

Paolo Pastori

RAZIONALITA' POLITICA E PROCESSO STORICO  
IN VICO E MONTESQUIEU, TRA DECADENZA,  
RIPETIZIONE DELLE ORIGINI E PROGRESSO

Gli avvenimenti connessi con le guerre di religione in Francia e Olanda, e con le guerre civili in Inghilterra determinano fra Cinque-Seicento la crisi dei valori tradizionali e inducono le coscienze al ripensamento dei presupposti etici e filosofico-politici delle istituzioni. La riflessione sul diritto di natura, in alternativa ed in opposizione all'autorità ridotta al primato della forza militare, corrisponde qui ad un'esigenza avvertita da molti, di liberarsi dalle ambiguità di imperativi senza più relazione alcuna con l'etica, e pertanto fuorvianti, ambigui, ed alla fine dispotici. Nasce qui il convincimento che l'essenza della socialità, la legittimazione stessa del potere fossero ripetibili e comprensibili solamente nel ritorno allo «stato di natura», cioè all'origine della società politica, depurata di tutte le sedimentazioni che nel tempo ne avessero alterato il fondamento etico<sup>1</sup>. Tuttavia, è noto che le singole risposte alla ricerca del significato di questa legge di natura sono di diverso orientamento filosofico, con conclusioni di carattere eterogeneo, se non addirittura antinomiche: ora con elusioni del problema politico nell'autolimitazione alla sfera, tutta interiore e privata, della coscienza o della ricerca individuale

---

<sup>1</sup> Mario D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, volume I, Genova, Ecig, 1984, pp. 589-590.

della libertà; ora con la proiezione della legge di natura dall'ambito etico-sociale a quello specifico del determinismo fisico, interpretabile, a differenza della politica, con procedimenti logico-matematici; ora, infine, nella riduzione di questo diritto di natura al nuovo tipo di autorità politica, allo Stato che pone fine all'anarchia delle guerre di religione e di quelle civili, ma imponendo a tutti la sua volontà assoluta. E poco importerà, nella sostanza, se una simile autorità egemone si articolerà in senso «assolutistico-monarchico» oppure in quello «democratico-repubblicano».

1. In certa misura, la risultante di tale crisi dei valori e delle istituzioni tradizionali (e delle ambiguità, dei fraintendimenti, delle elusioni e delle riduzioni ideologiche ad essa connesse) è il dottrinarismo politico della seconda metà del Seicento, quale si viene affermando con Cartesio, Hobbes, Spinoza e Locke, nella rivendicazione del primato della «ragione» di contro alla tradizione, ormai priva di vera autorità<sup>2</sup>. Da ora in avanti, la ragione sarà l'unico criterio di valutazione e di misura. Riguardo alla politica, la sua rifondazione sarà necessaria e possibile solo attraverso una «razionalità» in grado di scomporre e ricomporre la società, cioè di fornire tutte le regole per organizzare e regolare la vita sociale degli individui<sup>3</sup>. In questo contesto ideologico, l'essenza della società, il suo fattore aggregante, ossia il diritto, non è altro che la consapevolezza che hanno gli individui dei fini che intendono perseguire con la loro associazione, cioè la pace, la garanzia dei possessi, il benessere, la tutela delle loro finalità fondamentali<sup>4</sup>. Da qui la teoria contrattualistica dell'origine della società, indubbiamente basata su di una «formidabile ipotesi», quella della convergenza, «naturale» e «spontanea», fra razionalità, volontà e capacità degli individui, sempre identicamente disposti all'eguagliamento politico, in ogni vicenda esistenziale e sociale, in ogni frangente storico. D'altro canto, proprio perché tale interpretazione giusnaturalista indica la nascita della società dall'immediata volontà e razionalità, il consenso di «tutti» gli individui, espresso nella forma giuridica del contratto, è il vero atto di fondazione della

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 651.

<sup>3</sup> *Ib.*, l.c..

<sup>4</sup> *Ib.*, l.c.

società politica; è l'imprescindibile punto di riferimento di ogni suo sviluppo<sup>5</sup>.

Nel suo tratto saliente, il significato polemico del dottrinarismo giusnaturalistico nei confronti dei valori, dell'etica e delle istituzioni tradizionali, traspare dai suoi esiti ideologici: sia dalla riduzione stessa del consenso ad un puro e semplice «*pactum subjectionis*» all'autorità assoluta del sovrano, sia dalla subordinazione della religione alla politica. In definitiva, il dottrinarismo giusnaturalistico si trova a sottoscrivere non tanto l'«inattualità», l'«obsolescenza» della mediazione religiosa per ripetere la convergenza fra volontà e verità (convergenza che in questo giusnaturalismo dogmatico si configura come adeguazione meccanica degli individui al dettato della «legge di natura»), quanto la pretesa di superare «d'autorità» (quella dello Stato) ogni resistenza individuale e collettiva, etica e religiosa, ad un potere politico che intende farsi assoluto. E peraltro, è un fatto che se da un lato il dottrinarismo giusnaturalistico concepisce la società politica, lo Stato, quali enti di ragione che devono liberarsi definitivamente dalla soggezione o dalla tutela che la Chiesa aveva esercitato su di essi; se, di conseguenza, la filosofia, il diritto, la politica debbono rendersi autonomi dalla religione; dall'altro lato, in tale dottrinarismo si delinea la pretesa di soprintendere, tramite lo Stato, alla stessa organizzazione ecclesiastica<sup>6</sup>. A conclusione del lungo travaglio delle guerre di religione e delle guerre civili, - che segnano il trapasso dall'epoca tardo-medievale (nella quale un'autorità «bicipite», ecclesiastica e monarchica, aveva dovuto far fronte alle resistenze di istituzioni ed istanze di libertà alla fine centripete rispetto al sistema politico) all'epoca moderna (in cui un'autorità fattasi assoluta nei confronti dell'anarchia particolaristica, non si limita a correggere gli eccessi ma sopprime qualsiasi forma di autonomia) -, il dottrinarismo di siffatta ispirazione giusnaturalista riduce l'autorità allo Stato assoluto, che diviene l'unica fonte di qualsiasi obbligazione. E' il sovrano che «detiene il monopolio della forza e del diritto perché si fonda sull'unico principio di legittimazione, il consenso degli individui che lo costituiscono mediante il contratto sociale»<sup>7</sup>.

La concezione razionalistica, pangiuridica e statalista della società politica, risultante da consimile dottrinarismo, assume il carat-

<sup>5</sup> *Ib.*, l.c.

<sup>6</sup> *Ib.*, pp. 651-652.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 652.



tere di una vera e propria contrapposizione rispetto sia al realismo di Machiavelli e Guicciardini; sia alle stesse teorie della ragion di Stato (per le quali la società politica non può essere in alcun modo ridotta alla volontà ed al consenso dei singoli); sia, infine, al Bodin, autore della sintesi più organica dei problemi e delle esigenze maturate nell'ambito del realismo politico, che offre una preziosa esposizione sistematica della politica riferita al superamento degli abbagli del razionalismo giusnaturalistico, ed al recupero delle profonde connotazioni storiche della razionalità<sup>8</sup>. Il silenzio imposto dal dottrinarismo giusnaturalistico fra Cinque-Seicento al rapporto storia-politica (appunto definito un secolo prima lungo la linea che da Machiavelli e Guicciardini conduce al Bodin), viene infranto nel Settecento da alcuni autori che riconoscono la centralità della filosofia moderna nell'esigenza di *risolvere criticamente la ragione giusnaturalistica*, e fra questi anzitutto Vico, che intende ricondurre la razionalità alle sue articolazioni storiche, per pervenire ad una concezione politica che colga il fondamento reale degli Stati, e che possa servire di orientamento nel governo della società<sup>9</sup>.

2. Nel filosofo napoletano la riduzione critica del dottrinarismo giusnaturalistico seicentesco si sviluppa su alcuni specifici livelli analitici e concettuali, che se non costituiscono sempre l'antefatto di valutazioni analoghe negli altri protagonisti di tale riflessione critica (e cioè Montesquieu e Rousseau), indubbiamente rappresentano altrettante categorie fondamentali della moderna concezione della libertà e dell'autorità, della società e dello Stato, del significato altrettanto innegabile, del processo storico, quale luogo di verifica, di accertamento, di realizzazione delle nostre istanze di autonomia, di sublimazione etica, di progresso culturale, di emancipazione politica. Un primo nodo concettuale della risoluzione critica del razionalismo reperibile in Vico è la nozione di «autorità», categoria riassuntiva dei nessi che ricollegano l'esperienza individuale (e quindi il quesito della libertà in rapporto alla socialità) alle dimensioni essenziali dell'uomo, appunto l'etica, la religione, la politica. Un referente iniziale della nozione di autorità del Vico è nella concezione agostiniana dell'uomo, «fatto» ad immagine e somiglianza di Dio, nel quale

<sup>8</sup> *Ib.*, pp. 652-653.

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 653.

«sapienza», «volontà» e «potenza» costituiscono una «attuosa unità»<sup>10</sup>. Anche l'uomo era «inizialmente» un armonico complesso di queste tre facoltà, che poi, con la «originaria corruzione», divergono fra loro, nel senso che la volontà pretende di dominare la ragione, e da tale pretesa si genera la cupidigia, da cui scaturisce l'amore di se stessi<sup>11</sup>. Ed ecco subito una prima assonanza fra la critica al razionalismo del Napoletano e quella di Rousseau. Al di là di probabili mutazioni dirette<sup>12</sup>, si avverte una stessa matrice culturale fra questa formulazione del vichiano *De uno*, del 1720, ed il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, del 1754, dove Rousseau, in una parziale sintonia dei termini, articola una medesima critica alla razionalità tutta filosofica, alla sopravvalutazione individualistica, all'amore esclusivo di se stessi, che induce l'uomo a ripiegarsi egoisticamente e lo allontana da tutto ciò che lo turba e lo affligge, e soprattutto da un altro sentimento naturale, anteriore e superiore all'egoismo dell'uomo civilizzato. Ossia la pietà, la compassione per il simile, che si traduce in solidarietà e partecipazione alla sorte dell'alterità<sup>13</sup>.

