

collana diretta da *Francesco Mattei e Benedetto Vertecchi*

8

Comitato Scientifico

Enver Bardulla (Parma), Luciano Caimi (Milano-Cattolica), Franco Cambi (Firenze), Cristiano Casalini (Parma-Boston), Florencio V. Castro (Extremadura), Enza Colicchi (Messina), Rocco M. Postiglione (Roma Tre), J.C. Sánchez Garcia (Salamanca), Roberto Sani (Macerata), Victor Santiuste Bernejo (Madrid Complutense), Ignazio Volpicelli (Tor Vergata), Christoph Wulf (Berlino, Freie Universität).

Questo volume è sottoposto a doppio referaggio anonimo.

Il Novecento ha visto la maggior crescita nel mondo dell'educazione formale, ma anche l'emergere e il progressivo affermarsi d'incertezze interpretative che hanno prodotto un crescente sbiadimento dei suoi intenti. È accaduto che le attese di progresso che nei precedenti cinquecento anni (è giusto il tempo trascorso dalla pubblicazione delle tesi di Lutero) avevano consentito l'affermarsi di una grande cultura dell'educazione, capace di definire in autonomia la linea del suo sviluppo, si siano rapidamente attenuate per l'effetto di suggestioni e condizionamenti derivanti da altri settori della vita sociale, e che si sia in larga parte persa la continuità col pensiero e con le pratiche che erano stati alla base della sostanziale trasformazione del profilo umano e culturale dei popoli d'Europa e dei paesi che alla sua tradizione fanno riferimento. Proprio questa continuità deve essere riconquistata se si vuole riprendere un percorso di consapevolezza e di crescita: è questo il senso della proposta di una rilettura dei classici dell'educazione che valga a ricostituire un canone di riferimenti condivisi.

Jean-Jacques Rousseau

Del contratto sociale

o Principi di diritto politico

Presentazione, traduzione e apparato critico
a cura di *Emma Nardi*

ea
ancia

Tutti i riferimenti ai testi originariamente in francese sono stati tradotti da EMMA NARDI.

ISBN: 9788867096398

Prima edizione: novembre 2022

© 2022 - Editoriale Anicia S.r.l.

Sede legale: Via S. Francesco a Ripa n. 67

00153 Roma - Tel. (+39) 065898028 / 065882654

www.edizionianicia.it - info@anicia.it / editoria@anicia.it

I diritti di traduzione, di riproduzione, di memorizzazione elettronica, di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) di questo libro sono riservati per tutti i Paesi. Ogni permesso deve essere dato per iscritto dall'Editore.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Indice

<i>Un trattato di educazione politica. Il Contratto sociale</i>	7
Avvertenza	33
Libro I	35
Libro II	59
Libro III	93
Libro IV	143
<i>Terminologia</i>	185
<i>Indice dei nomi citati da Rousseau</i>	187
<i>Riferimenti bibliografici essenziali</i>	191

Un trattato di educazione politica. Il *Contratto sociale*

di Emma Nardi

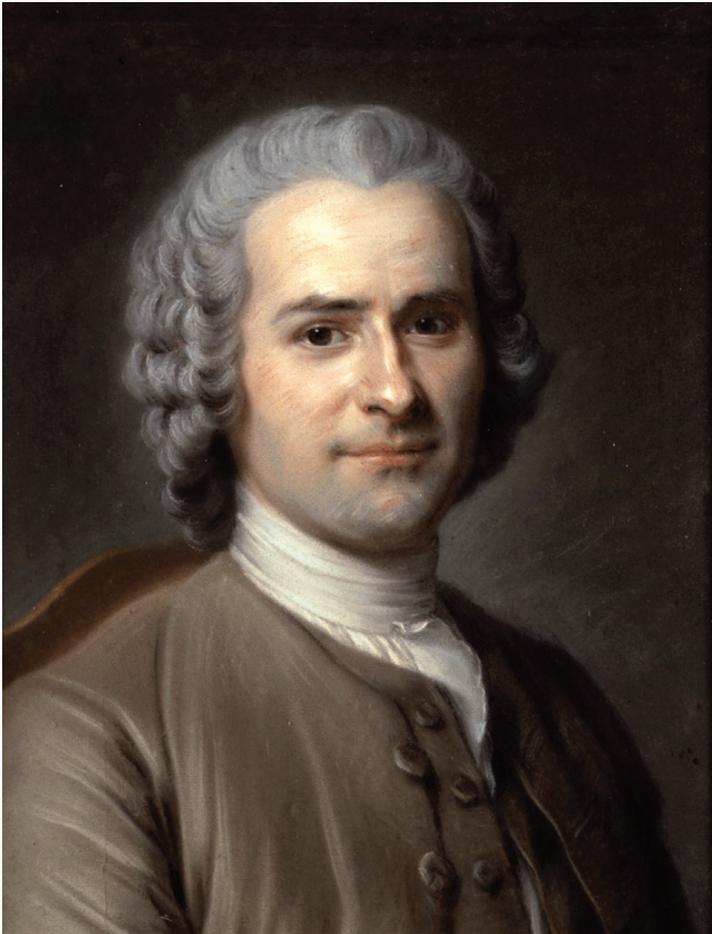


Figura 1. Maurice Quentin de Latour, *Ritratto di J.-J. Rousseau*, 1753, Genève, Musée d'Art et d'Histoire.

Rousseau è raffigurato a mezzo busto, nel pieno del successo e della forza, con un sorriso appena accennato e un'espressione ironica negli occhi. Rousseau considerò sempre questo ritratto come la più fedele immagine della sua fisionomia, l'unico che rendesse conto della sua naturale mitezza (CC., XXXVIII, 6764). Nel 1762 permise al pittore di far incidere il ritratto perché potesse conoscere una larga diffusione (CC., XII, 2017).

La quiete prima della tempesta

Il 1762 fu un anno cruciale nella vita di Jean-Jacques Rousseau. Dal 1750, con la pubblicazione del *Discorso sulle Scienze e le Arti*, era diventato un autore celebre (fig. 1). Il suo romanzo epistolare – *La Nuova Eloisa* –, pubblicato nel 1761, è considerato il primo *best seller* della storia della letteratura. Le tirature si susseguono e il pubblico delirante prende in prestito ad ore dai librai le scarse copie disponibili. Il romanzo, piuttosto illeggibile per il lettore moderno, è tuttavia considerato come uno dei primi esempi del vibrante preromanticismo che si affermerà nei decenni successivi, sia per la storia di un amore osteggiato dalle differenze di classe, sia per le descrizioni paesaggistiche.

Nel 1762, dunque, Rousseau, appagato dai suoi successi, riverito dai grandi della società del tempo, al centro di una fitta corrispondenza che lo pone in contatto con tutta l'Europa colta, vive una vita austera e tranquilla nella casetta che ha affittato a Mont-Louis (fig. 2), nei pressi di Parigi. La sua compagna Thérèse, che lui designa con una certa ipocrisia come “la mia governante”, condivide questa sorte e gli assicura la tranquillità di cui ha bisogno. A poca distanza da Mont-Louis, sorge la splendida dimora del maresciallo di Montmorency-Luxembourg, uno dei membri più autorevoli della Corte, che gli offre la sua amicizia disinteressata. Rousseau si lega sia a lui sia alla moglie. Con monsieur de Luxembourg passeggia nel parco meraviglioso che Watteau aveva immortalato¹; a madame de Luxembourg legge con trasporto pagine della *Nuova Eloisa*. È la quiete prima della tempesta.

¹ La *Perspective*, 1714.

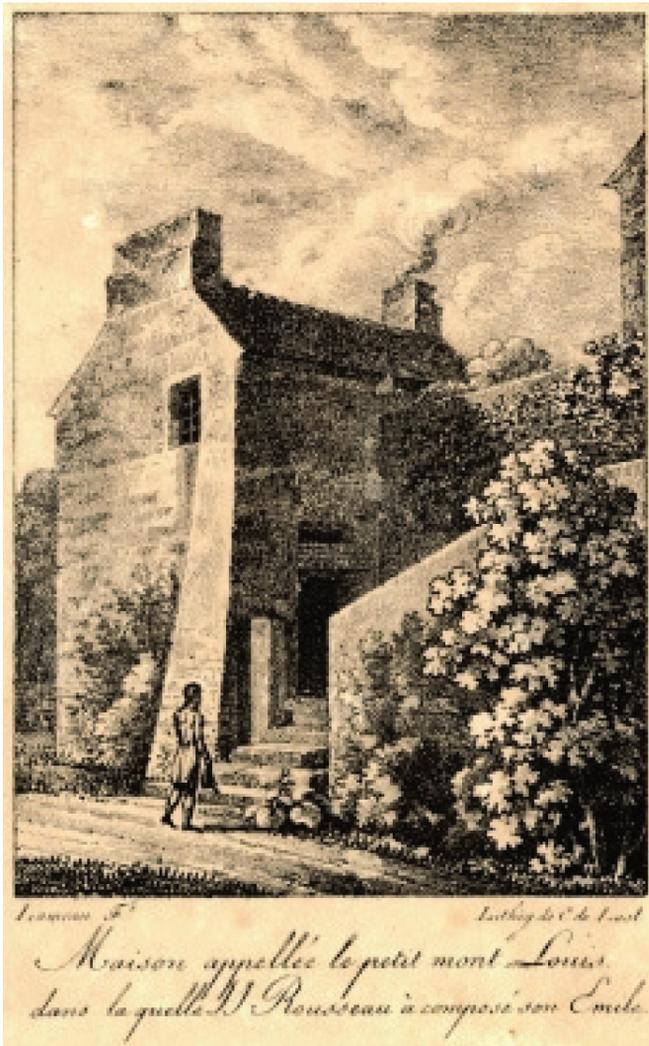


Figura 2. La casa affittata da Rousseau a Mont-Louis, nei pressi della dimora del maresciallo di Montmorency, dove abitò dal dicembre 1757 al giugno 1762 quando fu costretto alla fuga e all'esilio. Fu qui che Rousseau scrisse il *Contratto sociale* e completò l'*Emilio*.

Dalla gloria all'esilio

Il 1762 è anche l'anno in cui vedono la luce, a poche settimane di distanza, due opere fondamentali dello scrittore ginevrino: *Del contratto sociale* e *Emilio o dell'educazione*. Con questi due testi, Rousseau pensava di sigillare la sua fama per poi ritirarsi definitivamente – o almeno così allora credeva – dal mestiere di scrittore. Si tratta di due lavori che sono stati fortemente ammirati o condannati, perché nessuno poteva restare indifferente di fronte all'arditezza delle tesi esposte e che, attraverso la cassa di risonanza della Rivoluzione francese, hanno fortemente contribuito al canone culturale europeo. Si trattava dunque di due libri esplosivi, nella società privilegiata e declinante di quegli anni, in cui un re autocratico gestiva il potere attorniandosi da un ridotto gruppo di famiglie aristocratiche e i bambini, con un tasso di mortalità intorno al 70% prima dei tre anni, erano distrattamente affidati da quelle stesse famiglie a nutrici e precettori. Eppure, nonostante i ripetuti avvertimenti di alcuni amici, Rousseau si sentiva al sicuro: “Certo che il mio lavoro fosse in regola sotto tutti gli aspetti, persuaso non soltanto che godesse dell'approvazione e della protezione del magistrato, ma addirittura che meritasse e avesse conquistato il favore del Ministero, mi felicitavo del mio coraggio ad agire bene e ridevo della pusillanimità degli amici che mostravano di preoccuparsi per me”².

