VOCI DELLA POLITICA

collana di studi

diretta da Paolo Armellini e Roberta Fidanzia

– IX –

STUDI POLITICI EUROPEI ED INTERNAZIONALI, 2

Ogni volume della collana è sottoposto
al giudizio di due *blind referees*.

Comitato Scientifico:

Nicola Antonetti, Angelo Arciero,
Giuliano Caroli, Raffaele Chiarelli,
Mario Ciampi, Gabriella Cotta,
Giovanni Dessì, Antonella Ercolani,
Daniela Falcioni, Giovanni Franchi,
Roberta Iannone, Markus Krienke,
Francesco Maria Maiolo,
Luca Mencacci, Gaspare Mura,
Rocco Pezzimenti, Teresa Serra,
Mario Sirimarco, Tommaso Valentini,
Alfred Wierzbicki.

Sezioni:

1. *Prospettive di filosofia e politica*
2. *Studi politici europei ed internazionali*
3. *Lessico politico-giuridico*
4. *Prospettive del pensiero economico e sociale*
5. *I Pamphlet*

LA POLITICA MODERNA FRA SOCIETÀ, STORIA ED ISTITUZIONI

a cura di Mauro Bontempi

La politica moderna fra società, storia ed istituzioni
a cura di Mauro Bontempi
Voci della Politica, IX
Drengo, Roma 2017.

Prima edizione.

ISBN: 978-88-88812-71-7

Tutti i diritti sono riservati a norma di legge e a norma delle convenzioni internazionali.
© Drengo Srl
Casa editrice in Roma
http://www.drengo.it

© Angelo Gambella
Editore
http://www.editoria.org

IL COSTITUZIONALISMO DEGLI ANTICHI PARAGONATO CON QUELLO DEI MODERNI

Paolo Armellini

Nei secoli che hanno contraddistinto la storia dell'occidente è stato lungo il percorso che ha condotto non solo allo studio di autori e teorie politiche volte a illustrare l'idea di un potere limitato che sostiene l'origine e lo sviluppo delle dottrine costituzionali, ma anche a quello del loro valore per il presente e per il futuro nelle odierne società democratiche attraversate da spinte centrifughe e centripete le quali le possono anche portare alla loro dissoluzione. Ogni società, infatti, nel darsi una organizzazione, distribuisce il potere fra i suoi membri nel modo e nella misura che ritiene più opportuni al fine di stabilire una esistenza individuale e collettiva più ordinata possibile. Compito delle istituzioni è quello di identificare le elités e le persone cui affidare l'autorità (il governo della società) e determinare quanti e quali poteri devono essere lasciati alle persone singole e ai gruppi sociali perché ne dispongano come loro libertà. Questo è possibile se, appunto, all'interno di una società esiste una costituzione, che gli antichi chiamavano *politeia*. Si è inteso così per 'costituzione' la distribuzione del potere fra le varie parti della società per regolare il difficile rapporto fra autorità e libertà[1].

---

[1] Per una storia del costituzionalismo cfr.: N. MATTEUCCI, *I costituzionalisti inglesi*, antologia, Bologna, il Mulino, 1962; C. GHISALBERTI, *Storia delle costituzioni europee*, Torino, ERI, 1964; C. J. FRIEDRICH, *Governo costituzionale e democrazia*, Vicenza, Neri Pozza, 1963; C. H. MC ILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, Bologna, il Mulino, 1965; K. WHEARE, *Modern Constitutions*, New York-Toronto, Oxford University Press, 1966; M.J.C. VILE, *Constitutionalism and Separations of Powers*, London, Oxford University Press, 1967; O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero, 1970; N. MATTEUCCI,

In senso giuridico si è comunemente ammessa come valida la definizione di 'costituzione' come complesso di norme giuridiche con cui si provvede alla distribuzione del potere al suo interno. Così viene intesa come costituzione l'insieme delle norme dei princìpi e dei valori giuridici che regolano i rapporti fondamentali di una comunità politica. Ogni epoca dello sviluppo delle civiltà umane è attraversata dal problema della individuazione di norme superiori rispetto ad ogni altra norma, concepite normalmente come quelle fondamentali perché costituiscono politicamente la comunità umana. Nelle società tradizionali, ordinate da una rigida gerarchia sociale e caratterizzate da rapporti sociali sostanzialmente statici, tali norme coincidevano spesso e volentieri con leggi soprannaturali o divine che si imponevano sopra ogni altra legge posta dagli uomini. Tali norme erano altresì funzionali a sistemi politici e costituzionali fondati prevalentemente sul principio di autorità[2].

Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno, Torino, UTET, 1976; C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffré 1984; G. DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale comparato*, Padova, Cedam, 1987; C. GHISALBERTI, *Storia costituzionale d'Italia (1848-1948)*, Bari, Laterza, 1989; G. REBUFFA, *Costituzioni e costituzionalismi*, Giappichelli, Torino 1990; M. FIORAVANTI, *Appunti di storia delle Costituzioni moderne*, Torino, Giappichelli, 1991; IDEM, *Stato e Costituzione*, Torino, Giappichelli, 1993; G. SARTORI, *Ingegneria costituzionale comparata*, il Mulino, Bologna 1995; A. Barbera (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari 1996; G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Torino, Einaudi, 1996; G. FERRARA, *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Feltrinelli, Milano, 2006; M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali,* Roma-Bari, Laterza, 2009; P. Armellini (a cura di), *L'onda lunga del costituzionalismo*, «Res Publica. Rivista di studi storico-politici e internazionali», n. 15/maggio-agosto 2016.

[2] Può essere utile ai nostri fini meditare su una frase di M. d'Addio: «Sempre dalla parola *polis* deriva un altro termine, *politéia*, la cui traduzione italiana, costituzione, non corrisponde al significato in cui è stata usata dagli scrittori greci: infatti, con la parola costituzione indichiamo il

Per questo si richiamavano ad una fonte pressoché immodificabile da parte di uomini di qualsiasi grado o classe, essendo poi la sua interpretazione monopolio di chi deteneva il potere. Con lo sviluppo delle società moderne, caratterizzate dalla presenza dell'industria e dalla dinamicità sociale, in cui si palesa anche la pari dignità sociale fra gli uomini almeno dal punto di vista formale, le norme soprannaturali sono per lo più apparse desuete al fine di ordinare la complessità multiforme delle comunità umane fino ad apparire poi come un ostacolo al libero sviluppo delle facoltà di ogni membro della società, perché tendevano la loro fonte religiosa ha tentato in massima parte di cristallizzare i rapporti sociali consolidati. Al loro posto invece sono state poste dalla fine del medioevo e dall'inizio della modernità alcune norme superiori radicate nel divenire storico e stabilite dalla volontà degli uomini, cioè votate da particolari collegi (assemblee, parlamenti, convenzioni, ecc.), cui si riconosceva una significativa rappresentatività dell'insieme dei cittadini. La legittimazione del potere supremo (sovranità) ha lasciato ogni origine trascendente per abbracciare un fondamento positivo, perché questo era ora corrispondente alla volontà degli uomini che possono liberamente modificarla. Il costituzionalismo sorge allorché gli uomini hanno rivendicato il diritto di convocare delle assemblee rappresentative di tutto il popolo per votare una

---

sistema delle norme giuridiche che garantiscono i diritti dei cittadini, che regolano la procedura di formazione della legge e che istituiscono gli organi che amministrano il potere sovrano. Costituzione si riferisce, pertanto, alla organizzazione politica propriamente detta, considerata dal punto di vista giuridico-formale; per il greco, invece, il significato della parola *politéia* comprendeva non solo il complesso delle istituzioni più propriamente politiche, ma anche, e molte volte soprattutto, il complesso delle istituzioni mediante cui si organizza la vita della polis, con diretto riferimento al costume, alle consuetudini, alla morale, alla religione e alle forme di culto, ed al sistema educativo. *Politéia* significa, più propriamente, modo d'essere della *polis*, considerata come un tutto organico» (*Storia delle dottrine politiche*, Ecig, Genova 2002, p. 11-12).

costituzione ispirata ai princìpi di ragione che incarnano storicamente l'idea di contratto sociale[3].

L'idea di una costituzione dell'ordine politico appartiene alle comunità umane sin dall'antichità. Presso i greci era già chiara la distinzione fra le leggi comuni e le norme di importanza superiore nella graduatoria dell'ordinamento che esprimevano i suoi princìpi ispiratori. Essa rappresenta sin dagli esordi della loro filosofia politica non solo l'organizzazione giuridica della società ma anche e soprattutto il modo di essere e l'insieme degli atteggiamenti dei suoi membri, il cui comportamento si doveva conformare ad un complesso di criteri che andavano al di là del puro diritto, per sconfinare nelle leggi della giustizia e della moralità. La costituzione appariva il criterio stesso della valutazione delle leggi della *polis*. La giustizia veniva cioè a rappresentare il modello da imitare per le altre leggi e il fine da realizzare dell'attività statale. Isocrate chiamava la costituzione l'anima della città[4]. In questo senso si può accettare questa osservazione di Cinzia Bearzot: «Nel mondo greco, l'idea di "costituzione" (*politeia*) è fondata sulla nozione di legge (*nomos*): è la legge stessa il limite dell'arbitrio. Si è soliti affermare che nella polis esistono solo leggi costituzionali, non leggi ordinarie: la legge costituisce in sé un limite sia per i cittadini che per i pubblici poteri»[5]. Pur essendo le *poleis* di diverso tipo, la spinta

---

[3] Cfr. J. W. GOUGH, *Il contratto sociale. Storia critica di una teoria*, il Mulino, Bologna 1986; G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Bologna 1987.

[4] Cfr. G. FASSÒ, *La democrazia in Grecia*, Bologna, il Mulino, 1959; M.J. FINLEY, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Bari 1973; C. Vasale, *Regime misto e costituzionalismo degli antichi*, in L. Gambino (a cura di), *Stato, Autorità, Libertà. Studi in onore di Mario d'Addio*, Aracne, Roma 1999, pp. 605-626; C. BEARZOT, *Il problema costituzionale nel mondo greco*, «Rivista della Scuola Superiore dell'economia e delle finanze», a. II, n. 4, aprile 2005, pp. 6-18.

[5] C. BEARZOT, *Il problema costituzionale nel mondo greco*, cit, p. 6. La polisemanticità della parola *politéia* sta per lei nel potere significare sia costituzione che governo, sia repubblica che cittadinanza, delineando

isonomica che le caratterizzava permetteva a ciascun membro di sentirsi partecipe del comune destino cui contribuiva fattivamente in una condizione paritaria, che ha spinto molte di esse ad adottare per esempio la rotazione periodica del potere e la elezione a rotazione delle sue cariche, come anche l'esercizio del potere fissato in regole conformi al *nomos*[6]. Se è vero che il fondamento dello stato per l'uomo greco è fuori dell'uomo stesso, che è sempre considerato come parte integrante di un mondo come la natura (*physis*) che lo comprende, egli non è un fine in sé capace con la sua sola volontà di stravolgere l'ordine del cosmo. Il naturalismo greco si connette coll'intellettualismo quando, con

---

esperienze variamente distinguibili sia quantitativamente che qualitativamente, ma tutte accomunate dall'essere popolazione e territorio una sola cosa comune, non un insieme di domini privati, permettendo ciò una piena partecipazione dei membri alla sua gestione politica (cfr. ivi, pp. 7-8).

[6] Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, 3 voll., La nuova Italia, Firenze 1936-58; G. GLOTZ, *La città greca*, Einaudi, Torino 1955; W. JAEGER, *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1953; A. TOYNBEE, *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino 1967; J. BORDES, *Politeia dans la pensée greque jùsqu'à Aristote*, Paris 1982; L. GIACONE, *Il potere nel mondo antico*, SEI, Torino 1983; M.I. FINLEY, *La politica nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1985; CH. MEIER, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, il Mulino, Bologna 1988; G. DAVERIO ROCCHI, *Città e sostai federali della Grecia classica*, Milano 1993; C. AMPOLO, *Il sistema della polis. Elementi costitutivi e origini della città greca*, in AA. VV., *I Greci. Storia cultura arte società*, 2, *Una storia greca*, I, Formazione, Giappichelli, Torino 1996; G. CAMBIANO, *Polis. Un modello per la cultura europea,* Laterza, Roma-Bari 2000; G. POMA, *Le istituzioni politiche della Grecia classica*, il Mulino, Bologna 2003: M. VEGETTI, *Chi comanda nella città. I greci e il potere*, Carocci, Roma 2017. Sul pensiero politico antico cfr. T.A. SINCLAIR, *Il pensiero politico classico*, Laterza, Bari 1973; S. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari 1998; K. ROSEN, *Il pensiero politico dell'antichità*, il Mulino, Bologna 1999; G. CARILLO, *Katechein. Uno studio sulla democrazia greca*, Editoriale scientifica, Napoli 2003; S. Gastaldi (a cura di), *Polis e politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali,* Alessandria 2004.

Socrate, Platone ed Aristotele, la natura appare alla riflessione dotata di una razionalità prossima a quella dello spirito umano, tanto da imporsi come criterio di valutazione delle istituzioni umane per il suo carattere sempre identicamente e universalmente valido.

Dall'insegnamento di Socrate (470-399 a.C.)si può apprendere che lo stato è una necessità naturale e morale per cui è un dovere partecipare alle sue attività[7]. L'individuo più che appartenere alla famiglia, svolge la sua vita nello stato. Nei *Memorabili* di Senofonte è presente un dialogo fra Aristippo e Socrate, ove il primo si fa sostenitore di un cosmopolitismo sentendosi cittadino dell'universo e non di sola una patria, mentre il secondo gli dimostra come non sia possibile vivere fuori dallo stato, dato che ciò somiglia più a una vita senza umanità e libertà in una condizione di miseria e servitù. Lo stato è naturale e la politica non è arte o abilità, ma scienza come la virtù. Non si può cioè agire senza sapere e l'operare avviene sempre in relazione alla collettività, cioè in vista del bene della città e della felicità di tutti. Solo chi è pienamente cosciente di sé e dei propri limiti ("sapere di non sapere") può affrontare in senso scientifico, in quanto consapevole delle sue capacità, le questioni di governo. In questo senso si può comprendere la sua costante opera di educazione in virtù del dialogo con tutti, per rendere consapevoli i propri concittadini che la vita dedita al bene comune era talmente importante da imporsi sulla ricerca di beni passeggeri come quelli sensibili, su cui invece avrebbe potuto avere buon gioco la

[7] Per le idee di Socrate, cfr. F. Adorno (a cura di), *I sofisti e Socrate,* antologia, Loescher, Torino 1962; G. Giannantoni (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze*, Laterza, Bari 1971. È indispensabile: PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di M. Reale, Bompiani, Milano 2000. Sulla figura di Socrate fra i numerosi studi cfr. F. ADORNO, *Introduzione a Socrate*, Laterza, Bari 1970; M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, La Nuova Italia, Firenze 1976; W.K. C. GUTHRIE, *Socrate*, il Mulino, Bologna 1986; M. Montuori, *The Socratic Problem. The Hitsory, The Solution*, Amsterdam 1992.

politica intesa come abilità demagogica volta a solleticare quegli istinti ce lasciano al caso o alla fortuna il desino della città. Qui forse si può comprendere le cause dela sua messa a morte da parte di un governo democratico, come mostrano ancora i *Memorabili* di Senofonte, ove Alcibiade afferma: «E allora tutte le cose che la massa (*plethos*) essendo più forte (*kratoun*) dei ricchi, prescrive senza persuasione, sarebbe violenza piuttosto che legge»[8]. D'altronde Socrate sul punto di morte, come si dice nel *Critone* dell'allievo Platone, ai suoi amici, dopo il processo che lo aveva condotto alla condanna a morte sotto l'accusa di aver corrotto i giovani e sovvertito gli dei della città, spiegava ai suoi amici perché egli si mostrasse contrario a valersi della loro offerta di aiuto per fuggire dalla prigione. Qui le leggi, personificatesi di fronte a Socrate, dichiarano di non aver mai impedito ad un uomo a cui non piacesse la città di andarsene in un'altra dimora coi suoi beni; se egli ha scelto di rimanere, sottoscrive un patto di obbedienza ai comandi delle leggi. La sua disobbedienza disconosce che le leggi sono state sue progenitrici e sue nutrici, per cui anche è dovere del cittadino obbedire ad esse. Socrtate, che non andò mai via e fu fedele ad esse anche in guerra, fuggendo in quel momento dalla città, cui aveva tra l'altro dato figli, avrebbe agito in modo vergognoso come uno schiavo fuggiasco che rompe il patto liberamente sottoscritto.

Seguendo in modo originale l'insegnamento socratico, Platone (427-347 a.C.)[9] nella *Repubblica* esprime la sua idea di stato secondo l'eterna idea del giusto, contro la riduzione della legge all'utilità del più forte che sia la maggioranza, la minoranza o

---

[8] SENOFONTE, *Memorabili*, a cura di A. Santoni, Rizzoli, Milano 1997, I, 2.42-45.