«La ragione - sottolinea infatti Rousseau - genera l'amor proprio,... che fa ripiegare l'uomo su se stesso... E' la filosofia che lo isola... E' dunque certissimo che la pietà è un sentimento naturale, il quale, moderando in ogni individuo gli impulsi dell'amor di se stesso concorre alla mutua conservazione di tutta la specie»<sup>14</sup>. Dal canto suo, se Vico anticipava questa tematica del recupero della vera razionalità ma la prospettiva risulta riferibile più al senso della storia di Montesquieu, che all'ambito prevalentemente etico-politico della concezione roussoviana. In uno stesso referente critico alle interpretazioni del giusnaturalismo dottrinario, come Montesquieu anche Vico riconosce che la razionalità (sia etico-religiosa, come nesso fra valori accomunanti e società, sia fra esperienza politica ed istituzioni) è il risultato di un'antica e perenne ricerca della verità, di una tensione verso

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 652.

<sup>11</sup> *Ib.*, l.c. Si vedano i capitoli XXI-XXIII di: G.B. Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno*, ora in: Id., *Opere giuridiche. Il diritto universale*. Introduzione di Nicola Badaloni. A cura di Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 47-48.

<sup>12</sup> Si veda la parte terza del lavoro di Antonio Verri, *Cicli storici e rivoluzioni. Da Vico a Rousseau*; Galatina, Congedo, 1990, intitolata: *Vico, Rousseau e la Rivoluzione*.

<sup>13</sup> Cfr.: M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, volume II, Genova, Ecig, 1992, p. 24.

<sup>14</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della ineguaglianza tra gli uomini*, ora in: Id., *Scritti politici*. A cura di Paolo Alatri, UTET, 1969, p. 313.



di essa: appunto di un'acquisizione graduale, difficile, condizionata, possibile attraverso un'armonia complessiva delle facoltà, conseguita nel corso della storia, in differenti gradi di intensità e di ampiezza. Da una razionalità così concepita, - come «vis veri», come tensione verso la verità, collaudata ed attuata nella concreta dimensione storica - deriva la visione dinamica delle facoltà umane, la loro progressiva definizione: della conoscenza in «dominio» (il quale è il diritto - che progressivamente si attua, in relazione alla percezione dei rapporti dell'uomo con la realtà, e dell'effettiva capacità di inserirvi la propria creatività - di usare delle cose secondo ragione); della volontà in «libertà» (che è il diritto di determinare le nostre azioni con il nostro volere); della potenza in «tutela» (ossia il diritto di provvedere alla nostra vita e di difenderla)<sup>15</sup>.

Proprio perché la vera autorità non risiede nelle isolate articolazioni delle singole facoltà, rese assolute dal loro contesto globale (ciò che del resto rivela l'errore sia del razionalismo filosofico, sia del volontarismo di individui e di gruppi, che ineluttabilmente sfocia nella politica di potenza), essa va riconosciuta nel complesso di reciproche interazioni fra le tre facoltà, che si sviluppa e perfeziona nel corso della storia. La vera autorità è infatti per Vico costituita dall'insieme della conoscenza-dominio, della volontà-libertà, del potere-tutela<sup>16</sup>. «Nam ex dominio, libertate, tutela constat auctoritas,...»<sup>17</sup>. Ed ecco un punto di massima contrapposizione rispetto invece alla concezione dell'autorità reperibile nel più rigoroso e coerente interprete delle immediate conseguenze politiche del dottrinarismo giusnaturalistico seicentesco, cioè Thomas Hobbes, che nel capitolo ventiseiesimo del *Leviatano* afferma: «Auctoritas, non veritas, facit legem». Una conclusione questa di Hobbes, - come acutamente notava Schmitt (traendone peraltro motivo di «legittimazione» della teoria della dittatura) - per la quale: «non si dà diritto prima e fuori dello Stato»; ed, «anzi, il valore dello Stato consiste proprio nel fatto che esso crea il diritto»; e la stessa «antitesi fra diritto e torto esiste solo attraverso e nello Stato»<sup>18</sup>. Di tutt'altro tenore è in Vico il processo per cui l'uomo può riattingere alla vera autorità. Proprio perché perduta

<sup>15</sup> M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, vol. II, cit., p. 663.

<sup>16</sup> *Ib.*, l.c.

<sup>17</sup> G.B. Vico, *De uno...*, cit., p. 105. Si tratta del c. LXXXVIII.

<sup>18</sup> Carl Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Bari, Laterza, 1975, p. 32.

nella corruzione dell'originaria unità fra le facoltà del sapere, del volere e del potere, l'autorità deve esser recuperata nel lungo processo storico che dalla barbarie conduce alla civiltà; ossia attraverso la successione di stadi diversi di aggregazione sociale ed istituzionale, acquisiti dagli uomini con la guida ed il sostegno della Provvidenza, ma pur sempre esposti al contrasto fra diverse situazioni di cultura e di rapporti di forza, e quindi al pericolo di retrogradazioni e degenerazioni politiche.

Proprio per il rapporto genetico che sussiste fra l'autorità e la storia, la società politica non è per Vico immediatamente identificabile con lo stato di natura, con un momento arcaico di aggregazione comunitaria, quando cioè l'uomo non era affatto dotato di una ragione «tutta dispiegata», ma di semplice istintività, che lo rendeva indistinguibile dalle bestie, e come queste viveva errabondo, raccolto in piccoli gruppi, in orde caratterizzate dalla più totale promiscuità di accoppiamenti e di prole<sup>19</sup>. Un embrionale grado di autorità viene riacquisito solo con il primo stadio dell'incivilimento, quando il sentimento della divinità si accende in un'umanità che riconosce la necessità di rendere stabili i connubi e li santifica, di certificare la prole e renderla erede, di perfezionare questa continuità fra le generazioni nella pietà verso i defunti e nel culto degli antenati. E' questa la «autorità monastica», specifica di un periodo in cui l'uomo vive isolato nella comunità domestica, formata dalla moglie, dai figli e dai parenti. Un secondo livello di autorità è raggiunto solo quando lo sviluppo storico si articola nel senso del conflitto fra queste società domestico-gentilizie contro l'umanità rimasta ancora allo stato ferino, incapace di provvedere al proprio sostentamento, e pertanto sospinta ad invadere le terre rese produttive dall'ordine e dalle attività connesse alla «autorità monastica».

Il contrasto fra le società domestico-gentilizie (che si aggregano in quelle che saranno poi le «genti maggiori») e le orde di umanità ferina si conclude con la sconfitta di queste ultime, e con il parziale incorporamento dei superstiti (le future «genti minori») in un nuovo tipo di società, retta dall'autorità del «pater familias», comprensiva (solo in via eccezionale, ed a patto della soggezione) di individui e gruppi diversi da quello parentale-gentilizio. Nondimeno, per Vico il culmine dello sviluppo storico-istituzionale non è raggiunto con questo si-

<sup>19</sup> M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, vol. I, cit.



stema aristocratico allargato, sostanzialmente fermo allo stadio di una «società chiusa» ad ogni ulteriore osmosi. Nel decorso di tempo, l'equilibrio fra dominio e tutela delle genti maggiori su quelle minori si corrompe, per l'alterazione dell'originario rapporto (che non presupponeva solo subordinazione ma anche un atteggiamento di religiosa pietà da parte dei vincitori sui vinti) in puro e semplice sfruttamento delle stesse genti minori, sulle quali gravano non solo gli oneri dell'attività economica, ma anche quelli della massiccia partecipazione alla difesa militare<sup>20</sup>.

Sorgono quindi le lotte sociali fra patrizi e plebei per i diritti politici. Le genti minori vogliono anzitutto la partecipazione al culto religioso delle genti maggiori, dal quale discende la santificazione dei connubi, la certificazione della prole, e quindi la possibilità di possedere a pieno titolo e di trasmettere un proprio «status» economico e sociale. Con una progressiva acquisizione di questi diritti da parte della plebe, alla fine si conclude la profonda rivoluzione, protrattasi per generazioni, per ottenere l'eguagliamento politico. Si giunge alla meritata elevazione delle genti minori ai ruoli sociali ed alle funzioni un tempo espletate esclusivamente dalle genti maggiori (per l'originaria superiorità manifestata nell'«autorità monastica» e poi nell'autorità del «pater familias», in seguito corrottasi in finalità meramente egoistiche). D'altra parte, la connotazione storica di questa più ampia razionalità politica, risultato del faticoso e drammatico processo di elevazione ad un superiore livello di nessi conoscitivi, etico-religiosi e politici, permette a Vico di stabilire come legge del divenire la ciclicità dell'avvicinarsi delle élites al potere, in rapporto all'acquisizione, al mantenimento ed alla perdita di capacità di governo. La constatazione della degenerazione della nobiltà romana (che esaurì il suo ruolo storico quando corruppe il suo patronato, la sua tutela del popolo in scopi egoistici), ha poi un suo correlativo nell'ammissione di Vico che anche i nuovi ceti dirigenti, di estrazione plebea, possono alterare la loro attuale preminenza (conseguita per una capacità emulativa delle virtù civiche che ne aveva reso complementare il ruolo con quello dell'antica nobiltà), svilendosi nell'imitazione delle ambizioni cetuali, dell'utilitarismo e dell'egoismo dell'aristocrazia in declino<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 670.

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 674.



«... Ma la plebe ... guerreggiò per la libertà civile e per fini veramente magnanimi: ché, accesa con queste contese eroiche in casa, si sforzava fuori fare dell'impresero eroiche in guerra, per approvare a' padri che era pur degna la plebe de' loro connubi, de' loro imperii, de' loro sacerdozi... Perché le contese eroiche furon tutte di ragione, che i plebei volevano riportare per confession pubblica de' medesimi nobili e con l'autorità delle loro medesime leggi. Onde, con sì fatte contese, crebbe la romana virtù in casa e la grandezza fuori: al contrario di quelle appresso de' Gracchi, che furono contese di potenza, per le quali la libertà prima si accese in fazioni, poi arse in tumulti, finalmente in guerre civili si incenerì»<sup>22</sup>. Un'anticipazione di questa concezione della rivoluzione va vista - come acutamente notava Carlo Curcio<sup>23</sup> - nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, dove Machiavelli (nel primo libro, al capitolo quarto, significativamente intitolato: *Che la disunione della plebe e del senato romano fece libera e potente quella repubblica*) risponde all'obiezione di quanti potevano vedere nel conflitto sociale solo disordine, e focalizza appunto il nesso fra rivoluzione e sviluppo politico-istituzionale della libertà. «... Né si può chiamare in alcun modo, con ragione, una repubblica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù; perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione; la buona educazione dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano: perché, chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del comune bene, ma leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà»<sup>24</sup>.