Tuttavia, rispetto all'ingenua sicurezza dell'autore, gli eventi presero una piega completamente diversa. Entrambe le opere furono condannate come grave fonte di pericolo per la religione e la società costituita. Per sfuggire alla prigione, Rousseau fu costretto ad abbandonare precipitosamente la sua casa per prendere la via dell'esilio.

Che cosa contenevano di tanto sovversivo le due opere? Perché suscitavano tanta deprecazione? Che cosa spinse il Parlamento di Parigi a decretare la *prise de corps*, ossia l'imprigionamento, di Rousseau e a stracciare l'*Emilio* sullo scalone del Palazzo di Giustizia prima di bruciarlo pubblicamente?³ E, soprattutto, che cosa

² *Confessions*, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964-1995, vol. I, p. 563. D'ora in poi l'opera verrà citata come Œu., seguita dal numero del volume in cifre romane e il numero della pagina in cifre arabe.

³ Per la storia della condanna dell'*Emilio*, si veda E. Nardi, “Emilio o del paradosso”, in J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione* a cura di E. Nardi, Roma, Anicia, 2017.

accomunava il trattato sull'educazione e quello sulle istituzioni politiche?

Nell'*Emilio*, per la prima volta nella storia dell'educazione, si considerava l'infanzia come un'età con esigenze e caratteristiche proprie e si affermava solennemente il dovere delle madri di allattare i figli e del padre di educarli. Per Rousseau il bambino non è un piccolo adulto da plasmare perché ripercorra la strada paterna, ma un essere che, al di là del rango sociale, deve diventare uomo⁴. La difesa appassionata dell'individualità del bambino che, all'epoca, aveva così poche probabilità di raggiungere l'età adulta, lo porta a teorizzare un'educazione che lo aiuti a sviluppare il proprio corpo, a godere della sua spensieratezza, a conservare il più a lungo possibile l'innocenza, senza essere appesantito da nozioni per lui astruse quanto inutili, tra le quali rientrava addirittura il catechismo. A questo pensiero già di per sé scandaloso, si aggiunge un testo che Rousseau pose nel IV Libro dell'*Emilio*: la "Professione di fede del Vicario Savoiardo", un inserto davvero rivoluzionario in quanto consisteva in una condanna eloquente delle religioni rivelate e dei loro riti. Ecco dunque che, per ciò che riguarda quest'opera, le accuse furono molto precise. Un anno prima della pubblicazione del *Trattato sulla Tolleranza* di Voltaire, si accusò Rousseau di voler educare gli uomini allo scetticismo e alla tolleranza. Questi aspetti – per noi connotati positivamente – gli furono aspramente rimproverati perché chi tollera altre religioni non riconosce alla propria un valore assoluto. Si stabilì inoltre senza mezzi termini che aveva commesso altri pesanti reati: sottoponeva la religione all'esame della ragione, non accettava l'indiscutibilità dei dogmi, aveva aggiunto all'empietà dettagli indecenti parlando dell'obbligo di castità degli ecclesiastici, attribuiva un carattere odioso all'autorità sovrana. A questi reati principali, se ne aggiungevano altri di tipo più spiccatamente didattico, in particolare il rifiuto di far imparare a memoria al suo allievo qualsiasi testo, si trattasse anche solo delle *Favole* di La Fontaine. Anche questa era un'affermazione sovversiva in un'epoca in cui l'insegnamento tradizionale si basava soprattutto sulla mnemotecnica. Nel Libro V del-

⁴ Chiaramente l'educazione ipotizzata da Rousseau è esclusivamente maschile. Per quella femminile le sue idee si discostano di poco da quelle prevalenti.

l'*Emilio*, quando parla della necessità che Emilio scelga un paese in cui vivere, Rousseau inserisce un riassunto del *Contratto sociale*, a sottolineare come educazione e politica formino due facce diverse della stessa medaglia. Come si esprimeva lui stesso, le due opere formano un insieme completo, anche se conveniva che *Del Contratto sociale* non fosse un'opera per la Francia⁵. Eppure sarebbe fuorviante pensare che Rousseau abbia scritto un dittico armonioso per descrivere l'educazione ideale di una società ideale. Rousseau distingueva infatti tra due tipi antitetici di educazione, quella dell'uomo (privata) e quella (pubblica) del cittadino. La scelta tra queste due forme dipende dall'assetto politico della nazione in cui si svolge. Parlando della Francia del suo tempo, Rousseau afferma: "L'educazione pubblica non esiste più né potrebbe esistere perché dove non esiste patria non possono esservi neppure cittadini e queste stesse due parole – patria e cittadini – devono essere eliminate dalle lingue moderne"⁶. Non potendo fare di Emilio un cittadino ne farà un uomo attraverso l'educazione domestica.

Dal canto suo, il *Contratto sociale* descrive una società in cui è possibile educare il cittadino. In altri termini, nei regimi monarchici gli uomini sono soggetti all'ineguaglianza delle condizioni e, asserviti al potere assoluto, sono solo sudditi che non possono esprimersi liberamente. La condizione di cittadino può realizzarsi solo in un regime democratico come, per esempio, la Repubblica di Ginevra. Per questo Rousseau firma orgogliosamente le sue opere con il titolo "cittadino di Ginevra".

Il legame che unisce le due opere non è dunque la complementarietà, ma l'antitesi: l'una descrive l'unico ripiegamento possibile in una società reale e corrotta, l'altra le condizioni utopiche che sono solo disponibili in una vera democrazia in cui gli uomini sono liberi e uguali. Il modello diventa, nel secondo caso, la *Repubblica* di Platone che, secondo Rousseau, "non è un'opera politica ma il più bel

⁵ J.-J. Rousseau, *Correspondance Complète établie et annotée par R. A. Leigh*, Genève Institut et Musée Voltaire – Oxford the Voltaire Foundation at the Taylor Institute, 1965-1991, vol. X, lettera 1790. D'ora in avanti, l'opera verrà citata CC., seguito dal numero del volume in cifre romane e quello della lettera in cifre arabe.

⁶ *Emilio*, cit. p. 49.

trattato che sia stato scritto sull'educazione"⁷. Non solo, ma quando si vuole giustificare per aver abbandonato l'uno dopo l'altro i suoi cinque figli, Rousseau dice: “[...] Abbandonando i miei figli all'educazione pubblica per non essere in grado di provvedervi io stesso; destinandoli a diventare operai o contadini piuttosto che avventurieri o cacciatori di dote, credetti di compiere un atto da cittadino e da padre, e mi considerai come un membro della Repubblica di Platone”⁸.

Nel *Contratto sociale* si delinea dunque il contesto nel quale l'educazione pubblica non solo ha senso ma diventa l'unica forma possibile di cura dell'infanzia. Se nei regimi monarchici si può solo formare dei sudditi, nelle libere repubbliche è necessario assicurare allo Stato dei cittadini, anzi quello di educare i cittadini è il compito più importante che lo Stato debba affrontare. Che lo affidi dunque a magistrati che, dopo una vita spesa al servizio della patria, si dedichino all'educazione delle nuove generazioni: “Infatti quando la lezione non è sostenuta dall'autorevolezza e il precetto dall'esempio l'istruzione non dà frutti e la virtù stessa perde credito nella bocca di chi non la pratica”⁹.

La genesi del *Contratto sociale*

Del contratto sociale fu pubblicato ad Amsterdam dall'editore Marc Michel Rey. Il 13 aprile fu spedito via mare a Dunkerque (fig. 3). Il Maresciallo di Luxembourg ne riceve una copia il 25 aprile 1762 ma già ai primi di giugno la censura ne vieta la vendita e dispone il sequestro delle copie esistenti.

Per Rousseau, è il punto d'arrivo di un lungo percorso di vita e di pensiero, che si intreccia con le vicende biografiche dell'autore.

⁷ *Emilio*, p. 49.

⁸ *Eu.*, I, p. 357.

⁹ *Eu.*, III, p.261.

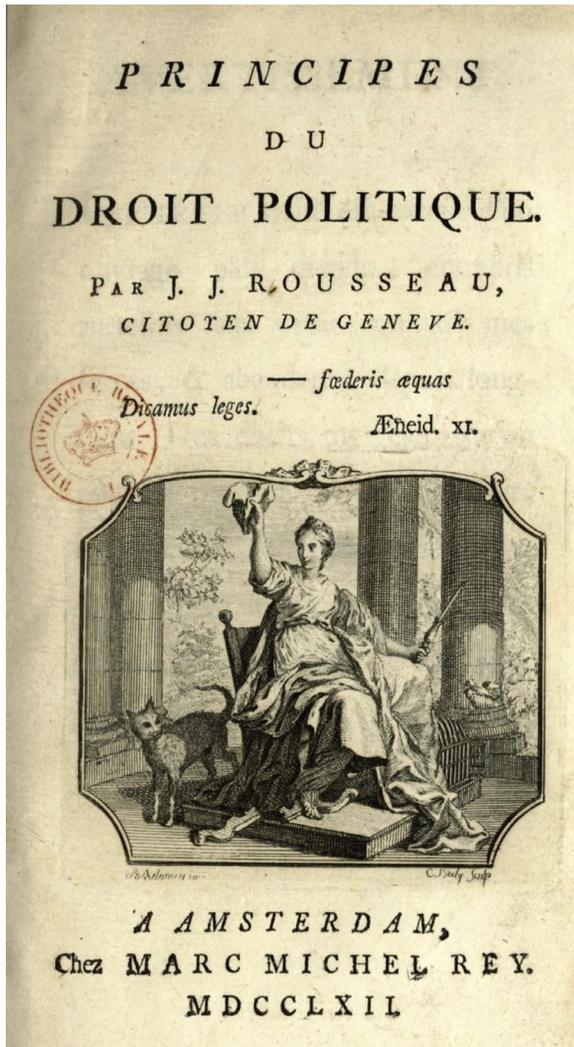


Figura 3. La figura che fu stampata sul frontespizio della prima edizione del *Contrat social*. Vi compare la Libertà, raffigurata come una figura femminile che tiene in una mano uno scettro e nell'altra il berretto frigio che diventerà poi uno dei simboli della Rivoluzione francese. Il gatto rappresenta il rifiuto delle costrizioni che, secondo Rousseau è una delle condizioni della libertà.

La prima gioventù di Jean-Jacques Rousseau fu segnata da avventure rocambolesche. Scappato a sedici anni da Ginevra dove era nato, si rifugiò a Torino dove, per sopravvivere, si convertì al cattolicesimo e finì col diventare collaboratore e amante di madame de Warens, anche lei convertita e probabilmente spia al soldo del re di Sardegna. Divenne poi maestro di musica, impiegato del catasto, valletto in una casa signorile, istitutore dei figli di un nobile di Lione. Insomma, l'elenco dei mestieri che esercitò è tanto vario quanto eterogeneo.

Quando arrivò a Parigi nel 1742, Rousseau cominciava già a rendersi sia pure confusamente conto delle sue qualità. Grazie ad alcune lettere di presentazione, iniziò a frequentare il mondo dell'alta finanza e della nobiltà. Autodidatta, aveva una straordinaria capacità di esprimersi nella scrittura e nella composizione, quanto era lento e poco felice nella conversazione brillante dei saloni. In quel mondo così lontano dal suo, osservava e taceva, capendo quanto le doti che servivano per emergere fossero superficiali e vane e come il suo talento valesse poco rispetto alla ricchezza e alla nascita.