[9] Cfr. PLATONE, *Tutte le opere*, cit.; J. LUCCIONI, *Le pensée politique de Platon*, Puf, Paris 1958; G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1972; J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford 1981; M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989; M. VEGETTI, *Guida alla lettura della "Repubblica" di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2007.

l'uno, sostenuta soprattutto da Trasimaco. L'oggetto della sua polemica è la visione antipolitica della sofistica, che guarda al potere come esclusiva fonte della legge secondo la logica della pura autoconservazione. Per lui la giustizia è invece proporzione, armonia, che mantiene ogni facoltà umana e ogni classe sociale nel suo ordine. Lo stato è un uomo in grande in quanto è un organismo composto di tre classi, cioè i reggitori-filosofi, i guerrieri e la classe dei produttori economici coincidente col resto del popolo. Ogni classe deve compiere una specifica funzione perché il corpo dello stato resti nella salubrità e affinché ciò accada è necessario che ciascuno nel suo rodine segua la virtù corrispondente: la sapienza, il coraggio e la temperanza. La giustizia non è la virtù di questo o quel ceto, ma appartiene a tutti, perché è il principio che armonizza le varie classi nello stato: "la giustizia consiste nell'esplicare i propri compiti senza attendere a troppe faccende", ovvero nel fatto che "ciascuno deve attendere a una sola attività nell'organismo della città, quello per cui la natura l'abbia meglio dotato" (*Repubblica*, IV 433a). Esso è quindi una condizione necessaria per acquisire la conoscenza e diventare virtuosi, assicurando il trionfo del bene sul male. Per lui solo un'aristocrazia poteva adeguatamente esercitare un governo fatto di virtù e conoscenza, dato che problemi vengono posti sia dal governo dell'uno (spesso tirannico) sia dal governo dei molti (democrazia demagogica). Se i filosofi diventano i dirigenti dello stato. Le sue funzioni direttive sono poste nelle mani di chi sa agire saggiamente contrapponendosi a chi sa agire solo seguendo l'istinto e la passione. Solo un'aristocrazia dell'intelligenza virtuosa sa così tenere unito lo stato, che deve in ogni caso combattere contro il prevalere degli interessi privati, che sono legati al permanere delle istituzioni della proprietà e della famiglia per le prime due classi. Per questo l'educazione deve essere sottratta ad associazioni private o a precettori disposti a farsi pagare per il loro insegnamento, perché solo chi ha conosciuto l'idea del bene può impartire ad ogni cittadino l'insegnamento degno della sua classe di appartenenza. Sulla base

di questa idea eterna di giustizia oggettiva possono poi edificarsi gli stati empiricamente esistenti, fra i quali la preferenza di Platone va a quello spartano. Convinto dagli eventi cui partecipava che la piena realizzazione di un tale Stato fosse possibile solo per gli dèi, anche Platone nel dialogo sulle *Leggi* giungeva però ad ipotizzare la virtù media che, con le leggi scritte viste come personificazione della giustizia, può assicurare se non lo Stato ideale almeno uno Stato legittimo. Lo straniero ateniese in un passo allude a certi giuramenti che furono fatti nei tre regni dorici dai re ai loro popoli: i re giurarono che il loro governo non sarebbe stato arbitrario, mentre i popoli giurarono che non avrebbero mai sovvertito la monarchia finché i re avessero governato i loro giuramenti. La migliore *politèia* possibile sembra essere ora rappresentata da una forma mista, che sia capace di contemperare il principio regio e spartano dell'autorità con quello democratico e ateniese della libertà.

Aristotele (384-322 a.C.) nella *Politica* precisava che in materia politica la costituzione migliore è quella che riesce ad armonizzare i diversi elementi dello Stato[10], vòlto a dare un ordinamento alla città cercando di distribuire le magistrature e di attribuire la sovranità, stabilendo altresì la finalità di ciascuna associazione, ma sapendo bene che le leggi sono qualcosa di diverso se servono a prescrivere ai magistrati le norme per esercitare il loro imperio e punire i trasgressori. Con lui si è avuta per secoli una distinzione delle costituzioni diventata classica.

---

[10] Cfr. ARISTOTELE, *La Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 1973; si veda anche IDEM, *Politica e costituzione degli Ateniesi,* a cura di C. Viano, Utet, Torino 1955; Id., *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari 1973; Id., *Retorica*, Laterza, Bari 1973. Sul pensiero politico di Aristotele cfr: C. A. VIANO, *Aristotele*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. I, Utet, Torino 1982, pp. 329-339; G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele,* il Mulino, Bologna 1985; G. ZANETTTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993; E. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997; S. GASTALDI, *Aristotele e la politica delle passioni*, Einaudi, Torino 1990;

Esse si possono distinguere sia in base al numero di coloro che sono investiti del potere (monarchia, aristocrazia, democrazia), sia in base al fine al quale è diretta l'azione del governo (tirannia, oligarchia, demagogia). Le forme di governo sono o pure o corrotte, secondoché il fine dello stato è il bene comune oppure l'interesse particolare di chi detiene il potere (v. *Politica*, 291d-302c). In linea con la posizione di Platone per cui una società organizzata è quella in cui ogni uomo ha il suo posto e deve compiere i suoi doveri, egli confuta le teorie sofistiche che distinguono la *physis* dal *nomos*, dato che l'uomo è naturalmente un animale politico. Lo Stato così non è contrario alla sua natura, ma è conforme ad essa, poiché è della natura dell'uomo vivere in una società organizzata, per la insufficienza delle sue risorse e per le finalità comune che è capace di instaurare con altri. Lo Stato è una costruzione secondo natura e l'uomo è per natura un costruttore di Stati (v. *Politica*, 1235a1). Per questo lo Stato non serve solo a proteggere reciprocamente gli uomini che convivono su un territorio ove si scambiano i beni loro necessari alla sopravvivenza, ma è un'associazione di tipo morale se è vero che le sue leggi hanno il fine di permettere loro una modalità buona di convivenza. L'uomo si differenzia infatti dalle altre creature inferiori per la cognizione del giusto e dell'ingiusto, che ne fa un essere in grado di dare un significato etico alla propria azione. Sorgendo dalle famiglie e dai villaggi, la città se ne differenzia perché queste associazioni non sono pienamente compiute, non riuscendo a soddisfare tutte le potenzialità umane. Nell'*Etica Nicomachea*, fra le varie forme di *philiai* che egli esamina, prende in considerazione le *politicai philiai*, che mostrano come ogni associazione si fonda su una specie di accordo. Ciò, pur sembrando una concessione alle teorie protocontrattualistiche dei sofisti, viene precisato quando egli nella *Retorica* dice che esse si reggono se necessariamente si rispetta l'inviolabilità dei contratti, che vincolano coloro che li hanno sottoscritti. Il disprezzo dei vincoli porta al disprezzo stesso delle leggi.

Politéia è per Aristotele la forma di governo migliore, fondata sul consenso del popolo, anche se è diretta dai migliori che sono i più capaci. L'elemento aristocratico entra così a temperare l'elemento democratico sempre sul limite di dissolversi per l'incapacità delle moltitudini a governarsi secondo ragione. La monarchia è giustificabile solo nel caso che ci sia al vertice dello Stato un uomo irreprensibile sul piano della virtù, che potrebbe dirigere la città anche se non ci fosse il freno della legge. Però egli resta fedele all'idea che sia più facile fare una legge ottima che trovare un singolo uomo ottimo sul piano delle scelte politiche. Un insieme di uomini governa sempre meglio, stando all'esperienza comune, di un individuo solo al potere, che tra l'altro è più facilmente corruttibile. Lo Stato relativamente ottimo o migliore è quello ove si tiene presente la media degli uomini date certe circostanze storiche e geografiche. Nel mezzo sta la perfezione sia in privato che in pubblico. Allora bisogna evitare gli estremi della povertà di molti e della ricchezza di pochi. In uno Stato forte la classe media, dotata di piccola proprietà terriera e per la maggior parte del tempo dedita all'attività produttiva per la sua estesa famiglia, è più forte sia della moltitudine impoverita sia della minoranza arricchita. La Costituzione ascrive la cittadinanza, che coincide con la facoltà di far parte del governo secondo il criterio della saggezza, prevede la assegnazione delle magistrature e degli organi collegiali regolandone le competenze e modulandone la partecipazione. Il miglior tipo di costituzione è per Aristotele quella in cui esiste una mescolanza tra gli estremi dell'oligarchia e della democrazia, essendo la commistione dei poteri un rimedio all'instabilità e all'assenza di equilibrio fra le parti della società. A questo tipo di ottimo Stato è necessario un clima favorevole, un territorio aperto ai commerci e ben protetto all'interno, una popolazione né numerosa né piccola e un sistema educativo affidato allo Stato, che insegni al popolo la virtù di considerare il bene del tutto come più importante di quello privato. Il ceto medio è composto da persone simili per per condizioni economiche e capaci in quanto liberi di autogovernarsi

in una situazione di relativa agiatezza (*Politica*, IV, 3, 11). Ad essi è possibile quindi partecipare al governo in quanto cittadini dotati del diritto di prendere parte agli organi collegiali come assemblee e giurie, in cui c'è bisogno di una virtù intesa come media saggezza cui si è giunti grazie ad una buona educazione e una vita sociale in cui non si è totalmente assorbiti dal lavoro materiale (*Politica*, III, 11). In tutto ciò vediamo una sostanziale continuità fra Platone e Aristotele, malgrado differenze epistemologiche e impostazioni antropologiche. Il governo della legge è affidata ad una forma di intelligenza (*nous*) che è diventata scevra della bramosia e dei desideri della nostra dimensione animale (*therion*). Tutto ciò poi ci induce ad evitare che solo uno sia al comando: «La legge è ordine (taxis) ed è preferibile che governi la legge piuttosto che qualcuno dei cittadini»[11]. Infatti solo le leggi tendono ad instaurare le condizioni per raggiungere l'interesse di tutti o per lo meno dei migliori. In ciò sta il governo della virtù.

Nel pensiero politico romano la costituzione appariva maggiormente legata alla realtà concreta delle cose, come indica l'uso della espressione *status rei publicae*, che serviva ai giuristi latini per indicare l'attività tendente alla formazione dell'ordinamento giuridico con le sue istituzioni pubbliche[12]. Esso storicamente risultava formato infatti da un difficile quanto resistente equilibrio dei poteri, che riconoscono nella volontà popolare la loro origine, come affermavano prima Polibio (208-126 a.C.) e poi Cicerone (106-43 a.C.). Una preoccupazione costante del pensiero classico è quello di trovare nella natura il deposito di una regola di ordine e di armonia, considerata sacra in

---

[11] ARISTOTELE, *La politica*, cit., l. III, 16.1287a18-20.

[12] Una ricerca utile è quella condotta da anni da R. PEZZIMENTI, *La società aperta e suoi amici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995. Sempre da vedere S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, 3 voll., Laterza, Bari 1966; si vedano inoltre F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, 5 voll., Novene, Napoli 1972-75; A. PANI, *La politica in Roma: cultura e prassi*, Carocci, Roma 1999.

quanto espressione della stessa divinità, che vale ovunque per reggere rettamente i rapporti umani, indipendentemente dal tempo e dal luogo. Esso non è altro che il diritto naturale, che, posto da Dio stesso nella natura, rimane sempre uguale, vige dovunque e sempre come un diritto necessario che non dipende dalle volontà dei singoli e dei popoli e dalle loro convenzioni giuridiche positive. La storia si oppone alla natura coi suoi turbamenti e i suoi arbitri perpetrati con la violenza e la coazione nei confronti del diritto naturale di ognuno. Polibio nelle sue Storie si pone il problema di cosa abbia di fatto reso possibile ai romani conquistare in pochi decenni l'intero globo abitato (Storie, I, 1). Egli trova che nel ciclo continuo delle costituzioni che si alternano fra loro perché spesso degenerano, secondo un ritmo naturale di nascita, crescita, sviluppo, decadenza e morte, quella romana ha resistito meglio a ciò perché è una costituzione mista. In essa infatti il governo monarchico (rappresentato dal consolato esercitato ogni anno a turno da due consoli), è accompagnato da un governo aristocratico (rappresentato dal Senato ove gli ottimati danno prova del loro cursus honorum), e dal governo democratico (rappresentato dai *comitia* cui tutti i *cives* possono partecipare votando per curia, centuria o tribù per eleggere i magistrati). La costituzione mista ha assicurato ai romani equilibrio interno e coesione verso l'esterno, risultando stabile e duratura perché arresta il processo degenerativo che porta la monarchia alla tirannide, l'aristocrazia all'oligarchia e la democrazia all'oclocrazia.

Erede da questo punto di vista di Polibio, la riflessione di Cicerone parte dalla considerazione che la costituzione romana non è frutto di deliberazione di un legislatore che ragione con la sua sapienza, ma è il risultato di una tradizione storica e culturale in cui la razionalità dipiù generazioni di un popolo si è consolidata intorno a determinati valori e costumi attraverso la concordia di più parti sociali. La costituzione non serve poi solo a indicare i detentori del governo e le loro qualità (eccellenze e virtù), ma anche a indicare la correlazione con le diverse

componenti della cittadinanza in modo da ottenere l'equilibrio sociale. Essa infine deve essere internamente equilibrata, poiché i suoi poteri devono essere normati, e bilanciati. Un potere diviso e mescolato diventa stabile grazie all'integrazione così di *auctoritas* (autorevolezza legittimante), *potestas* (potestà di imporsi) e *imperium* (potere disciplinare e coercitivo assoluto esercitato soprattutto in guerra dal comandante delle truppe). Per lui la legge naturale consiste nella *recta ratio* stabilita eterna e comune a tutti da Dio in ogni tempo e luogo. Essa è tale che ad essa si deve conformare ogni legge di qualsiasi unità politica perché le sue norme siano valide. (*De Legibus*, I 7; II 5-6). La costituzione non è frutto di convenzioni utilitaristiche, come accade nei aptti o contratti, che sono basati su rapporti di forza. La legge naturale conferisce alle costituzioni una autorità impersonale, che accompagna la coercizione con la convinzione che la sua inosservanza porta a tutti svantaggi tali far cadere la coesistenza (*De Legibus*, II 6). Essa è un ideale esemplarmente rinvenibile nella costituzione romana. Se dal punto di vista della legge naturale le norme fondate sulla forza appaiono una menomazione delle esigenze di uguaglianza e giustizia eterne che promanano dalla natura, con le leggi positive si introduce quella disuguaglianza che non può essere governata se non da quella forma di coazione che risulta guidata dall'autorità. Il vero e il giusto trovano conferma non tanto in una cogenza logica di proposizioni concatenate logicamente a partire da un principio primo colto dall'intelletto, ma nella concordia che producono negli animi e nelle menti e nelle azioni collettive dei popoli. Il giusto si consolida poi nel carattere con cui si espleta il proprio compito sociale. Sono i costumi (*mores*) ad indicare come patrimonio morale ed educativo della collettività i valori consolidati e i comportamenti condivisi di ogni singola città, che, per quanto le circostanze in cui si mostrano siano irripetibili, diventano un *exemplum* da imitare per gli individui di ogni gente dotata cioè della medesima *humanitas*. Roma nel pieno di guerre civili si rivela internamente coesa comunque sulla base di una

tradizione che la rende forte agli occhi del resto del mondo. I suoi princìpi si sono consolidati nella storia, essendo diventati i suoi *mores* un modello per tutti i popoli in ragione del consenso e della concordia degli animi. Esso si è avuto per lo meno fino a che i *mores* sono stati conservati. Frutto di tutto ciò è il *ius*, il diritto diviso poi in diritto privato e diritto pubblico. È vero che ad alcuni egli mette in bocca la teoria che il governo si basa sul consenso, ma questo non è precisamente derivante da un contratto fra il popolo e coloro che lo governano, dato che per lui lo Stato, pur implicando la volontà e un consenso comuni, rappresenta un organico sviluppo dell'associazione naturale costituita dalla famiglia e può giustamente comandare lealtà ai suoi membri. Nella sua opera maggiore che è il trattato *De Repubblica* Cicerone[13] chiama *civitas* la comunità dei cittadini, il cui ordinamento va inteso come la *constitutio populi* che veniva ad indicare l'organizzazione strutturale dello Stato, rappresentato anche da altri elementi appunto della *res publica*. Se le teorie sofistiche sostenevano la natura insocievole dell'uomo per giustificare il sorgere della società al fine di superare il timore dei pericoli della vita solitaria, Cicerone sostenne che la giustizia non è il prodotto di una convenzione e rimane il fondamento della legge e dell'organizzazione sociale, dato che è talmente radicata nella natura umana da avere i caratteri di una eterna razionalità. Seneca aveva una concezione più individualistica se poteva dire che l'idea storica della legge di natura e della fraternità umana appaiono nel presente storico una forma di età dell'oro; da questa poi ci si è allontanati, perché l'uomo è decaduto nella violenza,

---

[13] Cfr. CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, 3. voll. To 1955; D. STOCKTON, *Cicerone. Biografia politica*, Rusconi, Milano 1984; L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, La Nuova Italia, Firenze 1990. L. A. SENECA, *Tutti gli scritti*, a cura di G. reale, Rusconi, Milano 1994; I. LANA, *Lucio Anneo Seneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato*, Giappichelli, Torino 1964; M. BELLINCIONI, *Potere ed etica in Seneca*, Paideia, Brescia 1984.

per contrastare la quale è stato necessario fondare lo Stato. Con Cicerone si torna a sottolineare che "non è popolo un adunarsi di uomini riunitisi in un modo qualsiasi, bensì l'unirsi di una moltitudine associata sulla base del consenso a riguardo del diritto e della comune utilità" (*De Republica*, I, 25). Il popolo veniva infatti da lui considerato la fonte prima della legge e del potere, tanto da essere il suo pensiero visto come la difesa della gloriosa tradizione repubblicana destinata a resistere anche dopo l'avvento dei Cesari. Lo stesso potere dell'Imperatore durante il periodo del Principato veniva interpretato come derivante dalla famosa *Lex regia de Imperio*, per la quale al *princeps*, cioè al sovrano, erano concessi tutti i poteri una volta appartenenti al popolo ed esercitato da questo o direttamente attraverso le proprie assemblee come i comizi, o indirettamente attraverso il Senato che era diventato maggiormente rappresentativo dopo la parificazione degli ordini per la sua composizione. Anzi con Cicerone si ha anche il precorrimento dell'idea moderna di costituzione, poiché per lui lo Stato veniva definito come *societas*, essendo un ente collettivo fondato sul contratto in cui appariva essenziale l'esistenza di soci titolari di ogni potestà sulla cosa pubblica. Per lui cioè era il popolo a detenere ogni sovranità (*maiestas*) nell'ordinamento pubblico, anche se si dovrà attendere la modernità perché esso come elemento essenziale per la formazione della sovranità potesse assurgere a idea principale del pensiero politico. Nell'età imperiale, malgrado ciò, prevalse l'idea di costituzione come manifestazione della volontà normativa di grado più elevato il quale emanava leggi derivanti direttamente dall'autorità sovrana del principe. Estinta la repubblica, le costituzioni imperiali esprimevano l'idea che tutto il potere era ormai confluito nelle mani di un solo uomo al comando ed erano le leggi per eccellenza che riguardavano pure gli argomenti più diversi, le quali non si riferivano più ad un ordinamento giuridico-politico inteso come struttura fondamentale e superiore dal punto di vista della gerarchia delle leggi. Giustiniano infatti aveva fatto redigere il *Corpus iuris civilis* in un ambiente autocratico e

dispotico come la corte bizantina appena dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente: in esso era decisivo il riferimento allo scioglimento del sovrano da ogni legge e la sua totale partecipazione alla funzione legislativa come al conferimento ad esso di ogni potere.