Il referente alle articolazioni storiche della razionalità e della libertà etica e politica non implica in Vico alcuna idealizzazione assoluta del passato. Si veda la consapevole ed energica smitizzazione delle «origini repubblicane» dell'antica Roma. A differenza dei più tardi entusiasmi settecenteschi per la democrazia greca e romana, in cui si sarebbe vista la virtù repubblicana come espressione di un'istintiva pulsione alla libertà ed all'eguaglianza, di un sentimento,

<sup>22</sup> G.B. Vico, *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni...* (1725), ora in Id., *Opere filosofiche*. Introduzione di N. Badaloni. Testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, p. 237.

<sup>23</sup> Si veda: Carlo Curcio, *L'ostetrica del diritto. Note per la storia del concetto di rivoluzione*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», X, 1930, p. 734.

<sup>24</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in Id., *Tutte le opere storiche e letterarie...* A cura di G. Mazzoni e M. Casella, Firenze, Barbèra, 1929, pp. 63-64.

cioè, avvertito da tutti i cittadini, - invece Vico descrive in termini realistici la graduale formazione del governo repubblicano. Quest'ultimo si produce nel corso di un processo che vede i gruppi sociali depurarsi del primitivo esclusivismo, di un'ansia di indiscussa supremazia che specialmente nell'aristocrazia che fondò la repubblica romana finì per esercitarsi con crudeltà, avarizia e smisurato orgoglio nei confronti della plebe<sup>25</sup>. La repubblica romana si perfeziona nella mediazione dell'originaria fierezza, del carattere eroico delle genti maggiori, e dello spirito di emulazione che animò la plebe, quando intese eguagliare i patrizi nella virtù militare, civica e politica<sup>26</sup>. Nel contempo, Vico non mitizza neppure le virtù repubblicane della plebe, se come si è visto distingue fra il giusto avvicendamento delle élites popolari al potere, quando dimostrano piena capacità emulativa delle virtù civiche, ed il loro fatale declino, appena imitano i difetti, l'egoismo e l'edonismo dell'aristocrazia decadente. In più ampio contesto, al di là di quelli che volta a volta possono esserne i protagonisti, la ciclicità della storia (l'ascesa verso una compiuta razionalità politica e poi il declino verso una nuova fase di sconnessione, di disordine, di immisurabilità dell'esperienza sociale) dimostra l'importanza e la qualità dei legami che connettono la libertà umana al suo vero fondamento. I principi etico-religiosi sono la sola guida ad una composizione armonica delle facoltà del sapere, del volere e del potere; all'effettivo recupero dell'autorità (ad un tempo etica e politica, individuale e comunitaria) nelle diverse guadauzioni di incivilimento raggiunte nello sviluppo storico.

Allorché avviene la rescissione di questi legami fra volontà-libertà e, da un lato, il sapere (la conoscenza della verità etica e politica) e, dall'altro lato, il potere (l'effettiva capacità di agire sia socialmente che politicamente), si produce l'eclissi dell'autorità, nell'individuo come nella società, ed inizia un declino che ha come suo termine la retrogradazione dal livello di civiltà precedentemente acquisito, quando si riuscì a rendere armoniche le facoltà ed a determinare la razionalità dell'esperienza politica. Dunque le società politiche nascono, crescono, pervengono al momento della loro piena maturità ed infine iniziano il processo di decadenza sino alla finale distruzione, o al totale dissolvimento: Vico riprende i termini della concezione classica del ciclo delle costituzioni da Polibio, ma con riferi-

<sup>25</sup> M. D'addio, *Storia delle dottrine politiche*, vol. I, p. 673.

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 674.



mento alla dissoluzione del mondo greco-romano, e quindi affronta il tema del definitivo tramonto della società politica svolto da S. Agostino nel *De Civitate Dei*<sup>27</sup>. Il riconoscimento vichiano che la religione costituisce il primo fondamento delle società politiche (l'uomo infatti si toglie dal suo stato errabondo e ferino, allorché percepisce l'esistenza della divinità) permette di capire che l'inizio della decadenza di un sistema politico si innesca quando si afferma una visione razionalistica, sostanzialmente estranea a qualsiasi convinzione etico-religiosa, e vengono sottoposte a critica radicale quelle stesse esperienze che hanno invece reso possibile la razionalità politica, il giusto rapporto fra conoscenza, volontà e potenza<sup>28</sup>.

In certo senso, è contro le illusioni del razionalismo che Vico indica il coinvolgimento di una frantesa razionalità (di una filosofia scettica ed ingiustamente critica delle esperienze acquisite, codificate nella cultura, nel costume, nelle tradizioni) nel processo di decadenza e di disarticolazione della società e dell'ordine politici. E' certo che una visione delle cose che si limiti all'immediatezza del proprio istinto egoistico, alla fruizione personale ed esclusiva delle garanzie di ordine e di tranquillità, della situazione di benessere materiale, finisce per ignorare il lungo lavoro che intere generazioni di uomini hanno sostenuto per costruire una dimensione ordinata, ed ancor prima trascura ogni considerazione dei referenti etico-religiosi, dei valori sociali e politici che hanno ispirato l'edificazione di una sfera razionale di rapporti fra la conoscenza, la volontà e l'effettivo potere dell'uomo. Privata di una vera conoscenza, la volontà si sviluppa in una libertà scissa dal suo fondamento etico-religioso, dai principi posti a segnare un confine sicuro fra la libertà stessa e la licenza, l'arbitrio. E' allora che ragione individuale e libertà sono visti in funzione dell'esclusiva utilità dei singoli o delle fazioni che riescono ad impadronirsi del potere<sup>29</sup>. Da qui la crisi dell'ordine politico, che specialmente in un sistema democratico repubblicano è esposto al pericolo della degenerazione della libertà in licenza, e della conseguente insorgenza di fazioni e lotte civili. Da qui tre possibili esiti alla situazione di anarchia: l'affidamento di tutti i poteri nelle mani di uno solo, da parte del popolo stesso, che non è più in grado di provvedere alla pubblica utilità; oppure la soggezione ad altre nazioni che hanno vinto con la forza que-

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 676.

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 677.

<sup>29</sup> *Ib.*, l.c.



sto popolo che le decisioni e le lotte civili hanno reso incapace di difesa (e qui viene riconosciuto il principio fondamentale del diritto naturale, per cui chi non è in grado di governarsi deve essere governato da coloro che ne sono capaci); o infine - nel caso che non ci si affidi ad un principe, né si soccomba per un urto esterno - l'ineluttabile ritorno alle condizioni ancestrali, all'assoluta indigenza e necessità tipiche dello «stato di natura»<sup>30</sup>.

A quest'ultimo proposito, ci sembra importante riconsiderare come le tre ipotesi sui possibili esiti della corruzione del sistema politico costituiscano per noi altrettante opportunità di raffronto fra la concezione vichiana del processo storico e le principali interpretazioni fornite al riguardo dal razionalismo giusnaturalistico fra XVII-XVIII secolo. In primo luogo, si è visto che l'idea di Vico di una difficile, drammatica, graduale riacquisizione della razionalità politica, contrasta e si distingue dalle spiegazioni dottrinarie del giusnaturalismo seicentesco, che su di un fronte postulavano ottimisticamente l'esistenza di una razionalità politica negli uomini dello «stato di natura», sufficiente almeno a far loro comprendere la necessità della subordinazione ad un potere coesivo-difensivo; e sull'altro fronte, non meno ottimisticamente, concepivano la «tutela» che un sovrano «assoluto» avrebbe assicurato ai sudditi, in un vago riferimento al rispetto dei diritti fondamentali. Precisamente per indicare i motivi della crisi del sistema politico, i suoi esiti nell'anarchia e quindi la sua caduta nell'assolutismo, Vico ripropone l'esempio della repubblica romana, la sua grandezza era risultato di un lungo processo storico, nel cui corso si raggiunse un'esauriente aggregazione di gruppi ed organi funzionali, fra i quali un ruolo di intermediazione, di controllo e di riequilibrio dei diversi esclusivismi cetuali, venne progressivamente impersonato in un «senato», l'unico organo capace di garantire la continuità dello sviluppo istituzionale nell'incessante divenire delle forme politiche. E dunque la crisi del sistema progredito sino alle forme repubblicane si eviterebbe conservando tale tutela di un «senato» sul popolo, tale da permettergli un'effettiva libertà e partecipazione politica, ben diversa da quelle di un sovrano «assoluto» (svincolato da qualsiasi limite e norma, esaurientemente definiti in termini istituzionali, appunto nelle precise articolazioni di una mol-

<sup>30</sup> *Ib.*, pp. 677-678.

teplicità di organi, distinti e reciprocamente complementari nel garantire l'equilibrio e l'armonia del sistema)<sup>31</sup>.