Nel 1743, grazie alle sue nuove conoscenze, Jean-Jacques Rousseau è nominato segretario del conte di Montaigu, ambasciatore francese a Venezia (fig. 4). Il conte, pigro e limitato, lascia l'amministrazione nelle mani del suo giovane segretario che, dal settembre 1743 all'agosto 1744, scrive ogni sabato i dispacci che l'ambasciatore doveva inviare a Parigi.

All'epoca la Repubblica veneziana era già in piena decadenza, ma occupava una posizione interessante nello scacchiere internazionale, proprio in quegli anni impegnato nella Guerra di Successione austriaca. La Francia aveva interesse che la potenza austriaca non si espandesse in Italia e per questo esigeva rapporti dettagliati che rendessero conto della situazione, temendo che Venezia potesse abbandonare la neutralità.

Il conte de Montaigu non conosceva l'italiano, non padroneggiava i codici cifrati che servivano per trasmettere le missive e, dopo averne al massimo indicato i punti essenziali, lasciava il lavoro nelle mani del segretario.



Figura 4. Venezia, Palazzo Tomà Querini presso il ponte di San Giobbe, residenza dell'ambasciata di Francia presso la Serenissima, negli anni in cui Rousseau vi risiedette.

Fu un periodo esaltante per Rousseau che sentiva di fare un lavoro finalmente alla sua altezza. Pieno di orgoglio, pretendeva che una gondola fosse sempre a sua disposizione per consentirgli di spostarsi nella città in modo adeguato alla sua dignità. E non aveva tutti i torti ad essere fiero di se stesso: non solo intratteneva i rapporti con il re e il ministro degli esteri francese, ma corrispondeva anche con gli ambasciatori francesi presso le altre corti italiane e, talvolta, anche con quelli degli altri paesi europei. Infine, era sempre lui a redigere le memorie che l'ambasciatore doveva far pervenire ai governanti ve-

neziani, perché per un'antica convenzione il Governo della Serenissima poteva comunicare con gli ambasciatori stranieri solo in forma scritta.

Il volume delle opere politiche di Rousseau nelle edizioni della *Pléiade* contiene 130 documenti, in prevalenza memorie e missive, in cui lo stile di Rousseau si distingue facilmente dalle goffe interpolazioni dell'ambasciatore.

Rousseau sentiva la sua superiorità e non poteva trattenersi dal farla notare al conte di Montaignu, sottolineando senza tatto gli errori del suo superiore che, come è stato rilevato anche da altri testimoni dell'epoca, non era certo un'aquila. Lo sprezzo sarcastico del segretario e lo spirito collerico dell'ambasciatore non potevano che portare a screzi e dissapori crescenti che raggiunsero il colmo quando Montaignu gli comunicò che non avrebbe potuto cenare a tavola con il duca di Modena, quando questo privilegio rientrava invece nei diritti del segretario d'Ambasciata. Tra i dispetti di Montaignu e lo scherno di Rousseau che nelle discussioni aveva sempre l'ultima parola, in un crescendo di scontri la situazione diventò così esplosiva che Rousseau fu costretto a licenziarsi. Nella sua autobiografia descrive la scena con toni da opera buffa, forse abbellendola un po'. Dice Rousseau: "Dopo avermi rovesciato addosso torrenti di ingiurie abominevoli, non sapendo più che dire, mi accusò di aver rubato il suo cifrario. Io mi misi a ridere e gli domandai con ironia se pensava che a Venezia ci fosse un uomo tanto stolto da essere disposto a pagarmelo uno scudo. Questa risposta lo fece schiumare di rabbia e vidi che stava per chiamare i suoi uomini"¹⁰. Rousseau intuisce che l'intenzione di Montaignu era di farlo bastonare, incidente da non escludere dati i tempi¹¹, e abbandona la scena assegnandosi la parte del saggio che sa gestire la collera dell'antagonista allontanandosi con decoro. Sta di fatto che le improvvise dimissioni dall'Ambasciata lo lasciavano in una situazione difficile, oltre che per la dignità offesa, anche dal punto di vista economico. Provò a far valere le sue ragioni, ma nes-

¹⁰ *Œu.*, I, pp. 311-312.

¹¹ Rousseau era consapevole del rischio che correva. Nel 1725, il giovane ma già noto Voltaire derise il cavaliere di Rohan che, per tutta risposta, lo fece bastonare dai suoi servi. In un primo momento il filosofo fu condannato ad essere rinchiuso alla Bastiglia. La pena gli fu poi commutata in esilio, che Voltaire trascorse a Londra.

suno lo ascoltò. Da questa ingiustizia trasse una conclusione amara: “Ma come, lui era l’ambasciatore e io non ero che il segretario? Il buon ordine – o perlomeno quello che viene chiamato così – voleva che non meritassi giustizia, e infatti non l’ottenni”¹².

Cheché ci voglia far credere, Rousseau dovette vivere con accoramento l’esperienza subita a Venezia. Aveva toccato con mano e sulla sua pelle come un nobile incapace avesse la meglio su di lui solo per diritto di nascita, quando invece chi aveva le reali capacità per gestire un’ambasciata doveva allontanarsene come un lacchè. Inoltre, la brutta avventura personale si innestò su un interesse maturato a Venezia che lo accompagnò per tutta la vita, quello per la politica come scienza. Durante il suo soggiorno veneziano, Rousseau aveva avuto modo di studiare da vicino la macchina complessa del governo di quella città in decadenza. Aveva stabilito analogie tra Venezia e Ginevra, si era reso conto delle pecche che avevano trasformato una città un tempo florida e potentissima nell’ombra di se stessa, aveva capito come il rilasciamento dei costumi e la corruzione derivassero dalla decadenza stessa della classe politica al governo.

Gli nacque così l’idea di scrivere un grande trattato che si sarebbe intitolato *Istituzioni politiche*, al quale avrebbe affidato la sua reputazione. Nelle *Confessioni*, Rousseau racconta: “Dei diversi lavori che avevo in cantiere, quello su cui meditavo da più tempo e cui mi dedicavo con maggior piacere, al quale volevo lavorare tutta la vita e che, a mio parere, avrebbe dovuto suggellare la mia reputazione erano le mie *Istituzioni politiche*. Tredici o quattordici anni fa, ne avevo concepito la prima idea quando mi trovavo a Venezia dove avevo avuto diverse occasioni di notare i difetti di quel Governo tanto celebrato”¹³. Ma non era destino che Rousseau finisse un’opera tanto ambiziosa. Intorno al 1760 si rende conto che il progetto delle istituzioni politiche è troppo ampio. Gli ci sarebbero voluti ancora molti anni per completarlo, in un periodo in cui meditava di abbandonare la carriera di scrittore. Decise allora di estrarre dall’opera maggiore tutto ciò che poteva essere messo insieme, e di bruciare il resto. Fu così che in due anni di lavoro nacque il *Contratto sociale*, un trattato

¹² Œu., I, p. 325.

¹³ Ivi, p. 404.

in cui Rousseau espone i principi generali del diritto politico, senza però prendere in considerazione situazioni concrete, se non riferendosi all'Antichità.

Il trattato di Rousseau si inserisce nella linea di pensiero dei giuriconsulti che, a partire dalla Riforma protestante, avevano teso a sottrarre il potere politico alla Chiesa trovandogli basi positive. Alla teoria cristiana, espressa in particolare da san Paolo e Agostino, secondo la quale la sovranità non può che derivare da Dio, i pensatori del Cinquecento e in particolare del Seicento avevano elaborato tesi che legavano l'origine del potere al passaggio dallo stato di natura alla creazione dello Stato laico.

Nella dedica ai governanti di Ginevra del *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, Rousseau rievoca in modo idilliaco la sua infanzia, dicendo: “Non ricordo se non con la più viva emozione la memoria del virtuoso cittadino¹⁴ che mi ha dato i natali e che spesso mi intratteneva ancora bambino sul rispetto che Vi è dovuto. Lo vedo ancora, lui che viveva del lavoro delle sue mani, che nutriva il suo spirito delle verità più sublimi. Vedo Tacito, Plutarco e Grozio mischiati con gli strumenti del suo mestiere”¹⁵. Rousseau vuole suggerire l'idea che fin dall'infanzia aveva avuto familiarità con gli autori che poi studiò, in particolare Pufendorf, Grozio e Hobbes. Secondo questi autori il potere politico – o sovranità – non ha origine in Dio ma nelle convenzioni civili. Nello stato di natura gli uomini vivono nella libertà e nessuno ha il diritto di comandare gli altri perché tutti sono uguali. Negando l'origine divina del potere, occorre trovare il nesso logico che consentisse agli uomini di passare dallo stato di natura a quello civile e politico. Questo anello fu individuato nella teoria del contratto sociale, idea che era già stata avanzata prima di Rousseau. Ad esempio, Samuel von Pufendorf riteneva che il passaggio cruciale che conduceva alla società politica potesse avvenire in due modi diversi. Un popolo conquistato si sottometteva per avere salva la vita, rinunciando alla libertà per non dover morire. In questo caso il patto di sottomissione equivale alla schiavitù. In altri casi gli uomini potevano decidere liberamente di sottomettersi all'autorità di

¹⁴ Rousseau si riferisce al padre Isaac Rousseau.

¹⁵ (Eu, III, p. 117-118).

uno o più capi. Il loro atto di volontà li distingueva dagli schiavi ma, dal punto di vista pratico il risultato era lo stesso: il popolo rinunciava ad una parte della propria libertà per sottomettersi alla volontà altrui.

Rousseau prende le mosse dai pensatori che lo hanno preceduto per giungere a conclusioni diverse. Se Grozio, Pufendorf e Hobbes avevano sottratto il potere politico a quello religioso non erano per questo meno convinti assertori dell'assolutismo monarchico. Addirittura, sottraendolo al controllo della Chiesa, esaltavano il potere assoluto che non doveva più giustificarsi neppure di fronte a Dio e che poteva ignorare senza conseguenze politiche il peso della scomunica, contrariamente a quanto avveniva nel Medioevo.

Rousseau va ben oltre queste posizioni, distinguendo l'esercizio del potere dalla sua origine e sostenendo che la sovranità appartiene soltanto al popolo in quanto corpo. Ne deriva che il popolo non può in alcun caso né alienarla, né dividerla. La sovranità o è completa e assoluta, o non è. È per questa sua posizione drastica e decisamente innovativa rispetto agli autori precedenti che Rousseau può essere a giusto titolo considerato come il padre della democrazia moderna.

Resta da chiarire il suo rapporto con Montesquieu, il celebre autore dello *Spirito delle leggi*, pubblicato a Ginevra nel 1748 e prontamente messo all'indice in Francia. Montesquieu non si era limitato a parlare dei sistemi politici in astratto, ma li aveva collegati alle condizioni dei paesi in cui erano stati adottati. Secondo lo spirito settecentesco, aveva voluto scoprire una chiave interpretativa che consentisse di trovare delle costanti al di là delle differenze apparenti. È molto celebre la sua analisi dei diversi sistemi politici in base alle differenze climatiche e geografiche dei paesi in cui vigono. Dalle sue considerazioni generali, Montesquieu aveva concluso che i tre poteri fondamentali dello Stato – legislativo, esecutivo, giudiziario – dovessero essere separati perché il controllo dell'uno sugli altri scongiurasse il rischio della tirannide. Rousseau, che ammirava molto Montesquieu, adottò l'idea della separazione dei poteri ma, anche se in un primo tempo fu tentato di entrare nel merito dei vari sistemi legislativi per confrontarli, abbandonò poi questo approccio per concentrarsi sulla teoria politica e in particolare sul concetto di sovranità.