Nell'epoca medioevale[14] il costituzionalismo romano è stato letto attraverso le enunciazioni giuridiche di questi ultimi interpreti che leggevano nella *Lex regia de Imperio* il trasferimento al principe di ogni potere anziché nel principio latino del popolo come fonte ultima dell'autorità e del potere. Da qui è sorta la struttura autocratica e dispotica del Basso Impero e del Dominato bizantino retti con schemi assolutistici e fondati su basi dispotiche. Contrastava con il trionfo di queste dottrine assolutistiche e di queste interpretazioni tiranniche della costituzione romana proprio l'idea ciceroniana dello Stato come *societas*, equivalente al popolo inteso come aggregato di individui uniti per la comune utilità dal vincolo giuridico. Saranno Agostino e Lattanzio a riprendere la sua idea di *res publica* come *res populi*.

---

[14] Cfr. B.W. CARLYLE, *History of Medieval Political Theory in the West*, 6 voll., London 1903-28 (trad. ital. di L. Firpo, Laterza, Bari 1956-68, 4 voll.); E. TROELTSCH, *Die sozialeheren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1923 (trad. ital. di G. Sanna, Firenze 1942-60, 2 voll.); CH. H. MCILWAIN, *Il pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo*, Neri Pozza, Venezia 1959; W. ULLMANN, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 1982[2]; W. ULLMANN, *Il pensiero politico del Medioevo*, Laterza, Bari 1984; E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einuadi, Torino 1989; P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, il Mulino, Bologna 1992; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medioevale*, Laterza, Roma-Bari 1995; C. Dolcini (a cura di), *Il pensiero politico. Idee teorie dottrine*, vol. I, *Età antica e medioevale*, Utet, Torino 1999; D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, il Mulino, Bologna 1999; M. FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, *Il pensiero politico medioevale*, Laterza, Roma-Bari 2000; F. MAIOLO, *Medieval Sovereignty. Marsilio of Padua and Bartolus of Saxoferrato*, Eburon, Delf 2007.

Nel pensiero politico-costituzionale del periodo premoderno l'epoca medioevale è contraddistinta dalla convergenza di tre fattori: il cristianesimo, l'eredità della classicità il germanesimo. I motivi classici s'inseriscono in nuove guise impreviste, arricchite dalla mentalità dei popoli germanici. Il pensiero medioevale è in massima parte cristiano per la sua nascita in opposizione al paganesimo classico che con Platone ed Aristotele confondeva la religione e la moralità con la politica, mentre il cristianesimo circoscrive la politica entro un ambito che deve però assicurare l'autonomia della vita morale e religiosa per i suoi aspetti di interiorità ineffabile. Nell'antichità l'individuo si sente una parte del tutto della *polis*, per il quale è disposto a sacrificare la vita in guerra. Il cristianesimo per la sua difesa della sfera giuridica della persona, con la sua coscienza e anima, i cui destini non possono essere decisi dalla volontà dello Stato, afferma che essa nella sua intimità sfugge ad ogni disciplina esterna per le sue intangibili esigenze e aspirazioni verso un destino ultraterreno. Qui il piano normativo trova un interprete nuovo che è la Chiesa, la quale intende considerare la frase «Date a cesare quel che è di Cesare; date a Dio quel che è di Dio» (*Matteo* 10, 21) come l'inizio di una nuova economia soprannaturale della salvezza, che, possedendo valori assoluti, provoca nei suoi membri un diniego dell'economia della felicità naturale. Nel regno di Dio occorre fuggire da ogni idolo terreno che voglia assumere sembianze sacre, dato che il mondo, coi suoi beni terreni e contingenti, rimanda sempre ad un piano eterno in cui soltanto risiede la giustizia assoluta, rispetto alla quale quella garantita dalla legge dello Stato risulta contraddittoria ed insufficiente. La salda fede e la solida speranza nell'avvenire della salvezza eterna pone gli uomini in una condizione di contrasto e di disdegno così nei confronti della legge umana, pur necessaria e rispettata per i suoi fini mondani, come la ricerca della pace e del bene comune con mezzi della coazione giuridica. Anche stoici, epicurei e cinici avevano espresso una certa sfiducia nei confronti dell'azione dello Stato, celebrando una immagine di individuo detentore di valori

universali da vivere in contesti diversi da quelli della repubblica, addirittura in una *cosmopolis*. Paolo enunciò però il principio della perfetta lealtà alle leggi dell'Impero, al fine di disseminare il territorio romano di fedeli che erano già devoti ad una nuova legge. La sua teologia politica espressa soprattutto nella *Epistola ai Romani* esprime l'idea che il regno di Dio è alternativo a quello di Cesare: esso lo trascende per sostituirlo. Il mondo è infatti percorso dalla frattura del peccato, che ha privato l'uomo dell'immagine di Dio, lasciandolo preda della carne (*Epistola ai Romani* 3, 9-20). Non essendoci uomini giusti sulla terra, ma solo peccatori, la legge non può essere adempiuta. Solo l'incarnazione del Figlio di Dio permette all'uomo di ripristinare l'originale immagine di Dio, se egli si sente parte della natura di Cristo che è sia umana che divina. Tra il mondo terreno della carne e del peccato e il mondo redento dello spirito e della grazia c'è una alternativa drastica, per cui la sola città dei fedeli è quella che sta in cielo e il passaggio terreno dell'uomo è un trapasso in un tempo fatto di una distanza incolmabile fra il falso e il vero. Nel mondo non c'è una commistione fra la ragione divina e il peccato umano, per cui Dio scende sulla terra per annichilirla. Il regno di Cristo sovvertirà le fondamenta dell'Impero di Cesare. Ma Cristo non è venuto solo a liberare il popolo di Israele o l'umanità dalle catene del peccato, perché Cristo è il vero Figlio di Dio che renderà possibile la trasformazione della carne in uno spirito rinnovato attraverso il supplizio da Lui subito sulla Croce, per cui morendo ha annientato la morte unendo la sua natura umana a quella divina. Solo il sacrificio di Cristo può giustificare l'uomo e fondare la comunità dei fedeli, che potrà sussistere finché nel riconoscimento e nel ripetersi del sacrificio sussisterà come Chiesa intesa come corpo di Cristo che nel tempo unisce tutti i suoi fedeli. Dio ha dunque per l'uomo e per il creato un disegno di salvezza. Ma non tutti saranno salvati, solo una parte dell'umanità sarà chiamata a essere popolo di Dio, perché hanno avuto la grazia di conoscere il Vangelo. Le opere buone non bastano così a ottenere la grazia della salvezza se non è accompagnata dalla fede.

In *Romani 13* però Paolo affermò anche il principio del *reddite Caesari* in una forma nuova: «Ogni anima sia sottomessa alle autorità superiori; non vi è alcuna autorità se non da Dio; quelle che esistono infatti, sono ordinate da Dio». La tesi dell'*omnis potestas nisi a Deo* qui enunciata sarà poi declinata in molti modi. Egli precisò così il suo pensiero: «Chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male […]. Perciò è necessario essere sottomessi, non solo per l'ira, ma anche per la coscienza. Perciò pagate i tributi, perché coloro che svolgono questo compito sono ministri di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto; a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse; a chi il timore, il timore; a chi l'onore, l'onore» (*Epistola ai Romani*, 13, 1-7). Nasce qui la questione di chi può e deve decidere della legittimità del politico, della sua piena autorizzazione davanti alla giustizia di Dio, che pure comanda di sottomettersi a Cesare che esercita la giustizia sulla terra. L'onore dovuto a Cesare però non corrisponde al timore dovuto a Dio, dato che la giustizia di Dio nessuno l'ha vista coi suoi occhi.

Lattanzio nel IV secolo ribadirà questa concezione della fedeltà del cristiano, malgrado le persecuzioni, alla legge dell'Impero. Dio ha dato all'uomo la saggezza e specialmente l'affetto della pietà, affinché l'uomo proteggesse il suo vicino, dato che è stato creato da Dio come *animal sociale*. Le opinioni sull'origine della vita politica sono varie, come quelle che descrivono l'uomo naturale come un selvaggio per cui le città nascono per il bisogno di protezione dalla violenza. In verità senza umanità non ci sarebbe la causa *coeundi*, per cui se gli uomini si sono uniti per necessità di protezione, il dovere dell'uomo è quello di soccorrere il proprio vicino quando questi ha bisogno di assistenza. Sarebbe il culmine della malvagità rompere il patto sottoscritto all'inizio per tale fine; se qualcuno si dissociasse da tale corpo politico, compierebbe una scelta che lo renderebbe di nuovo un animale selvatico, che però è impossibile.

Per questo occorre preservare i vincoli della società umana, poiché nessuno può vivere senza il prossimo: la spiegazione più plausibile dell'origine della società sta dunque nella natura stessa dell'uomo che rimane fatto per la congregazione. Da Lattanzio il cristianesimo, che era nato con un atteggiamento di rivolta nei confronti del principe dispotico e assoluto, ha appreso quindi una morale conservatrice nei confronti di un Impero, che però doveva proprio alla *lex regia* il principio che il cittadino, il quale deve obbedire alla legge, è pur sempre il possessore di diritti naturali inviolabili che fanno derivare anche l'autorità dell'imperatore dal consenso del popolo. La cupidigia cioè il peccato ha introdotto nella storia una caduta dalla felicità perfetta dell'Eden, introducendo in ogni assetto sociale un elemento di malignità, che ha reso necessaria la pratica di potenza e di autorità per regolare quelle ineguaglianze di fatto che richiedono la presenza di leggi dettate dal diritto convenzionale. Lo Stato è avvertito sì come segno di una umanità corrotta, ma alla luce della fede la natura umana potrà essere ripristinata secondo i criteri del diritto naturale malgrado le conseguenze del peccato. Solo gli uomini decaduti conoscono lo Stato.

Agostino nella *Città di Dio* del 419-31 d.C. afferma appunto che l'uomo non ha diritto a dominare sull'uomo, finché è ispirato da Dio[15]. Da questo assunto egli si fa sostenitore dell'idea che

[15] Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani Milano 2012; su Agostino politico cfr.: S. COTTA, *La città politica di S. Agostino,* Comunità, Milano 1960; H.A DEANE, *The Political and Social Ideas of S. Augustine*, Columbia University Press, New York-London 1963; K.M. FLASH, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, il Mulino, Bologna 1983; E. GILSON, Intr*oduzione allo studio di S. Agostino*, Marietti, Casale Monferrato 1983; E. Cavalcanti (a cura di), *Il "De Civitate Dei". L'opera, le interpretazioni, l'influssso*, Herder, Roma 1996; G. LETTIERI, *Agostino d'Ippona*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; CH. HORN, *Sant'Agostino*, il Mulino, Bologna 2005; M. BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008; V. PACIONI, *Introduzione al pensiero di Agostino*, Mursia, Milano 2011.

esiste uno scarto incolmabile fra la città terrena in cui gli uomini amano talmente se stessi da dimenticare Dio e la città celeste che è la società di coloro che vivono in Dio. Ma una indivisibile comunione di spiriti con Dio solo nel Regno escatologico dei cieli avrà alla fine dei tempi la sua piena realizzazione. Come comunione dei santi, la Chiesa visibile che si attua nelle istituzioni nel pellegrinaggio terreno prefigura e attua tale città di Dio, senza potersi però arrogare il diritto di identificarsi completamente con essa *in hoc mundo*, ove la giustizia vive *permixta* col regno del diavolo cioè degli uomini dediti alle ingiustizie della carne. Ma lo Stato s'impone di fronte al sangue e ai delitti da essi commessi in relazione alla loro condizione di peccatori, che ci ha fatto abbandonare la nostra situazione originaria di uguaglianza. La infelicità ha generato una tale arbitrarietà e oppressione, che l'uomo ha dimenticato la sua socievolezza. Lo Stato è dunque un male che non può da solo ripristinare la felicità originaria e per questo la sua azione non dista poi molto dai *magna latrocinia* delle bande di predoni; tuttavia esso può convertirsi in un *remedium peccati* nella misura in cui Dio lo abbia voluto a punizione della malvagità attuale degli uomini. In verità così converge in un bene che può agire in favore del riscatto degli uomini, a patto che esso accetti la rivelazione e la grazia. Lo Stato cristiano successivo alla prima età di Costantino è quello che per lui pratica meglio la giustizia, dato che tende ad attuare il diritto naturale voluto da Dio e da Dio predisposto a reggere gli uomini. L'autorità consegue alla prevaricazione dovuta al peccato e il suo rimedio sta nell'azione di quegli Stati che non deroghino dalla legge naturale. Lo Stato è paragonabile quindi per Agostino ai *magna latrocinia* quando vede che l'Impero persegue la nuova religione, ma diventa *remedium peccati* quando si cristianizza e accetta la legge di Cristo. Il primo si oppone alla Chiesa come ciò che è

convenzionale si oppone al naturale e divino; il secondo è uno colla Chiesa, che colla sua grazia santifica la sua natura[16].

Nell'alto medioevo quindi saranno i primi padri a opporsi al concetto autocratico e dispotico del potere imperiale, precorrendo per certi versi sia il moderno giusnaturalismo, che esalta la collettività organizzata spontaneamente in un legame giuridico, sia le concezioni pattizie precorritrici del contrattualismo. Ad essi però mancava ancora l'uso del termine 'costituzione' inteso come ordinamento giuridico, avendo la parola *status rei publicae* il significato della intera struttura giuridica, sociale economica e politica dello Stato, coincidente con la città terrena opposta al mondo ideale della città di Dio. Con le invasioni barbariche la coscienza collettiva dei germani faceva coincidere l'ordinamento politico con la sua costituzione, onde il *Regnum* significava nel loro orizzonte sia lo Stato sia la sua organizzazione giuridica. Questa prospettiva si ripeterà con la creazione dell'*Imperium* di Carlo Magno nel 799, ove il termine indicava sia l'ordinamento politico sia la sua struttura costituzionale. L'impiego del termine *constitutio* prendeva però il senso della manifestazione di una volontà normativa del grado più elevato, come nel caso delle *constitutiones* pontificie o quelle sinodali del diritto della Chiesa, che concettualmente si riallacciano alle norme emanate dall'Imperatore romano per il loro carattere di preminenza rispetto alle altre fonti giuridiche dell'ordinamento canonico. Nel periodo quindi del Rinascimento medioevale si abbandona l'idea germanica del fondamento del potere sovrano nella volontà popolare espressa dall'*exercitus* (assemblea di tutti gli uomini liberi capaci di portare armi) e si riprende la *Lex Iulia de Imperio* nella compilazione giustinianea, che prevedeva la giustificazione dell'assolutismo per l'avvenuta concessione di ogni autorità al sovrano da parte del popolo spogliatosi del potere per tale legge. L'assolutismo regio è stato però contrastato dalla dottrina

[16] Cfr. F. BATTAGLIA, *Il pensiero politico medievale*, in E. Rota (a cura di), *Questioni di storia medioevale*, Marzorati, Milano 1968, pp. 501-528.

canonistica interessata alla limitazione del potere assoluto dei sovrani a vantaggio della Chiesa e della sua missione di governo spirituale delle anime. Si riprendeva infatti la tesi paolina che il fondamento del potere era nella volontà di Dio, coerentemente all'affermazione agostiniana "*omins potestas a Deo per populum*", valido fino al tomismo, proprio per indicare che il popolo dai governanti va considerato come un oggetto dei loro scopi, ma anche un limite alla loro azione, che deve essere rispettosa dei precetti evangelici. Anzi l'idea di una valutazione ecclesiastica sulla natura e le finalità degli ordinamenti e delle legislazioni positive tendeva ad incidere sull'assolutismo regio in nome di una superiore etica religiosa, che richiamandosi alla divinità come fonte del potere, giustificava la limitazione del potere sovrano con l'idea della supremazia del Romano Pontefice massimo giudice della legittimità dei detentori del potere, imperatori o sovrani di ordinamenti particolari. All'ordine politico si chiedeva massima adesione ai dettati della fede e ai precetti della Chiesa. Anche Henry de Bracton, assertore di un moderato costituzionalismo, vedeva in quella concessione un limite nel fatto che ad opera della stessa legge che trasmette il potere dal popolo al principe, si vincolava il sovrano con dei limiti giuridici nei confronti dei sudditi. In futuro queste due concezioni antitetiche erano destinate a scontrarsi.

Il mondo medioevale si è rivelato molto concreto quando una norma fondamentale regolava ogni rapporto fra il sovrano e il vassallo, per cui le *leges terrae* esprimevano la parità originaria dei titolari del rapporto feudale. Qui il carattere consensuale di tale rapporto emergeva proprio dall'accordo fra sovrano e vassallo, per cui è nell'ambito territoriale che si debbono applicare norme che definiscono in modo completo la disciplina di una serie di rapporti di natura personale tra il detentore del potere pubblico e i suoi soggetti, cioè tra il titolare del feudo e i suoi vassalli. Ciò può essere riscontrato nei primi documenti del costituzionalismo inglese, ove, accanto alla volontaria dedizione del vassallo al feudatario nel *pactum subiectionis*, si

accompagnavano e via via si sovrapponevano motivi più espressamente contrattualistici e liberali. Così si scrivevano le guarentigie della comune libertà che sembravano anticipare i postulati del moderno Stato di diritto. Con la *Charta delle libertà* di Enrico I nel 1110 e con la *Magna Charta* del 1215 si ebbe la prima introduzione nella storia del diritto pubblico della visione pattizia del potere, che vedeva la tendenza a trasformare le libertà di fatto in libertà giuridiche estrinsecate colla redazione per iscritto di precise garanzie politiche su cui si reggono i rapporti fra sovrano e soggetti. Così erano salvi alcuni privilegi dei baroni inglesi. Ad esse è succeduto lo statuto *De tallagio non concedendo,* che nel 1297 aveva stabilito anche la necessità del consenso del parlamento per il prelievo dei tributi. In questo senso Bracton aveva definito la *Magna Charta* la *constitutio libertatis*, in contrapposizione alla *Parva Charta* del 1217 che stabiliva invece solo l'uso delle foreste. Nella prima infatti si ha invece una concessione unilaterale da parte del sovrano ai feudatari di una serie di diritti, che rivelava in profondità però una situazione pattizia, data dal riconoscimento dei reciproci diritti attraverso un contratto fra il re e i baroni.