D'altronde, ed in secondo luogo, la visione vichiana del drammatico processo storico di acquisizione della razionalità politica (sempre esposta al pericolo di degenerazioni e retrogradazioni allo «stato di natura», luogo non già di una perfezione originaria, ma di una perdita integrità dell'armonia fra le facoltà umane) si differenzia dall'ottimismo settecentesco, dalla prospettiva di immediatezza, dal modo istintivistico di concepire la razionalità, di considerarla ripetibile in una sua originaria integrità appena abbattuto l'oscurantismo e la superstizione, quasi che rotti i ceppi che costringevano un naturale impulso alla razionalità nell'uomo, questi inevitabilmente e comunque sarebbe pervenuto alla perfetta ed immediata razionalità totale, ad un tempo individuale e sociale, etica e politica. E qui si tratterebbe di vedere la qualità del nesso che da un lato collega il meno specificato Rousseau ad una temperie giusnaturalistica molto prossima all'ottimismo dei «philosophes», e dall'altro lato - proprio in una crescente presa di distanza da questo illuminismo - evidenzia gli innegabili punti di contatto fra il Ginevrino ed il Napoletano. Per limitarci ad un cenno di un quesito di ben maggior consistenza (e rinviando ai recenti studi di Antonio Verri, Giuseppe A. Roggerone, Angelo Prontera), possiamo ricordare che Rousseau affronta il tema della corruzione politica con grande intensità etica, ma con una critica radicale alla società contemporanea che a tratti è spinta fino al giudizio svalutativo della stessa civiltà ed a vedere nel processo storico solo ed unicamente il momento dell'alienazione dalla vera natura dell'uomo. Ed è appunto questa cesura radicale con tutto quello che l'uomo ha acquisito nella storia (dunque in una prospettiva sostanzialmente diversa dal Vico, e dallo stesso Montesquieu) che fa del messaggio roussoviano il vessillo di una rivoluzione totale nei referenti culturali e politico-istituzionali del tempo. A differenza del Vico, come giustamente osserva Verri, c'è nel messaggio di Rousseau un potente stimolo all'azione politica, concepita e rappresentata come immediata e risolutiva di ogni passata contraddizione. E' un'immagine che, con risultanze diversamente apprezzabili, eserciterà a lungo, nel bene e nel male, il suo influsso nella teoria e nella prassi rivoluzionaria fra XVIII-XIX secolo. Seppure è avvertibile in questa cesura decisa con la

<sup>31</sup> *Ib.*, pp. 672-673.



società corrotta una stessa focalizzazione del vichiano «ritorno alle origini», sono intuibili le diversità di fondo fra il Ginevrino ed il Napoletano, anche solo a considerare lo «schema semplice» con cui Rousseau pone il passaggio dall'attuale «società politica» degenerata alla futura rigenerazione nella «società civile», non definendolo (come invece Vico e Montesquieu) nella successione di molteplici fasi di sviluppo (ognuna delle quali è il risultato di drammatiche acquisizioni di una razionalità politica affatto istintuale, ed il preliminare imprescindibile per ogni ulteriore progresso), né individuandolo nella continua, costante selezione delle diverse opzioni e capacità partecipative.

E pertanto, al di là di sintonie e convergenze, è intuibile che un possibile raffronto con la concezione della razionalità politica di Vico vada ricercato più che nel Rousseau in Montesquieu, nel quale una stessa visione realistica del processo storico si esprime nei termini della progressiva specializzazione e definizione di ruoli differenti, di funzioni diverse, tutte equivalenti per la vita della società civile, ma da rendere coerenti e complementari attraverso una mediazione politica, una molteplicità di corpi intermedi.

In effetti, un significativo punto di convergenza fra Vico e Montesquieu è ipotizzabile in relazione alle prospettive di integrazione del molteplice nell'unitarietà, e nontinuità dell'ordinamento politici-istituzionale, che in entrambi si annuncia nel senso di una prefigurazione della nozione di «rappresentanza politica», improntata appunto al riconoscimento dell'insopprimibile complessità di elementi ed aspetti dell'organismo sociale, e delle precise modalità per garantirne la vitalità nel susseguirsi di epoche e di sistemi di governo. Ma su questo torneremo più avanti, nel raffronto delle posizioni di Vico e Montesquieu rispetto a quelle della coppia antagonista di Rousseau e di Sieyès, uniti in un difficile rapporto ideologico di posizioni distinte e di sensibili mutuazioni dell'Abate francese dal Ginevrino. Ora si tratta di considerare l'interpretazione montesquiviana della complessità del sociale in rapporto al problema dell'autorità, dello Stato e del divenire storico.

3. Fra i numerosi altri aspetti di un pensiero, paradossalmente non del tutto valorizzato (per una sorta di schiacciamento operato dalla dominante storiografia, intesa a privilegiare la cesura radicale fra medio evo ed età moderna, piuttosto che la continuità, pur percepibile



nell'avvicinarsi di regimi e di fasi istituzionali), va prima di altro considerata in Montesquieu la presenza di differenti modalità di riflessione sulla storia in rapporto alla teoria ed alla filosofia politica, riconoscibile nelle opere della maturità, le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, apparsa nel 1734, ad Amsterdam, e l'*Esprit des lois*, pubblicato nel 1748, a Ginevra. In entrambe le opere è magistralmente ripercorsa la fitta trama di antefatti culturali, l'intreccio di prospettive storiografiche e di teorizzazioni politiche che, fra XVI-XVIII secolo, in un gioco di convergenze e di variazioni, si ricollegano ai diversi momenti di una riflessione critica sul razionalismo giusnaturalistico, sviluppata sugli opposti fronti di uno schema interpretativo della storia in chiave ciclica e di uno in chiave progressuale. La prima cifra di lettura risulta prevalente nelle *Considérations*, nelle quali è peraltro avvertibile anche il distacco graduale da una concezione improntata alla filosofia di Cartesio e di Newton (cioè da una spiegazione degli accadimenti umani in termini di «causalità naturale») ad una spiegazione intesa invece ad individuare la «causalità storica»<sup>32</sup>. A ben vedere, anche nell'*Esprit* è percepibile la derivazione da Cartesio di una spiccata sensibilità per la ricerca dei rapporti causali del mondo fisico, secondo un'ottica che applicata all'esperienza umana indurrebbe Montesquieu a privilegiare nell'analisi del processo storico più gli aspetti strutturali (e questi visti come la risultante di molteplici fattori e di un graduale svolgimento) che non l'incidenza della volontà demiurgica di un singolo o di un gruppo rivoluzionario in un contingente frangente politico.

Peraltro, l'impressione ricavata dalle pagine delle *Considérations* è che sin da questa opera Montesquieu venga prendendo le distanze dal Machiavelli (quantunque nell'ambito di precise mutazioni), proprio in relazione ad un rifiuto di accentuare, a differenza del Segretario fiorentino, l'incidenza del ruolo demiurgico-pragmatico<sup>33</sup> nel determinare le condizioni del passaggio da una forma all'altra di regime politico. Da tale scetticismo sulla possibilità (ed auspicabilità) di una trasformazione radicale e repentina della situazione politica, Montesquieu deriva la sua nozione di rivoluzione, intesa sì come un sostanziale mutamento strutturale, ma attratto nel

<sup>32</sup> Si veda: Massimo Mori, *Introduzione* a: C.L. de [Secondat de La Brède de] Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, Torino, Einaudi, 1980, p. XI.

<sup>33</sup> *Ib.*, pp. XVIII-XXIII.

lungo periodo, nei tempi lunghi richiesti per l'opportuna maturazione di molteplici fattori di sviluppo<sup>34</sup>. Al riguardo, è stato anche sottolineato che tale rifiuto del demiurgismo è relativo ad un'allineamento nella condanna del «machiavellismo» (condanna che in un sostanziale «frintendimento» accomuna la cultura francese fra XVI-XVIII secolo, dal Bodin a Voltaire e Federico II)<sup>35</sup>, ma senza un rifiuto totale della riflessione del Machiavelli, di cui è anzi pienamente avvertibile l'influsso nelle *Considérations*, come può constatarsi fra l'altro dal capitolo quarto, relativamente all'individuazione di una delle principali «cause» della grandezza romana nella capacità di attuazione del binomio repubblica-virtù nei termini di dedizione al bene comune, e cioè di amore della libertà e delle leggi, della frugalità e dell'eguaglianza<sup>36</sup>.

Un approfondimento del tema della consustanzialità fra le sorti del cittadino e quelle della repubblica avviene nelle *Considérations* sulla base sia dello sviluppo di conclusioni reperibili nella letteratura inglese (e particolarmente in James Harrington, sull'interdipendenza fra forma di governo e costituzione della proprietà); sia, anche qui, in un'eco del Machiavelli dei *Discorsi* (libro I, capitolo LV)<sup>37</sup>; sia anticipando Malby e soprattutto Rousseau<sup>38</sup>. Un'ulteriore mutuazione da Machiavelli è da cogliere nella concezione «antagonistica» dell'ordine politico, nell'apprezzamento in positivo della combattività (verso l'esterno, ma anche nelle contese sociali), che non sapremmo ricondurre né al Rousseau, né allo stesso *Esprit des lois*, nel quale Montesquieu tende a privilegiare la normalizzazione dell'ordine, la gerarchizzazione dei gruppi, e le tensioni sociali sono istituzionalizzate nella «divisione dei poteri». In questo senso, si veda il punto del capitolo nono delle *Considérations*, in cui senza citarlo si palesa il riferimento a quel luogo del *Discorsi* di Machiavelli, che abbiamo prima ricordato a proposito di Vico<sup>39</sup>. «Ricerca in uno stato libero uomini arditi in guerra e timidi in tempo di pace significa volere l'impossibile: e, come regola generale, ogni qualvolta si vedrà che

<sup>34</sup> *Ib.*, p. XXI.

<sup>35</sup> *Ib.*, p. XXII.

<sup>36</sup> *Ib.*, p. XXIII.

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 163. Si tratta della nota n. 5 del Mori a: C.L. de Montesquieu, *Considerazioni...*, cit., p. 15.

<sup>38</sup> M. Mori, *Introduzione...*, cit., p. XXIV.

<sup>39</sup> Cfr. la nostra nota n. 24, relativa alla citazione di: N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., pp. 63-64.



tutti sono tranquilli in uno stato che si arroga il nome di repubblica, si può essere certi che colà la libertà non esiste. Ciò che si chiama unione in un corpo politico è una cosa molto equivoca: quella vera è una unione armonica, che fa in modo che tutte le parti, per quanto opposte ci possano apparire, concorrano al bene generale della società, così come in musica le dissonanze concorrono all'armonia totale»<sup>40</sup>. La polemica contro il possibile «quietismo» repubblicano-democratico, contro l'ordine fondato sull'assopimento delle coscienze, e quindi sulla «virtù» civica ridotta all'osservanza ed alla passiva adeguazione (quali contraffazioni che qui si indicano omologhe all'apparente armonia che sinistramente regna nei sistemi dispotici), testimonia l'ampiezza ed il valore della continuità argomentativa di Montesquieu fra il Machiavelli e le pagine migliori del Vico e, per aspetti certo non secondari, dello stesso Rousseau.