Altre suggestioni derivarono a Rousseau dalle letture che nella gioventù gli avevano permesso di crearsi il suo “magazzino di idee”: in particolare i classici latini, i moralisti francesi, gli storici tra cui

Tito Livio, Tacito e il suo adorato Plutarco, Machiavelli, la *Storia di Venezia* di Nani che, una volta nella città lagunare, gli permise di confrontare la distanza tra il glorioso passato e la presente decadenza.

Il *Contratto sociale*, riassunto di un'opera molto più vasta e ambiziosa e punto d'arrivo di letture vaste ed eterogenee, è un testo ostico che deve la sua popolarità soprattutto all'effetto che ebbe sulle generazioni immediatamente successive a Rousseau e, in particolare, durante la Rivoluzione francese che lo adottò come testo fondante.

La novità del *Contratto sociale*

“L'uomo nasce libero ma è ovunque in catene”¹⁶. L'incipit del testo, laconico e folgorante, contiene *in nuce* la tesi del libro: perché l'uomo ha perso il bene fondamentale della libertà e come è possibile che la recuperi.

Nello stato di natura, che Rousseau aveva idealizzato nel discorso *Sull'origine dell'ineguaglianza*, gli uomini erano indipendenti, liberi, privi di qualsiasi capo, sciolti da qualsiasi tipo di obbedienza. Passato però il tempo mitico delle origini, dobbiamo ipotizzare un'epoca in cui essi non sono più in grado di opporsi agli ostacoli che minacciano la loro sopravvivenza contando solo sulle proprie forze. Poiché il primo dovere dell'uomo consiste nell'assicurare la propria sopravvivenza, diventa allora necessaria una forma di ordine sociale basata non più sulla natura ma sulle convenzioni. Successivamente li troviamo organizzati in società, sottoposti alle leggi e comandati da un capo – sia esso individuale o collettivo – al quale devono obbedienza assoluta. Come si è potuto verificare un cambiamento così radicale? Come hanno potuto gli uomini rinunciare all'indipendenza naturale di cui godevano originariamente per sottomettersi ad uno di loro? I giusnaturalisti del Seicento riconducevano questo passaggio alla stipula di un contratto. Gli uomini rinunciavano alla loro indipendenza in due modi diversi. Quando un popolo veniva sconfitto da un nemico più forte, rinunciava alla libertà per conservare la vita. Si trattava in questo caso di una rinuncia coatta. In altri casi, il popolo poteva af-

¹⁶ Cfr., *infra*, p. 35.

fidarsi spontaneamente ad un governante con un patto di sottomissione.

Per Rousseau entrambe le soluzioni sono non solo illegittime ma illogiche. Nel caso della guerra, il popolo conquistato non cede la propria libertà spontaneamente, ma per conservare il bene supremo della vita. Ciò significa che finché è obbligato a farlo, fa bene a cedere alla forza ma, quando può, fa ancora meglio a ribellarsi. La seconda situazione è inconcepibile perché equivarrebbe a dare tutta la propria libertà e i propri beni ad un capo che in cambio si impegnerebbe a restituircene solo una parte. Inoltre queste teorie partono dall'idea di "popolo" senza spiegare come si sia formato.

L'unica società naturale è la famiglia, perché assicura la sopravvivenza del bambino. Sarebbe inesatto però equipararla alla società politica: il padre nutre per il figlio un affetto naturale che il capo non può certo provare per i sudditi e, d'altro canto, contrariamente ai sudditi, i figli riacquistano la loro libertà naturale non appena diventano indipendenti. La libertà è un bene supremo che nessuno – individuo o popolo – può alienare senza perdere la propria condizione umana.

Il secondo pilastro della concezione politica di Rousseau è l'uguaglianza. Non si stanca di ripetere che gli uomini nascono uguali e che la forza non costituisce il diritto. Il diritto del più forte è solo sopraffazione accettata, mentre l'unica forma di proprietà legale è quella del primo occupante e a varie condizioni: che non occupi più della parte di terra indispensabile al suo sostentamento e che per giunta la lavori personalmente. Rousseau non giunge a proclamare la necessità di una completa uguaglianza economica, ma pone freni – all'epoca rivoluzionari – alla prepotenza degli uomini, siano essi individui o monarchi alle prese con la spartizione delle Americhe. Il concetto che ribadisce più volte è che non può esserci libertà dove non c'è uguaglianza, dove un uomo è in grado di comprare un altro uomo e quest'ultimo si trova nella necessità di vendersi.

Rousseau accetta, dunque, che gli uomini si aggregino uscendo così dallo stato di natura, ma come fare perché non perdano la libertà, bene fondamentale ed esclusivamente umano? Per lui le soluzioni proposte da giureconsulti come Grozio o Pufendorf sono inaccettabili perché giustificano il potere assoluto dei re. La soluzione che propone consiste, invece, nel considerare che sia il popolo intero a detenere la sovranità nel senso che ancora oggi si utilizza quando parliamo di

“popolo sovrano”. In altri termini, la sovranità, che si identifica con il potere legislativo, non è affidata ad una singola entità ma viene esercitata collettivamente da tutto il popolo, che è dunque “sovrano”. Il contratto sociale diventa così una convenzione in base alla quale il popolo decide all’unanimità di costituirsi in corpo politico. L’unanimità è indispensabile perché questo primo atto sia giustificato come impegno di tutti verso tutti grazie al quale ogni individuo assume due identità: è un cittadino a tutti gli effetti, con diritti e doveri pari a quelli di tutti gli altri cittadini, ma esercita anche la sovranità perché vota collettivamente tutte le leggi. Infatti, quando Rousseau parla di “sovrano” non si riferisce ad un’entità individuale (singolare o plurale che sia), ma parla di tutta la cittadinanza. Ecco perché il cittadino non solo non perde la libertà, ma la esercita con la tranquillità di chi è protetto dalla legge che è uguale per tutti; ecco perché il Sovrano, che dopo la stipula unanime del contratto sociale detiene legittimamente il potere legislativo, si occupa solo di casi generali votando leggi che siano valide per tutti. Il potere esecutivo, rigorosamente separato da quello legislativo, riguarda l’applicazione specifica delle leggi ed è posto in essere da magistrati intesi nel senso che i romani davano a questo termine, ossia come funzionari dello Stato. Del potere giudiziario, anch’esso esercitato da magistrati, e separato come affermava Montesquieu sia da quello legislativo sia da quello esecutivo, Rousseau parla poco, forse perché ritiene che in un governo valido e giusto le trasgressioni e le conseguenti punizioni siano poche e insignificanti.

Il contratto sociale, insiste Rousseau, è valido solo se votato all’unanimità. Ma che cosa succede se non si raggiunge il risultato pieno? La risposta è semplice: gli uomini che non hanno accettato il contratto sociale non fanno parte dello Stato. Possono risiedervi ma come gli stranieri devono osservarne le leggi. Una volta stabilito il contratto sociale, le altre leggi sono vincolanti per tutti, anche se non raggiungono l’unanimità.

La risposta che Rousseau ha voluto dare al problema della libertà inalienabile dell’uomo in una struttura retta dalle leggi consiste nel “trovare una forma di associazione che difenda e protegga da tutta la forza collettiva la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso restando libero come lo era prima”. In questo quadro, si colloca l’atto

di sovranità: “In che cosa consiste dunque, propriamente, un atto di sovranità? Non è un ordine da superiore a inferiore, ma una convenzione del corpo con ciascuno dei suoi membri, convenzione legittima – in quanto si basa sul contratto sociale –, equa – perché è uguale per tutti –, utile – perché non può avere altro oggetto che il bene comune – e solida – perché è garantita dalla forza pubblica e dal potere supremo. Finché i sudditi sono sottoposti solo a tali convenzioni, non obbediscono a nessuno se non alla propria volontà e chiedere fin dove si estendano i diritti rispettivi del Sovrano e dei cittadini è chiedere fino a che punto questi ultimi possano impegnarsi con se stessi, ognuno verso tutti e tutti verso ciascuno”¹⁷.

Ecco dunque raggiunta la quadratura del cerchio: il cittadino non perde la libertà perché obbedisce a leggi che lui stesso si è dato, e ottiene inoltre la protezione dello Stato che ne tutela la persona e le proprietà.

La struttura del *Contratto sociale*

“Avverto il lettore che questo capitolo deve essere letto con concentrazione, e che non conosco l’arte di essere chiaro per chi non vuole essere attento”. Con questo burbero avvertimento che pone all’inizio del Libro III, Rousseau chiede al lettore di concentrarsi sui contenuti di un libro che, sia per il lessico sia per le teorie esposte, non è certo di facile comprensione.

Può dunque essere utile presentarne succintamente i contenuti, libro per libro.

Nel Libro I, Rousseau analizza la nascita del patto sociale grazie al quale l’uomo passa dalla libertà naturale a quella convenzionale e sottolinea come *libertà* e *uguaglianza* siano le basi della sua concezione politica. Per ciò che riguarda la proprietà, il patto permette agli uomini di passare dalla uguaglianza naturale a quella morale e legittimamente assicurata dallo Stato.

¹⁷ *Infra*, p. 66.

Nel Libro II, si presenta il concetto di *sovranità*, unica e indivisibile, detenuta collettivamente da tutti coloro che hanno aderito al patto sociale. La sovranità detiene il potere legislativo e si esercita solo su base generale. Finché non si creano gruppi di potere interni, il patto sociale garantisce un equilibrio perfetto tra interesse e giustizia. Uno Stato retto dalle leggi è necessariamente repubblicano, nel senso latino dello Stato come “cosa di tutti” e, di conseguenza, ogni governo legittimo è una repubblica. Compiendo un passo indietro, Rousseau si interroga sulle basi dello Stato che devono essere poste da un *legislatore*, in grado di enunciare le leggi costitutive che danno origine alla sovranità. La figura del legislatore sta a un popolo come l’educatore del trattato sull’educazione sta al suo allievo. In entrambi i casi parliamo di esseri straordinari che dedicano tutta la loro vita ad uno scopo nobile e disinteressato: nel primo caso la costituzione dello Stato, nel secondo l’educazione dell’uomo. Rousseau distingue poi tre tipi di leggi: le leggi fondamentali che determinano il rapporto Stato/Sovrano; le leggi civili che regolano i rapporti dei cittadini tra loro; le leggi criminali che danno allo Stato la forza per opporsi ai soprusi. La pena di morte è contemplata, ma in uno Stato retto democraticamente dovrebbe essere necessaria molto di rado.

Nel Libro III si esaminano le caratteristiche del *governo*, inteso come braccio attivo del Sovrano. Il governo è formato dai magistrati. Più essi sono numerosi, più il governo è debole. A seconda del numero di membri che lo compongono, si possono distinguere tre forme principali di governo: la democrazia, la aristocrazia, la monarchia. La democrazia assoluta non può esistere, perché presupporrebbe che il popolo fosse costantemente riunito in assemblea. Nel governo aristocratico si distinguono tre forme di aristocrazia: naturale, elettiva, ereditaria. Il governo monarchico, che riunisce in una unica persona il sovrano e il governo, è certamente la forma più efficace di governo, se non fosse limitata dal potere della corte e dalla possibilità che il re sia un inetto.

