo usare la crasi suggerita dal titolo del nostro convegno)?

È all'itinerario storico (e soprattutto storico-concettuale) di questo problema che vorrei rivolgere la mia (inevitabilmente selettiva e rapsodica) attenzione.

2. *La cittadinanza elettorale: una scelta 'moderna'*

Un profilo generale sul quale conviene insistere, quando si consideri il problema della partecipazione politica in una prospettiva di lunga durata, è il carattere storicamente contingente del nesso – per noi in qualche misura obbligato – fra partecipazione politica e meccanismi elettivi. Se guardiamo a un contesto che per tutta la storia dell'occidente è stata la matrice ideale e l'emblema stesso della partecipazione civica – il mondo antico e in particolare l'Atene del V secolo – la pratica e la teoria della democrazia non trovano nel momento elettorale la propria caratteristica costitutiva.

Non importa insistere sul valore centrale, nella cultura antica, della partecipazione politica: valga, emblematicamente, la tesi aristotelica secondo la quale solo un dio o un animale può fare a meno della *polis*, mentre un essere umano trova soltanto in essa il suo compimento. Si è uomini in quanto si partecipa alla *polis*, quale che sia la forma di governo prescelta (anche se la democrazia non gode di particolari favori presso i filosofi del mondo antico). E democratico per eccellenza è il regime ateniese: un regime imperniato sul potere supremo dell'Assemblea, aperta

² Sul concetto di partecipazione cfr. A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1994; M. Cotta, *Il concetto di partecipazione politica: linee di un inquadramento teorico*, in «Rivista italiana di scienza politica», IX, 1979, 2, pp. 193-227; F. Raniolo, *La partecipazione politica*, Il Mulino, Bologna 2002.

ad ogni cittadino e retta dal principio dell'*isagoria*. Non esiste però solo l'Assemblea, tipica incarnazione di quella democrazia che i moderni chiameranno 'diretta': esiste anche una rete abbastanza fitta di istituzioni di governo, di magistrature, che danno corpo e applicabilità alle decisioni dell'assemblea. Non è però il principio elettivo che regola l'accesso a quelle magistrature, ma è un principio completamente diverso, su cui opportunamente Bernard Manin³ ha richiamato l'attenzione: il principio del sorteggio.

Il criterio prevalente nell'attribuzione delle cariche è il sorteggio, mentre il principio elettivo viene applicato soltanto quando è richiesta, per lo svolgimento della funzione, una specifica competenza tecnica. Il ricorso al sorteggio non è una bizzarria, ma è una scelta coerente con istituti e principi importanti della democrazia ateniese: con la pratica, largamente seguita, della rotazione delle cariche e con il principio di eguaglianza. Appare opportuno che le funzioni vengano periodicamente ripartite fra i cittadini in modo da assicurare l'intercambiabilità dei ruoli e realizzare il principio enunciato da Aristotele, che parla del cittadino come di un individuo chiamato volta a volta a comandare e ad obbedire, ad essere governante e governato. La rotazione delle cariche è congruente con la tecnica del sorteggio ed entrambe sono funzione di un'eguaglianza che fa di ogni cittadino un soggetto 'immediatamente' coinvolto nella vita della *polis*.

«Per secoli – scrive Bobbio con la consueta chiarezza – i due concetti di democrazia e di elezione non confluiscono in un concetto unitario come avviene oggi, perché la democrazia per gli antichi non si risolve nelle procedure elettorali, anche se non le esclude, e all'inverso le procedure elettorali sono perfettamente conciliabili con le altre due forme classiche di governo, la monarchia e l'aristocrazia»⁴.

La convinzione che non esista un nesso stretto e cogente fra partecipazione politica ed elezione non è peraltro confinato nell'irripetibile stagione della democrazia antica, ma continua a presentarsi con insistenza nell'esperienza politica

³ B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, Paris 1995. È a questo studioso che si deve la più esplicita tematizzazione del problema.

⁴ N. Bobbio, *La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)*, in «Teoria politica», III, 1987, 3, p. 4. Contributi a una storia della democrazia in J. Dunn (a cura di), *La democrazia: storia di un'idea politica dal 6. secolo a. C. a oggi*, Marsilio, Venezia 1995; M. I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1997; D. Musti, *Demokratia: origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 1997; D. Held, *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna 1997; E. Greblo, *Democrazia*, Il Mulino, Bologna 2000; G. Schiavone, *Democrazia e modernità: l'apporto dell'utopia*, Utet, Torino 2001; G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003; L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004.

dell'Europa medievale e proto-moderna. Il ricorso al sorteggio (accanto all'impiego di tecniche elettorali, spesso complicate e farraginose) è largamente praticato negli ordinamenti della 'civiltà comunale' e non è un mero espediente di governo, legato all'esigenza di sottrarre la designazione di alcune cariche al lacerante conflitto delle fazioni contrapposte; è un principio che lascia tracce nella tradizione (che è stata detta) repubblicana: una lunga e vitale tradizione politica che prende avvio dall'umanesimo civico, trova in Machiavelli uno snodo di rilievo ed influenza europee⁵, si irradia nell'Olanda di Meyer e nell'Inghilterra di Harrington e raggiunge la Francia di Montesquieu e di Rousseau. In questa tradizione, il sorteggio non esce affatto di scena: valga la testimonianza di Montesquieu, che lo presenta ancora come il naturale alleato dell'eguaglianza, di contro al carattere aristocratico del procedimento elettivo.

Ha ragione quindi Manin nel 'drammatizzare' la frattura provocata (anche da questo punto di vista) dalle rivoluzioni di fine Settecento in America e in Francia (in qualche misura 'anticipate' dalle trasformazioni costituzionali del Seicento inglese): scompare rapidamente il tema (non meno della pratica) del sorteggio, mentre inizia lo stretto sodalizio fra partecipazione politica ed elezioni.

Quali sono le motivazioni di questo fortunato e durevole connubio? Esse devono essere cercate, credo, nella visione antropologica e politica che presiede alle imponenti trasformazioni costituzionali di quel periodo e offre ad esse la direzione di senso e la legittimità. Conviene sottolineare due elementi, complementari: il carattere 'artificiale' dell'ordine politico e il protagonismo dei soggetti.