«Può esserci unione in uno stato in cui si crede di vedere soltanto inquietudine: cioè un'armonia da cui scaturisce la felicità, la quale sola è la vera pace. Avviene come per le parti di questo universo, eternamente legate dall'azione e reazione reciproca. Ma, nel dispotismo ... di ogni governo che non sia moderato, c'è sempre una divisione reale ... e, se qui si vede una unione, sono uniti non già cittadini, ma corpi morti sepolti gli uni vicino agli altri»<sup>41</sup>. La visione antagonistica così argomentata analogamente a Machiavelli, viene peraltro sviluppata dal Montesquieu senza alcuna accentuazione del momento pragmatico, senza alcuna sopravvalutazione del ruolo della volontà politica, posta sì come fattore necessario allo sviluppo storico (per non cadere in meccanicismi di tipo, appunto, razionalistico-giusnaturalista), ma nel contesto di molteplici altri fattori, fisico-ambientali e politico-istituzionali. Da qui, poi, il riconoscimento montesquiviano della rivoluzione come graduale mutamento che si attua, come accennavamo, nell'arco di più generazioni, e quindi con il ritmo già indicato dal Vico in riferimento alla storia romana. Anche per Montesquieu Roma «non è diventata più saggia di tutti gli altri stati della terra in un solo giorno, ma in maniera continua», e poi «perse la sua libertà perché compì troppo in fretta la sua opera»<sup>42</sup>. Per tale interpretazione dell'evento rivoluzionario, per la parziale e circostanziata mutazione dal Machiavelli della concezione antagonistica dell'ordine c'è

<sup>40</sup> C.L. de Montesquieu, *Considerazioni...*, cit., p. 58.

<sup>41</sup> *Ib.*, l.c.

<sup>42</sup> *Ib.*, p. 59.



d'altronde un avvicinamento da parte del Montesquieu alla nozione di «*melior pars*» concepita dal Guicciardini, che in un dialogo «a distanza» con il Segretario fiorentino opponeva alla fiducia nelle virtù risolutive di un principe quelle in un «senato», veicolo della continuità istituzionale, capace cioè di governare il mutamento con opportune modifiche di lungo periodo.

Pertanto, anche nel Montesquieu un «senato» è il depositario degli originari valori della compagine sociale, ed il protagonista del perfezionamento della repubblica. Nel momento della fondazione dello Stato, nella scelta decisiva della forma repubblicana, che pose termine alle rivoluzioni subitane ed arbitrarie con cui i Tarquini intendevano rendere assoluta la monarchia, tuttavia Montesquieu (del resto come Vico) non attribuisce al senato alcun vero primato politico, se non nel senso di un ruolo di mediazione ancora affetto da preoccupazioni «cetuali», nel timore di una pur giustificata rivoluzione popolare. «... Tarquinio prese la corona senza essere eletto né dal senato né dal popolo. Il potere diventava ereditario: egli lo rese assoluto. Queste due rivoluzioni furono presto seguite da una terza... E' tuttavia vero che la morte di Lucrezia fu soltanto l'occasione della rivoluzione che sopraggiunse; poiché un popolo fiero, ardito, intraprendente e chiuso nelle sue mura deve necessariamente scuotere il giogo o addolcire i suoi costumi... Il senato..., da parte sua ... essendo senza tregua oppresso dalle lamentele e dalle richieste del popolo, cercava di distrarlo dalle sue turbolenze, impegnandolo verso l'esterno»<sup>43</sup>. Solo nell'ulteriore evolversi degli avvenimenti, il senato assurge a protagonista della continuità istituzionale, per il modo con cui riconduce le novità ai principi fondamentali di cui si è reso depositario e veicolo. Dopo una dettagliata descrizione della sequenza dei conflitti che opposero patrizi e plebei, - appunto in una linea argomentativa prossima ad una combinazione dell'antagonismo «machiavelliano» con il riconoscimento di Guicciardini e Vico della necessità di un organo mediatore e titolare della continuità istituzionale - il ruolo del senato è descritto dal Montesquieu nei termini seguenti. «... Il senato si difendeva con la sua saggezza, la sua giustizia e l'amore che ispirava per la patria; con i suoi benemeriti e con una saggia distribuzione dei tesori della repubblica; con il rispetto che il popolo aveva per la gloria delle principali famiglie e le virtù dei grandi personaggi; con la religione

<sup>43</sup> *Ib.*, pp. 4-6.

stessa, con le istituzioni antiche e la soppressione dei giorni di assemblea col pretesto che gli auspici non erano stati favorevoli; con i clienti; con la contrapposizione di un tribuno all'altro; con la creazione di un dittatore, con l'impegno di una nuova guerra, o con le sfortune che riunivano tutti gli interessi; infine con una condiscendenza paterna nell'accordare al popolo una parte delle sue richieste per fargli abbandonare le altre e con il principio costante di preferire la conservazione della repubblica alle prerogative di qualsiasi ordine e di qualsiasi magistratura»<sup>44</sup>.

In questa lunga citazione, peraltro essenziale per apprezzare l'ampiezza della concezione politica montesquiviana, c'è senza dubbio un'idealizzazione del ruolo del senato, che serve da referente argomentativo per riproporre alla contemporaneità un modello istituzionale complesso, un controllo reciproco dei vari organi, risultante da una saggia distribuzione del potere in un gran numero di magistrature, di corpi intermedi, che si limitano e bilanciano a vicenda, secondo appunto la dottrina della divisione dei poteri (dunque qui embrionalmente delineata, per quanto esaurientemente definita solo nell'*Esprit*)<sup>45</sup>. Riguardo, poi, alle cause che determinarono la decadenza di Roma anche Montesquieu aderisce alla convinzione che esse si possono riassumere tutte nella perdita della libertà politica, dovuta ai molteplici fattori, alla complessità stessa che caratterizzava questo sistema politico-sociale. Anzitutto, la scissione dell'identità cittadino-soldato, provocata dalle trasformazioni di quella macchina bellica che aveva prodotto la grandezza della città. Ormai l'esercito si sente sempre più legato ad un patto di fedeltà con i suoi generali, si libera da ogni nesso con il governo civile per la crescente professionalizzazione della milizia e l'introduzione di mercenari. In secondo luogo, il fondamento originario fra virtù dei cittadini e bene pubblico si altera e si perde con gli effetti stessi della conquista, che fanno di Roma il punto di convergenza di enormi ricchezze, di una diffusione di lusso e di uno sviluppo delle arti che corrompono i costumi, fanno desiderare solo i piaceri, generano disonestà e quindi avversione per la guerra<sup>46</sup>.

In terzo luogo, l'estensione dello Stato e l'indiscriminato conferimento del diritto di cittadinanza ebbero come conseguenza la perdita

<sup>44</sup> *Ib.*, pp. 50-51.

<sup>45</sup> M. Mori, *Introduzione...*, cit., p. XXV.

<sup>46</sup> *Ib.*, pp. XXIV-XXV.



di uno spirito comunitario, ed il frantumarsi del senso civico in una miriade di culture eterogenee, da cui deriva la contraddizione insanabile fra le esigenze di una nuova realtà politica e le regole della tradizione repubblicana<sup>47</sup>. Da queste valutazioni si dirama una coerente trattazione del tema della particolarità, della peculiare fisionomia sia di ogni popolo, sia di ogni periodo storico, che conduce Montesquieu a sottolineare come la continuità e coesione di un ordinamento istituzionale dipenda dalla fedeltà ai suoi principi fondamentali, pur nel necessario adattamento al divenire sociale e storico. Si è dunque in un contesto della riflessione etico-politica in cui si intersecano, convergono o si oppongono le formulazioni dei principali interpreti della crisi dello Stato moderno, al passaggio fra l'assolutismo del XVI-XVII secolo e l'istanza di rinnovamento in profondo della società e delle istituzioni, avvertita in questa metà del XVIII secolo. Nell'*Esprit des lois*, Montesquieu riprende, in certa misura perfezionandole, queste stesse valutazioni, ampliando la prospettiva all'epoca che segue la fine di Roma, con la nascita di un nuovo ordinamento per opera delle monarchie «gotiche», nate dall'incontro fra nuove etnie, i residui influssi delle istituzioni pubbliche romane, la nuova religione, in un insieme complesso che costituisce un diverso momento della manifestazione dell'universale «spirito delle leggi», qui relativo all'Europa medievale.

In tal senso, Montesquieu accenna ad una genesi del diritto pubblico europeo, ad un sistema istituzionale caratterizzato dalla molteplicità delle libertà e delle funzioni sociali, e quindi termine di raffronto sia fra l'Europa e l'Oriente (nel quale c'è sempre stato un despota che regna senza alcun limite su sudditi ridotti a schiavi)<sup>48</sup>, sia fra queste istituzioni costituzionali del diritto pubblico europeo post-medievale e le alterazioni assolutiste perpetrate dalle principali monarchie fra XVI-XVII secolo<sup>49</sup>. La rivendicazione della complessità della ragione storica contro gli schematismi, le semplificazioni, le uniformità imposti dal razionalismo di impronta geometrico-matematica, se ha un referente immediato nella critica dei livellamenti con cui il potere annienta ogni corpo politico ed ogni autorità intermedia, d'altra parte si articola anche nella polemica contro il rigorismo for-

<sup>47</sup> *Ib.*, p. XXV.

<sup>48</sup> M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, vol. II, cit., p. 6.

<sup>49</sup> *Ib.*, p. 7.

male di una religiosità ridotta a teologia e dogmatismo<sup>50</sup>. Non-dimeno, come la critica all'assolutismo non coinvolge, ma vuol anzi far salvo il valore politico-istituzionale della monarchia europea, così in Montesquieu il rifiuto dell'esteriorità e dell'autoritarismo ecclesiastico non annuncia la preconcepita ostilità dei «philosophes» per la religione, ma esprime il sincero riconoscimento che la religione in generale ha costituito sempre un freno al dispotismo, e che il cristianesimo in particolare deve esser identificato come la vera matrice dei principi fondamentali della monarchia «costituzionale» sviluppatasi tra medioevale ed età moderna, con peculiari istituzioni che permettono appunto di riconoscervi un compiuto sistema di diritto pubblico europeo<sup>51</sup>.