Le diverse forme di governo non si adattano a tutti gli stati. La democrazia può esistere solo in comunità piccole, l’aristocrazia in quelle medie, mentre gli Stati molto estesi richiedono prevalentemente un governo monarchico. Il segno più sicuro del successo di un governo è l’aumento del numero degli abitanti.

Il Libro IV del *Contratto sociale* è largamente dedicato all'esempio di Roma. Rousseau vuole dimostrare come, anche in una nazione ampia, la volontà generale possa esprimersi. I romani vi riuscirono attraverso l'organizzazione e la convocazione dei comizi, in cui la cittadinanza era distribuita. Il sistema era positivo e durò finché la città non si corruppe con il diffondersi della pratica dell'acquisto dei voti. Il Libro IV si conclude con un'analisi dei rapporti che legano politica e religione.

L'apoteosi di Rousseau¹⁸

Il *Contratto sociale* stupì, scandalizzò, entusiasmò la società colta del tempo ma conobbe la sua vera celebrità solo a partire dalla Rivoluzione francese che dedicò a Rousseau una vera e propria adorazione. I discorsi sull'educazione pronunciati all'Assemblea Nazionale hanno come modello implicito proprio l'*Emilio*¹⁹, mentre il *Contratto sociale* diventò il *livre de chevet* dei rivoluzionari più intransigenti. È in questo contesto che matura l'idea di tributare a questo idolo rivoluzionario grandi onori postumi.

Il diciassette vendemmiaio dell'anno III della Repubblica (8 ottobre 1794), le ceneri di Rousseau furono così solennemente trasferite da Ermenonville, dove riposavano dal 1778, al Pantheon di Parigi.

La cerimonia con cui avvenne il trasporto fu accuratamente pianificata e consente di capire il ruolo che Rousseau aveva assunto non solo nella simbologia politica della Rivoluzione ma anche nell'immaginario collettivo.

Alla morte del suo illustre ospite, il marchese Girardin che gli aveva dato asilo nell'ultimo scorcio di vita, predispose un sarcofago di stile antico (fig. 5) da collocare nell'isola dei pioppi nel parco di Ermenonville, uno dei primi esempi in Francia di giardino all'inglese, secondo una nuova moda che si sarebbe largamente affermata con il gusto preromantico (fig. 6).

¹⁸ Per il racconto della traslazione delle spoglie di Rousseau, cfr. CC., XLVIII, 8217, 8218, 8219.

¹⁹ B. Baczko, *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Genève, Droz, 2000.

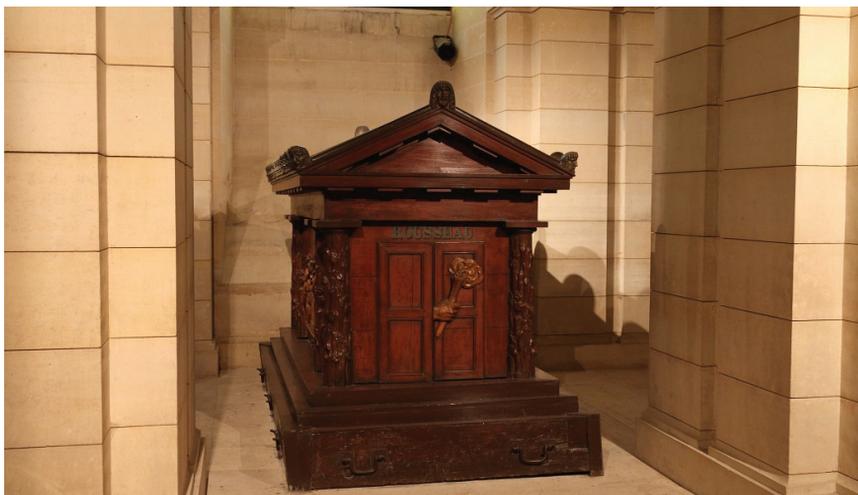


Figura 5. La tomba di Rousseau. Il marchese de Girardin fece costruire una tomba all'antica, in forma di sarcofago romano, che ancora oggi si trova sull'isola dei pioppi.



Figura 6. L'isola dei pioppi, dove Rousseau fu inumato alle 11 di sera del 4 luglio 1778. Il marchese volle evitare di utilizzare i cipressi, troppo legati all'idea della morte, e preferì circondare la tomba di Rousseau con le chiome leggere di pioppi e salici.

La bara fu estratta senza rovinare il monumento che ammiratori di tutta Europa avevano venerato e che ancora adesso sorge intatto sull'isoletta in mezzo al lago. La mesta operazione si svolse in presenza degli abitanti di Ermenonville, che poterono constatare come la bara in legno di quercia, stretta da tre cerchi di ferro e ricoperta di piombo, fosse perfettamente conservata. Sul tronco di un salice posto di fronte all'isola era stata affissa la malinconica romanza del *Salice*, composta da Rousseau e pubblicata nella raccolta *Consolations des misères de ma vie* (fig. 7), mentre esperti musicisti la suonarono a più riprese. La bara fu poi collocata su un carro venuto da Parigi e ornato con grandi rami di salice e pioppo.

Il trasferimento a Parigi, che richiese due giorni, avvenne in un tripudio di folla che celebrava il cittadino di Ginevra con affetto e entusiasmo. Nel passaggio attraverso Montmorency, ribattezzata "Émile" durante gli anni della Rivoluzione, una folla imponente si raccolse intorno al carro dell'uomo che era vissuto a lungo tra loro e proprio negli anni in cui aveva composto l'*Emilio* e il *Contratto sociale*.

Nel frattempo a Parigi, la Convenzione Nazionale aveva preparato una festa memorabile. Quando le spoglie mortali del filosofo arrivarono a piazza della Rivoluzione (oggi place de la Concorde), furono ricevute da una rappresentanza della Convenzione nazionale e dall'Istituto Nazionale della Musica, che eseguiva arie dalla celebre opera di Rousseau *Le Devin du village*. Al centro di uno dei bacini del giardino delle Tuileries era stata predisposta una piccola isola dove fu deposta la bara. Intanto, per colmo di giubilo, furono annunciate le vittorie che proprio in quei giorni la Repubblica aveva ottenuto. Le armate francesi avevano infatti respinto i nemici al di là del Reno, conquistato Colonia e Coblenza. L'indomani si organizzò il corteo conclusivo che avrebbe accompagnato Rousseau al Panthéon. Era aperto dai musicisti che suonavano le sue arie più conosciute della raccolta *Consolations des misères de ma vie* (fig. 7).

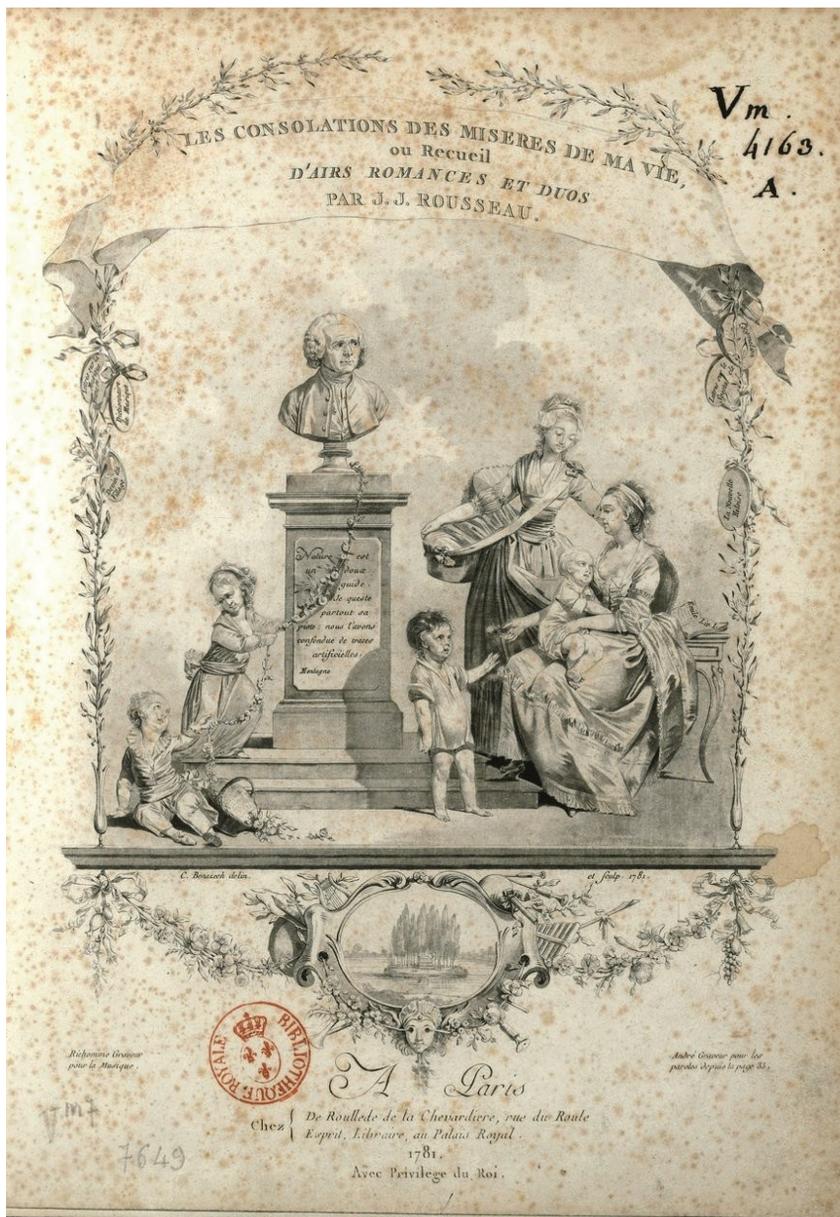


Figura 7. *Les consolations des misères de ma vie*. Frontespizio dell'edizione postuma.

Seguiva un gruppo di botanici che, portando piante, fiori e frutti, testimoniavano del suo amore per la natura e la scienza che la studia. Per testimoniare l'educazione di Emilio istruito nelle arti utili, sfilavano gruppi di artisti e di artigiani che portavano non solo compassi, pennelli e bulini, ma anche seghe, pialle e vomeri. C'erano poi le madri che tenevano per mano i bambini in grado di camminare e portavano gli altri in braccio per testimoniare come fosse merito di Rousseau se esse si erano impegnate ad allattare e crescere i propri figli. Rappresentanti della Repubblica di Ginevra sembravano voler fare ammenda della proscrizione alla quale la Repubblica aveva condannato il loro concittadino. La marcia si concludeva con i rappresentanti della Convenzione Nazionale che, delimitati da un nastro tricolore, incedevano preceduti dal *Contratto sociale*, considerato come "il faro dei legislatori", inneggiando a Rousseau apostolo della libertà e dell'uguaglianza.

Dall'apoteosi del 1794 sono passati più di due secoli, ma i valori retoricamente affermati nel corteo che accompagnò Rousseau al Pantheon continuano anche per noi a costituire un'utopia, forse irraggiungibile ma sicuramente desiderabile.

DEL CONTRATTO SOCIALE
o Princìpi di diritto politico

Avvertenza

Questo trattatello è l'estratto di un lavoro più ampio, intrapreso in passato senza tener conto delle mie forze, che ho abbandonato da tempo. Dei diversi stralci che si potevano ricavare dal lavoro svolto questa è la parte più considerevole e che mi è parsa meno indegna da offrire al pubblico¹. Il resto non esiste più.