Per i filosofi del giusnaturalismo, prima, e poi per i leader dei processi costituenti di fine Settecento, la sovranità cessa di essere il culmine di un ordine già dato, iscritto nella natura delle cose, il vertice di una piramide formata dai corpi e dagli ordini della società cetuale. Attraverso le metafore dello stato di natura e del contratto sociale si è fatta strada la convinzione che il *primum movens*, la radice e la condizione di possibilità dell'ordine politico sono i soggetti: sono i soggetti che dal nulla, con un loro atto di volontà, con una decisione contrattuale, creano il sovrano. Né questo assunto resta confinato nel cielo di una filosofia politicamente improduttiva: basta leggere i saggi scritti da Sieyès alla vigilia della rivoluzione⁶ per intendere come il

⁵ Il rinvio obbligato è a J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone, II, La "repubblica" nel pensiero politico anglosassone*, il Mulino, Bologna 1980.

⁶ In particolare J.-E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato* [1789], in J.-E. Sieyès, *Opere e testimonianze politiche, I, Scritti editi*, vol. I, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano 1993.

vecchio 'contrattualismo' stia divenendo, nelle sue mani, il mezzo per formulare e legittimare l'idea di un potere nuovo ed esplosivo, un vero e proprio 'potere costituente'⁷, capace di cancellare il passato e inventare il futuro; e di questo futuro sono i soggetti, i soggetti in quanto membri giuridicamente eguali della nazione, ad essere arbitri.

La legittimità del (nuovo) ordine nasce dai soggetti e dalla loro volontà: è comprensibile allora come il momento del consenso (e del voto, come la sua più verificabile espressione) divenga fondamentale. Sono i soggetti che fondano il potere decidendo; sono i soggetti che scelgono; sono i soggetti che votano. La fondazione e l'esercizio della sovranità – l'essenza stessa del prender parte alla vita della *polis* – si intrecciano strettamente con il momento della scelta, del voto, del consenso. È questa peculiare 'antropologia politica' che induce a vedere nella partecipazione elettorale una componente essenziale della cittadinanza.

3. La cittadinanza elettorale fra 'riconoscimento' e 'integrazione'

I soggetti sono i protagonisti nella scena della fondazione e della legittimazione del potere politico: che esiste in quanto i soggetti lo fanno esistere; tanto che a rigore potremmo ritenere inadeguata l'espressione 'partecipazione': i soggetti non prendono parte a qualcosa che esiste prima e indipendentemente dalla loro azione, ma creano essi stessi, con un atto di volontà, l'ordine di cui fanno parte. La loro partecipazione ha un valore, per così dire, fondante e costitutivo⁸.

Come fondatori-attori dell'ordine politico, i soggetti si muovono in condizioni di eguaglianza: le 'gerarchie naturali' che innervavano il regime *ancien*, gli antichi vincoli di dipendenza e di gerarchia sono stati spezzati da quell'eguaglianza la cui marcia trionfale (già denunciata con orrore dai legittimisti) appariva ormai a Tocqueville un processo irreversibile.

In realtà, l'immagine della 'marcia trionfale' è inadeguata: è più realistica la metafora della battaglia; una battaglia che, dagli anni della Rivoluzione in poi, continuerà a svolgersi per più di un secolo intorno al senso e all'estensione del principio di eguaglianza. È vero, infatti, che per la maggioranza dell'opinione pubblica sette-ottocentesca tutti i soggetti sono eguali. Il punto dolente è però la

⁷ Una storia del potere costituente in P. Pombeni (a cura di), *Potere costituente e riforme costituzionali*, Il Mulino, Bologna 1992. Cfr. anche A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Sugarco, Carnago (Varese) 1992.

⁸ Cfr. le osservazioni di St. Rokkan, *Cittadini, elezioni, partiti* (1970), Il Mulino, Bologna 1982, pp. 68-69.

definizione del 'soggetto'; ed è proprio sul terreno dell'antropologia politica che divampa il conflitto delle retoriche contrapposte.

Sono i soggetti che fondano l'ordine politico, prendono parte in esso, decidono, votano; ma non qualsiasi soggetto, anzi più esattamente, non un 'soggetto qualsiasi', bensì quei soggetti che posseggano i requisiti (socialmente, culturalmente) richiesti: proprietà e appartenenza al genere maschile.

Solo i proprietari sono pienamente, compiutamente 'soggetti'. Per un'antica convinzione, riformulata e rifondata già agli albori della modernità, la proprietà non è soltanto un dato brutalmente economico, estrinseco, ma è legata con mille fili con la personalità del proprietario. Per i teologi della Seconda Scolastica l'individuo esprime con il *dominium* la propria razionalità, la propria libertà, la piena capacità di disporre di se stesso. Con Locke il rapporto fra l'individuo e la proprietà, da un lato, e fra la proprietà e l'ordine pre-politico, dall'altro lato, si fa ancora più forte e tematico: proprietà e libertà si connettono strettamente e insieme denotano la capacità auto-affermativa e lo spazio inviolabile del soggetto.

La proprietà come libertà e piena capacità di disposizione di sé; la proprietà come espressione della razionalità del soggetto, della sua capacità di controllarsi, di investire e quindi di progettare il futuro: pur nella varietà delle argomentazioni volta a volta impiegate, è questa l'immagine della proprietà (e del proprietario) ampiamente circolante nell'Europa moderna⁹. Si tratta, come è facile intendere, non di un'immagine gratuita e casuale, ma di una vera e propria 'struttura di mentalità': di un modo di pensare, e di un sistema di valori, perfettamente corrispondenti a un modo di essere, alla struttura economico-sociale e alla dinamica politica dell'Europa sette-ottocentesca.

Solo il soggetto proprietario è dunque, in questo orizzonte, un essere umano compiutamente realizzato, razionale, indipendente e quindi affidabile: solo a un soggetto dotato di questi requisiti, e non a un essere umano 'generico', potrà essere assegnato l'alto compito di fondare e di far funzionare l'ordine politico. L'ordine nuovo, l'ordine fondato sull'eguale partecipazione politica dei soggetti, l'ordine fondato sul nesso partecipazione-elezione, non può non includere al suo interno una dicotomia fondamentale tracciata sulla base del discrimine (economicamente ed antropologicamente fondamentale) della proprietà.

⁹ Mi permetto di rinviare a P. Costa, *Proprietà e cittadinanza nell'Europa moderna: una mappa tematica*, in «ParoleChiave», 30, 2003, pp. 31-60.