E' questo il tenore delle argomentazioni svolte nei capitoli compresi fra il primo ed il terzo, del libro ventiquattresimo dell'*Esprit des lois*<sup>52</sup>. Ancor più significativa (nel senso di un'interpretazione complessa ed articolata della razionalità politica in rapporto alla sua genesi storica) è comunque la descrizione di questo ordine istituzionale, che Montesquieu riconosce come insieme di molteplici fattori e di elementi integranti, tutti necessari per realizzare l'armonico coordinamento di un superiore livello di aggregazione, tale da riuscire ad eguagliare politicamente in una complementarità funzionale, le differenze di origine e di condizione. Come nell'accordo musicale le dissonanze sono altrettanto importanti delle consonanze, così nella società politica il «diverso», il «vario», il «difforme» sono condizioni ineliminabili affinché si attui quella disposizione di rapporti e delle relazioni fra gli uomini che è il vero prerequisito dell'ordine politico<sup>53</sup>. Lungo tale linea tematica si precisa in Montesquieu la nozione di «spirito delle leggi», concetto che gli consente di analizzare i fattori dell'ordine sociale e politico secondo tre prospettive distinte e vicendevolmente connesse<sup>54</sup>. La prima è di tipo istituzionale, relativa ai rapporti fra leggi positive e costituzione, e riprende lo schema classico elaborato da Platone ed Aristotele, rielaborandolo nel senso della concezione settecentesca, di ispirazione inglese (derivata, qui, da Bolingbroke), della distinzione ed articolazione dei meccanismi isti-

<sup>50</sup> *Ib.*, p. 8.

<sup>51</sup> *Ib.*, p. 18.

<sup>52</sup> Cfr.: C.L. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*. A cura di Sergio Cotta, Torino, UTET, 1973, volume secondo, pp. 91 e ss.

<sup>53</sup> M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, vol. II, cit., pp. 9-10.

<sup>54</sup> *Ib.*, p. 12.



tuzionali, ossia della «divisione dei poteri». La seconda corrisponde agli interessi peculiari dell'illuminismo, per le scienze naturali, ed è relativa ai rapporti fra leggi positive ed ambiente fisico. La terza considera gli aspetti più propriamente storici delle leggi positive, la loro genesi ed il loro graduale sviluppo. Nel capitolo terzo del primo libro dell'*Esprit des lois*, dedicato alle leggi in generale, nel riferimento esplicito alle conclusioni di Gian Vincenzo Gravina («La riunione di tutte le forze particolari forma ciò che viene chiamato lo Stato politico»)<sup>55</sup>, Montesquieu esprime molto bene l'urgenza di considerare le leggi positive in rapporto alla globalità di relazioni, - istituzionali, ambientali, storiche.

«... Noi le dobbiamo considerare sotto tutti questi aspetti ed è appunto ciò che io intendo fare nella mia opera. Esaminerò tutte queste relazioni: esse, nel loro insieme, formano ciò che viene chiamato lo spirito delle leggi»<sup>56</sup>. D'altro canto, è soprattutto lungo la terza prospettiva analitica che Montesquieu riesce a dar corpo alla sua critica all'astrattezza del razionalismo di tipo geometrico-matematico, ossia a ricondurre alla sua connotazione storica il sistema politico da lui assunto a modello di ordinamento istituzionale. La critica è, anche qui, coerentemente rivolta agli aspetti dispotici, alle uniformità imposte dall'assolutismo. E la sua non è una visione passatista, una nostalgia delle origini, qui cioè di un'ancestralità germanica o, ancor prima, gallo-romana. Anche Montesquieu è consapevole, come Vico, dell'abbaglio ideologico, e delle conseguenze politiche, di ogni idealizzazione del passato. Pertanto, Montesquieu prende le distanze dal «germanismo» di Boulainvilliers, che sopravvalutava le origini franche della monarchia, ma è anche severamente critico dell'interpretazione assolutistica fornita dall'abate Dubos nel riferimento alle istituzioni romane imperiali, quale antefatto che legittimerebbe la monarchia francese nella configurazione dispotica datale da Luigi XIV<sup>57</sup>. A ben vedere, dunque, sia pure privilegiando - qui, a differenza delle *Considérations* - l'interpretazione del processo storico in termini di progresso (anziché nei termini della ciclicità teorizzata dal Vico), anche in Montesquieu sarebbe da vedere una relativizza-

<sup>55</sup> La citazione, relativa a: G.V. Gravina, *Origines iuris civilis*, Lipsia, 1708, II, 17, è riportata dal Cotta in: C.L. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi...*, cit., vol. I, pp. 62-63.

<sup>56</sup> *Ib.*, pp. 64-65.

<sup>57</sup> *Ib.*, pp. 320-328.

zione delle forme politiche, sia nel senso che la monarchia francese rappresenta una forma ottimale di governo solo quando si esprime nelle forme costituzionali e non già in quelle assolutistiche, sia nel senso che questa forma di governo, come qualsiasi altra, non può essere valutata se non in relazione alla cultura che le fa da presupposto, alla particolare situazione fisica, alla specifica individualità nazionale, quindi al condizionamento ambientale ed al carattere dei singoli popoli. Da qui, poi, la relativizzazione stessa della nozione di ordinamento giuridico, che è stata riconosciuta come principio fra i più importanti dell'*Esprit des lois*, peraltro anch'esso già definito da Bolingbroke nel *Craftsman* e dal Gravina stesso nelle *Orationes et opuscula*<sup>58</sup>.

«In generale, la legge è la ragione umana in quanto governa tutti i popoli della terra; e le leggi politiche e civili di ogni nazione non debbono esser altro che i casi particolari in cui questa ragione umana si applica. Esse devono esser talmente adatte al popolo per il quale son fatte, che è un caso raro che le leggi di una nazione convengano ad un'altra. Esse devono essere in armonia con la natura e col principio del governo costituito, o che si vuol costituire...»<sup>59</sup>. Pertanto, la relativizzazione della ragione politica nella pluralità di ordinamenti di cui fornisce testimonianza la storia universale, e d'altro canto, il primato qui riconosciuto al sistema istituzionale della monarchia europea fra medioevo ed età moderna sono altrettanti elementi che ci permettono di intuire sia la comunanza di tematiche, sia l'originarietà della concezione montesquiviana rispetto a quella di Vico. La peculiarità dell'interpretazione svolta nell'*Esprit des Lois* sembra consistere soprattutto nella definizione di un compiuto sistema costituzionale che Montesquieu giustamente considera come un «unicum» nella storia universale. Mai come nelle monarchie europee sviluppatasi dopo la caduta dell'impero romano il potere è stato concepito secondo precisi limiti istituzionali, cioè subordinato al rispetto di «leggi fondamentali» dell'ordinamento, per le quali l'originario insieme di gruppi sociali e rapporti politici (sin da questo inizio improntati al superamento della mera logica della subordinazione, relativa al momento della conquista, della soggezione dei «gallo-romani» ai Franchi), si è progressivamente perfezionato nella monarchia moderna, nella distinzione, interazione e gerarchia delle diseguaglianze in equivalenza

<sup>58</sup> Si veda, a questo proposito, la nota del Cotta: *Ib.*, p. 64.

<sup>59</sup> *Ib.*, pp. 63-64.



e complementarietà delle funzioni sociali, ossia in un'armonia dei complessi elementi dell'organismo politico che purtroppo è stata alterata ed in parte compromessa dall'assolutismo fra XVI-XVII secolo, e che ora si tratta di riequilibrare definitivamente in senso monarchico-costituzionale.

Il sistema istituzionale europeo, che Montesquieu considera specifico di un periodo «pre-post assolutistico», è dunque strutturato in una pluralità di corpi, intermedi fra il potere e la massa del popolo, attraverso i quali l'autorità si configura come «mediazione del comando», che si concreta in una molteplicità di ruoli, di istituzioni, di organi, secondo una precisa gerarchia<sup>60</sup>. Tuttavia, appunto perché auspica il definitivo tramonto dell'assolutismo monarchico, Montesquieu non approda ad una concezione cetuale, ad un'apologia del ruolo dell'aristocrazia. Lo rifiuta proprio perché è convinto dell'imprescindibilità dell'equilibrio fra le parti della macchina costituzionale, che richiede un'esauriente distinzione fra autorità e potere, fra differenziate opzioni e capacità partecipative ed il necessario eguagliamento politico, fra funzioni sociali ordinate secondo un diverso grado di rilevanza per la vita politica. Precisamente per questo Montesquieu privilegia semmai quel ceto che gli sembra impersonare al tempo stesso l'ascesa dal popolo alle funzioni politiche, dalle mere attività economiche all'espletamento di un superiore ruolo: di conservazione, di controllo della legittimità costituzionale del potere di cui è titolare il sovrano. Il vero primato politico che Montesquieu è disposto a riconoscere (a patto, comunque, che neppure esso comprometta in un nuovo esclusivismo, l'equilibrio complessivo) non è per la nobiltà di stirpe, né per la «noblesse d'épée», ma per la nobiltà derivata dall'espletamento di supreme magistrature, appunto quella «noblesse de robe» che fra XVI-XVIII secolo è riuscita a farsi veicolo della continuità istituzionale e dell'osmosi sociale, della crescente partecipazione dei ceti borghesi alle funzioni politiche. Questa classe di magistrati è la vera protagonista dello sviluppo degli originari principi costituzionali improntati alla libertà ed alla partecipazione (gradualmente perfezionati in un sistema reso coerente dall'azione di controllo di un organismo che, come appunto il «parlamento di Parigi», si è reso titolare della funzione di verifica della corrispondenza della

<sup>60</sup> M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, vol. II, cit., p. 15.

legislazione positiva ai principi costituzionali fondamentali, e che quindi impedisce l'arbitrio del potere sovrano)<sup>61</sup>.

«Non è sufficiente che in una monarchia ci siano gli ordini intermedi; occorre pure un deposito delle leggi, il quale non può essere che nei corpi politici che annunciano le leggi quando vengon fatte e le richiamano alla memoria quando vengon dimenticate. L'ignoranza naturale dei nobili, la loro poca attenzione e disprezzo pel governo civile, esigono l'esistenza di un corpo che tragga incessantemente dalla polvere le leggi... Il consiglio del principe non è un deposito conveniente ... E' il deposito della volontà momentanea del principe che ha il potere esecutivo, non già delle leggi fondamentali...»<sup>62</sup>. L'ottima forma di ordinamento giuridico-politico, così individuata da Montesquieu nelle forme istituzionali di «diritto pubblico europeo», implica una connotazione particolare della nozione di libertà, anch'essa - come del resto quelle di ragione politica, di autorità e di ordinamento costituzionale - diametralmente opposta alle troppo ottimistiche riduzioni che in certa parte dell'illuminismo proseguono ed attualizzano il dottrinarismo giusnaturalistico seicentesco. Invero, per Montesquieu la libertà politica non va solo ed unicamente definita in riferimento ad un suo valore ideale, quanto anche alla concreta sfera di autonomia e di indipendenza di cui l'individuo reale, calato nella concreta storicità del sistema di leggi positive, può effettivamente fruire<sup>63</sup>.