Per Mc Ilwain un autore decisivo per comprendere l'evoluzione del costituzionalismo nella età di crisi dal periodo medioevale alla modernità è proprio Henry de Bracton. Le concezioni politiche ed istituzionali sono generate dai rapporti politici effettivi. Lo studioso ha fede nelle istituzioni della libertà, che rappresentano valori che trascendono le effimere situazioni storico-politiche. Confessa che per lui il mondo trema nel bilico fra le ordinate procedure del diritto e i sistemi fondati sulla forza che talvolta risultano più rapidi e efficaci. Ma la sua preferenza va per il sistema del diritto. L'opera intitolata *L'Alta Corte del Parlamento e la sua supremazia* è utile per comprendere le origini del *judicial review*. Qui infatti si dedica allo studio delle linee di confine fra attività legislativa e quella giudiziaria in Inghilterra. Questo attesta che le libertà inglesi furono conquistate non nelle rivoluzioni moderne del XVII secolo, ma nel XII secolo che si

apre con la *Magna Charta* del 1215, strappata dai baroni inglesi a Giovanni Senza Terra dopo la disfatta contro Filippo Augusto re di Francia, ottenendo concessioni, diritti e privilegi, che in essa trovavano la loro garanzia per le libertà dei nobili, della Chiesa e delle città. Il sovrano era inoltre obbligato a ottenere l'approvazione del Gran Consiglio del Regno, che dal 1242 diventerà il Parlamento dei Lords, prima di emanare disposizioni di carattere fiscale. Per essa nessun uomo libero poteva essere imprigionato ed espropriato. Non poteva neppure essere esiliato o danneggiato, tranne che da un legittimo tribunale composto dai suoi pari e in base alla legge del paese, cioè non con leggi emanate autonomamente dal Re, ma con quelle approvate congiuntamente dal Re e dai signori, facendo parte ciò del contratto feudale. Edoardo I nel 1297 confermerà questo processo definitivamente con l'emanazione di uno statuto che limitava la libertà del Re di imporre tributi. Esso si chiude con il 'Parlamento modello' del 1295 così chiamato per la presenza dei borghesi *ad consentiendum*. Si impose allora sin dal XIII secolo in Inghilterra l'idea dell'estensione di una comunità del regno composta da Re e da baroni, il quali di comune accordo elaboravano le leggi e le facevano rispettare. Le istituzioni rappresentative inglesi si andarono poi perfezionando attraverso varie tappe. Nel 1339 fu creata la Camera dei Comuni accanto a quella dei Lords e comprendeva i rappresentanti del basso clero, della piccola nobiltà e della borghesia cittadina. Il Parlamento si allargò alle principali forze sociali del paese e aumentò la partecipazione dei cittadini all'elaborazione della legge. I princìpi divennero un sistema di riferimento per altre fasce sociali, che portò all'annullamento del carattere teocratico della monarchia grazie all'opera dei baroni, i quali avevano così aperto la strada ad altre forme più avanzate di governo.

Per Maitland il Parlamento inglese era solo un Consiglio del Re allargato a prelati, magnati, ufficiali, giudici, legisti, cavalieri e borghesi. Il loro fine era eminentemente giudiziario se dovevano riparare a ingiustizie e fornire nuovi rimedi legali, laddove altre

Corti si erano dimostrate impotenti. Non esistevano i Parlamenti, ma solo dei consigli chiamati così perché convocati dal Re. Sino alla fine della monarchia dei Tudor il Parlamento rimase una istituzione fondamentalmente parassita a disposizione del potere del Re, che finirà per divorare con le rivoluzioni del Seicento il suo ospite. In una dichiarazione del 17 maggio 1642 riportata da Mc Ilwain si dice che il Re è il protettore e la fonte di Giustizia, ma gli atti di giustizia e di protezione non dipendono dal suo arbitrio né sono competenza della sua sola persona, ma lo sono soprattutto ad opera delle Corti e dei suoi ministri, i quali devono fare il loro dovere anche contro le proibizioni del Re. L'Alta Corte del Parlamento non agisce solo come Corte di Giustizia, ma è simile ad un Concilio che deve garantire la pace pubblica e la sicurezza del Regno. Esso è Autorità reale. Il costituzionalismo medioevale britannico ha quindi come punti di riferimento i legisti dell'epoca di Bracton e Coke e la giurisprudenza delle Corti. Il Parlamento medioevale era ancora un'assemblea feudale, non conosceva una chiara differenza di funzioni all'interno delle istituzioni. Più che un organo legislativo, rappresentava una Corte di giustizia che risolveva casi nuovi e difficili per le Corti ordinarie. Non si può attribuire il carattere di sovranità legislativa a una istituzione medioevale come quella inglese. Sono i rappresentanti della comunità a certificare l'esistenza immemoriale dei costumi e delle consuetudini del paese in armonia col principio dello *jus quia iustum*. Nel Medioevo la legge non è fatta o creata liberamente dal sovrano, non è l'espressione della volontà del sovrano (*law making*), ma è solo dichiarata, provata e trovata da esso e dall'auorità (*law finding*). L'Alta Corte del Parlamento serve allora soltanto alla certificazione della esistenza delle leggi. Il costituzionalismo medioevale inglese nasce dalla pratica dei tribunali che ritenevano la *common law* superiore allo *Statute*, che è considerato nullo se risulta in contrasto con essa. Ma questa distinzione può prospettarsi solo se l'attività legislativa, intenta alla creazione di nuove norme, diviene fatto cosciente e il Parlamento appare come

un organo *law making*. E sempre meno una semplice Corte giudiziaria di consultazione regia. Questo cambiamento giuridico nella continuità delle istituzioni occupa il tempo della Riforma con l'*Act of Dissolution* del 1536 con cui vennero confiscate le proprietà dei monasteri minori, violando così il diritto di proprietà difeso dalla *common law*, fino al *Septennial Act* del 1714 che stabiliva la durata di tre anni del Parlamento.

L'affermazione della sovranità del Parlamento è una vera rivoluzione, perché con essa si passa dalla supremazia del diritto a quello della forza: il Re era limitato dal diritto meglio della *common law*, il Parlamento moderno no. Abbiamo così un potere che è sopra la legge, perché esso stesso fa la legge: il principio antico stabiliva che la *lex facit regem*, ora quello moderno stabilisce che il *rex facit legem*. Però è vero che l'onnipotenza del Parlamento resta frenata e temperata dai costumi, dalle consuetudini, dalle convenzioni e dalla *common law*. Queste istituzioni non permettono al Parlamento di fare certe cose. Questo potere non può essere chiamato sovrano in senso moderno, anche se si parla dell'onnipotenza del Parlamento. Hobbes e poi Austin col loro positivismo giuridico hanno ridotto il diritto a semplice comando del sovrano, cioè alla legge emanata dallo Stato. Esso appare *jus quia iussum*, e non *jus quia iustum*. Nel Medioevo Mc Ilwain quindi ha trovato le fondamenta del futuro costituzionalismo americano. Un giurista come Bracton attribuisce al Re due distinti poteri: il *gubernaculum* e la *jurisdictio*. Il primo è costituito dall'insieme di poteri discrezionali e insindacabili, che spettavano al Re per mantenere la pace, compresi gli atti amministrativi (in questo senso il Re è assoluto, essendo un'autorità posta *sub Deo*, ma non *sub lege*). Ma il Re è tale in quanto deve dire la giustizia, poiché essendo il vicario di Dio in terra esso è la "fontana delle giustizia". In questa sfera è *sub lege* (altrimenti sarebbe vicario del diavolo). Nella *jurisdictio* il Re cioè deve agire secondo legge, ovvero secondo le consuetudini immemoriali del paese, che poi sono l'architrave della *common law*, la sola autorizzata a definire i diritti

dell'individuo e del suddito. Per questo diventa necessario l'assenso della Curia regia, poi divenuta *High Court of Parliament*, quando si voleva dichiarare un diritto.

Nella riflessione di Tommaso d'Aquino (1224/1225-1274) si trova una rielaborazione del pensiero aristotelico all'interno di alcuni acquisti del pensiero cristiano[17]. La teleologia che sta all'origine della spiegazione aristotelica dell'unità della realizzazione di un essere, in base a un fine presente nella sua natura, tende a sostituire il dualismo tipicamente platonico di idea e realtà, originale e copia. In Tommaso tale assunto epistemologico permette di affrontare il modo di realizzazione sia dell'accadere degli eventi sia dell'agire pratico dell'uomo come tendente ad un fine di pienezza. Dio viene concepito così come il principio e la mèta del processo di realizzazione, che nell'ambito dell'agire e del conoscere rimane consegnato all'uomo, la cui attività viene concepita in uno spazio di libertà. Viene posto in questione l'assunto dell'agostinismo politico per cui all'origine dello Stato ci sono quelle forme di subordinazione sorte in conseguenza del peccato per cui ogni potere ha il dovere di reprimere la peccaminosità degli uomini. Infatti egli discute la questione se già in origine cioè nello stato di innocenza, l'uomo esercitasse potere sugli uomini (*Summa Theologiae,* I, 97, 4). Sia nel *De Regimine Principum* che nel *Commento alla Politica di Aristotele*, fatta da lui tradurre in latino perché ignorata dagli arabi, egli ha dato in un momento decisivo della storia

---

[17] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Thologiae*, Salani,, Firenze 1949 (30 voll. ed. 1971); Id., *Summa contra Gentiles*, Utet, Torino 1975; Id., *Scritti politici*, a cura di A. Passerin d'Entreves, Zanichelli, Bologna 1946; S. COTTA, *Il concetto di legge nella "Summa Theologiae" di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino 1955; TH. GILBY, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago University Press, Chicago, 1958; A. PASSERIN D'ENTREVES, *La dottrina del diritto naturale*, Comunità, Milano 1962; Id., *Saggi di storia del pensiero politico*, FrancoAngeli, Milano 1992, pp. 41-96, 115-134; E. GILSON, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di San Tommaso* (1983), Jaca Book, Milano 2010;

dell'Occidente medioevale, una soluzione conciliante fra la tradizione classica e quella cristiana riguardo alla comunità politica, rimanendo lontano sia da quella dei curialisti favorevoli alla tesi dell'assolutismo papale, sia da quella degli scrittori ghibellini sostenitori dell'assoluta indipendenza dello Stato dalla Chiesa e dalla sua Curia. Con l'aiuto di Aristotele egli supera l'autorità di Agostino, per il quale all'inizio c'erano solo i pastori, ovvero il dominio dell'uomo sugli animali irrazionali. Invece per lui all'inizio non c'era il dominio sui non liberi visti come coloro che agiscono per l'utilità dei signori, ma solo il potere sui liberi, che agiscono politicamente per il bene proprio e per quello comune. L'assenza di libertà non esiste per natura, come conseguenza del peccato, ma c'è una unione dei liberi sotto una guida unitaria scaturita dalla natura degli uomini. Al posto della differenziazione fra Caino e Abele (fondatori di potere e pastori) fa la sua comparsa quella aristotelica fra casa e potere. Il potere sui liberi si spiega in virtù della natura sociale dell'uomo, che intende realizzare la sua felicità al di là della mera sicurezza della propria vita. La comunità sorge per permettere agli uomini il raggiungimento di talune forme di felicità comunitaria in conformità alla ragione e alla volontà, che sono ordinate in funzione della felicità naturale e del loro sviluppo di forze e facoltà che sono le virtù. Lo stato si fonda nell'ordine della creazione, non in quello della redenzione. Ma la natura creata da Dio è a Lui diretta, in quanto Dio è il primo motore e il suo Bene supremo. Anche l'uomo oltre ai suoi fini naturali, ha una mèta sovrannaturale. L'ordine dei fini va oltre l'ambito della natura e si compie solo nell'orizzonte della grazia. La politica ottiene il suo massimo fine solo nell'ordine terreno, mentre, essendo l'uomo un essere razionale destinato alla contemplazione, per tale fine trascendente e la visione beatifica di Dio nell'aldilà, la politica si mostra incompetente. Pensare il Bene Supremo e il fine ultimo dell'universo è compito della teologia naturale e poi della teologia della rivelazione, al fine di costituire quella comunità sovrapolitica del *corpus Christi mysticum* attraverso cui gli

uomini pervengono alla visione sovrannaturale di Dio come Bene supremo, per la quale non è più necessaria la comunità degli uomini, ma la "*sola anima fruens Deo*" (*Summa Theologiae*, Ia, IIae, 4, 8). Rimane da precisare il senso di alcune affermazioni di Tommaso. Nel libro I, c.I, del *De Redimine Principum* egli afferma prima che "*naturale est homini ut sit animale sociale et politicum*", per sostenere la tesi della naturalità della vita sociale e politica; poi dice che "*necesse est homines simul viventes ad aliquo diligente regi*", per cui è necessario agli uomini essere governati da un potere politico. Solo che a Tommaso è chiara la distinzione fra società e Stato. Vivere in società non significa come per gli antichi, vivere in un'associazione politica, poiché la prima e necessaria forma di società è la famiglia. Lo Stato non è di prima necessità, ma è solo il naturale complemento che rende perfetta la vita comunitari iniziata dalla famiglia. Per Lui è una verità indubitabile che Dio ha creato l'uomo per la società. Questa naturalità del vivere sociale si giustifica per il fatto che per un verso ha una costituzione fisica diversa rispetto agli altri animali, che si procurano direttamente cibo, e mezzi di difesa. L'uomo ha in più la ratio che organizzando il lavoro delle sue mani gli permette di procurarsi il necessario per vivere, attraverso l'aiuto e la cooperazione dei suoi simili. Inoltre la Ragione gli permette di distinguere ciò che utile e dannoso come ciò che è giusto o ingiusto mentre gli animali privi di ragione hanno un istinto che li guida in modo infallibile. La conoscenza umana è solo determinata dal contatto con concetti generici e perviene alla conoscenza delle cose particolari necessarie alla vita muovendo da principi universali. L'uomo come singolo non può conoscere ogni cosa e si rende perciò necessaria la divisione del lavoro e l'aiuto scambievole dei suoi simili. Della natura sociale dell'uomo è manifestazione evidente il fatto che usa il linguaggio come forma di scambio di conoscenze astratte. Se c'è una naturale *vis communicativa* naturale, è altresì naturale la *vis regitiva* che corrisponde a un potere dirigente e sovrano, il quale governa la società, spesso attraverso un principe. La società è costituita da

individui che perseguono fini particolari. Il potere è necessario perché fra essi ci sia qualcuno che organizzi la vita sociale per provvedere al fine comune, che coincide con l'interesse dell'intera comunità. Il bene comune per Tomaso si risolve nel maggior bene dei singoli considerati come esseri dotati di ragione che tendono a superare l'individualità empirica per attuare nella società ciò appartiene a tutti; Per attuare questo fine universale, la unione della società richiede che vi sia allora un qualcuno che governa il tutto. Come infatti nell'universo i corpi sono tenuti nel loro ordine da Dio e come nell'uomo l'anima governa il corpo, così è necessario in una comunità che vi sia una forma di governo della moltitudine. Gli uomini si uniscono nello Stato perché agiscono già in natura in modo da raggiungere in modo adeguato il loro scopo. Dio avendo creato l'uomo per la società, ha disposto anche che sia governato da un'autorità civile. Solo che il modo di scegliersi di tale forme, non dipende dal principio che il potere deriva da Dio, poiché per lui lo Stato nasce dal libero consenso dei suoi elementi che sono i cittadini; talvolta esso sorge dalla forza di uno di essi e da quella di un sovrano straniero che si impadronisce del potere di quello conquistato. Lo Stato è una provincia che riunisce più famiglie e comuni, gerarchicamente ordinati in una organizzazione federale, che vedeva al vertice delle comunità l'Impero e la Chiesa.

Ogni fine da perseguire ha le sue leggi. L'ordine della creazione è governato nel suo complesso dalla *legge eterna*, che stabilisce immodificabilmente il principio di movimento di ogni creatura verso il *Summum Bonum* che è Dio. In quanto l'uomo è un essere razionale che partecipa della legge eterna con la conoscenza, essa diventa la sua *legge naturale*, orientando il suo agire secondo ragione per lo sviluppo delle sue forze nel desiderio di felicità, in cui è essenziale l'unione della società sotto un potere che persegue il bene comune attraverso il consenso dei cittadini. L'uomo in quanto essere naturalmente politico pone delle leggi per attuare in modo concreto e plurale un ordine sociale che richiede un modo di attuare i comandi della legge naturale nella

concretezza storica, per la quale ogni società ha le sue leggi umane. Se queste leggi positive sono in contraddizione con la legge naturale, esse sono da considerarsi ingiuste, poiché il legislatore umano è vincolato alla legge naturale. Egli può imporre la sua legislazione e utilizzarla per la realizzazione del bene comune, ma vi è obbligato come gli altri cittadini. La legge naturale è per ogni forma di governo di per sé inderogabile al punto tale da considerare tiranniche le leggi scritte in maniera da deviare da quelle divine e naturali. Se è vero che lo Stato ha bisogno di un legislatore capace di guidare la comunità verso il bene comune, che è più che la mera somma dei beni privati, quanto più è unitaria la guida tanto risulta più utile al fine da perseguire. Per questo per Tommaso la monarchia realizza nel migliore modo la finalità della sua costituzione. Una monarchia costituzionale allora previene i pericoli della tirannia più delle altre forme di governo. Ciò non toglie che la sovranità sia da Dio direttamente comunicata a tutta la comunità, che si regge sul diritto naturale, spettando quindi al popolo poi la scelta dell'organizzazione di un determinato regime politico. La sua bontà non è però condizionata affatto dalla forma di governo scelta di volta in volta dalla moltitudine (monarchia, aristocrazia, democrazia), ma dall'essere giusta e retta in quanto tendente al bene comune. La monarchia è la più adatta da vaste associazione, mentre i comuni si reggono meglio se c'è una diretta partecipazione del popolo alle sue istituzioni. La Chiesa ha sempre appoggiato i governi popolari e misti del Medioevo. Anche se per combattere uniti e darsi reciproco aiuto contro i nemici si chiama spesso un re. La monarchia medioevale però non è assoluta, perché non ammette poteri autonomi e non subordinati a un potere superiore. La tirannide si può realizzare in qualsiasi forme di governo e ha come carattere essenziale l'esercizio immorale del potere che si ha quando non si tende più al bene comune ma "*ad bonum privatum regentis*". Lo Stato si pone dei fini che sono diversi da quelli che persegue la Chiesa. Il potere politico promuove però un suo fine specifico attraverso l'autorità

civile, che deve collaborare con la Chiesa, creando le condizioni affinché possa svolgere la sua missione di guidare gli uomini verso la beatitudine eterna coi suoi insegnamenti. Lo Satato non ha dignità di fine ultimo, il quale si attua solo fuori e sopra la società civile, in una vita soprannaturale sotto la guida della Chiesa. Ciò implica una coordinazione e una subordinazione di fini e poteri, pur rimanendo salva l'autonomia del potere civile, che comunque è costituito per realizzare nella sua sfera il bene comune secondo i mi mezzi a disposizione che ritiene migliori. Lo spirituale il temporale devono rimanere separati. Rimane che la Chiesa abbia una supremazia morale che non deve sconfinare mai nell'ingerenza diretta nel dominio temporale, anche per il fatto che essa non dispone di mezzi efficaci per assolvere il fine umano. Storicamente la Chiesa è intervenuta per lui solo "*ratione delicti*" di quei principi che hanno esercitato immoralmente il potere. La dottrina teocratica sarà opera solo i Egidio da Romano e di papa Bonifacio VIII con la tesi della "*plenitudo potestas in temporalibus*". Lo Stato deve assolvere ad un compito etico limitandosi a porre le condizioni migliori perché la società familiare e la Chiesa come comunità dei fedeli organizzata in senso gerarchico attendano al loro fondamentale dovere di insegnamento ed educazione . Il ben vivere assicurato dallo Stato deve mirare come mezzo a un fine più alto. Lo Stato non è più come per l'antichità la realtà suprema, ma lo è diventato l'individuo, che non acquista la sua dignità per la sua appartenenza ad una città, ma per la sua "qualità di essere morale, per la quale si inserisce – come dice Solari – in un'altra realtà, in un'altra vita estranea, superiore allo Stato. Come cittadino della città di Dio egli subisce la disciplina di un'altra autorità, quella della Chiesa; come essere avente valore di fine non è più tenuto a una obbedienza incondizionata allo Stato, ma si distingue da esso e oppone ad esso il suo diritto di vivere conforme alla sua vera, ultima destinazione"[18]. Non siamo ancora giunti al dualismo

[18] G. SOLARI, *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*,

moderno che vede la contrapposizione fra individui *uti singoli* e lo Stato, ma esiste comunque una differenza fra lo Stato e gli individui intesi *uti universi*, cioè come parti di un corpo sociale, che per decreto divino è stato dichiarato soggetto della sovranità, il quale la può mettere a disposizione solo di reggitori retti e giusti.