Accanto alla proprietà, l'altro requisito indispensabile per la partecipazione politica è l'appartenenza al genere maschile. Siamo di fronte, ancora una volta, ad una discriminante tanto antica quanto persistente, giocata sulla naturale differenza dei sessi e sul ruolo seminale della famiglia. È ancora dominante il modello aristotelico della famiglia come microcosmo gerarchico-potestativo, convergente sulla figura del *pater*: è il padre-marito il rappresentante nella *civitas* degli altri membri, subordinati, della famiglia (donne, figli, servi). Lo spazio femminile è quindi essenzialmente domestico e privato. Ancora per tutto l'Ottocento è dominante la tesi della naturale sottrazione della donna allo spazio della politica e della sua vocazione alla 'domesticità'.

Sono dunque i soggetti proprietari, maschi (e adulti) ad essere investiti del privilegio e dell'onere di costruire e far funzionare l'ordine politico. Per essi (e solo per essi) vale il principio di eguaglianza: in quanto proprietari e maschi adulti essi sono egualmente cittadini, egualmente coinvolti nel processo di partecipazione-elezione da cui dipende la vita della polis.

Sieyès introduce una formula efficace, che sarà ripresa testualmente da Kant, per rappresentare questa dicotomia fondamentale: tutti i soggetti sono ormai cittadini, in quanto titolari di alcuni diritti fondamentali (la libertà, la possibilità di essere proprietari), ma i cittadini si dividono in due categorie, in cittadini attivi e cittadini passivi, a seconda che possano o non possano essere attivamente coinvolti nella vita della *respublica*.

Per Sieyès (e per Kant) la condizione di assegnazione dei diritti politici ai soggetti è la loro indipendenza (per questo motivo Sieyès esclude dal voto le donne, i servi, i mendicanti e i minori). Certo, il requisito dell'indipendenza e dell'autosufficienza economica può essere concretizzato impiegando parametri più o meno restrittivi: durante la rivoluzione in Francia, anche prima dell'introduzione del suffragio universale nel 1792, l'elettorato era in realtà notevolmente ampio, mentre era assai ristretta la classe dei cittadini abilitati al voto nell'Inghilterra coeva (e rigidamente censitario tornerà ad essere il sistema elettorale nella Francia del primo Ottocento)¹⁰. Quali che siano i requisiti socio-economici volta a volta richiesti, resta comunque fermo il dato 'strutturale': la composizione della *polis* obbedisce a una logica dicotomica, efficacemente concettualizzata nella distinzione fra cittadini passivi e attivi.

¹⁰ Cfr. P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992; P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris 1998.

La distinzione fra le due cittadinanze (nelle stesse intenzioni di Sieyès) non ha una portata meramente descrittiva, ma suggerisce una gerarchia di valore: solo l'esercizio dei diritti politici permette a un individuo di essere compiutamente cittadino; i soggetti esclusi dal voto sono, sì, cittadini in senso ampio, ma il loro rapporto con la nazione è, per così dire, al contempo di interiorità e di exteriorità: sono 'dentro' la *civitas*, ma non sono 'della' *civitas*, sono inclusi in essa ma non ne sono compiutamente membri.

Che il cittadino sia tale in quanto membro del corpo sovrano è una tesi che da Rousseau si è trasfusa nei dibattiti rivoluzionari e si è poi riproposta insistentemente nel corso dell'Ottocento: non basta insomma la tutela dello spazio privato, occorre anche l'attribuzione di un ruolo attivo all'individuo, occorre il suo coinvolgimento nel processo politico-decisionale perché la sua appartenenza al corpo politico si realizzi. Appartenenza-cittadinanza, partecipazione politica e diritto di voto si implicano a vicenda.

Già la rivoluzione aveva valorizzato l'importanza della libertà positiva, della partecipazione, quindi, dei diritti politici e si era spinta fino a reclamare, e a ottenere nel 1792, la titolarità dei diritti politici per ogni cittadino. Il suffragio universale era però stata una conquista effimera, ben presto cancellata; e in tutto l'arco dell'Ottocento e di parte del Novecento divampa il dibattito sui limiti, e i rischi, del suffragio.

La posta in gioco è, semplicemente, l'introduzione della democrazia politica: un processo che si svolge nell'arco di tempo di più di un secolo (almeno per l'Italia), dà luogo a intensi e complicati conflitti, alimenta speranze e paure (destinate presto, peraltro, a ridimensionarsi). In questa lunga schermaglia politico-ideologica, entrambe le parti contendenti tornano sempre di nuovo a impiegare (pur riformulandoli e aggiornandoli) schemi argomentativi già collaudati.

Il principale baluardo contro l'estensione del suffragio continua ad essere l'immagine della proprietà come segno della maturità intellettuale, dell'autonomia, dell'affidabilità dei soggetti. Separare il diritto di voto da qualsiasi riferimento alla proprietà sembra aprire la strada al dominio della massa: una massa di non proprietari, che, in forza del numero, avrebbe attaccato la base stessa della civiltà moderna, la libertà e la proprietà. Per i fautori del suffragio universale, al contrario, uno Stato è realmente rappresentativo solo se garantisce l'eguale partecipazione di tutti i cittadini: è l'eguaglianza repubblicana il fondamento di legittimità dell'ordine. L'eguaglianza è il principio su cui far leva per denunciare l'illegittimità dei due

principali criteri di esclusione (proprietà e genere) e reclamare il diritto-dovere di tutti i cittadini e di tutte le cittadine alla partecipazione politica.

Di questo complicato e frastagliato processo che conduce (in tempi e con percorsi diversi) all'introduzione della democrazia politica nei vari Stati europei posso mettere in evidenza, schematicamente, solo alcuni profili di carattere generale¹¹.

In primo luogo, la lotta per l'accesso al voto politico non è pressoché mai 'soltanto' una lotta per il voto. Certo, sto costringendo a brutali semplificazioni una fenomenologia estremamente varia, che include (tanto per esemplificare) i movimenti 'repubblicani' della Francia degli anni Trenta e Quaranta e le rivendicazioni 'democratiche' della socialdemocrazia kautskyana. In uno spettro così ampio di posizioni il voto politico appare inevitabilmente l'espressione di aspettative molto diverse: perno di un nuovo (o rinnovato) assetto repubblicano oppure semplice mossa strategica nel conflitto di classe. In generale, però, la lotta per il suffragio politico tende ad acquisire un sovrappiù di senso, una sovra-determinazione che ne amplia il contenuto letterale trasformandola in una battaglia per un ordine nuovo, alternativo ai regimi politico-sociali esistenti (e in effetti è proprio questo il principale timore manifestato dagli schieramenti che si oppongono all'estensione del suffragio).