Pertanto, la libertà politica è riconosciuta in relazione sia alle possibilità materiali che l'ordinamento deve garantire ai singoli (in rapporto alla loro effettiva capacità ed in presenza di una esauriente apertura cetuale ai meriti emergenti), sia - ed ancor prima - all'oggettivo rispetto per altri beni fondamentali della persona, la vita, l'onore, la sicurezza da qualsiasi persecuzione sotto le mentite spoglie delle leggi penali<sup>64</sup>. In questi tratti, assume una sua inequivocabile fisionomia la polemica contro ogni tendenza a rivendicare i diritti di libertà in termini troppo astratti<sup>65</sup>. Nel libro dodicesimo dello *Spirito delle leggi*, intitolato *Delle leggi che formano la libertà politica, nel suo rapporto col cittadino*, al capo secondo, Montesquieu osserva che «la libertà filosofica consiste nell'esercizio della propria

<sup>61</sup> *Ib.*, p. 16.

<sup>62</sup> C.L. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. I, cit., p. 80.

<sup>63</sup> M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, vol. II, p. 12.

<sup>64</sup> *Ib.*, p. 13.

<sup>65</sup> *Ib.*, l.c.



volontà, o per lo meno ... nella convinzione che si ha di esercitare la propria volontà. La libertà politica consiste nella sicurezza, o per lo meno nella convinzione che si ha della propria sicurezza. Questa sicurezza non è mai posta in pericolo maggiore che nelle accuse pubbliche o private. E' dunque dalla bontà delle leggi penali che dipende principalmente la libertà del cittadino...»<sup>66</sup>.

D'altro canto, in simile richiamo alla concretezza storica ed alle modalità di acquisto graduale della libertà politica, attraverso un lento progresso istituzionale complessivo («... Le leggi penali non sono state perfezionate tutte in una volta ...»)<sup>67</sup>, Montesquieu non intende certo circoscrivere la nozione di libertà in un'accezione puramente negativa, ossia solo come «libertà da» impedimenti e minacce del potere che si rivela dispotico, bensì intende precisare in positivo la libertà, come possibilità politica, come modalità di partecipazione dell'individuo e della società civile alla vita dello Stato, come libertà non più esclusivamente economica, individualistica-privatistica, ma come «libertà di» concorrere al sostegno ed alla dinamica vitalità delle istituzioni. Da qui, poi, l'importanza di approfondire il nesso che intercorre fra individuo, società civile e Stato, fra diritto civile e diritto politico, tutte categorie essenziali per fornire le coordinate della necessaria collocazione della libertà civile e della libertà politica, che non può esaurientemente avvenire altro che in un contesto politico-istituzionale ordinato e dinamico. In tale prospettiva, Montesquieu delinea la sua classificazione delle forme di governo, fra le quali le più diffuse storicamente sono il dispotismo, caratterizzato dall'assenza di vera politicità, la repubblica e la monarchia (e queste ultime dotate invece di inequivocabili caratteri politici). La repubblica è distinta in due sotto-generi: la repubblica aristocratica si regge sull'etica della moderazione (che richiede capacità di contemperare la propria preminenza ed il bene comune), mentre la repubblica democratica di fonda sull'etica dell'amor di patria, sul bene comune, sulla rinuncia agli interessi privati a favore di quelli pubblici, e quindi si impersona in un regime politico in cui domina la legge e non la volontà dei singoli<sup>68</sup>. Laddove la repubblica, in queste due forme, si basa sulla «virtù», invece il sentimento fondamentale della monarchia è l'onore,

<sup>66</sup> C.L. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. I, cit., p. 321.

<sup>67</sup> *Ib.*, l.c.

<sup>68</sup> M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, vol. II, cit., pp. 14-15. Per il riferimento testuale, si veda: C.L. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. I, cit., pp. 87-88.

cioè la consapevolezza della propria individualità distinta ma rapportata agli altri. In sostanza: l'idea che ognuno si fa di se stesso e delle obbligazioni, naturali prima ancora che giuridiche, che sente di avere verso l'alterità; un sentimento che viene potentemente avvertito in ogni ceto e rende coesivo e dinamico il sistema, per l'esaltazione, l'impegno, la dedizione di individualità che perseguono la realizzazione della propria libertà nel contesto delle finalità complessive della società<sup>69</sup>. «... L'onore, ovverosia il pregiudizio di tutti a qualunque condizione appartengano, prende il posto della virtù politica ... e la rappresenta dappertutto... Così, nelle monarchie bene regolate, tutti saranno press'a poco buoni cittadini, ma un uomo virtuoso lo si troverà di rado. Infatti per essere un uomo virtuoso, occorre averne l'intenzione, ed amare lo Stato per se stesso, non per noi»<sup>70</sup>.

E' fuori di dubbio che Montesquieu inclina a riconoscere nella monarchia il luogo del concreto sviluppo storico di una razionalità politica che gli sembra poco realisticamente identificabile con le virtù egalarie di repubbliche soverchiamente idealizzate (come del resto aveva precisato lo stesso Vico). Ma è altrettanto innegabile che non si tratta di quella assolutistica, bensì di una monarchia costituzionale: «rappresentativa», cioè, della molteplicità di fattori che hanno concorso alla genesi e costantemente contribuiscono alla vitalità della società civile. In primo luogo, i valori etico-religiosi aggreganti, e quindi la molteplicità di gruppi resi coesivi in una progressiva trasformazione delle diseguaglianze naturali in distinzioni funzionali, interagenti e complementari, e quindi relative ad un'acquisita eguaglianza etico-politica. Un simile processo di graduale eguagliamento nella «razionalità politica» ha il suo momento genetico nelle stesse origini della società civile, nella tensione etico-religiosa e politica richiesta a dominatori e soggetti, per elevarsi ad un ordine di rapporti superiore a quello fra vincitori e vinti (migliore e più soddisfacente di quello basato sulla conquista, perché questo superiore livello conduce all'autorità, all'armonia fra le facoltà umane e fra i gruppi, mentre il potere della forza genera, o perpetua, gli antagonismi e l'asservimento delle coscienze). Uno dei nodi essenziali per definire la diversa impostazione che Vico e Montesquieu danno del quesito della risoluzione del molteplice nell'unitario, dell'eterogeneo e dell'antagonistico nell'integrazione funzionale-istituzionale - rispetto alle soluzioni

<sup>69</sup> M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, vol. II, cit., p. 15.

<sup>70</sup> C.L. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. I, cit., pp. 90-91.



prospettate in tutt'altra tensione ideologica dal Rousseau e, soprattutto, dal Sieyès - va a nostro parere riconosciuto nella sorta di rappresentazione sintetica di tale complessità (oltre tutto vista in rapporto al divenire delle situazioni storiche ed al quesito della continuità) che evocano appunto le figure del vichiano «senato» e della montesquiviana «società di corpi intermedi» fra sovrano e massa infederenziata del popolo. In certa misura, sia in Vico che in Montesquieu, l'eterogeneità (originaria e persistente nell'intero corso dello sviluppo sociale e politico) trova una sua composizione nel superiore referente di una «società civile» caratterizzata appunto dalla pluralità dei ruoli e dalla continuità del perfezionamento delle loro reciproche distinzioni-interazioni, dunque al di là di cesure radicali e di annientamenti dell'antica struttura funzionale. Sin da qui si definiscono pertanto i termini di quella divaricazione, che si rivela determinante per la temperie innovativa della fine del XVIII secolo, fra due maniere diverse di interpretare sia il nesso fra società e potere, sia la stessa «rappresentanza politica» quest'ultima si annuncia già modernamente in Vico e Montesquieu, nel senso della gradualità dell'osmosi-cooptazione fra ceti dirigenti consolidati al potere ed i nuovi meriti emergenti. Invece, un diverso motivo di affinità, pur in presenza di opposti intendimenti della democrazia, caratterizzerà su di un altro versante ideologico sia l'assoluto primato conferito dal Rousseau alla «volontà generale» (quindi incompatibile con qualsiasi forma di rappresentanza che non fosse quella diretta esclusiva di intermediari e mandatarî), sia l'altrettanto assoluto primato attribuito dal Sieyès al Terzo stato (e poco cambia se tale primato qui invece si basa sulla rappresentanza indiretta, sulla delega da parte del popolo) posizioni che nell'uno e nell'altro caso risultano dal convincimento della necessità della cesura radicale fra antico e nuovo ordine di cose, dell'annientamento della precedente strutturazione di distinte funzioni sociali, interagenti ed allineate secondo una precisa gerarchia.

E' purtroppo un dato di fatto innegabile, che ogni superiore referente viene perdendo consistenza nel breve intorno di tempo che separa la riflessione montesquiviana dalla crisi degli anni ottanta-novanta del XVIII secolo. La Rivoluzione è infatti la risultante dell'intersezione di un duplice processo dagli effetti eversivi. Su di un fronte, ancora interno all'antico regime (e quindi con precise responsabilità dei ceti dirigenti della Francia pre-rivoluzionaria) riprendono consistenza le tendenze assolutistiche della monarchia, come si vede

nel 1771, nel colpo di Stato di Maupeou, voluto dalla corte ed esaltato dagli stessi «philosophes», soprattutto da Voltaire<sup>71</sup>, ma anche in un atteggiamento dei ceti parlamentari, che vanno sensibilmente al di là della giusta rivendicazione dell'equilibrio istituzionale e finiscono essi stessi per divenire fattore eversivo, in una ricerca di primato che li priva di connessione con le altre articolazioni istituzionali, facendoli risultare corresponsabili di un'assolutizzazione di prospettive, di ambizioni, di scopi che coinvolge un po' tutti i gruppi protagonisti della vita politica francese nella seconda metà del secolo. Con fondamento si è dunque visto nei notabili, nei ceti dirigenti medio-alti, nel composito volto della borghesia in ascesa, meritata, verso i vertici del potere, i protagonisti della «pre-révolution» del 1787-88, preambolo di quella che doveva cambiare i destini del mondo<sup>72</sup>. Sull'altro fronte, ormai ideologicamente fuori dall'antico regime, c'è la reazione a queste contraddizioni, che vengono sentite come irreversibili ed insanabili per la via delle riforme, di cui è protagonista la borghesia più attiva ed impaziente di una trasformazione in profondo dell'ordine sociale, in un referente agli ideali egualitari teorizzati da Rousseau, qui però adattati ad ambizioni di primato delle quali l'abate Sieyès si farà interprete.