L'idea moderna di una costituzione come di un governo limitato nei suoi poteri tende a precisarsi nei suoi termini teorici ed istituzionali però con la modernità[19], che vede la lotta dei fautori del costituzionalismo contro l'assolutismo monarchico. L'esperienza britannica è stata importante per esso, perché ha costituito il fondamento di una tradizione in cui si sono scritti i primi documenti volti a limitare il potere regio prima a tutela dei feudatari poi anche dei sudditi in generale. Ma nella *Magna Charta* non si può vedere la figura della costituzione scritta, che apparirà solo con le rivoluzioni americana e francese alla fine del diciottesimo secolo. Fino ad allora si sono susseguite una serie di statuizioni normative emanate dal Sovrano o deliberate dal parlamento, che poi si incarnavano nel diritto pubblico britannico. Il più importante di questi è stato l'*Habeas Corpus*, che dettava l'obbligo, per chi avesse compiuto un arresto, di precisarne la causa e il momento a garanzia dell'imputato. La visione

---

Guida, Napoli 1985, p. 34.

[19] Cfr. G. SOLARI, *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, cit.; G. POGGI, *La vicenda dello Stato moderno*, il Mulino, Bologna, 1962; G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, il Mulino, Bologna, 1976; Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno,* 2 voll., il Mulino, Bologna 1989. Sul pensiero politico moderno cfr. G.H. SABINE, *Storia delle dottrine politiche*, Etas Kompass, Milano 1071; M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, 2 voll., Ecig, Genova 1999, II vol.; L. Strauss-J. Cropsey (a cura di), *Storia della filosofia politica*, 3 voll., Il Melangolo, Genova 1993; J.M. KELLY, *Storia del pensiero giuridico occidentale*, il Mulino, Bologna 1996; C. Galli (a cura di), *Manuale di Storia del pensiero politico*, il Mulino, Bologna 2001; A. RYAN, *Storia del pensiero politico*, prefazione di G. Borgognone, Utet, Torino 2017.

britannica ha elaborato quindi teorie delle limitazioni del potere regio sulla base di un diritto storico e consuetudinario.

Nel contempo in Europa si sono sviluppate, a partire dall'opera della coscienza cristiana del valore essenziale dell'uomo come persona, successivamente accolto anche dalla cultura laica, le dottrine giusnaturalistiche e contrattualistiche, le quali hanno studiato il fondamento del potere politico sulla base di un criterio universale e razionale, che scaturisce dalla visione di una società fondata sull'accordo dei suoi membri[20]. Tale razionalità è per queste dottrine l'alternativa assoluta e originaria ad uno stato di natura dominato dall'irrazionalità e visto come il regno della barbarie e della bestialità, proprio perché privo di leggi elaborate ove si organizza giuridicamente una società. Le dottrine contrattualistiche costituiscono un movimento ideologico tendente anch'esso alla limitazione del potere regio. Solo che ricercano questo scopo indicando l'origine della società e il fondamento della sovranità nell'accordo fra i singoli che volontariamente trasferiscono al sovrano l'esercizio del potere originariamente spettante agli individui. Con le dottrine giusnaturalistiche si ha l'idea che il diritto risponde agli ideali di giustizia riconoscibili nella natura razionale degli uomini. Ogni norma giuridica e ogni potere politico hanno il loro fondamento e anche il loro limite non già in imperscrutabili leggi soprannaturali, ma in principi dettati dalla sola ragione e comuni ad ogni uomo, che li può identificare con l'uso corretto della sue facoltà intellettuali. A ciò il contrattualismo aggiunge la concezione per cui il sorgere della vita associata e la fonte della distribuzione del potere politico fra autorità e libertà deve farsi risalire ad un originario 'patto sociale'

[20] Cfr. E. BARKER, *The Social Contract*, Oxford University Press, London, 1946; N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano, 1979; J. W. GOUGH, *Il contratto sociale*, cit.; G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit.; W. Reinhard, *Il pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 2000; V. MARZOCCHI, *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*, Laterza, Roma-Bari 2011.

stipulato da tutti gli uomini liberi. Questo movimento, pur nella diversità delle sue proposte teoriche, parte dall'idea della libertà individuale e della eguaglianza di tutti gli uomini come principi fondamentali dell'organizzazione costituzionale.

Una versione pessimistica del contrattualismo è stata offerta da Thomas Hobbes (1588-1679), che nel suo *Leviatano* del 1642 ha giustificato il più puro assolutismo a partire da una prospettiva che considera lo stato di natura come il regno della barbarie più triste ed assurda, ove l'umanità primitiva è immaginata travolta da una strenua lotta per l'esistenza (*bellum omnium contra omnes),* che presuppone appunto l'eguaglianza originaria di ciascuno avente un diritto universale verso ogni cosa. Proprio per garantire con ogni mezzo la pace che non si ha in natura, in lui il potere che deriva dal patto di tutti verso il sovrano, prevede un trasferimento di tutti i poteri derivanti dalla natura di ciascun uomo al sovrano, che li esercita senza limiti finché garantisce la pace e la sopravvivenza di tutti. Il pensiero liberale invece all'interno di tale cornice contrattualistica ha concepito il potere con una sua implicita limitazione, perché non è concepibile un trasferimento del potere in modo tale da negare al popolo che vi ha acconsentito i suoi più elementari diritti. Nel costituzionalismo di matrice anglosassone vi è cioè un'attenzione particolare alla capacità di autoregolazione della società e una spiccata difesa del pluralismo che valorizza le comunità intermedie e le autonomie sociali. Le libertà non sono solo diritti ma anche valori che informano l'intero ordinamento. Compito dello Stato, attraverso strumenti istituzionali di garanzia, è non solo la tutela diretta di tali diritti, ma sopratutto il libero concorso delle energie sociali.

Con Locke, autore nel 1690 dei *Due trattati sul governo* si ha l'interpretazione liberale del costituzionalismo[21]. Da lui è iniziato

[21] Cfr. J. LOCKE, *Due trattati sul governo* (1690), a cura di L. Pareyson, Torino, UTET, 1982; su Locke si vedano: W. VON LEYDEN, *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*, il Mulino, Bologna 1984; J. DUNN, *Il*

un movimento storico che ha introdotto nella storia le idee di libertà individuale e della eguaglianza di tutti gli uomini come principi fondamentali dell'organizzazione sociale. Già Bodin nei *Sei libri sulla repubblica* e Machiavelli nel *Principe* avevano cominciato a illustrare i contorni di un potere che cominciava a sganciarsi dall'autorità dell'Impero e della Chiesa e a vedere l'affermazione degli Stati nazionali e delle signorie in Europa. Si veniva sempre più diffondendo una concezione autonoma della politica rispetto alla sfera religiosa, dando luogo ad una concezione moderna di Stato. Con Bodin nel suo volume sui *Sei libri sulla repubblica* (1659) poi si delinea concettualmente l'idea di sovranità statuale che viene definita per un verso perpetua perché non delegata e non revocabile e per l'altro assoluta perché non limitata da altre leggi se non quelle naturali e divine. Per Locke gli uomini possiedono tre diritti fondamentali e inalienabili, che sono il diritto alla vita, alla libertà e alla proprietà; allo scopo di salvaguardare tali diritti hanno gli ulteriori diritti a difendersi e a offendere, risultando questi strumentali rispetto ai primi. Al fine di difendere meglio i propri diritti originari nella condizione comunque precaria dello stato naturale, gli uomini secondo lui trasferiscono per contratto tali diritti a un'autorità sovrana, potendo però, a differenza di Hobbes, revocare tali diritti in caso di trasformazione del potere legale in tirannia. Egli così enuncia questo principio: quando il potere «agisce contro la fiducia riposta in lui» e tenta «di sopprimere e distruggere la libertà del popolo o di ridurlo in schiavitù sotto un potere arbitrario» perde il potere che il popolo gli ha conferito e quest'ultimo ha il diritto di riprendersi la propria libertà[22]. Lo Stato cui danno vita i cittadini ha quindi dei compiti limitati e funzionali al rispetto fondamentale dei diritti dei cittadini, essendo stato istituito per assicurare la loro intangibilità e inviolabilità.

---

pensiero politico di Locke, il Mulino, Bologna 1992; C.A. VIANO, *Il pensiero politico di Locke*, Laterza, Roma-Bari 1997.

[22] J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, cit., XVII, 221.

Riprendendo tale giusnaturalismo da Grozio, Pufendorf e dal filone cattolico-tomista, Locke (1632-1704) declina il suo originale contrattualismo come difesa dei diritti degli individui, che hanno l'imprescrittibile diritto di partecipare all'esercizio della sovranità. Si trova così radicalmente condannato l'assolutismo, perché l'intera collettività viene assunta come il principale soggetto del patto sociale concluso coi governanti. Si afferma anche la limitatezza e la revocabilità dei poteri ceduti per effetto del contratto dal popolo al sovrano. La conseguenza sarà l'esigenza necessaria di esteriorizzare con un atto formale, ovvero con un documento scritto, quelli che sono i princìpi fondamentali che regolano lo svolgimento della vita associata, imponendone il rispetto ai poteri pubblici, dando le necessarie garanzie di libertà ai cittadini e instaurando l'imperio del diritto laddove prima c'era l'imperio di uno solo. Rispetto allo Stato l'individuo ha valore assoluto ed il costituzionalismo esclude il potere illimitato di una persona o di un corpo politico come una casta, un'assemblea o un gruppo sociale. L'idea del governo limitato si pone contro il potere illimitato dello Stato assoluto, attraverso il valore primario attribuito all'individuo e il riconoscimento dei suoi diritti inviolabili o innati o naturali. Il compito dello Stato dev'essere meramente negativo, nel senso che lo Stato deve arrestare la propria azione di fronte al libero gioco degli individui e garantire a questi la massima libertà possibile dall'ingerenza dei poteri pubblici. Il liberalismo sostiene che la salvaguardia della libertà politica riposa sulla separazione delle principali funzioni dello Stato e sul loro reciproco bilanciamento ottenuto attraverso la divisione e l'equilibrio dei poteri. Contro gli abusi del potere dei governanti il liberalismo trova necessario così separare fra loro il corpo legislativo (parlamento) quello esecutivo (governo) e quello giudiziario (giudici) e prevedere un reciproco controllo dei rispettivi poteri. Il liberalismo ha anche dato un'importanza decisiva alla tolleranza religiosa, che esprime l'esigenza di distinguere il dominio della religione da quello politico, separando il potere politico e statale dall'essenza spirituale

dell'uomo affidata alla cura di chiese organizzate che devono dismettere gli abiti di istituzioni volte a legittimare gli interessi secolari (laicismo). Con Locke il sistema costituzionale indica allora quella forma di Stato basata sulla separazione dei poteri, in cui esso sta quasi a metà fra il re titolare dell'esecutivo e il parlamento titolare del legislativo. Esso sostituisce la monarchia assoluta con quella costituzionale, perché il potere non è più concentrato tutto sulla figura del re, sviluppandosi invece come quella tecnica della libertà attraverso la quale ai cittadini viene assicurato l'esercizio dei loro diritti individuali e nel contempo lo Stato è posto nella condizione di non poterli violare. Così esso può essere rappresentato come il governo delle leggi e non degli uomini, della razionalità del diritto e non del mero potere. Locke postula un duplice contratto che, se violato, dà diritto alla rivoluzione (equivalente all'antico diritto medioevale alla resistenza) sia del parlamento contro il re sia del popolo contro il parlamento, per ristabilire la legge fondamentale. Quando fu enunciato il *Bill of Rights* nel 1689 in Inghilterra alla conclusione della Gloriosa rivoluzione, tale carta dei diritti fu vista da tutti come una sorta di contratto bilaterale fra il *populus* e il *rex*, o meglio fra il parlamento, che rappresentava la nazione, e i nuovi regnanti Guglielmo e Maria d'Orange. Tale patto era diretto così a ristabilire l'antica costituzione del regno.

La Gran Bretagna ha una costituzione perché riconosce i diritti e attua la divisione dei poteri. Solo che quei princìpi il popolo britannico non hanno mai avuto la necessità di proclamarli per iscritto in una legge costituzionale, essendosi affermati e consolidati attraverso una evoluzione costituzionale più continua e meno interrotta da eventi traumatici di quanto sia avvenuto nel continente europeo. Nel Regno Unito i sovrani non hanno mai ottenuto una posizione di assoluto predominio come in altri paesi, essendo limitato e contrastato da diversi soggetti, come il parlamento in cui si riunivano i ceti che contavano e che strappavano al sovrano concessioni e riconoscimenti. Ma il fatto

che non ci sia una costituzione scritta dipende da una storia che non è ripetibile in altri contesti.

In un contesto storico come quello francese, proprio mentre si realizzava la Gloriosa rivoluzione, c'era chi si opponeva al regime dispotico di Luigi XIV come Fénelon (1651-1715), che fece della concezione cristiana dell'individuo il punto di partenza per la difesa dei ceti aristocratici organizzati in assemblee chiamati Stati Generali da convocare ogni tre anni per essere consultati prima di ogni decisione del re. Il suo romanzo utopico *Le avventure di Telemaco* del 1711 egli immaginò il paese di Salente come una utopia agraria in cui ognuno esercitava la virtù come base necessaria per realizzare nello Stato la felicità di tutti. L'abate Saint Pierre Ch. Irénéee Castel (1658-1743) scrisse i *Discorsi sulla Polisinodia* nel 1718 per sostenere il principio collegiale da ripristinare nel regno francese, facendo sì che il loro reclutamento coinvolgesse anche il ceto dei borghesi (vedi il suo *Progetto per perfezionare il governo degli Stati* del 1733). Fu soprattutto il marchese R.L. d'Argenson (1694-1757) a immaginare un modello di mobilitazione politica di cerchie più ampie di popolazione, che in modo differente da regione a regione, potesse armonizzare l'esigenze dell'assolutismo monarchico con quelle di una moderata democrazia; era convinto che realizzando la perdita dei privilegi degli aristocratici e dei borghesi, si potesse impostare la vita dello Stato con un sistema formato a livello centrale da funzionari di carriera orientato alla prestazione e a livello locale da una burocrazia che potesse imporre localmente imposte, introducendo nella monarchia un grado di partecipazione democratica che interessò molto Rousseau ce ripubblicò nel 1764 la sua opera sulle *Considerazioni sul governo antico e presente della Francia*, precedentemente pubblicato nel 1737 come *Fino a che punto la democrazia può essere ammessa nello stato monarchico?* In questo contesto prende inizio l'importante riflessione di Ch.-L. de Secondat barone de Montesquieu (1689-

1755)[23]. Egli apparteneva alla nobiltà di ufficio dei giuristi parlamentari ma si dedicò prevalentemente alla carriera di scienziato e di letterato, scrivendo le *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza* (1734) e *Lo Spirito delle Leggi* (1748)[24]. Già nelle *Lettere persiane* del 1721 egli aveva criticato il sistema assolutistico del regno francese, che guarda attraverso la finzione di un viaggio compiuto da due uomini orientali giunti in Francia al tempo della Reggenza. Egli fece così la satira della civiltà occidentale che è diventata superficiale ed incongruente coi suoi principi perché ha prevalso una ottuso assolutismo regio e religioso. Nelle *Considerazioni*, intendendo scoprire le cause della grandiosa parabola politica del popolo romano, scopre che essa è dovuto alla mirabile armonia fra istituzioni e virtù civiche; essa poi è decaduta quando c'è stato un eccessivo allargamento dei suoi confini, che ha messo i romani a contatto coi lussi asiatici. Già qui egli avanzò il concetto di spirito generale, per intendere il connubio di cause fisiche ed ambientali con quelle morali legate ai costumi e le usanze. I romani sono diventati grandi in virtù del diffuso amore per la libertà, del lavoro e della patria, in cui ciascun cittadino veniva

---

[23] Sulla rivoluzione francese e i suoi esordi nell'illuminismo cfr: B. GROETHUYSEN, *Filosofia della Rivoluzione francese*, Il Saggiatore, Milano 1967; R. KOSELLEK, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972; D. MORNET, *Le origini intellettuali della rivoluzione francese. 1715-1787*, Jaca Book, Milano 1981; S. MASTELLONE, *Storia ideologica d'Europa da Sieyès a Marx (1789-1848),* Sansoni, Firenze 1974; F. CHABOD, *Alle origini della Rivoluzione francese*, Passigli, Firenze 1998; A. Santucci (a cura di), *L'età dei lumi. Saggi sulla cultura settecentesca*, il Mulino, Bologna 1998.