L'accesso alla 'cittadinanza attiva' attraverso la partecipazione elettorale appare l'occasione più propizia per mutare gli equilibri del potere e i criteri di distribuzione delle risorse. I cartisti in Inghilterra vedono nell'estensione del suffragio la premessa per un consistente miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro delle classi subalterne. Non diversamente in Francia i gruppi che, nel composito ed eterogeneo movimento che sfocerà nella rivoluzione del '48, combattono per l'allargamento del suffragio, lo presentano come espressione di quella nuova repubblica «politica e sociale» dalla quale si attendono coraggiosi ed 'egualitari' interventi redistributivi.

Il fatto che la lotta per i diritti politici trovi una cassa di risonanza in aspettative e progetti più ambiziosi o addirittura rivoluzionari (come se proprio dal voto potesse scaturire un *novus ordo*) non conduce però necessariamente a una visione meramente strumentale del diritto al suffragio (anche se non mancano certo esempi in questo senso), come se la conquista dei diritti politici fosse solo il volano di una prossima palingenesi sociale.

¹¹ Una sintesi efficace in A. Pizzorno, *Mutamenti nelle istituzioni rappresentative e sviluppo dei partiti politici*, in *Storia d'Europa, volume V, L'età contemporanea*, a cura di Paul Bairoch e Eric J. Hobsbawm, Einaudi, Torino 1996, pp. 961-1031.

La lotta per i diritti politici è in realtà (anche) una lotta per la cittadinanza eguale: il tentativo di colmare il fossato che separa una classe di soggetti da una classe diversa e 'superiore'. Da questo punto di vista, essa è una lotta per il 'riconoscimento': per essere presi sul serio, giudicati 'eguali', egualmente degni di far parte di quell'associazione – lo Stato nazionale – celebrata da tutta la letteratura coeva come la forma storicamente più matura della civiltà. Entra in gioco uno dei più delicati e nevralgici dispositivi dell'ordine politico-sociale: il riconoscimento dei soggetti, il riconoscimento dell'altro come persona; un riconoscimento che, nell'età moderna, passa obbligatoriamente attraverso l'assegnazione di diritti. Lottare per i diritti politici non è dunque soltanto agire in vista di un ordine futuro – un agire il cui compimento è differito in un tempo lontano ed incerto; lottare per i diritti politici è un'azione che ha in se stessa un'immanente finalità: sottrarsi alla discriminazione e ottenere riconoscimento; una finalità il cui carattere simbolico non deve indurci a sottovalutare la sua decisiva rilevanza.

Se dunque la lotta per i diritti politici è una lotta per il riconoscimento¹², per essere assunti come membri 'eguali' di una società politica dalla quale si è esclusi, il suo effetto, quando l'obiettivo della lotta sia raggiunto, non riguarda più soltanto lo *status* dei soggetti finalmente 'riconosciuti', ma coinvolge l'intera configurazione dell'ordine politico-sociale. In ragione del nuovo dispositivo – il suffragio universale – lo Stato nazionale si trova ora in grado di stringere a se stesso soggetti fino a quel momento 'periferici' e potenzialmente (o effettivamente) conflittuali: viene superata un'antica dicotomia, vengono disinnescati conflitti esplosivi, viene insomma introdotta una vincente strategia di *integrazione*. La creazione di una cittadinanza politica 'eguale', che *ex parte subiecti* può essere interpretata come una lotta per i diritti e per il riconoscimento, può altrettanto persuasivamente essere presentata, *ex parte obiecti*, come una delle tecniche di integrazione che lo Stato ottocentesco (e in particolare tardo-ottocentesco) sta affannosamente sperimentando per 'governare' un'imponente massa di soggetti, per renderla meno pericolosa, più docile e malleabile.

Appare allora più comprensibile, in questa prospettiva, il fatto che il suffragio universale non è soltanto la bandiera democratica che le classi subalterne agitano contro l'arroccamento aristocratico delle classi dominanti, ma compare anche, in più

¹² Sul problema del riconoscimento cfr. J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli 1998; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002; D. della Porta, M. Greco, A. Szakolczai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Laterza, Roma-Bari 2000.

occasioni, come uno strumento di 'governo' delle masse nelle mani dell'élite politica (valga, come esempio significativo, il caso della Germania bismarckiana): uno strumento, appunto, di integrazione delle masse, nella stessa direzione in cui si sta muovendo il nascente Stato sociale.

Il processo di costruzione della cittadinanza politica si presenta come un intreccio complesso di temi (lotte per i diritti e per il riconoscimento, rivendicazioni egualitarie, aspettative e progettazioni di assetti politico-sociali radicalmente alternativi al presente) la cui eterogeneità non deve far perdere di vista (quando si valuti il processo nel suo complesso e nella sua direzione prevalente) l'intrinseca coerenza del risultato: il rafforzamento dello Stato nazionale, il successo conseguito dalle politiche di riconoscimento 'egualitario' dei soggetti nel superare quelle dicotomie che rischiavano di minare, alla lunga, la tenuta dell'ordine politico-sociale.

La direzione di senso di questo processo può peraltro essere confermata indirettamente (o, più esattamente, *a contrario*) da una vicenda che rischia di essere trascurata quando si assuma (come troppo spesso ancora avviene) un angolo di osservazione esclusivamente endo-europeo. È all'Europa, infatti, che può essere applicata (con una qualche semplificazione) la nota formula 'da sudditi a cittadini', per significare che il compimento della modernità coincide con il (pur faticato) trionfo del nesso partecipazione-suffragio (universale)-cittadinanza; ed è in questo contesto che 'riconoscimento' e 'integrazione' si saldano insieme in una sorta di circolo virtuoso. Quando invece l'Europa si proietta al di fuori dei suoi confini geografici – come avviene nel plurisecolare ed imponente processo della sua espansione coloniale – la possibilità tanto del 'riconoscimento' quanto della 'integrazione' è esclusa perché la differenza fra i soggetti viene esasperata (prima facendo leva sul concetto di 'civiltà' e poi approdando a un paradigma francamente razziale), tanto da rendere impossibile il senso di un'appartenenza 'comune'. Appare allora problematica l'estensione ai nativi della cittadinanza-partecipazione; e per governare i soggetti 'colonizzati' lo Stato non impiegherà lo strumento (aggiornato e 'moderno') dell'integrazione, ma ricorrerà all'esercizio puro e semplice del dominio. Se nelle terre dei 'barbari' la dicotomia fra governanti e governati, fra 'sudditi' e 'cittadini', resta radicale e insuperabile, nella moderna civiltà

‘metropolitana’ la diffusione del suffragio universale azzera le antiche dicotomie e realizza un ordine integrato di cittadini e cittadine ‘eguali’¹³.