Riducendo questo secondo fronte del processo eversivo dell'antico regime all'essenziale, e quindi rinviando ad un ulteriore approfondimento di questa tematica, si potrebbe ipotizzare - appunto in estrema sintesi - che i momenti della metamorfosi nei referenti ideologici cui si è qui fatto cenno siano scanditi secondo una precisa sequenza. In Vico e Montesquieu, la «razionalità politica» si configura come un'innecessaria, immediata, acquisizione drammatica di una superiore misura globale dell'esistenza umana. E ciò implica sia un'incombente «reversibilità» al disordine - possibilità che il Montesquieu dell'*Esprit* mostra di ritenere molto più remota del Vico -, sia l'individuazione di precise condizioni per ascendere all'ordine politico razionale e per perfezionarlo. Condizioni che conducono all'adesione a valori etico-religiosi aggreganti, fulcro di una progressiva trasformazione che una tale adesione rende possibile nel senso della sublimazione delle diseguaglianze naturali in una equivalenza

<sup>71</sup> Si veda: Paolo Alatri, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, Bari, Laterza, 1977, p. 238.

<sup>72</sup> In proposito, resta fondamentale il lavoro di: Jean Egret, *La pré-Révolution française (1787-1788)*, Paris, 1962 (rist. anast.: Genève, 1978).



etico-politica delle differenti inclinazioni, opzioni e capacità di espletare i diversi ruoli e funzioni sociali ed istituzionali. In Rousseau la «razionalità politica» ha sì un referente etico-religioso (sia pure nella problematicità della nozione di «religione civile»), che però non sembra connesso ad una dimensione storica esaurientemente concepita, carenza per la quale la riconosciuta drammaticità della riconversione verso la vera natura dell'uomo resterebbe sconnessa da qualsiasi referente a forze ed a situazioni politiche reali, in una particolare accezione di assolutizzazione della natura umana e del sociale nell'ideale astratto ed utopico. A dar concretezza a tale ideale e ad individuarlo in precise forze politiche penserà la Rivoluzione, sia nelle formulazioni del radicalismo giacobino, sia in quelle che lo precedono e che sopravvivono al suo fallimento, appunto nella persona dell'abate Sieyès e della sua teoria del primato del Terzo stato.

Si deve prescindere, qui, da qualsiasi pur opportuna precisazione sia del ben più articolato pensiero di Rousseau, che della stessa prospettiva radicale del giacobinismo. Termine, quest'ultimo, come tante altre categorie entrate nei luoghi comuni della storia delle idee, ridotto all'essenziale di una sua variegata molteplicità di posizioni ideologiche. Si pensi, alla differenza di prospettive di un Robespierre rispetto ad un Marat, da un lato e dall'altro lato, rispetto alla radicale e preconcepita avversione per il cristianesimo da parte dei tanti «voltairiani» fra i protagonisti della Rivoluzione - e fra questi Condorcet, «gran geometra... a giudizio dei letterati e gran letterato a giudizio dei geometri», che lo stesso Robespierre indicava come continuatore di un filosofismo progressista, materialista ed ateo, consapevolmente ostile all'alto messaggio morale e politico di Rousseau<sup>73</sup>. Ci dobbiamo qui limitare a sottolineare come in Sieyès risulti predominante una prospettiva di genere opposto a quella roussoviana, nel senso che c'è nell'Abate la soverchia preoccupazione di concretezza storica, di incisività politica, di individuazione, cioè, della «razionalità politica» nel momento dell'azione politica risolvete le altrimenti insolubili contraddizioni epocali. In questo assillo, Sieyès finisce per perdere di vista il momento della ricomposizione dell'ordine nella sua connaturata complessità di gruppi, parti e ruoli funzionali, in certo modo «obliterati» nell'assoluto primato attribuito al Terzo stato, ai ceti borghesi più attivi e, alla fine, alla classe eco-

<sup>73</sup> Cfr.: Henri Guillemin, *Robespierre politico e mistico*, Milano, Garzanti, 1989, pp. 387 e ss.

nomicamente dominante. Qui, ovviamente, la distanza da Rousseau è grande, e non solo relativamente al quesito della rilevanza sociale della proprietà privata. Di quelle che sono sembrate le due critiche fondamentali rivolte dal Ginevrino alla civiltà moderna, quella della proprietà privata e quella della rappresentanza, non c'è traccia in Sieyès, che al contrario è parso accettare tanto la tradizionale giustificazione della proprietà privata che quella dello Stato rappresentativo<sup>74</sup>. Comunque, Sieyès ha il merito di aver posto in termini nuovi il problema dell'effettivo primato che il gruppo politicamente più attivo e capace ineluttabilmente consegue rispetto alle altre componenti sociali, anche se certamente l'Abate non riesce a riformulare esaurientemente una visione complessa dell'ordine politico, nella fattispecie di una distinzione della funzione storica e sociale svolta dal Terzo, come «uno degli ordini» e non il solo, per quanto il più attivo ed incisivo nella difficilissima congiuntura storica. E si tratterà poi di vedere quanto di questa superiore capacità politica del Terzo si traduca in misure e scelte istituzionali effettivamente risolutive della complessità di implicazioni relative alla «normalizzazione» della rivoluzione. Non va infatti dimenticato che lo stesso Sieyès si troverà di fronte all'urgenza di un «aggiustamento» di tale primato della borghesia nella dittatura militare di Bonaparte<sup>75</sup>, soluzione certo impreveduta nell'iniziale esaltazione dei valori di libertà e di democrazia dell'Ottantanove.

Nondimeno, si possono comunque sin da ora localizzare le motivazioni per cui la prospettiva politica di Sieyès e quella di Robespierre rivelano una matrice comune. Una nozione di autorità malgrado tutto confusa con il potere assoluto, indiviso e dunque dittatoriale, le pervade entrambe e le distanzia dalle preoccupazioni etico-politiche roussoviane e dal garantismo costituzionale montesquiviano. Nel rifiutare Montesquieu e nel criticare spietatamente Rousseau<sup>76</sup>, Sieyès precede e supera Robespierre nella teorizzazione dell'assolutezza del governo rivoluzionario, dell'indivisa sovranità di una rappresentanza che deve guidare ed ordinare tutto, in contrapposizione esplicita con l'idea di democrazia diretta (con la roussoviana convinzione

<sup>74</sup> Umberto Cerroni, *Prefazione all'edizione del 1989 di: Emmanuel Joseph Sieyès, Che cosa è il terzo stato?*, Roma, Editori riuniti, 1992, p. XXI.

<sup>75</sup> *Ib.*, pp. XXVI-XXVII.

<sup>76</sup> Si veda: Jean Denis Bredin, *Sieyès. La clé de la Révolution française*, Paris, Editions de Fallois, 1988, p. 47.



dell'irriducibilità, dell'inalienabilità della sovranità popolare ad inammissibili figure di rappresentanti); ed in altrettanto palese antinomia con la nozione montesquiviana di separazione e di equilibrio fra i poteri<sup>77</sup>.

La sovranità del Terzo definita da Sieyès ed il potere del popolo rievocato dalla dittatura di Robespierre nascono da uno stesso convincimento ideologico, ed approdano agli stessi risultati tragici. Sieyès sopravvive al tracollo del giacobinismo, capisce la necessità di normalizzare il potere rivoluzionario, ma ancora in uno dei più importanti discorsi della sua carriera, nel luglio 1795, nel definire i principi che dovrebbero guidare un governo costituzionale, prende esplicitamente le distanze da quelli che definisce l'«assolutismo popolare» di Rousseau e la «transazione fra delle volontà arbitrarie» su cui si fonderebbe la teoria della separazione dei poteri di Montesquieu<sup>78</sup>. Ci dobbiamo ora chiedere se gli eventi del 1789-94 hanno istruito Sieyès sulle terribili conseguenze della sua inspecificata esaltazione del «potere costituente»; se adesso è consapevole di dover nuovamente relativizzare il ruolo della minoranza attiva, dei rappresentanti (incontrollati ed incontrollabili) del popolo sovrano; se, infine, mentre sottoscrive l'urgenza di organizzare un potere giurisdizionale in grado di limitare l'onnipotenza assembleare, si rende forse conto di quanto questa sua «giuria costituzionale»<sup>79</sup> fosse prossima al riconoscimento montesquiviano della positività e dell'insostituibilità del «parlamento», come «suprema corte di giurisdizione costituzionale». Se così fosse avvenuto, qui come in altri frangenti delle vicende umane si porrebbe il quesito della inutilità di tante tragedie e sovvertimenti, che nascono e si diffondono anche per aver troppo superficialmente considerato il nesso fra politica e storia, fra ideologie e motivazioni in profondo, fra progetti di radicali rifondazioni dell'ordine e quella sfera di relativa ma concreta razionalità politica che il lungo decorso di tempo, il concorso di tante forze e di tanto lavoro ha acquisito all'uomo, e che non andrebbe mai confusa con le immediatezze di istinti esclusivi, di volontà egemoniche di singoli, di oligarchie o di assemblee, e poco importa se occultamente dissimulati anche in forme democratiche, perché comunque dispotici appunto perché assoluti, sconnessi da un contesto istituzionale e dunque incontrollati. Il fatto è che purtroppo nei momenti di

<sup>77</sup> *Ib.*, p. 292.

<sup>78</sup> *Ib.*, p. 365.

<sup>79</sup> *Ib.*, p. 366.

crisi epocale del sistema politico (che si presentano con cadenza quasi ciclica e tale da giustificare, anche qui, la teoria vichiana), anche questo prezioso spazio ordinato sembra annientato e pertanto finiscono per «legittimarsi» i richiami alla necessità di un «potere costituente» identificato in qualsiasi potere abbia contingentemente la forza di imporsi.