[24] Cfr. CH. DE SECONDAT, BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1973; S. LANDUCCI, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Sansoni, Firenze 1973; S. GOYARD-FABRE, *Montesquieu: la nature, le lois, la liberté*, PUF, Paris 1993; S. COTTA, *Montesquieu*, Laterza, Roma-Bari 1995; D. Felice (a cura di), *Leggere L'Esprit de lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu,* Liguori, Napoli 1998; J.N. SHKLAR, *Montesquieu*, il Mulino, Bologna 1998.

allevato sin dall'infanzia. La decadenza è dovuta invece dall'eccessivo ingrandimento dello Stato, nelle guerre condotte contro popoli lontano dalla propria terra, nell'estensione del diritto di cittadinanza a chiunque venisse a contatto con la propria civiltà, nella corruzione dovuta al lassismo dei costumi conseguente alla conoscenza dei lussi orientali, nella perdita della libertà sotto l'Impero.

Nell'opera maggiore si precisa l'orizzonte metodologico ed epistemologico che caratterizza il pensiero di Montesquieu. Egli si allontana dal diritto naturale come viene intesi dai giusnaturalisti moderni, che leggono il diritto positivo come una traduzione semplice dei dettami del diritto di natura. Egli si interessa piuttosto alla scoperta dello spirito che anima i diversi diritti positivi, ovvero le costituzioni vigenti in ogni Stato. Esse sono ognuna autonoma e relativa al proprio popolo, che viene condizionato anche da fattori ambientali, climatici e orografici. Contro il volontarismo precisa che le leggi sono i rapporti necessari fra le cose ed ogni ente ha le sue leggi. In questo modo nella natura si manifesta un ordine costante che sottostà alla capricciosa diversità dei suoi fenomeni particolari. L'uomo e la storia delle nazioni hanno anche essi la loro legge, che però non ha nulla di necessitante. Infatti come corpo l'uomo è governato come gli altri elementi naturali da leggi immutabili, ma come essere intelligente dotato di volontà, egli tende sempre a violare le leggi che Dio ha stabilito per lui e tende a modificare costantemente quelle che egli stesso ha posto. Occorre che egli si diriga, ma è limitato; è soggetto all'errore e all'ignoranza come intelligenza finita; può perdere le deboli conoscenze che ha; come creatura sensibile è soggetto a mille passioni. Può in ogni istante dimenticare il suo creatore che lo ha richiamato a sé con leggi religiose. Può dimenticarsi ad ogni istante di sé, ma i filosofi lo avvertono con le leggi morali. Fatto per vivere nella società, può dimenticarsi gli altri, ma i legislatori l'hanno reso ai suoi doveri con le leggi politiche e civili. L'ordine della storia allora non è mai un fatto né un semplice ideale superiore estraneo ai fatti

storici: è la legge di tali fatti, la loro normatività, che lega il loro essere a un dover essere cui si possono più o meno avvicinare. Dio esiste per Montesquieu come principio creatore e ordinatore dell'universo sia sul piano fisico sia su quello morale. Ma egli è interessato soprattutto a ricercare quali siano le leggi naturali della vita sociale, ove la ricerca di costanti deve però tenere conto della pluralità geostorica dei diversi diritti dei vari popoli o nazioni. Se la legge naturale è un principio razionale da cui si può dedurre tutto un sistema di norme astratte che regola ogni fenomeno empirico, nella vita politica lo schema giusnaturalistico non funziona, perché lo spirito generale di un popolo dipende da fattori eterogenei e diversi che richiedono prima un'analisi empirica della struttura di ogni società. Poi dei diversi tipi di associazioni politiche, occorre individuare sia la 'natura' che coincide con la struttura istituzionale, sia il 'principio delle leggi o costituzioni, che indica l'atteggiamento psicologico corrispondente alle varie forme di governo. Egli così fissa i tipi fondamentali di governo nella repubblica, nella monarchia e nel dispotismo. Poi riconosce il principio che muove la repubblica nella *virtù civica*, intesa nella repubblica democratica come amor della patria, sulla base della uguaglianza che ci spinge ad amare più il bene comune che quello privato, e nella repubblica aristocratica nella moderazione di chi è più grande degli altri nella libertà ma deve moderare i suoi privilegi a favore del tutto; il principio della monarchia, come governo dell'uno esercitato con le leggi del regno, è visto nell'*onore* di coloro che sono pari al re e difendono il proprio rango o pregiudizio di classe affinché non diventi dispotico e tirannico; il principio del dispotismo si ritrova nella *paura* che i sudditi hanno del despota che riduce la legge alla sua volontà. Di ciascuno di essi Montesquieu individua le leggi costitutive che sono volte nei vari settori alla conservazione della vita sociale (educazione, legislazione civile e penale, difesa, libertà, finanza). Il diritto positivo assume una certa autonomia rispetto al diritto naturale in questo senso, che senza essere arbitrario, esprime comunque un rapporto necessario tra la

costituzione di un governo e le condizioni climatico-ambientali e un necessario rapporto fra le leggi e i governi con il grado di cultura e di civiltà di ciascun popolo. Questa forma di relativismo sociologico si pone in contrasto coll'astratto razionalismo giusnaturalistico, che interpreta le costituzioni e le leggi positive come la traduzione meccanica del diritto naturale. Invece Montesquieu, posti i principi dei tre tipi di governo, spiega che non si diventa automaticamente virtuosi, rispettosi dell'onore e timorosi rispettivamente nella repubblica, nella monarchia e nel dispotismo, ma che bisognerebbe esserlo perché essi durino nel tempo; il dover essere è l'esigenza intrinseca di ogni forma storica di governo, che richiamandosi al principio proprio ne vede la condizione della sua conservazione, che può anche e spesso essere obliata e trascurata. Le leggi riguardano il costume civile (educazione, amministrazione della giustizia, lussi, matrimonio) e sono articolazioni della struttura di governo che si corrompe allorché viene meno il suo principi di azione. Quando diviene corrotto le leggi migliori diventano cattive e si rivoltano contro lo Stato stesso. (v. *Spirito delle leggi*, VII, 11) Gli eventi della storia il sorgere e il decadere delle nazioni non sono frutto del capriccio del caso, ma possono essere compresi nelle loro cause, che sono principi o leggi della storia, anche se esse non hanno la caratteristica di un fato necessitante, ma conservano il carattere problematico in cui si riflette la libertà del comportamento di ogni uomo e il carattere morale di tutti i popoli. In questo quadro Montesquieu inserisce la teoria della separazione dei poteri elaborata sulla base dell'esperienza inglese. Essa mira a stabilire le condizioni istituzionali della libertà politica attraverso un'equilibrata divisione di funzioni fra gli organi dello Stato, in modo tale che non sia consentito a nessuno di agire dispoticamente. Ciò è possibile grazie al fatto che la tendenza di ognuno a sconfinare nei limiti dell'altro viene compensato dall'altrettanto naturale resistenza degli altri poteri a contrastare ciò. Così lo Stato costituzionale si differenzia da quello dispotico

perché invece in esso tutti i poteri sono riassunti nella persona del sovrano.

Qui si delinea la demarcazione più completa fra lo Stato antico e quello moderno, perché nel mondo antico esso era opera della natura e aveva come fine la vita della *polis* o *civitas*, il cui disegno era posto dalla *physis* stessa come garante dell'ordine interno dello Stato, mentre nell'epoca moderna, con Locke e Montequieu come interpreti principali, accompagnati come vedremo dai federalisti americani, lo Stato è costruito attraverso l libero consenso dei suoi membri e serve a garantire meglio la sua libertà che nello stato di guerra che si viene a trovare o nella natura o nella storia. L'interesse è la libertà naturale dell'individuo, il quale deve vivere in condizioni tali da non poter temere l'autorità dello Stato che tende ad abusare del suo potere. Nel mezzo sta tutta una gamma di possibili letture del costituzionalismo medioevale, che per un verso rivendica i diritti dell'animale sociale che è l'uomo, in quanto la sua felicità ultraterrena non può essere garantita da mezzi di carattere mondano, ma solo attraverso insegnamenti dettati dalla rivelazione, per cui il suo destino non dipende ultimamente dallo Stato in cui vive, ma dall'armonia di due istituzioni universalistiche, come la Chiesa e l'Impero, da cui dipendono le comunità minori. Dall'altro lo Stato stesso è voluto da Dio, che creando l'uomo socievole e politicamente determinato dall'appartenenza ad una comunità, mira alla sua felicità e pace terrena in funzione di superiori fini morali e religiosi. Nella modernità invece il rapporto complesso e mutevole fra autorità e libertà si gioca soprattutto a livello del rapporto fra individuo e Stato, soprattutto dopo la soluzione delle guerre di religione con la scelta dei sovrani di politiche di tolleranza in contesti culturali e religiosi però omogenei dal punto di vista nazionale (*cuius regio eius et religio*). Anche Montesquieu si preoccupa di giustificare le condizioni che garantiscono la libertà politica del cittadino, che non è inerente per natura a nessun tipo di governo, neppure alla forma democratica. Anzi egli dice che è propria solo dei governi moderati, che sono quelli in cui ogni potere trova negli altri poteri

dei limiti che gli impediscono di prevaricare: «Occorre che per la disposizione delle cose il potere arresti il potere»[25]. La divisione dei poteri in legislativo, esecutivo e giudiziario, come avviene nella costituzione inglese risponde a questa esigenza, dato che la riunione di due poteri nelle stesse mani annulla la libertà del cittadino, perché rende possibile l'abuso dei poteri stessi da parte di uno. La libertà deve altresì essere garantita dalla natura particolare delle leggi che devono dargli la sicurezza nell'esercizio dei suoi diritti (Ivi, XII, 1). A questo scopo servono soprattutto le leggi che regolano la pratica del potere giudiziario.

Nel passare in esame anche le condizioni fisico-geografiche, relative ai rapporti fra la natura il clima e l'orografia da una parte e gli aggregati sociali dall'altra, egli afferma però che l'uomo non è nei confronti di questa influenza su di loro sia puramente passivo, perché molto dipende dalla reazione dell'uomo a questi condizionamenti di carattere ambientale. Infatti se le cause fisiche portano l'uomo al riposo, le cause morali lo devono portare lontano da esso (Ivi, XIV, 5). Quando il clima porta gli uomini a fuggire il lavoro della terra, la religione e le leggi devono spingerlo ad esso (Ivi, XII, 6). Nei confronti degli agenti fisici viene a configurarsi così la libertà finita degli uomini nella storia. Lo spirito generale delle leggi di un popolo intende allora esprime la sintesi armonica di tutti i fattori sia fisici sia spirituali che caratterizza l'individualità di tutti i popoli, che hanno così la loro precipua legge suprema dello sviluppo civile. Scompare così la alternativa tra legge universale, naturale e razionale dei giusnaturalisti e l'arbitrarietà e l'incertezza delle leggi positive su cui si è fondato il dubbio scettico relativo alla stabilità della giustizia umana. Montesquieu si dichiara convinto che sia possibile stabilire i principi o costanti che regolano le leggi e ne determinano il carattere e la natura, perché per lui le leggi non si formano a caso o secondo il capriccio di qualche individuo, ma seguono la direzione loro imposta da tutto un insieme di

[25] MONTESQUIEU, *Spirito delle Leggi*, IX, 4.

condizioni che il filosofo deve indagare. Lo 'spirito' delle leggi indica cioè il carattere di quel complesso di norme che regolano le relazioni umane nelle diverse società. Poiché tali norme variano nei diversi popoli, non è possibile valutarle in relazione ad uno schema di principi dotati di validità razionale asoluta ed immutabile, ma ne va chiarita la dinamicità interna, facendo uso di criteri costanti avvalorati dall'osservazione scientifica. Si vedrà allora che ad ogni forma di governo corrispondono determinate forme di legislazione politica, educativa, giudiziaria, militare ecc., che sono però tra loro talmente intrecciate che sono diventate un unico complessi di leggi. Il governo è a sua volta condizionato da fattori naturali o acquisiti (costume, usanze, commercio). La finalità della ricerca di Montesquieu è quella dunque di promuovere un programma morale e politico che cerchi di determinare il sistema di leggi più adatto che nelle diverse circostanze storico-ambientali produca il massimo di libertà per ciascun cittadino. Essi nella modernità si devono avvalere del principio di tolleranza, dato che nella società le credenze e i dogmi religiosi hanno una incidenza considerevole ai fini della coesione sociale, per cui occorre prima di tutto stabilire i rapporti fra istituzioni civili e quelle ecclesiatiche.

Con Rousseau (1712-1778) s'inaugura una nuova forma di immaginazione della costituzione del potere politico. Nel *Discorso sulle scienze e le lettere* del 1750 egli sostiene la superiorità della natura sull'artificio della civiltà, che ci ha allontanato dalla semplicità della natura e ci ha fatto sentire decaduti perché abbandonati alle ricchezze e ai lussi, che si possono concedere coloro che col sapere si distinguono dagli altri membri del popolo ancora ignoranti dello orgoglio cui conduce il sapere. Lo sviluppo delle scienze è per l'uomo fonte di corruzione e d'infelicità. Nella natura tutto è bene perché tale è uscita dalle mani di Dio, tutto diventa male dalle mani degli uomini. Ribelle ad ogni autorità e geloso della sua libertà, Rousseau sentì nel ritorno alla natura un mezzo di emancipazione e d'indipendenza dalla tutela sociale e da ogni sopruso condotto in nome delle

leggi. L'uomo era uscito semplice, spontaneo e buono nel momento della creazione e poteva trovare nella natura tutto ciò che lo poteva soddisfare senza fatica sia per quanto riguarda il cibo che per quanto riguarda la procreazione. Gli uomini poi sono talmente isolati fra loro che non si può neppure parlare di guerra e di pace perché non possono ledersi a vicenda. Ma l'uomo ha rispetto agli altri esseri della natura una spiritualità e una coscienza che li fa sentire superiori e tendenti a perfezionarsi attraverso l'immaginazione, l'intelletto e la volontà. In lui si sviluppano nuovi desideri e nuove passioni. Lo sviluppo non è uniforme ma varia da uomo a uomo. Si affermano sempre di più le disuguaglianze fisiche e morali. Esse di per sé non attentano alla libertà e alla felicità dei singoli. La diversità delle attitudini, dei bisogni, implica una mutua dipendenza fra loro, ma non significa ancora asservimento dell'uomo all'uomo finché ciascuno può sciogliersi dai vincoli sociali e isolandosi provvedere da sé ai suoi bisogni. La legge del più forte è vana se è ancora possibile sottrarsi al potere dell'altro. Ma le disuguaglianze naturali per lui hanno ben presto nel corso della storia preparato la strada a quelle sociali, per cui lo stato naturale buono ha lasciato il posto a uno stato civile di oppressione e dispotismo, peraltro giustificato colle leggi di coloro che comandano. Nel *Discorso sopra l'origine delle disuguaglianze* del 1754 Rousseau cerca di spiegare per via congetturale attraverso un'analisi della psicologia umana la deviazione dallo stato d'innocenza originario. Egli è un calvinista che interpreta lo stato di peccatore dell'uomo, che affonda nella corruzione finché Dio non viene a redimerlo. L'invenzione delle arti applicate e della metallurgia ha determinato un profondo rivolgimento nella storia dell'uomo, che con la civilizzazione ha perduto se stesso. Tali arti hanno prosperato grazie allo sfruttamento coattivo del lavoro umano, che si è avvalso del fenomeno della proprietà privata, che prima non c'era essendo il suolo una comunione primitiva da tutti utilizzabile. Dal sorgere della proprietà privata si ha il nascere del male evidente nelle disuguaglianze sociali. La coltivazione del suolo ha portato infatti

alla sua divisione, dato che l'uomo non può non applicare alla terra quello che pretende garantito per il prodotto del suo lavoro. Il possesso trasformato in proprietà si è estesa allorché i deboli e gli impotenti, rimasti senza possesso, sono stati costretti sottoporsi al volere degli uomini che sono stati in grado di ingrandire la loro proprietà e con avidità hanno soffocato le resistenze dei poveri. Dallo stato naturale in cui tutti avevano un senso di pietà per i simili sofferenti, si è passati ad uno stato di guerra perpetua in cui gli avari e gli ambiziosi hanno reso malsicura la vita di tutti e il possesso precario. Nei ricchi più interessati all'ordine e alla pace sorse l'idea di associare il povero in un'opera che in apparenza era di mutua difesa e conservazione, ma di fatto era una legittimazione delle loro usurpazioni. Si creò così per mutuo consenso, sullo stato di fatto iniquo e violento, l'ordine legale, convalidato dal costume e presentato dalla religione come oggettivo e immutabile. La storia non è altro che il progressivo consolidarsi delle disuguaglianze fra gli uomini. Dapprima si costituisce la legge e il diritto di proprietà. Poi si crea mediante i patti l'ordine legale e politico. La terza fase vede l'ordine legale consensuale trasformarsi in un 'ordine dispotico' che riduce la stragrande degli uomini in schiavi, finché non sopravvengono a liberarli nuove rivoluzioni volte a dissolvere e rovesciare governi, per ricostituirne di nuovi in forme giuste e legittime. Rousseau mira a fare dello stato naturale, se non un ordine cui tornare, almeno uno stato ideale cui ci si deve ispirare per liberare l'umanità oppressa. Non si può anzi tornare a vivere cogli orsi nella natura né questo è più auspicabile, dato che l'uomo è evoluto e non può rifarsi una verginità naturale. L'umanità sembra condannata a ricadere periodicamente in una condizione di dispotismo. Ma comunque l'umanità decaduta deve cercare di rompere il cerchio fatale che la condanna al dispotismo e tentare di redimersi. Lontano da Hobbes per il quale lo stato di natura è fatto di malvagità, egoismo e infelicità, egli immagina che lo stato di guerra non sia naturale, ma sia prodotto dalle diseguaglianze artificiali poste in essere dall'uomo, di cui il dispotismo è la

conseguenza necessaria. Il patto non genera il male, ma lo consolida, avendo le sue radici nell'origine della proprietà. A differenza di Locke egli però non considera ciò che è naturale anche ciò che è razionale e morale, perché l'ordine morale è frutto di una laboriosa e lenta conquista, che non scaturisce dalla semplice applicazione del diritto naturale che l'uomo conosce.