4. *Elettori ed eletti: la dimensione ‘aristocratica’ della rappresentanza*

Dalla cittadinanza dei ‘pochi’ alla cittadinanza di ‘tutti’: è questo il mutamento introdotto da quella democrazia politica che si è instaurata ovunque in Europa proponendosi come singolare punto di intersezione fra lotte per il riconoscimento e strategie di integrazione. L’introduzione del suffragio universale colma un’antica e netta dicotomia sociale, in conseguenza della quale solo i soggetti proprietari di genere maschile erano cittadini in senso proprio e compiuto, mentre gli altri erano relegati in una zona (parzialmente) esterna alla *civitas* (e potevano essere descritti, con le parole di Marx, come una «classe della società civile che non [è] una classe della società civile»¹⁴).

Un’altra dicotomia, però, non è annullata dall’attribuzione dei diritti politici a tutti i cittadini e accompagna l’intera parabola della ‘cittadinanza elettorale’ come una sua costitutiva componente: la distinzione fra eletti ed elettori, fra rappresentanti e rappresentati.

L’ordine moderno si fonda sul protagonismo dei soggetti, ma il loro agire politico, per la riflessione come per la prassi costituzionale sette-ottocentesca, passa attraverso il dispositivo della rappresentanza. Sieyès, quando presenta la nazione come l’unico titolare legittimo della sovranità e la ridefinisce come l’insieme dei soggetti giuridicamente eguali (i venticinque milioni di francesi, esclusa l’esigua minoranza dei soggetti privilegiati), si affretta ad aggiungere che essa non può esercitare in proprio il suo potere: sarà quindi un’assemblea rappresentativa (gli Stati generali trasformati in una nuova, inedita assemblea costituente) il motore della rivoluzione e il detentore effettivo del potere.

Agiscono sullo sfondo due modelli contrapposti, che continueranno a influenzare il dibattito successivo: la distinzione fra il piccolo Stato e il grande Stato¹⁵ e (intrecciato con essa) il confronto fra la democrazia degli antichi e la democrazia dei

¹³ Mi permetto di rinviare a P. Costa, *Il fardello della civilizzazione. Metamorfosi della sovranità nella giuscolonialistica italiana*, in «Quaderni Fiorentini», 33-34, 2005, pp. 169-257.

¹⁴ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, F. Engels, *Opere, III, 1843-1844*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 200-201.

¹⁵ Cfr. *Polis e piccolo stato tra riflessione antica e pensiero moderno*, a cura di E. Gabba, A. Schiavone, Edizioni New Press, Como 1999.

moderni. Per Sieyès, e prima per Montesquieu, un piccolo Stato potrebbe adottare lo schema delle antiche repubbliche (dove il popolo sovrano, riunito *en corps*, è in grado di prendere decisioni), ma non il grande Stato dell'epoca moderna, costretto, dall'impossibilità di concentrare fisicamente in un luogo tutti i suoi membri, a ricorrere al meccanismo della rappresentanza. Non è comunque soltanto una differenza 'tecnica' e 'quantitativa' a separare gli antichi dai moderni, come ricorderà Constant con la sua celebre distinzione fra la 'libertà degli antichi' e la 'libertà dei moderni'¹⁶ (un *topos* peraltro già frequentato dalla pubblicistica settecentesca): è il diverso ruolo attribuito alla libertà privata, alla proprietà, ai commerci, è la netta distinzione (ignota agli antichi) fra la 'società civile' e la sfera pubblica a imporre il ricorso alla rappresentanza e a fare di questa il contrassegno più caratteristico del nuovo ordine politico.

Anche per i 'moderni' (anche per il liberale Constant) l'impegno politico dei cittadini è essenziale, per la loro compiuta realizzazione umana, oltre che per la salvaguardia delle stesse libertà civili: gli individui, però, partecipano alla vita della *respublica* in quanto investiti non già del potere di decidere, ma del potere di designare quei i soggetti che, in loro nome e per loro conto, saranno chiamati a prendere decisioni. La partecipazione politica è obbligatoriamente convogliata nello stretto canale della rappresentanza elettorale e questa a sua volta si regge su una essenziale dicotomia: da un lato gli elettori, dall'altro gli eletti.

La distinzione fra rappresentanti e rappresentati, nella configurazione moderna della rappresentanza, non è relativa e funzionale, ma assoluta e qualitativa. Non esiste più, alle spalle del meccanismo rappresentativo, l'antico ordine dei corpi e delle gerarchie e non può quindi più esistere una volontà preesistente – la volontà di una città, di una corporazione, di un ceto – di cui il rappresentante sia il semplice ambasciatore: il divieto del mandato imperativo¹⁷ (che, a partire dal precoce parlamentarismo dell'Inghilterra settecentesca, vale per ogni esperienza parlamentare successiva) è la conseguenza obbligata della nuova visione dell'ordine. Il principio che regge la nuova rappresentanza è esattamente il rovescio del mandato imperativo e consiste nell'indipendenza del rappresentante dai rappresentati: i rappresentanti sono designati dagli elettori, ma rappresentano la nazione, la cui volontà esiste in quanto incarnata nelle decisioni dei suoi rappresentanti.

¹⁶ B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2000.

¹⁷ Cfr. S. Curreri, *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*, Firenze University Press, Firenze 2004.

Nessun ponte, dunque, nessun collegamento, ma una frattura netta, un salto qualitativo, fra i rappresentanti e i rappresentati. Se però la frattura è radicale per quanto riguarda l'attività decisionale, il collegamento esiste su un altro piano: sul piano della designazione dei rappresentanti (e questo collegamento non potrebbe venire a mancare, pena la delegittimazione del nuovo ordine che, in quanto 'ordine di soggetti', dipende in ultima istanza dal consenso dei cittadini). Il meccanismo della designazione elettorale dei rappresentanti permette di far apparire le decisioni, prese dagli eletti in perfetta indipendenza dagli elettori, come (simbolicamente) riconducibili al consenso dei rappresentati.

Il dispositivo della rappresentanza rende possibile, nello stesso movimento, il coinvolgimento attivo di 'tutti' i cittadini (nella forma dell'esercizio del diritto di voto), l'autonomia decisionale degli effettivi detentori del potere sovrano e la legittimazione (in ragione del loro fondamento 'consensuale') delle decisioni dei rappresentanti¹⁸.