¹ Intorno al 1750, Rousseau aveva ideato il piano di un grande lavoro intitolato *Institutions politiques*, che abbandonò quando nel 1762 decise di ritirarsi dal mestiere di scrittore. Cfr. *supra*, p.

Libro I

Voglio ricercare se nel diritto civile possa esserci qualche regola di amministrazione¹ legittima e sicura, considerando gli uomini per quello che sono e le leggi come possono essere². In questa ricerca cercherò sempre ciò che il diritto permette e ciò che l'interesse prescrive, perché la giustizia e l'utilità non siano mai scisse.

Entro in materia senza dimostrare l'importanza del mio argomento. Mi si chiederà se sono principe o legislatore, visto che mi accingo a scrivere di politica. Rispondo di no ed è proprio per questo che scrivo di politica. Se fossi un principe o un legislatore, non perderei il mio tempo a dire ciò che bisogna fare: lo farei o tacerei.

Nato cittadino di uno Stato libero³ e membro del Sovrano⁴, per quanto debole possa essere la mia voce negli affari pubblici, il diritto di voto è sufficiente perché io abbia il dovere di istruirmi. Me felice se, tutte le volte che medito sui governi, trovo nelle mie ricerche sempre nuovi motivi per amare quello del mio paese!⁵

Capitolo I

Argomento del Libro I

L'uomo nasce libero ma è ovunque in catene. Anche chi si crede padrone degli altri non cessa per questo di essere più schiavo di loro⁶. Come si è verificato questo cambiamento? Lo ignoro. Che cosa può renderlo legittimo? Credo di poter rispondere a questa domanda.

L'uomo nasce libero

Se considerassimo soltanto la forza⁷ e l'effetto che ne deriva, direi che finché un popolo è costretto ad obbedire e obbedisce, fa bene; e

che, non appena può scuotere il giogo e lo fa, fa ancora meglio⁸. Infatti, riacquistando la libertà in base allo stesso diritto che gliel'ha tolta, o ha ragione di riprendersela, o chi gliel'ha sottratta non aveva il diritto di farlo. Ora, l'ordine sociale è un diritto sacro che serve come fondamento a tutti gli altri. Tuttavia tale diritto non deriva dalla natura ma è fondato su convenzioni. Si tratta dunque di sapere quali siano queste convenzioni ma, prima di arrivare a questo punto, devo fornire di basi ciò che ho anticipato.

Capitolo II

Le prime società

La più antica di tutte le società e l'unica naturale è la famiglia, anche se i figli restano legati al padre solo per il tempo in cui hanno bisogno di lui per conservarsi⁹. Non appena cessa questo bisogno, il legame naturale si dissolve. I figli, sciolti dall'obbedienza che dovevano al padre, e il padre, esente dalle cure che doveva ai figli, acquistano contemporaneamente la propria indipendenza. A questo punto è solo per convenzione¹⁰ che la famiglia stessa resta in vita.

Questa libertà comune è una conseguenza della natura dell'uomo. La sua prima legge è di assicurare la propria conservazione, e le sue prime cure sono quelle che deve a se stesso. Non appena raggiunge l'età della ragione diventa padrone di sé, perché egli solo può giudicare i mezzi più adatti alla propria sopravvivenza.

Si può dunque dire che la famiglia è il primo modello delle società politiche: il capo è l'immagine del padre, il popolo

La famiglia come prima società

è rappresentato dai figli e, essendo tutti nati uguali e liberi, chi aliena la propria libertà lo fa solo per ragioni utilitarie. Tutta la differenza consiste nel fatto che, nella famiglia, l'amore del padre per i figli lo ripaga delle cure che prodiga loro; nello Stato il piacere di comandare supplisce all'amore che il capo non può nutrire per il popolo.

Grozio¹¹ nega che il potere umano si possa stabilire solo grazie al consenso di chi è governato, e cita l'esempio della schiavitù¹². Il suo modo più costante di ragionare consiste nello stabilire il diritto in base ai fatti*. Si potrebbe seguire un metodo che, per essere più coerente, non è però più favorevole ai tiranni.

Secondo Grozio non si può stabilire se il genere umano appartiene ad un centinaio di uomini o se questo centinaio di uomini appartenga al genere umano ma, in tutto il suo libro, sembra propendere per la prima tesi¹³. Hobbes¹⁴ è dello stesso parere. Ecco dunque la specie umana divisa in mandrie di bestiame ciascuna con il suo capo, che se ne occupa solo per divorarla.

Come il pastore è di una natura superiore rispetto alla sua mandria, allo stesso modo i pastori di uomini – ossia i loro capi – appartengono a una natura superiore a quella dei loro popoli. Così ragionava l'imperatore Caligola¹⁵, riferendosi a Filone¹⁶ e, grazie a questa analogia, concludeva coerentemente che i re erano dèi e gli uomini animali.

Il ragionamento di Caligola corrisponde a quello di Hobbes e di Grozio. Prima di loro anche Aristotele¹⁷ aveva affermato che gli uomini non sono uguali per natura, perché alcuni nascono per essere schiavi e altri per dominare.

La schiavitù

Aristotele aveva ragione, anche se scambiava l'effetto per la causa. Nulla è più certo che un uomo nato in schiavitù diventi effettivamente schiavo. Gli schiavi perdono tutto nelle loro catene, persino il desiderio di uscirne; amano la loro condizione servile come i compagni di Ulisse amavano il proprio abbruttimento**.

Se, dunque, ci sono schiavi per natura è perché sono stati fatti schiavi contro natura¹⁸. La forza ha creato i primi schiavi, la loro codardia li ha perpetuati.

* “Le dotte ricerche sul diritto pubblico non sono spesso altro che la storia di abusi antichi, e ci si è inopportunitamente intestarditi quando si è voluto studiarli troppo”, *Trattato manoscritto degli interessi della Francia con i suoi vicini*, di M. L. M. d'A¹⁹. Ecco esattamente ciò che ha fatto Grozio.

** Consultate il trattatello di Plutarco intitolato *Che le bestie usino la ragione*²⁰.

Non ho detto nulla del re Adamo o dell'imperatore Noè, padre dei tre grandi monarchi che si divisero l'universo, come fecero i figli di Saturno che si è creduto riconoscere in loro. Spero che questa mia moderazione ispiri riconoscenza, perché, discendendo direttamente da uno di quei principi, e forse dal ramo primogenito, magari dopo una verifica dei titoli, potrei essere io il legittimo re del genere umano²¹. Comunque sia, non si può negare che Adamo sia stato sovrano del mondo, come Robinson nella sua isola²², finché ne è stato il solo abitante; e ciò che era pratico in questo dominio è che, una volta salito sul trono, il monarca non doveva temere né ribellioni, né guerre, né cospirazioni.

Capitolo III

Del diritto del più forte

Il più forte non è mai tanto forte da restare per sempre il capo, a meno di trasformare la sua forza in diritto e l'obbedienza

Il diritto del più forte

in dovere. Dobbiamo dunque trattare del diritto del più forte, diritto considerato ironicamente in apparenza, ma in realtà stabilito come principio. Ma quando ci si deciderà a spiegarci questa parola? La forza è un potere fisico: non vedo quale moralità possa scaturire dai suoi effetti. Cedere alla forza è un atto di necessità e non di volontà. Al massimo è un atto di prudenza. In che modo potrebbe essere un dovere?

Supponiamo per un momento questo presunto diritto. Affermo che non ne può scaturire che un guazzabuglio inspiegabile. Infatti, non appena la forza si erige in diritto, è la forza che crea il diritto e l'effetto si scambia con la causa. Qualsiasi altra forza che prevalga sulla prima eredita il suo diritto. Non appena si può disubbidire impunemente lo si può fare legittimamente e, visto che il più forte ha sempre ragione, si tratta solo di fare in modo di essere il più forte. Ora, in che consiste un diritto che si annulla nel momento in cui cessa la forza? Se si è obbligati a obbedire a causa della forza, non

è necessario obbedire per dovere, e se non si è più costretti a obbedire non si è più obbligati a farlo. Vediamo così che la parola *diritto* non aggiunge niente alla forza e che, in questo contesto, non significa nulla.

Obbedite al potere. Se ciò vuol dire cedere alla forza, il precetto è giusto ma superfluo: mi sento di affermare che non ci saranno violazioni. Ogni potere viene da Dio, lo ammetto, ma anche ogni malattia ne deriva. Vuol dire che ci è proibito chiamare il medico? Se un brigante mi sorprende nel fitto di un bosco, sono obbligato a consegnargli la borsa. Ma se potessi sottrarmi, la mia coscienza mi obbligherebbe a darla? La pistola che ha in mano rappresenta senz'altro un potere.

Ammettiamo dunque che la forza non fa il diritto e che si è obbligati a obbedire solo ai poteri legittimi. E, in tal modo, torniamo alla domanda iniziale.

Capitolo IV

Della schiavitù

Visto che nessun uomo ha un'autorità naturale su un suo simile, e poiché la forza non produce il diritto, non restano che le convenzioni²³ come basi di ogni autorità legittima tra gli uomini.

Se un privato – dice Grozio – può alienare la sua libertà e diventare schiavo di un padrone, perché non potrebbe un

La schiavitù dei popoli

popolo intero alienare la propria per rendersi suddito di un re? Ecco molte parole equivoche che avrebbero bisogno di spiegazione, ma limitiamoci a considerare il termine *alienazione*. Alienare vuol dire dare o vendere. Ora un uomo che diventa schiavo di un altro non si dà, ma si vende tutt'al più per la propria sussistenza. Ma un popolo per che cosa si venderebbe? Lungi dall'assicurare la sussistenza dei sudditi, è il re che trae la propria da loro. E, come dice Rabelais²⁴, un re non vive di poco. I sudditi consegnerebbero dunque la propria per-

sona, a condizione che vengano sottratti loro anche i beni? In questo caso non vedo che cosa potrebbero conservare.

Si dirà che il despota assicura ai sudditi la tranquillità civile. D'accordo, ma che cosa ci guadagnano, se le guerre che l'ambizione del re scatena, se la sua insaziabile avidità, se le vessazioni del suo governo li sprofondano nella desolazione più di quanto non farebbe il loro dissenso? Che cosa ci guadagnano se questa stessa tranquillità attira loro tante miserie? Si vive in tranquillità anche nelle segrete: è una buona ragione per trovarcisi bene? I greci rinchiusi nell'antro del Ciclope vivevano tranquilli mentre aspettavano di essere divorati uno dopo l'altro.

Dire che un uomo si consegna senza contropartita equivale ad affermare una cosa assurda e inconcepibile; sarebbe un atto illegittimo e privo di valore per il solo fatto che chi lo compie non è in possesso delle sue facoltà mentali. Dire la stessa cosa di un popolo intero vuol dire supporre un popolo di pazzi, e il diritto non nasce dalla follia.

Ammettendo che ciascuno possa alienare se stesso, di sicuro non può alienare i figli. Essi nascono uomini e dunque liberi; la loro libertà gli appartiene e solo loro hanno il diritto di disporre. Prima che raggiungano l'età della ragione, il padre può stipulare a loro nome impegni che ne garantiscano la conservazione e il benessere, ma non può sottoscriverli in modo irrevocabile e senza condizioni. Un tale dono è infatti contrario ai fini della natura e va oltre il diritto di paternità. Per garantire la legittimità di un governo arbitrario, occorrerebbe che ad ogni nuova generazione il popolo fosse libero di accettarlo o rifiutarlo. Solo così questo governo non sarebbe più arbitrario.