Per questo nel *Contratto sociale* del 1762 cerca una nuova via per il diritto rispetto alle ricerche psicologiche precedenti. Così intende costruire con metodo cartesiano uno Stato conformemente alle idee di giustizia e di ragione. La libertà è il fine della sua opera, ma non è più quella naturale, che giudica ora fonte di schiavitù morale e politica, perché ciò che deriva la sua logica dall'empiricità dei fenomeni, sempre di per sé egoistici, non potrà opporsi al dispotismo.Solo un essere dotato di ragione potrà dare luogo ad un organismo politico in cui l'uomo è considerato libero. La libertà è per lui autonomia. Se l'uomo naturale è egoistico, l'uomo morale è libero perché crea uno Stato alle costituzione delle cui leggi egli ha liberamente partecipato. Solo nello Stato l'uomo è libero, perché obbedendo a leggi che egli steso si è dato, trova in esso le condizioni per la sua vita morale. Per questo è necessario che come individuo naturale assoluto egli compia un atto di alienazione di tutti i suoi diritti allo Stato, che non è che la comunità dei liberi, che si sentono parte attiva di un tutto di natura civile. In lui l'alienazione totale segna la fine dello stato di natura e il principio della nuova vita civile e morale. La giustizia non più nell'istinto naturale, diventa norma di condotta, la voce di un dovere che sostituisce l'impulso fisico. Il diritto succede all'appetito. Abbandonato il metodo dell'osservazione empirica, perché dai dati dell'esperienza si ricava sempre che non sono possibili né vera uguaglianza né vera libertà, egli adotta il metodo cartesiano per affermare che non bisogna più partire dall'uomo naturale, ma da quello razionale e morale. Infatti si era reso conto che per giungere ad una dottrina democratica che realizzasse uguaglianza e giustizia fra individui dominati dall'egoismo e dal senso, che li porta ad accentuare le loro disuguaglianze, non si

potesse più tentare di conciliare interessi naturalmente inconciliabili per dare luogo ad uno Stato, ma bisognasse elevare l'uomo dal suo stato naturale verso la sua dignità di cittadino, ovvero membro di una comunità in cui domina sovrana la legge, cioè la ragione. Essa è una e intera ed è comune ed eguale in ogni uomo.

Lo Stato è il regno di questa nuova razionalità, entro il quale si entra attraverso un atto di rinuncia per accettare una legge superiore di libertà che comanda alla natura inferiore. Rousseau parla di alienazione di tutti i diritti naturali da pare dell'individuo (v. *Contratto sociale*, I, 6), ma così facendo egli si eleva e si nobilita come membro di uno Stato democratico che impone coattivamente l'uguaglianza. Solo nello Stato l'uomo è libero in senso civile e morale, avendo abbandonato la condizione stupida e 'borné' della natura e accettato come norma di condotta non più la natura, ma la giustizia, la ragione, il diritto. Nella condizione di membro dello Stato, il cittadino trova la conciliazione fra autorità e libertà, perché nell'associazione l'individuo si trova sempre difeso nella sua persona e nei suoi beni in quanto nella subordinazione alla collettività sente comunque di obbedire solo a se stesso (*Contratto Sociale*, I, 6) sulla base del fatto che ciò la comunità impone viene sentito da lui come un dovere morale. Il contratto verrebbe meno se fosse solo l'espressione della volontà di tanti particolari individui, ma se esprime invece veramente una *volontà generale*, essa permane come volontà dei singoli ma spogliata da ogni particolarismo. La volontà generale è sinonimo di spirito pubblico e di interesse comune, che è suggerito alla coscienza dalla voce interiore dell'io comune. Esso è una sorta di corpo morale o collettivo dotato di vita, potere e volontà sovrana, che impone la sua decisione ai singoli costringendoli "a essere liberi" (*Contratto sociale*, I, 7). Dato luogo allo Stato col contratto, si deve dargli movimento e a questo scopo serve la legge, che è espressione della volontà generale, la quale si indirizza all'universalità dei cittadini, senza mai permettere privilegi di individui e gruppi. Deve infatti comandare in astratto

e a tutto il popolo (*Contratto sociale*, II, 6). Se la volontà generale è sempre retta perché vuole immancabilmente il bene dell'intero corpo sociale, il giudizio che la guida non è sempre illuminato. Così il popolo che vuole sempre il suo bene, non sempre lo conosce perché spesso viene traviato dalle passioni. Il Legislatore compie allora l'opera di guidare il popolo come l'educatore guida l'individuo, affinché da uomo si senta cittadino che vive il valore civico della vita in comune (*Contratto sociale*, II, 7). A questo punto Rousseau spiega come si regola il patto fra la comunità e i governanti. L'atto con cui si istituisce il governo è un atto del potere legislativo in cui solo risiede la volontà generale e la sovranità. Tra governanti e governati esiste un esclusivo rapporto fiduciario, per cui i magistrati che assumono responsabilità di governo nell'esecutivo, sono solo mandatari revocabili secondo l'insindacabile volontà del popolo che li ha nominati e di cui godono la fiducia (*Contratto sociale*, III, 6). Il sistema che prevede la rappresentanza, svincolata dal mandato sulla base che il governante rappresenta nel suo organo tutti, viene esclusa dal ginevrino sulla base del fatto che la sovranità popolare non può essere alienata e quindi non può essere demandata ad un rappresentante. Sono possibili in piccoli Stati solo dei mandati solo colla procedura del referendum o del plebiscito (*Contratto sociale*, III, 15). Ogni forma di governo retta da leggi è legittima per lui perché così governa chi ha di mira l'interesse pubblico. Tale forma viene chiamata repubblicana. Il governo non si deve mai confondere col sovrano, che di questo è solo un ministro dotato di mandato fiduciario temporaneo e revocabile. La preferenza di Rousseau è per un governo aristocratico, dato che il governo democratico implicherebbe un popolo di dèi. Ma la forma repubblicana non esclude il governo monarchico se opera secondo la legge.

Da lì a poco con la Rivoluzione francese il *Contratto sociale* sarebbe diventato la Bibbia di tutte le assemblee succedutesi dopo il 1789, coi suoi dogmi della sovranità popolare e della subordinazione del potere esecutivo al potere legislativo. In verità

la sua influenza andrebbe circoscritta al periodo giacobino, dominato dalle figure di Robespierre e Saint-Just, che applicarono il principio della volontà generale nella direzione della soppressione di ogni volontà individuale dando luogo alla instaurazione del nuovo assolutismo della democrazia totalitaria. Nel periodo rivoluzionario più propriamente liberale coincidente con l'opera della Costituente e della Legislativa hanno operato maggiormente in vero le idee di Locke e Montesquieu, legate alla costituzione inglese e alla dichiarazione americana dei diritti dell'uomo. Nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* non sono però i diritti che l'uomo può far valere contro lo Stato, come si dice nell'art. 6 in cui si fa esplicito accenno alla volontà generale. Qui non si tratta di limiti alla volontà generale posti dai diritti umani, ma di limiti posti a se dalla volontà generale stessa. In teoria si seguì Rousseau per quanto riguarda l'odio al dispotismo, la passione per la libertà come autonomia e l'amore per la giustizia e l'eguaglianza garantite da uno Stato che combatte l'anarchia degli interessi privati. In pratica si seguì Montesquieu in tante situazioni concrete vòlte a garantire di fatto le libertà individuali laddove il potere continuava a mostrare il suo volto dispotico.

Con Constant le vicende del moderno costituzionalismo giungono ad un grado di chiarezza che merita di essere affrontato[26]. La figura e l'opera di Benjamin Constant ha ricevuto infatti negli ultimi decenni un rinnovato interesse in molti paesi,

[26] Cfr. B. CONSTANT, *Cours de politique constitutionelle*, a cura di Laboulaye, Guilamin, Paris 1861, 2 voll; Id., *Principi di politica. Versione del 1806*, a cura di S. De Luca, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; Id., *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, a cura di P.P. Portinaio, Einaudi, Torino 2010; A. ZANFARINO, *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di Benjamin Constant*, Giuffrè, Milano 1961; M. BARBERIS, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, il Mulino, Bologna 1988; S. DE LUCA, *Alle origini del liberalismo contemporaneo. Il pensiero di Benjamin Constant tra il Termidoro e l'Impero*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2003.

anche e soprattutto per la ripresa della cultura liberale successiva alla caduta del Muro. Accanto a questo motivo strettamente storico vi è da ricordare la fecondità di una linea storiografica che ha addentellati nel rinnovamento degli studi sulla rivoluzione francese avviato dal F. Furet e dalla sua scuola. Da queste nuove tendenze si è felicemente messo in luce nel grande evento del 1789 una pluralità di dimensioni, che hanno agito a favore di una moltiplicazione di interessi per essa, il cui quadro risulta rappresentato attraverso un più marcato orientamento a cogliere del 1789 il suo carattere polimorfo e poliedrico, che è stato possibile rinvenire a partire dalla messa in questione della interpretazione assiologicamente teleologica della Rivoluzione francese. Con F. Furet entra infatti in crisi la interpretazione marxista di essa, che aveva privilegiato la figura di Rousseau e la sua aspirazione antiborghese verso la democrazia diretta, che vede nel pensiero del ginevrino un'anticipazione del marxismo e della sua idea di democrazia egualitaria e sostanziale.

Non c'è dubbio che Constant da questo schema storiografico tende ad essere liquidato come il portabandiera del liberalismo privatistico e antidemocratico, dominato da un classismo proprietario, la cui lotta per la libertà porta alla nuova illiberale emancipazione dei possidenti borghesi, la cui alternativa è costituita dall'emancipazione socialista. Tutt'al più avrebbe preparato col suo liberalismo lo strumento per affrontare il problema del miglioramento dell'uomo e della realizzazione storica dell'eguaglianza, che non può però essere quella liberale delle opportunità, ma quella sostanziale dei punti di arrivo tipica del più radicale democraticismo. In un mondo in cui tutti non possiamo dirci liberali le figure di Rousseau e di Constant rischiano di avvicinarsi al punto tale da far parte di una unica tendenza democratico-radicale. Tale interpretazione si avvale dell'argomento per cui l'istanza tipicamente liberale di Constant di vedere limitato il potere da un sistema di garanzie può essere ricompressa dall'esigenza tipicamente rousseauiana di distribuire egualmente il potere economico e sociale.

In verità dalla ricostruzione della più recente storiografia emerge che la figura di Constant risulta alternativa sia all'estremismo giacobino che al moderatismo monarchico, oltreché estranea ai tradizionalisti. Innanzitutto si osserva che da storico liberale della Rivoluzione egli trova che il suo coronamento sia rappresentato dalla Costituzione del 1791 e il suo culmine non sia stato Il Terrore, ma anzi che il Termidoro non sia stato una reazione ad esso ma lo sforzo di tornare nel proprio alveo da parte del movimento rivoluzionario per consolidare le proprie conquiste essenziali, cioè l'idea di sovranità popolare, i diritti fondamentali e una concezione della proprietà slegata dal privilegio. Dopo il Direttorio va in esilio, riprende i suoi studi sulla religione e scrive l'*Adolphe*, ma elabora anche una compiuta dottrina costituzionale consegnata a due poderosi trattati. Qui deve essere collocata la maturità della sua riflessione politica, che appunto tra il Termidoro e l'Impero viene ripensando sistematicamente la teoria liberale e la dottrina politico-costituzionale, come mostra l'esame delle opere su Godwin e del *Grande Trattato*. Negli anni della Restaurazione poi difenderà nel quadro della monarchia costituzionale i princìpi e gli istituti del parlamento e della rappresentanza attraverso opere come *Principi di politica* e il successivo *Corso di politica costituzionale*, redatte dal 1814 al 1830. La tesi assume una specifica dimensione se allora si pone la definizione dei suoi fondamenti filosofico-politici non negli anni della Restaurazione bensì in quelli posti tra il Consolato e l'Impero, che vedono Constant criticare il pensiero politico settecentesco in rapporto ai concetti di libertà e di sovranità popolare, perché esso soffre soprattutto della patologia della collettivizzazione integrale dell'esistenza attraverso la tesi di Rousseau che l'unica fondamentale clausola del contratto sociale sia l'alienazione completa di ogni associato ovvero la sua cessione dei propri diritti alla comunità. È vero che il ginevrino vorrebbe escludere tesi liberticide con la tesi che la rinuncia ai propri privati diritti a favore del corpo sociale è uguale per tutti che poi riprendono la libertà in quanto cittadini uguali della

repubblica democratica. Ma qui si trova il germe del più pericoloso dei dispotismi, poiché così per Constant il sovrano viene a disporre di un potere illimitato. Di fronte alla tesi di Rousseau che il sovrano, poiché coincide col corpo sociale, non può nuocere né all'insieme né a qualcuno in particolare, Constant risponde che le garanzie di ciò che chiama "sovrano" sono prima di tutto astratte e poi, quando dovrà in concreto esercitare il potere, sarà comunque costretto a delegarlo a vari organi, col pericolo reale che tali garanzie cadano, perché in effetti il potere sarà in mano ai pochi che comandano. Con ciò non viene teoreticamente messo in discussione il principio puro della democrazia che Rousseau vede nell'abolizione della distinzione fra governanti e governati, ma viene avanzata una nuova analisi delle società moderne, in cui seguendo Sismondi, si osserva che la partecipazione diretta e costante di tutti gli individui all'esercizio della sovranità è di fatto irrealizzabile, poiché vorrebbe replicare la versione armonica e coesa della società organica della *polis* antica in un periodo come la modernità in cui si sono affermate le distinzioni tra società e Stato, tra individuo e cittadino come quella anche tra pubblico e privato, tra diritto e morale, che sono all'origine della libertà dei moderni. Esse sono regolate da un sistema di garanzie giudiziarie e di limitazioni del potere con i diritti individuali di libertà: libertà di coscienza, d'impresa, di parola, di associazione e di culto, che sono libertà in cui lo Stato non può intervenire, essendo intangibilmente appartenenti alla coscienza dell'individuo, animata tra l'altro da una passione per l'infinito e per l'ignoto. La libertà degli antichi invece consiste nel prendere parte direttamente e collettivamente all'esercizio della sovranità, nel presupposto dell'asservimento pratico dell'individuo all'esclusiva libertà della comunità, che non trova però alcun limite esterno. Voler riproporre la libertà degli antichi nella modernità è un manifesto anacronismo, che si avvale di un concetto di autodeterminazione il quale fonda la libertà nell'obbedienza a leggi alla cui formulazione abbiamo contribuito liberamente, mentre Constant ci ricorda che la vera libertà sta

anche e soprattutto nel non essere ostacolati nelle nostre scelte individuali. Inoltre nelle decisioni collettive si formano inevitabilmente una maggioranza e una minoranza e quando non facciamo parte della prima non si obbedisce più a se stessi ma alla maggioranza. La democrazia può risultare allora dispotica quando non prevede garanzie per i cittadini, anche se impone scelte in nome del popolo. La vera libertà dei moderni viene assicurata invece quando lo Stato non ha il diritto di intervenire nella sfera di attività e di indipendenza individuale, che ha anzi il dovere di tutelare. È allora Constant un difensore acritico delle libertà privatistiche del moderno? Per alcuni occorre invece cogliere la capacità di antivedere un nuovo pericolo per le società moderne, la tendenza eccessiva al privatismo, che è stato sfruttato dal cesarismo napoleonico. Se veniamo assorbiti dal godimento della nostra libertà individuale e dal perseguimento dei nostri interessi privati, si rischia di rinunciare troppo al nostro diritto di partecipare al potere politico. La libertà politica deve allora diventare lo strumento per garantire le libertà civili, al fine di evitare che le autodeterminazioni individuali siano riassorbite in quelle collettive, che risulta essere una posizione liberticida, poiché nel democraticismo puro di un Rousseau la libertà collettiva diventa una sorta di *libertas maior* che comprende inglobandola le *libertas minor* degli individui.

Seppure in ambito di una cultura come quella anglosassone, la storia costituzionale vede la prima nazione a darsi una carta scritta, concepita come legge superiore alle leggi ordinarie, negli Stati Uniti d'America, i quali si sono orientati nettamente verso il principio democratico[27]. Il 17 marzo 1787 la Convenzione di

[27] Cfr. R.B. MORRIS, *La Rivoluzione americana*, Opere Nuove, Roma, 1957; C.H. MCILWAIN, *La Rivoluzione americana. Una interpretazione costituzionale*, introduzione di N. Matteucci, Bologna, il Mulino 1965; N. MATTEUCCI, *La Rivoluzione americana: una rivoluzione costituzionale*, Bologna, il Mulino 1987; T. Bonazzi (a cura di), *La costituzione statunitense e il suo significato odierno*, Bologna, il Mulino, 1988; A. TESTI, *La formazione degli Stati Uniti*, Bologna, il Mulino, 2003; G.

Filadelfia proclamava la costituzione degli Stati Uniti d'America, dopo che le colonie d'oltreoceano avevano lottato con la madrepatria inglese per ottenere l'indipendenza. Con *Stamp Act* del 1765 il parlamento inglese aveva introdotto nelle colonie un'imposta di bollo sulla stampa e sui documenti giuridici rilevanti. I sudditi americani avvertirono subito che l'imposizione fiscale toccava la proprietà privata, quella fondiaria e quella d'impresa. Essi chiesero alla Corona di tutelare i loro diritti. Solo che essa dalla Gloriosa Rivoluzione in poi era stata ridotta al rispetto delle leggi in Parlamento, essendo il re *King in Parliament*. Non aveva più senso ritenersi vincolati solo alla Corona, chiedendole di esercitare la funzione di garanzia dei loro diritti, avendo perduto la primazia nell'ordinamento statale e conseguentemente nella funzione legislativa relativa ai tributi. Ma il popolo americano, non avendo dato assenso alla modifica della forma di governo del 1688, non si identificava più con esso e tentò di affermare la permanenza della titolarità dei «diritti antichi e immutabili dei sudditi inglesi della Corona». Ciò però non trovò più il termine del rapporto con essa, perché non era più nella condizione originaria. L'altra pretesa dei sudditi inglesi della Corona che vivevano nelle colonie oltreoceano si basava sul principio *No Taxation without Representation*. Dal 1649 la Gran Bretagna si sentiva un Commonwealth che aveva prodotto una sua interpretazione coerente con l'emergere di rappresentanze parlamentari detentrici della suprema autorità statale incompatibile con la supremazia del solo parlamento britannico. L'Impero inglese era visto come un insieme di entità statali, provvista di quote autonome di potestà legislativa, che trovavano in una autorità superiore il loro coordinamento e la tutela degli interessi generali. Questo giustificava l'assunzione diretta del potere politico da parte dei coloni, che non poteva non sboccare nella rappresentanza con a sua disposizione una sua potestà

BORGOGNONE, *Storia degli Stati Uniti. La democrazia americana dalla fondazione all'era globale*, Milano, Feltrinelli, 2013.

legislativa. Era contestata così l'idea che il parlamento inglese virtualmente rappresentasse anche le colonie, che avevano invece la pienezza del potere legislativo ed erano rappresentate da loro assemblee.