Né peraltro il 'doppio binario' caratteristico del meccanismo rappresentativo, il diverso ruolo e la diversa collocazione, nel sistema politico complessivo, dei rappresentanti e dei rappresentati, resta privo di conseguenze nella concreta strumentazione del sistema stesso: sono infatti di frequente richiesti requisiti diversi per l'elettorato attivo o passivo, come Bernard Manin ha messo in evidenza. Se per l'esercizio del diritto di voto possono bastare le condizioni 'generiche' prima ricordate (l'autosufficienza economica, l'appartenenza al sesso maschile), per essere eleggibili servono spesso requisiti più stringenti, che indirizzano la scelta su una rosa di candidati di sicura 'visibilità' sociale.

Quale che sia comunque la disciplina giuridico-formale del voto, l'effettivo funzionamento del sistema rappresentativo nell'Europa liberale offre una suggestiva conferma della tesi (antica, ma ancora sottoscritta da Montesquieu) del carattere aristocratico dell'elezione (di contro alla vocazione democratica del sorteggio). È

¹⁸ Sul problema della rappresentanza politica in generale, cfr. H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1972; H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1990²; D. Fisichella, *La rappresentanza politica*, Laterza, Roma-Bari 1996; B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999; G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003. Per la dinamica storica cfr. C. Carini (a cura di), *Dottrine e istituzioni della rappresentanza (XVII – XIX secolo)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1990; C. Carini (a cura di), *La rappresentanza tra due rivoluzioni (1789-1848)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1991; C. Carini, *Pensiero politico, rappresentanza, forme di governo fra Ottocento e Novecento*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2001. Mi permetto anche di rinviare a P. Costa, *Il problema della rappresentanza politica: una prospettiva storica*, in «Il Filangieri», 1 (3), 2004, pp. 329-400

vero, infatti, che 'tutti' i cittadini (tutti cittadini affidabili per censo e genere) sono attivamente coinvolti nella vita della *polis*. La partecipazione politica avviene però nei canali di un meccanismo rappresentativo fondato sul principio dell'autonomia degli eletti rispetto agli elettori, sulla loro differenza qualitativa, con il risultato di salvaguardare il ruolo delle élites politico-sociali e affidare ad esse l'esercizio del potere decisionale.

Certo, il graduale allargamento del suffragio fino alla sua 'universalizzazione' sembra sconvolgere l'equilibrio caratteristico del sistema rappresentativo 'originario'. E non per caso infatti una delle obiezioni ricorrenti contro di esso sollevava il problema della 'qualità': è la qualità (degli elettori e ancor più degli eletti) – si diceva – a venire compromessa da un suffragio illimitato, incapace di orientarsi verso quei candidati socialmente eccellenti cui la logica della 'deferenza' (come la chiamava Bagehot), favorita da un congruo sistema elettorale, spontaneamente si indirizza. Lo stesso John Stuart Mill, appassionato difensore della partecipazione politica, convinto di dover superare le strettoie non solo della proprietà ma addirittura del genere, si mostra preoccupato per la perdita di 'qualità' della classe dirigente, una volta che si voti a suffragio universale, tanto da suggerire l'espedito del voto plurimo (rapportato alle diverse 'capacità' dei votanti).

Fino a che punto però l'avvento del suffragio universale incide sulla dimensione (per intenderci) aristocratica della cittadinanza elettorale? Certo, una cospicua letteratura celebra nella realizzazione della democrazia politica il trionfo del principio di eguaglianza e la fine di quelle discriminazioni che impedivano il riconoscimento del soggetto 'come tale'. Ed è questa l'atmosfera che circola ancora nel secondo dopoguerra, nelle assemblee costituenti in Europa come nel dibattito preparatorio della Carta universale dei diritti dell'uomo, quando i diritti politici venivano presentati, insieme ai diritti civili e sociali, come diritti fondamentali dell'essere umano, finalmente riscattati dall'avvilimento cui erano stati condannati dai totalitarismi.

Il trionfo dell'eguaglianza non è però di per sé un elemento sufficiente per travolgere la caratteristica dualità della cittadinanza elettorale, la dicotomia strutturale fra eletti ed elettori. Ciò avverrebbe soltanto se venisse attuato un esperimento radicale ed eversivo, se insieme al suffragio universale si introducesse la regola della continua e immediata revocabilità dei mandatari e si realizzasse la loro stretta dipendenza dal popolo: è la prospettiva che Marx attribuisce alla Comune di Parigi; ma è una prospettiva che si muove non già all'interno dell'universo di

discorso ‘rappresentativo’ (sia pure nella sua declinazione ‘democratica’), ma contro di esso e persegue l’obiettivo (già enunciato da Marx nei suoi scritti giovanili) della ‘riappropriazione’ dello Stato da parte del *demos*, la fine della separatezza della politica e la realizzazione della ‘vera’ democrazia¹⁹.

Se invece si rimane fedeli alla dualità costitutiva del meccanismo rappresentativo, è ancora aperta la strada, nonostante l’avvento del suffragio universale, a interpretazioni che si vogliono disincantate e ‘realistiche’ della partecipazione democratica; interpretazioni per le quali la democrazia non significa, come frettolosamente sostengono i suoi cantori, il *demos* al potere, ma indica, più modestamente, una peculiare modalità di selezione della classe dirigente. La ‘selezione dei capaci’: è su questa espressione che finiscono curiosamente per convergere il campione del formalismo nella giuspubblicistica – Vittorio Emanuele Orlando – e il fondatore del realismo elitista – Gaetano Mosca. Ed è ancora in questa direzione che successivamente procedono gli approcci (diversi, ma convergenti) di Kelsen e di Schumpeter.

Per Kelsen, per Schumpeter la democrazia non è il potere del *demos*. È illusoria per Kelsen²⁰ non solo la possibilità di superare il dualismo caratteristico del sistema rappresentativo, ma anche l’idea portante della tradizione democratica, l’idea dell’autodeterminazione del popolo: il potere appartiene non già a ‘tutti’, bensì ai pochi, mentre la democrazia è semplicemente un metodo efficace per la selezione della élite politica. Allo stesso modo, per Schumpeter²¹ la democrazia è semplicemente un’arena dove si svolge una (regolamentata) competizione fra leader rivali, che non tanto rispecchiano la ‘volontà del popolo’, quanto la ‘costruiscono’, la inducono con tecniche non troppo diverse da quelle impiegate dagli esperti pubblicitari.