Rinunciare alla libertà equivale a rinunciare alla propria qualità di uomo, ai diritti dell'umanità e persino ai suoi doveri. Non esiste compensazione possibile per chi rinuncia a tutto. Una tale rinuncia è incompatibile con la natura dell'uomo, e spogliare il suo volere della libertà equivale a privare di ogni moralità le sue azioni²⁵. Infine è una convenzione vana e contraddittoria pre-

La libertà come valore
fondamentale

vedere da un lato un'autorità assoluta e dall'altro un'obbedienza senza limiti. Non è forse chiaro che non ci si impegna a niente verso colui nei confronti del quale si ha il diritto di esigere tutto? Basterebbe questa sola condizione – senza corrispettivo, senza scambio – a determinare la nullità dell'atto. Infatti che diritto potrebbe avere contro di me il mio schiavo, quando tutto ciò che possiede mi appartiene, e che essendo mio il suo diritto, questo diritto di me contro me stesso è completamente privo di senso?

Grozio e gli altri traggono dalla guerra un'altra origine del cosiddetto diritto di schiavitù. Secondo loro, visto che il vin-

La guerra come origine
della schiavitù

citore ha il diritto di uccidere lo sconfitto, quest'ultimo può riscattare la vita a spese della libertà, condizione tanto più legittima in quanto comporta un vantaggio reciproco.

Ma è evidente che questo preteso diritto di uccidere i vinti non risulta in alcun modo dallo stato di guerra. Basterebbe questo per capire che gli uomini che vivono nella loro primitiva indipendenza hanno solo rapporti così discontinui da non poter generare né lo stato di pace né lo stato di guerra, visto inoltre che per natura non sono nemici²⁶. È il rapporto tra le cose e non quello tra gli uomini che produce la guerra, e poiché lo stato di guerra non può nascere dalle semplici relazioni personali, ma solo dalle relazioni tra le cose, la guerra privata – ossia dell'uomo contro l'uomo – non può scatenarsi né nello stato di natura in cui la proprietà non è mai costante, né nello stato sociale in cui tutto è sottoposto alle leggi.

Le lotte private, i duelli, gli scontri sono atti che non costituiscono uno Stato; e riguardo alle guerre private, autorizzate dai decreti di Luigi XI re di Francia e sospesi per la tregua di Dio²⁷, si tratta di abusi del potere feudale, sistema assurdo se mai ve ne fu uno, contrario ai principi del diritto naturale e di qualsiasi buon ordine sociale

La guerra non costituisce dunque una relazione da uomo a uomo, ma da Stato a Stato, nella quale i privati solo accidentalmente sono nemici, e certo non come uomini, né come cittadini, ma come soldati, non come membri della patria, ma come suoi difensori. Infine uno

Stato può avere come nemici solo altri Stati e certo non degli uomini, visto che tra cose di natura diversa non si può stabilire alcun vero rapporto.

Tale principio è anche conforme alle massime stabilite in qualsiasi epoca e alla pratica costante di tutti i popoli civilizzati. Le dichiarazioni di guerra sono avvertimenti rivolti alle potenze più che ai loro sudditi. Lo straniero – sia re, sia privato cittadino, sia popolo – che ruba, uccide o imprigiona i sudditi senza dichiarare guerra al principe, non è un nemico ma un brigante. Anche in piena guerra un principe giusto si impadronisce – è vero – di tutto ciò che è di proprietà pubblica nel paese nemico, ma rispetta la persona e i beni dei privati, perché rispetta i diritti su cui sono fondati anche i propri. Poiché lo scopo della guerra è la distruzione dello Stato nemico, si ha diritto di ucciderne i difensori finché hanno le armi alla mano; ma non appena le depongono e si arrendono, cessano così di essere nemici o strumenti del nemico, tornano ad essere semplicemente uomini e nessuno ha quindi diritto sulla loro vita. Talvolta è possibile far perire lo Stato senza uccidere neanche uno dei suoi membri. Ora la guerra non dà alcun diritto che non sia funzionale al suo scopo. Questi principi non sono come quelli di Grozio: non si basano sull'autorità dei poeti²⁸, ma derivano dalla natura delle cose e sono fondati sulla ragione.

Anche il diritto di conquista non ha altro fondamento che il diritto del più forte. Se la guerra non gli dà il diritto di massacrare i popoli vinti, il vincitore non può usare un diritto che non ha, come fondamento del diritto di ridurli in schiavitù. Se ha il diritto di uccidere il nemico solo quando non può renderlo schiavo, il diritto di farlo schiavo non deriva dal diritto di ucciderlo. Ecco dunque che è iniquo fargli riscattare al prezzo della libertà la sua vita sulla quale non si ha alcun diritto. Fondando il diritto di vita e di morte sul diritto di ridurre in schiavitù, e il diritto di ridurre in schiavitù sul diritto di vita e di morte, non è forse chiaro che si cade in un circolo vizioso?

E anche supponendo il diritto terribile di uccidere tutti, affermo che uno schiavo fatto in guerra o un popolo conquistato non sono tenuti a niente verso il loro padrone, se non ad obbedire finché vi sono

obbligati. Impossessandosi di un equivalente della vita, il vincitore non li ha certo graziati: invece di ucciderli senza vantaggio, li ha uccisi utilmente. Lungi dall'aver acquisito un'autorità unita alla forza, lo stato di guerra sussiste tra loro come prima, il loro stesso rapporto ne è l'effetto, e l'applicazione del diritto di guerra non suppone alcun trattato di pace. Hanno concluso un accordo – è vero – ma tale accordo lungi dal distruggere lo stato di guerra, ne suppone la continuità.

Così, da qualsiasi punto di vista si considerino le cose, il diritto di ridurre in schiavitù è nullo, non solo perché è illegittimo, ma anche perché è assurdo e non significa niente. Le parole *schiavitù* e *diritto* sono una contraddizione in termini, in quanto si escludono l'un l'altra. Sia da uomo a uomo, sia da uomo a popolo, questo discorso sarà sempre ugualmente insensato. “Concludo con te un accordo che è completamente a tuo carico e tutto a mio vantaggio, che osserverò tanto che mi piaccia, e che tu osserverai tanto che piaccia a me”.

Capitolo V

Come occorra sempre risalire ad una prima convenzione

Anche se accordassi tutto ciò che ho refutato finora, i sostenitori del dispotismo non ne sarebbero avvantaggiati. Ci Non c'è Stato senza convenzione sarà sempre una grande differenza tra sottomettere una moltitudine e governare una società. Ipotizziamo che degli uomini sparsi possano, in qualsiasi numero siano, essere asserviti ad uno solo. In questa situazione non vedrei altro che un padrone e degli schiavi, e certo non un popolo con il suo capo. Si potrebbe al massimo parlare di aggregazione, ma non di associazione, visto che non ci sarebbene bene pubblico né corpo politico. Questo uomo, anche se avesse asservito la metà del mondo, sarebbe sempre un privato; il suo interesse, distinto da quello degli altri, non sarebbe altro che un interesse personale. Se quest'uomo morisse, dopo di lui il suo impero resterebbe

sparso e senza legami, come una quercia consumandosi si trasforma in un mucchio di ceneri dopo che il fuoco l'ha arsa.

Un popolo, dice Grozio, può darsi un re. Quindi, secondo lui, un popolo è tale prima di affidarsi ad un re. Ma poiché l'affidarsi è un atto di diritto civile, questo stesso dono presuppone una delibera pubblica. Prima ancora di esaminare l'atto con il quale un popolo elegge un re, sarebbe utile esaminare l'atto con il quale un popolo diventa tale. Essendo anteriore all'altro, è questo l'atto che rappresenta il vero fondamento della società.

Infatti, senza l'esistenza di una convenzione anteriore, in che cosa consisterebbe – a meno di una votazione unanime – l'obbligo della minoranza di sottomettersi alla scelta della maggioranza²⁹, e da dove deriva ai cento che vogliono un padrone il diritto di votare per i dieci che lo rifiutano? Anche la legge della pluralità del suffragio scaturisce dall'aver stabilito un accordo, e suppone almeno una prima volta l'unanimità.

Capitolo VI

Del patto sociale

Supponiamo che gli uomini siano giunti al punto in cui gli ostacoli che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura abbiano la meglio e siano sovrastanti rispetto alle forze di cui ogni individuo dispone per mantenersi in tale stato³⁰. Ecco allora che la condizione originaria non può più essere mantenuta e il genere umano perirebbe, se non cambiasse il suo modo di essere.

Ora, poiché gli uomini non possono generare nuove forze ma solo far convergere e dirigere quelle esistenti, essi non

<p>La nascita del contratto sociale</p>

dispongono di altro modo per conservarsi che di formare – unendosi – una somma di forze che possa avere la meglio sugli ostacoli opposti alla loro sopravvivenza. Inoltre, tali forze, agendo di concerto, possono essere indirizzate verso un obiettivo unico.

La somma delle forze non può nascere che dal concorso di molti: ma essendo la forza e la libertà di ciascun uomo i primi strumenti della sua conservazione, come potrà impegnarle senza nuocersi e senza trascurare le cure che deve a se stesso? Ricondotta al mio argomento, questa difficoltà può essere enunciata in questi termini.

“Trovare una forma di associazione che difenda e protegga da tutta la forza collettiva la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso restando libero come lo era prima” Questo è il problema fondamentale al quale dà soluzione il contratto sociale³¹.

Le clausole di questo contratto sono talmente determinate dalla natura stessa dell’atto, che la minima modifica le renderebbe vane e prive di effetto³²; in modo che, anche se non sono forse mai state enunciate formalmente, sono in ogni luogo le stesse, tacitamente ammesse e riconosciute ovunque, fino al momento in cui, essendo stato violato il patto sociale, ciascuno recuperi i suoi diritti anteriori assieme alla sua libertà naturale, perdendo la libertà convenzionale per la quale vi aveva rinunciato³³.

Tali clausole, bene interpretate, non si riducono che ad una sola: l’alienazione³⁴ totale di ogni associato – inclusa la tota-

Le clausole del contratto

lità dei suoi diritti – a tutta la comunità. In primo luogo, infatti, poiché ognuno si dà interamente, tale condizione è uguale per tutti e, proprio per questo, nessuno ha interesse a renderla onerosa agli altri. Inoltre, visto che l’alienazione si fa senza riserve, l’unione non potrebbe essere più perfetta e nessun associato ha nulla in più da reclamare alla collettività. Poniamo che i privati conservassero qualche diritto. Non ci sarebbe alcun superiore comune che potrebbe pronunciarsi tra loro e il pubblico. Allora, essendo ognuno su qualche punto giudice di se stesso, ecco che pretenderebbe presto esserlo su tutti: in questo modo lo stato di natura sussisterebbe e l’associazione diventerebbe necessariamente tirannica o inutile.

Infine, consegnandosi a tutti, non ci si consegna a nessuno e, poiché non vi sarebbe alcun associato su cui non si acquisirebbe lo

stesso diritto che gli si cede, si guadagna l'equivalente di ciò che si perde, detenendo così una forza maggiore per conservare ciò che si ha³⁵.

Se dunque si elimina dal patto sociale ciò che non ne costituisce l'essenza, si capirà come esso si riduca alla formula

La terminologia del contratto

seguinte: da un lato ognuno di noi mette in comune la propria persona e tutto il proprio potere sotto la direzione suprema della volontà generale; dall'altro si accoglie nel corpo politico ogni membro come parte indivisibile del tutto.