Da questo momento in poi una serie di atti di resistenza delle colonie all'esercizio del potere del parlamento di Westminster ha portato ad un complesso di eventi come l'aggressione delle truppe inglesi a Boston del 5 marzo del 1770 e il relativo massacro di Boston, la formazione di comitati di corrispondenza per l'organizzazione dell'opposizione al governo inglese, il *Boston Tea Party* con cui si organizzò l'azione di gettare casse di tè di tre navi inglesi, il primo Congresso intercontinentale di Filadelfia del 1774 che respinse il piano di unificazione delle colonie con la Gran Bretagna e votò un *Declaration of Rights and Grievances* con cui si decide il boicottaggio del commercio con la Gran Bretagna. L'evento più importante è stata la *Dichiarazione di indipendenza* redatta definitivamente da Thomas Jefferson nel 1776[28]. Qui venivano enunciati in forma solenne i diritti degli uomini e la loro facoltà di mutare le forme di governo che non assicurassero ai cittadini il rispetto di tali diritti. Venivano precisate anche le ragioni della separazione delle colonie dalla madrepatria e del loro assurgere al livello di Stati indipendenti e sovrani. Si preannunciava anche l'impegno comune dei nuovi Stati di cooperare unendosi tra loro per meglio garantire la libertà e l'indipendenza conquistate con le armi. Le colonie si erano formate in condizioni storiche diverse dai cittadini inglesi, poiché mancava presso di loro una tradizione di assolutismo monarchico e la classe aristocratica era assente. Inoltre la condizione geografica fatta di larghi spazi, in cui ogni individuo e gruppo sociale poteva crearsi le basi materiali per una certa ricchezza, assicurava condizioni di vita a vasti strati della popolazione in modo da garantire una mobilità sociale diffusa su tutto il

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

territorio. La nuova forma di costituzionalismo fondata sulla libertà individuale e diretta al perseguimento del massimo benessere possibile era fondata su una visione liberal-democratica già largamente garantita dalle carte delle varie colonie, come quella Massachusetts, che all'art. 1 diceva: «Tutti gli uomini sono nati liberi ed eguali e possiedono certi diritti naturali, essenziali e inalienabili, fra i quali vanno annoverati il diritto di godere e difendere le libertà e la vita, il diritto di acquistare, possedere e proteggere beni in proprietà e, infine, il diritto di ricercare e ottenere la sicurezza e la felicità». Con la Dichiarazione la lotta per i diritti civili assumeva il valore di guerra per la libertà politica. Essa era l'atto di secessione dall'Inghilterra e giustificava la ribellione contro un'autorità dispotica. La lotta contro il tiranno inglese era la lotta contro gli abusi del potere centrale, contro le disuguaglianze civili: gli uomini erano stati creati liberi ed uguali e hanno diritti inalienabili. Da Locke, che aveva giustificato l'opposizione del popolo inglese al proprio governo parlando del diritto di resistenza, i capi del popolo americano risalirono alla rivoluzione puritana del 1640: il loro repubblicanesimo s'ispirò al *Commonwealth* puritano di Cromwell che da lontano sembrò assicurare l'uguaglianza politica dei cittadini. Ogni cittadino aveva il diritto di votare nel proprio *Commonwealth*. Non c'era il rifiuto del *Common Law* inglese, anzi si dava valore ideale agli antichi *Bill of rights*, secondo i quali nessun governo può esercitare il proprio potere in modo dispotico ed operare al di fuori dei diritti costituzionali. Le vecchie colonie inglesi e i nuovi Stati seguirono i principi indicati nella Dichiarazione d'indipendenza del 1776, fondata sul rispetto dei diritti umani, sulla separazione dei poteri, sulla difesa dei beni dei cittadini. Essa nacque per giustificare quindi le colonie insorte di fronte al tribunale delle nazioni; essa presupponeva l'eterna validità della legge naturale e affermava il possesso da parte degli uomini di certi diritti inalienabili come la vita, la libertà e la ricerca della felicità. Compito del governo è assicurare l'esercizio di questi diritti naturali; ove esso manchi a questa funzione i governati

hanno il diritto risollevarsi per rovesciarlo. Ma rispetto al 1688 non si trattava di giustificare un cambio di dinastia, ma la nascita di un nuovo Stato di forma repubblicana.

Tom Paine (1737-1809) in *Senso comune* del 1776 espresse la chiara coscienza che la rivoluzione americana aveva già maturato la sua affermazione, dopo tanto sangue versato, e la nazione poteva prendere il suo destino nelle sue mani, auspicando l'elezione di una convenzione che avrebbe dovuto deliberare una costituzione continentale per un governo repubblicano, che desse soggettività istituzionale allo Stato americano. Ispirato da una cultura illuministica innervata da una visione realistica e alleata all'ideale democratico di Rousseau, Paine con un linguaggio diretto parlava di una Costituzione che dovesse tagliare i ponti con la cultura inglese di diritto pubblico, per porsi l'obiettivo di un'attività costituente estranea alla restaurazione di antichi e venerati principi, visto che i diritti sempiterni sono stati sempre finora calpestati dai tiranni. Il nuovo Stato andava per lui costruito secondo ragione, dovendo partire dal riconoscimento dei diritti naturali del genere umano nel continente americano, dalla natura già risparmiato dalla presenza di regimi monarchici e destinato a offrire un nuovo inizio al mondo. Nei *Diritti dell'uomo* del 1792 polemizzando con Burke, difese risolutamente la Rivoluzione francese e la democrazia politica da essa fondata. Una costituzione è una cosa antecedente al governo e non dovendo stabilirsi una differenza di livello fra popolo e organo statuale, non ci deve essere tensione tra elemento rappresentato, società e corpo politico. Nella prima parte, dopo una dura polemica contro la costituzione inglese in nome della democrazia, indica concrete applicazioni del principio del governo popolare, proponendo la riduzione di spese inutili e l'imposta progressiva sulla proprietà fondiaria e sulle successioni per aiutare i bisognosi, disoccupati e le famiglie più numerose con sussidi e pensioni. Auspicando anche l'abolizione delle imposte indirette e la eliminazione dello stipendio dei deputati propugnò nell'opera sulla *Giustizia agraria* del 1797 un fondo nazionale di assistenza ricavato da una imposta

sulla proprietà agraria. Condannato come ribelle in Gran Bretagna, Paine venne eletto alla Convenzione francese, ma durante il terrore fu carcerato per le sue simpatie verso il federalismo grondino e scrisse *L'età della ragione* del 1796, in carcere, professando la sua fede religiosa deista, contraria a profezie, miracoli e misteri. Morì poi in America considerato come un miscredente e sovversivo. Egli aveva considerato il merito dell'Europa la scoperta di un grande potere meccanico del governo, nel quale può essere concentrata la volontà amplissima del corpo politico, mentre merito dell'America era di aver fatto di questa scoperta un governo non misto. Qui per lui si pone la contrapposizione fra ereditarietà e rappresentatività. Contro l'autorità dei morti sui vivi sulla libertà e sui loro diritti, egli dice: "Non vi fu mai, né mai vi sarà, né potrà esservi un parlamento o una categoria di uomini o una generazione, in nessun paese, che abbia il diritto o il potere di vincolare o disporre della discendenza fino alla "fine dei tempi", o di stabilire per sempre come il mondo debba essere governato o chi debba governarlo (…). Ogni generazione deve essere libera di agire autonomamente in ogni caso"[29]. Si rischia di attutire le facoltà umane con il sepolcro delle precedenti generazioni, che non debbono avere diritti di proprietà su quelle future. Nella sua prosa appassionata troviamo ancora una nuova metafora volta a dissociare la visione del corpo politico dalla interpretazione conservatrice: "La nazione non può essere raffigurata come un corpo umano, ma come una figura scritta in un cerchio, con un centro comune in cui tutti i raggi si incontrano; e tale centro è formato per via della rappresentanza"[30]. Le nazioni non hanno segreti e la rappresentanza serve proprio a respingere con disprezzo le arie misteriose che avvolgono certe responsabilità, che con intrighi di corte opacizzano le istituzioni. Ciò non toglie che proprio in *Senso comune* avesse già notato

[29] T. PAINE, *L'età della ragione*, in Id., *I diritti dell'uomo*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti Roma 1978, p. 121.
[30] T. PAINE, *Senso comune*, in Id., *I diritti dell'uomo*, cit, p. 252.

l'esigenza di delimitare la rappresentanza e il suo potere: "io domando a coloro che studiano l'umanità se la rappresentanza e l'elezione non siano poteri troppo grandi per essere posseduti entrambi da uno stesso corpo di uomini". Il suo costituzionalismo vede la superiorità della costituzione sul governo. Ed è proprio considerando la sua distinzione fra società e Stato (la prima sorta dai bisogni, il secondo dalla malvagità del peccato originale che ne fa un male necessario) che la fonte della sovranità viene vista in una volontà della maggioranza di rappresentanti eletti, che danno luogo ad un governo. La monarchia è una usurpazione. L'Unione delle colonie britanniche con la costituzione inglese (un equilibrio tirannico fra monarcia e repubblica) non merita lodi, perché essa è deleteria per gli interessi economicie politici degli americani. Questi devono dare luogo ad un governo utile ad essi creando un nuovo Stato repubblicano. E in uno dei suo *Crisis Papers* (1776-83) aveva coniato la definizione di "United Staes of America".

Coi *Federlist Papers* redatti nel 1788-89 dopo la scrittura della costituzione americana fuoriuscita dalla Convenzione di Filadelfia per convincere i parlamenti degli Stati ad approvarla e farla entrare in vigore. La Convenzione di Filadelfia si era trasformata presto in Assemblea costituente per redigere una nuova costituzione scritta al posto degli Articoli della Confederazione per formare una unione di Stati federati. I difetti della Confederazione erano la disunione di intenti e di interessi degli Stati, i possibili nuovi conflitti sui confini, la concorrenza commerciale. Essa redasse la nuova carta costituzionale proponendo una federazione unitaria caratterizzata da un unico Stato tenuto insieme dalla costituzione federale, sottoposta per la ratifica alle assemblee degli Stati; se la maggioranza l'avesse approvata sarebbe entrata immediatamente in vigore. Nel 1788 per convincere le Assemblee dei singoli Stati gli autori dei *Federalist Papers* un'opera che riuniva i migliori articoli usciti sulle riviste dell'epoca come "Publius". Essa non venne pensata e scritta da un teorico scevro di esperienze politiche, ma scaturì dal

vivo della battaglia politica. Gli autori erano A. Hamilton, J. Jay e Madison, che si ponevano il problema della differenza fra interessi, volontà, passioni e opinioni in un contesto di forte pluralismo, che poteva essere affrontato tenendo conto che in una repubblica di grandi dimensioni essi non avrebbero costituito il pericolo di una minaccia della sua stabilità. Esso si poneva il problema della soluzione dei diversi inconvenienti delle precedenti istituzioni attraverso un disegno istituzionale che desse luogo a organi rappresentativi diversificati e bilanciatesi. C'era quindi un Potere esecutivo di un Presidente elettivo, un Congresso formato da Senato e Camera dei deputati che la funzione del Potere legislativo, come il primo che si occupa degli interessi permanenti della nazione come gli esteri e il commercio con altri Stati, e il secondo che si interessa invece di questioni che richiedono decisione più immediate e repentine. Poi c'è la Corte di Giustizia che ha il Potere giudiziario. Il principio che aveva dato luogo alla rivoluzione americana era appartenente al parlamentarismo britannico, per il quale nessuna tassa poteva essere imposta senza l'approvazione di un'assemblea in cui trovassero rappresentanza i cittadini che intendevano vedere difesi i loro diritti. Questo principio era stato disatteso dagli inglesi che non avevano diritto a imporre tasse ai territori d'oltremare. Per quanto ci fosse la presenza di un Governatore regio, i coloni avevano elaborato un sistema di direzione politica autonomo con le loro assemblee legislative che assunsero col tempo poteri sempre più ampi nella conduzione degli affari delle colonie.

Seguendo Montesquieu i costituenti americani avevano realizzato quella unione che risolveva anche i problemi della confederazione, consentendo a tutti i cittadini la libera partecipazione agli affari pubblici. Gli autori del Federalista così contribuirono a definire una repubblica democratica con un governo rappresentativo della pluralità degli interessi e delle volontà più diverse. Si respinse il sistema della democrazia a partecipazione diretta perché il suo estremo egualitarismo poteva dar luogo a lotte fra fazioni; si scelse il sistema fondato sulla

rappresentanza, che considerava gli eletti capaci di giudicare quali fossero gli interessi generali del paese. essi dovevano amministrare il potere derivante dal popolo con l'azione di delegati che escludevano la partecipazione diretta del popolo alle questioni pubbliche, perché questo avrebbe portato a terribili conflitti tra le parti. Però si doveva evitare il pericolo di un nuovo ritorno al potere assoluto. Hamilton fu un conservatore che intendeva rendere vitalizia la carica del Presidente perché come Hobbes aveva una concezione pessimistica dell'uomo, che solo un potere forte poteva contrastarne la malvagità. Lo Stato forte sarebbe stato capace di difendere adeguatamente gli interessi commerciali ed industriali della nazione, in vista dello sviluppo della sua prosperità. La diffidenza verso le passioni è evidente in affermazioni come questa: "le passioni degli uomini non saranno conformi ai dettami della ragione e della giustizia" (*Il Federalista*, n. 15). Anche in politica gli uomini seguono i propri interessi la cui diversità deriva dalla diversa distribuzione della proprietà e della ricchezza. Dovendo la legislazione regolare questi interessi, il governo è condizionato dall'azione dei partiti (Ivi, n. 10). Fine della politica non è soltanto la regolazione degli interessi egoistici, che generano diffidenza, ma la giustificazione di un pluralismo che deve essere accettato perché l'uomo come animale politico merita la fiducia del governo repubblicano. (ivi, n. 55. Il potere federale è l'espressione diretta della cittadinanza e non esiste più un potere che derivi la sua autorità dalla mediazione dei singoli Stati di una confederazione che per mantenersi si deve affidare alla buona volontà dei diversi parlamenti e governi. Ora il suo potere deriva direttamente dalla volontà del popolo nel suo complesso come soggetto unitario della nazione. Le leggi valgono in essa per tutti i cittadini prima di quelle dei singoli Stati. L'Unione federale ha le sue entrate fiscali chieste direttamente ad ogni cittadino e possiede il pieno potere di emanare leggi e misure necessarie al di là dello spezzettato diritto territoriale (ivi, nn. 9, 15, 23, 33). La repubblica non è solo federativa, ma anche rappresentativa, per cui i deputati del popolo non riproducono in

alcun modo una sezione trasversale rappresentativa che attraversa la popolazione, bensì devono essere di regola presi dallo strato superiore (ivi, n. 14, 36). La divisione dei poteri prevede un legislativo diviso in due camere e basato sui reciproci controlli ed equilibri, così come richiede l'indipendenza dei giudici (ivi, n. 9). Solo in questo modo le persone deputate all'amministrazione dei singoli rami possiedono gli strumenti necessari e un interesse personale ad opporsi a interferenze degli altri rami e dalle competenze degli altri Stati (ivi, nn. 40-46). La tirannide di un singolo o di un ramo del potere può essere impedito non solo colla separazione dei poteri, ma anche col reciproco controllo incrociato dei poteri fra loro divisi (ivi, n. 51) Con il sistema rappresentativo la repubblica democratica si può estendere su grandi dimensioni uniti dalla forma federale. Con essa il cittadino si assicura la sua libertà contro l'assolutismo del potere centrale e resta effettivamente padrone del suo destino. I rappresentanti del popolo riuniti in assemblea possono pensare di essere il popolo stesso e la divisione dei poteri impedisce ad essi l'invadenza nell'esecutivo e nel giudiziario. Il governo repubblicano è democraticamente sorretto dal consenso popolare, ma la scelta di coloro che devono governare il popolo devono comprendere il compito della rappresentanza, che priva di mandato imperativo. Esa deve dare voce alla natura necessariamente plurale dei vari interessi in gioco nella nazione, senza che si formi un monopolio di una fazione.

Sarà Tocqueville a indicare i nuovi problemi per la scienza politica, scrivendo nella *Democrazia in America* del 1835-40 una serie di riflessioni sui nuovi acquisti dell'epoca democratica, che presenta però anche nuovi pericoli. La libertà del popolo non è garantita dal fatto che il popolo abbia il potere, perché la libertà può anche essere funesta se si allontana dalle virtù che hanno condotto alla civiltà. Il principio di eguaglianza che sostiene le democrazie può anche degenerare per eccesso di individualismo, conformismo dando luogo a una nuova forma di tirannide, che la maggioranza esercita contro la minoranza e le differenze. Il nuovo

compito è allora tutelarne i diritti, perché l'isolamento degli individui li rende deboli agli occhi di un potere tutelare che capillarmente tende a diffondere una mentalità materialistica e orientata solo al benessere economico, senza che l'uomo ricordi più l'origine della sua dignità. La mancanza di crescita della coscienza di libertà dei cittadini democratici, che chiedendo protezione al potere statale, gli affidano completamente la propria vita, dimostra che a partire dagli Usa la dinamica delle società democratiche può anche schiacciare l'individuo se non viene protetto da istituzioni adeguate.

INDICE

Una introduzione: tra Creonte e Antigone di Mauro Bontempi 7

Paolo Armellini
Il costituzionalismo degli antichi paragonato con quello dei moderni 15

Giulio Battioni
Dal diritto soggettivo al Finis Vitae. La deriva anti-giuridica della tarda modernità..... 83

Mauro Bontempi
Rosmini: costituzionalismo e sfere sociali 107

Giuseppe Casale
Eric Voegelin sul totalitarismo: gli "anticorpi" dell'Occidente 121

Giovanni Montefusco
Transazioni economiche e transazioni umane: Una lettura del pensiero analitico-transazionale di Eric Berne in prospettiva economica 139

Claudio Ciani
Attualità dell'Homo Consumens. Herbert Marcuse critico della civiltà industriale avanzata (con un'appendice di idee "pratiche" applicate alla situazione italiana)..... 177

Giovanna Scatena
English federalism between the two world wars..... 217

Antonio Macchia
Processi di democratizzazione ed allargamento ad est dell'Unione Europea (1956-2011)…… 243

Giuseppe Abbonizio
Sulle origini del radicalismo liberale di Ralf Dahrendorf. Il ruolo delle Élite politiche 273

Valerio Mori
Il Logos *che tutto raccoglie? Osservazioni sul Socrate di Hannah Arendt*..... 299

Indice..... 315

Finito nel mese di novembre 2017 in Roma per la collana Voci della Politica