Ciò che insomma entra in crisi, nella disincantata riflessione del primo Novecento, è l’idea (implicita nelle ottocentesche lotte per i diritti) di un circolo virtuoso fra diritto di voto, partecipazione politica e accesso all’esercizio del potere. Restano invece contrassegni della partecipazione democratica il carattere non violento del ricambio della classe dirigente, la portata legittimante del consenso, il pluralismo concorrenziale dei gruppi e degli orientamenti politici. In particolare,

¹⁹ K. Marx, *La guerra civile in Francia. Indirizzo del consiglio generale dell’Associazione internazionale dei lavoratori*, in K. Marx, *Scritti sulla Comune di Parigi*, a cura di P. Flores d’Arcais, Samonà e Savelli, Roma 1971, pp. 122 sgg.

²⁰ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1920-21, 1929²), in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981.

²¹ J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Etas Libri, Milano 2001.

resta sostanzialmente non scalfito dalle corrosive analisi del realismo e dell'elitismo il duplice fenomeno riconducibile all'avvento della democrazia politica: il 'riconoscimento' dei soggetti e la loro 'integrazione'.

Il suffragio universale come tale non sembra dunque sovvertire alla radice la struttura della rappresentanza moderna, almeno nella misura in cui esso, anziché cancellarne la dimensione 'aristocratica', può essere impiegato come strumento di 'designazione dei capaci'. È piuttosto un altro fenomeno (strettamente connesso con l'avvento della democrazia politica, ma concettualmente distinto da essa) a colpire al cuore la logica della rappresentanza sette-ottocentesca: il nuovo ruolo assunto dal partito politico fra Otto e Novecento²².

È dal dibattito politico-giuridico weimariano (valgano al proposito i nomi di Schmitt e di Leibholz) che provengono le prime grida di allarme per la ferita aperta nel cuore della rappresentanza dalla nuova composizione, e dalla nuova funzione, del partito; un partito che non è più un gruppo di notabili caratterizzato da una debole connotazione ideologica, ma sta divenendo una formazione di massa, tenuta insieme da un'ideologia coerente e da un preciso programma.

Per Schmitt, se i partiti agiscono come raccordo indispensabile fra il corpo elettorale e i suoi rappresentanti, se il parlamento si trasforma nella cassa di risonanza di decisioni provenienti *aliunde*, viene meno quella distinzione fra società e Stato che costituisce la premessa categoriale del meccanismo rappresentativo²³. In una prospettiva analoga, Leibholz richiama l'attenzione sulla distanza (coerente con il divieto del mandato imperativo) che, nel sistema rappresentativo ottocentesco, separa i rappresentanti ai rappresentati: è appunto questa distanza – che di quel sistema è il cuore – a venir meno quando il parlamento si trasforma in una fedele riproduzione o proiezione dei gruppi politici operanti nella società. Lo Stato dei partiti è quindi per Leibholz concettualmente incompatibile con la rappresentanza e semmai potrebbe essere presentato come una variante organizzativa della democrazia diretta²⁴.

Conviene prendere sul serio le osservazioni di Leibholz: la partecipazione politica, nell'era dei partiti di massa, passa obbligatoriamente attraverso la forma-

²² Cfr. L. Compagna, *L'idea dei partiti da Hobbes a Burke*, Bibliopolis, Napoli 1986; F. Grassi Orsini, G. Quagliariello (a cura di), *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo. Crisi della rappresentanza e riforma dello Stato nell'età dei sistemi politici di massa (1918-1925)*, Il Mulino, Bologna 1996.

²³ C. Schmitt, *Il custode della costituzione* (1931), a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981, pp. 123-25

²⁴ G. Leibholz, *La rappresentazione nella democrazia*, a cura di S. Forti, intr. di P. Rescigno, Giuffrè, Milano 1989.

partito e trasforma in profondità il quadro della rappresentanza sette-ottocentesca. Si attenuano però col tempo le venature ‘apocalittiche’ che solcavano il dibattito weimariano, dove il fenomeno del partito ‘nuovo’ era recente e non ancora sufficientemente metabolizzato dalla costituzionalistica del tempo. Lo stesso Leibholz, peraltro, tornando sul problema della rappresentanza in alcuni scritti del secondo dopoguerra, era ormai disposto a vedere nel partito non soltanto il responsabile di un’inguaribile ferita inflitta al sistema del parlamentarismo ottocentesco, ma anche il tramite indispensabile della partecipazione politica nella società di massa. I partiti gli appaiono uno strumento indispensabile della democrazia, in quanto solo essi «organizzano e rendono attivi i milioni di cittadini che si sono emancipati politicamente»²⁵. La partecipazione politica presuppone ormai la mediazione dei partiti, «i soli organi in grado di organizzare il popolo politicamente e di renderlo capace di agire»²⁶.

È questa la visione prevalente nelle assemblee costituenti del secondo dopoguerra, destinata a tradursi nei nuovi assetti politico-costituzionali dell’Europa occidentale²⁷. È al ruolo non solo politicamente ma anche costituzionalmente decisivo del partito che guarda, ad esempio, uno dei principali teorici del nuovo corso – Costantino Mortati – presentando il partito come un’articolazione indispensabile della ‘sovranità popolare’: come «organo intermedio fra il popolo e i suoi rappresentanti», e non già «diaframma ostacolante l’aderenza del popolo allo stato, secondo riteneva l’ideologia liberale»²⁸; come «interprete di una ideologia di politica generale, allo scopo di tradurla nell’azione dello Stato»²⁹.

Nello ‘Stato dei partiti’ (paventato dalla pubblicistica weimariana, ma ormai dato per acquisito dalla pubblicistica del secondo dopoguerra) la partecipazione politica mostra una complessità strutturale notevolmente distante dal quadro della democrazia ottocentesca, ancora declinata intorno al paradigma di un rapporto diretto e immediato, privo di filtri e di mediazioni, fra i soggetti e il sovrano.

²⁵ G. Leibholz, *Il mutamento strutturale della democrazia nel XX secolo* (1955), in G. Leibholz, *La rappresentazione nella democrazia*, cit., p. 321.

²⁶ Ivi, p. 333. Su Leibholz cfr. M. Alessio, *Democrazia e rappresentanza. Gerhard Leibholz nel periodo di Weimar*, pref. di G. Marramao, Vivarium, Napoli 2000.

²⁷ Cfr. A. Ventrone, *La cittadinanza repubblicana: forma-partito e identità nazionale alle origini della democrazia italiana (1943-1948)*, Il Mulino, Bologna 1996.

²⁸ C. Mortati, *Istituzioni di diritto pubblico*, Cedam, Padova 1962⁶, p. 413.

²⁹ Ivi, p. 735.

5. Cenni conclusivi

Con lo 'Stato dei partiti' il riconoscimento e l'integrazione dei soggetti nella *polis* cessano di coincidere con l'esercizio del diritto elettorale e divengono l'esito di un itinerario più complesso che ha appunto nel partito politico il suo input principale. Per un verso, l'orchestrazione 'partitica' della partecipazione politica sembra superare l'obiezione avanzata da Rousseau contro la 'cittadinanza elettorale' (secondo la quale «il popolo inglese è libero solo durante l'elezione dei membri del parlamento; appena avvenuta l'elezione, è schiavo; è niente»³⁰): la partecipazione politica cessa di coincidere con l'atto 'istantaneo' della votazione e passa attraverso una 'militanza' che coinvolge la 'quotidianità' dei soggetti politicamente impegnati. Per un altro verso, però, la forte incidenza del partito sulla forma della partecipazione politica ha introdotto un nuovo criterio di differenziazione dei soggetti (in ragione della loro vicinanza o distanza dal 'sistema dei partiti'), oltre che sancire definitivamente il carattere rigidamente 'professionale' dell'élite politica.

È appunto su questo fronte che lo 'Stato dei partiti' ha mostrato recenti segnali di crisi. Si tratta peraltro di una crisi più generale che coinvolge la logica stessa di quel sistema rappresentativo di cui ho tentato di mettere in evidenza, schematicamente, alcuni passaggi nodali. È una crisi che si svolge sotto i nostri occhi e di essa devono parlare il politologo, il sociologo, il giurista e non certo lo storico. Mi limiterò quindi ad accennare rapidamente a due problemi, oggi ampiamente discussi.

In primo luogo, il nesso fra eguaglianza e rappresentanza. L'intero percorso cui mi sono riferito può essere rappresentato nella sua direzione di senso (certo schematicamente, ma senza troppe forzature) come il tentativo di denunciare ed abbattere, in nome dell'eguaglianza, le barriere che impedivano all'una o l'altra classe di soggetti una piena e attiva partecipazione alla *respublica*. In questa lotta epocale condotta, in nome dell'eguaglianza, contro le discriminazioni, le differenze sono apparse più un ostacolo che una risorsa (anche se in realtà questa affermazione dovrebbe essere assai più sfumata e circostanziata se riferita all'emancipazionismo femminile³¹). Sono al contrario le differenze ad essere proposte oggi come una ricchezza cui l'applicazione meccanica del principio 'un cittadino un voto' sembra

³⁰ J.-J. Rousseau, *Contratto sociale o principi del diritto politico*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 1971, L. III, cap. XV, pp. 162-65.

³¹ Cfr. A. Rossi-Doria, *Le idee del suffragismo*, in A. Rossi-Doria, *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 263-316; G. Bonacchi, A. Groppi (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari 1993.

non rendere giustizia: la differenza delle culture, sempre più pronunciata in una società che si suole ormai etichettare come (appunto) ‘multiculturale’; e la differenza di genere, quella differenza femminile che il femminismo radicale assume come l’espressione di un’identità irriducibile al formalismo politico-giuridico dei diritti elettorali³².

In secondo luogo, il punto di riferimento obbligato per la cittadinanza elettorale moderna, dalle rivoluzioni di fine Settecento in poi, è lo Stato-nazione. Quali che fossero i contenuti e le modalità della partecipazione politica volta a volta discussi, nessuno era in dubbio sul campo da gioco sul quale si svolgeva la partita: il campo da gioco era il territorio sul quale lo Stato nazionale esercitava la sua sovranità e i giocatori erano i sudditi – gli individui soggetti alla sovranità – del medesimo Stato.

Di recente, però, questi profili hanno perduto la loro tradizionale nettezza di contorni. La sovranità dello Stato-nazione cessa di essere la realtà monolitica della tradizione ottocentesca, si costruiscono spazi giuridici metastatali – valga il caso dell’Unione Europea – e conseguentemente si complicano i livelli di appartenenza e le forme di partecipazione e di cittadinanza. Il campo da gioco non è più dunque così nettamente e univocamente delimitato come in passato. Non è però soltanto il campo da gioco che muta; stanno mutando, forse, anche i giocatori. Mi riferisco alle rilevanti trasformazioni indotte dai recenti fenomeni migratori.

Certo, anche se il numero e l’importanza sociale di individui non cittadini residenti sul territorio nazionale sono crescenti, potremmo non deflettere dall’impostazione tradizionale e sostenere che il problema della partecipazione politica si pone non per l’essere umano in generale, ma solo per quei soggetti che di una *polis* facciano già parte. E in effetti la stessa nostra costituzione, e la maggior parte delle costituzioni vigenti, fanno dipendere la partecipazione politica (la titolarità dei diritti politici) dalla cittadinanza (intesa come formale, giuridica appartenenza allo Stato-nazione). Possiamo però dichiararci interamente appagati da questa impostazione? In realtà, nemmeno sul terreno rigorosamente giuridico mancano buoni argomenti per includere nel corpo elettorale «tutti coloro che, sebbene stranieri in base alle norme sul possesso della cittadinanza italiana,

³² Cfr. S. Benhabib, D. Cornell (a cura di), *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987; C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) -London 1989; I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1990; T. Pitch, *Un diritto per due. La costruzione giuridica di genere, sesso e sessualità*, Il Saggiatore, Milano 1998; A. Loretoni, *Stato di diritto e differenza di genere*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 406-23.

convivono stabilmente nel nostro paese...» nel rispetto reciproco dei diritti e dei doveri fondamentali sanciti dalla costituzione³³. E comunque, in termini più generali, sembra riproporsi con forza, nel nuovo scenario delle società multiculturali, quel nesso fra riconoscimento, diritti e integrazione che ha alimentato la lotta per i diritti politici svoltasi in Europa negli ultimi due secoli.

³³ Cfr. E. Grosso, *La titolarità del diritto di voto. Partecipazione e appartenenza alla comunità politica nel diritto costituzionale europeo*, Giappichelli, Torino 2001, p. 109.

SAGGI
ITINERARI
per la storia del
ARCHIVIO APERTO



ArchiviO
APERTO
saggi-itinerari

Rhiannon Naddaf des.