Immediatamente, dunque, al posto della persona privata di ogni contraente, questo atto associativo produce un corpo morale e collettivo composto da tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea, che per questo stesso atto riceve la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica, così formata dall'unione di tutte le altre, prendeva un tempo il nome di *Città** e prende ora quello di *Repubblica* o *Corpo politico*, che i suoi membri chiamano *Stato* quando è passivo, *Sovrano* quando è attivo, *Potenza* confrontandolo ai suoi simili.

Quanto agli associati, essi prendono collettivamente il nome di popolo, e si chiamano in particolare *cittadini*, in quanto condividono l'autorità sovrana, e *sudditi* in quanto sottoposti alle leggi dello Stato. Questi termini si confondono spesso e vengono scambiati l'uno con

* Il senso di questa parola è quasi completamente svanito presso i popoli moderni. La maggior parte confonde un centro abitato con la Città e un borghese con un cittadino. Ignorano che sono le case a fare il centro abitato, mentre sono i cittadini a fare la Città³⁶. In passato questo errore costò caro ai cartaginesi. Non ho mai letto che il titolo di *cives* sia mai stato dato ai sudditi di un principe, neppure nell'Antichità ai macedoni o ai nostri giorni agli inglesi, che pure sono più vicini alla libertà degli altri popoli. Solo i francesi si servono familiarmente della parola "cittadini", perché non ne hanno alcuna idea precisa, come si può vedere nei loro dizionari, altrimenti usurpandola commetterebbero un delitto di lesa maestà³⁷. Per loro questo nome esprime una virtù e non un diritto. Quando Bodin³⁸ ha voluto parlare di cittadini e borghesi ha preso una svista colossale, confondendo gli uni con gli altri. Monsieur d'Alembert³⁹ non si è sbagliato e ha distinto correttamente nella voce *Ginevra* i quattro ordini di uomini (anche cinque se si contano i semplici stranieri)⁴⁰, che esistono nella nostra città e di cui solo due costituiscono la Repubblica. Nessun altro autore francese, a mia conoscenza, ha capito il vero senso della parola *cittadino*.

l'altro; ma è sufficiente saperli distinguere quando sono impiegati in un senso preciso.

Capitolo VII

Del Sovrano

Risulta chiaramente dalla formula esposta che l'atto di associazione racchiude un impegno reciproco del pubblico con i privati, e che ogni individuo, che contrae – se così si può dire – con se stesso, si impegna in un rapporto duplice, ossia come membro del Sovrano verso i privati e come membro dello Stato con il Sovrano. Ma è impossibile applicare in questo caso la massima del diritto civile che nessuno è tenuto agli impegni presi verso se stessi, visto che è ben diverso avere degli obblighi verso di sé o nei confronti di un tutto di cui si fa parte⁴¹.

Occorre inoltre notare che la delibera pubblica che può obbligare tutti i sudditi nei confronti del Sovrano, a causa dei

Diritti e doveri dei cittadini

due distinti rapporti in base ai quali ognuno di loro è considerato, non può, per la ragione opposta, impegnare il Sovrano verso se stesso; di conseguenza è contrario alla natura del corpo politico che il Sovrano si imponga una legge che non possa infrangere. Non potendo considerarsi che sotto un solo e identico rapporto, si trova allora nel caso di un privato che contrae con se stesso; da cui si capisce che non c'è né ci potrebbe essere alcun tipo di legge fondamentale obbligatoria per il corpo del popolo, neppure il contratto sociale. Ciò non significa che tale corpo non possa effettivamente impegnarsi verso altri in ciò che non costituisce una deroga al contratto sociale. Infatti, rispetto allo straniero, egli è un essere semplice, un individuo.

Ma, il Corpo politico o il Sovrano, non traendo la propria sostanza che dalla santità del contratto, non può mai obbligarsi, anche verso altri, a nulla che deroghi da questo atto primitivo, come alienare una parte di se stesso o sottomettersi ad un altro Sovrano. Violare l'atto

in base al quale esiste significherebbe annullarsi, e ciò che è niente non produce niente.

Non appena questa moltitudine si riunisce in corpo collettivo, non si può offendere uno dei membri senza attaccare il Corpo stesso; e ancor meno attaccare il Corpo senza che i membri ne risentano. Così il dovere e l'interesse obbligano nella stessa misura le due parti contraenti ad aiutarsi reciprocamente, e gli uomini stessi devono cercare di riunire sotto questo duplice rapporto tutti i vantaggi che ne derivano.

Ora, non essendo formato che dai privati che lo compongono, il Sovrano non ha né può avere interessi contrari ai loro; di conseguenza la potenza sovrana non ha bisogno di alcun garante nei confronti dei sudditi, perché è impossibile che il Corpo voglia nuocere a tutti i propri membri, e vedremo di seguito come non possa nuocere ad alcuno in particolare. Il Sovrano, per il solo fatto di esistere, è sempre tutto ciò che deve essere.

Ma lo stesso non vale per i sudditi nei confronti del Sovrano verso il quale, nonostante l'interesse comune, nulla risponderebbe dei loro impegni, se il Sovrano non trovasse il modo di assicurarsi della loro fedeltà.

Infatti ogni individuo può, come uomo, avere una volontà contraria o dissimile, alla volontà generale che ha come cittadino. Il suo interesse privato può parlargli un'altra lingua rispetto all'interesse comune. La sua esistenza – assoluta e indipendente per natura – può fargli considerare ciò che deve alla causa comune come un contributo gratuito, la cui perdita sarà meno nociva agli altri di quanto l'osservanza non sia gravosa per lui. Allora considerando la persona morale che costituisce lo Stato come un essere astratto⁴² perché non è un uomo, godrebbe dei diritti del cittadino senza voler assolvere i doveri del suddito, ingiustizia il cui estendersi provocherebbe la rovina del corpo politico⁴³.

Perché dunque non sia un formulario inutile, il patto sociale racchiude tacitamente questo impegno che è il solo a dare forza agli altri: chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto

da tutto il corpo, ma ciò non significa altro che lo si obbligherà a essere libero. Infatti la condizione di libertà che assegna ogni cittadino alla patria lo garantisce da qualsiasi dipendenza personale. Inoltre questa condizione, che costituisce l'artificio e il gioco della macchina politica, è la sola a rendere legittimi gli impegni civili che, altrimenti, sarebbero assurdi, tirannici e soggetti ai più enormi abusi.

Capitolo VIII

Dello stato civile

Il passaggio dallo stato di natura allo stato sociale produce nell'uomo un cambiamento notevolissimo, sostituendo Vantaggi dello stato civile nella sua condotta la giustizia all'istinto, e attribuendo alle sue azioni la moralità di cui prima non erano dotate. A questo punto la voce del dovere si sostituisce all'impulso fisico e l'appetito individuale si piega al diritto, obbligando l'uomo – che fino ad allora non aveva guardato che a se stesso – ad agire sulla base di principi diversi e di consultare la ragione prima di ascoltare le proprie inclinazioni. Ma, nonostante in questa situazione si privi di svariati vantaggi che gli derivavano dalla natura, riconoscerà anche di averne acquistati altri più importanti. Così le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si estendono, i suoi sentimenti si nobilitano, il suo animo intero si eleva a tal punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero spesso al disotto di quella da cui è uscito, dovrebbe benedire incessantemente l'attimo felice in cui ne fu strappato per sempre, trasformando un essere stupido e limitato in un essere intelligente, in un uomo vero e proprio.

Riduciamo queste idee in termini facilmente comparabili. Con il contratto sociale l'uomo perde la sua libertà naturale e il diritto illimitato a tutto ciò che gli serve; ciò che guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto ciò che possiede. Per non sbagliare in questo confronto, occorre fare due distinzioni: la prima tra la libertà

naturale, che è circoscritta soltanto dalla forza dell'individuo, e la libertà civile che è limitata dalla volontà generale; la seconda tra il possesso – che è solo l'effetto della forza o il diritto del primo occupante – e la proprietà che non può essere fondata che su un titolo giuridico.

A ciò che precede si potrebbe aggiungere che, oltre all'acquisizione dello stato civile, il cittadino consegue la libertà morale, che è la sola a rendere l'uomo realmente padrone di sé. Infatti l'impulso dettato solo dagli appetiti è schiavitù, mentre è libertà l'obbedienza alla legge che ci si è dati. Ma ho già parlato troppo di questo argomento, e il senso filosofico della parola *libertà* non rientra nel mio discorso.

Capitolo IX

Del dominio reale

Ogni membro della comunità che si sta creando vi si inserisce nella condizione in cui si trova in quel momento, ossia se stesso con tutte le sue forze di cui i beni che possiede fanno parte. Non si verifica che, con questo atto, il possesso cambi nel passare di mano e diventi proprietà del Sovrano. Ma, poiché le forze dello Stato sono incomparabilmente più grandi di quelle di qualsiasi privato, il possesso pubblico è per forza di cose più forte e irrevocabile, senza per questo essere più legittimo, per lo meno riguardo agli stranieri. Infatti, lo Stato, rispetto ai suoi membri è padrone di tutti i loro beni, in base al contratto sociale che nello Stato è il fondamento di tutti i diritti; ma lo è, nei confronti degli altri Stati, solo per il diritto del primo occupante che gli deriva dai privati.

Il diritto del primo occupante, benché più valido di quello del più forte, diventa un vero diritto solo dopo che si è stabilito

Il diritto del primo occupante

il diritto di proprietà. Ogni uomo ha, per natura, diritto a tutto ciò che gli è necessario, ma l'atto positivo che lo rende proprietario di un

qualche bene, l'esclude da tutto il resto. Una volta ottenuta la sua parte, vi si deve limitare senza aver più nulla a pretendere dalla comunità. Ecco perché il diritto del primo occupante, così debole allo stato di natura, è considerato rispettabile da ogni uomo civile. In questo diritto si rispetta meno ciò che è degli altri che ciò che non è proprio.

In generale, per assicurare su un territorio qualsiasi il diritto del primo occupante, occorrono le condizioni seguenti. In primo luogo, che quel territorio non sia ancora abitato da nessuno. In secondo luogo, che se ne occupi solo la quantità necessaria alla propria sussistenza. In terzo luogo, che non se ne prenda possesso con una inutile cerimonia, ma grazie al lavoro e alla coltura, unico segno di proprietà che, in assenza di titoli giuridici, meriti il rispetto altrui⁴⁴.

Infatti, accordare alla necessità e al lavoro il diritto del primo occupante non equivale ad estenderlo tanto lontano quanto può andare? Come è possibile non dare limiti a questo diritto? Basterà mettere piede in un territorio comune per pretendere immediatamente di esserne padrone? Sarà sufficiente avere la forza di allontanarne per un po' gli altri uomini, per privarli per sempre del diritto di tornarci? Come può un uomo o un popolo impadronirsi di un territorio immenso privandone tutto il genere umano se non con un'usurpazione illegittima in quanto sottrae al resto degli uomini il soggiorno e gli alimenti che la natura dà loro in comune? Quando Nuñez de Balboa⁴⁵ dalla riva prendeva possesso del mare del Sud e di tutta l'America meridionale in nome della corona di Castiglia, si poteva considerare questo atto sufficiente a spodestare tutti gli abitanti e a escluderne tutti i principi del mondo? Con questo metodo tali cerimonie si moltiplicavano assai inutilmente, visto che al re Cattolico bastava che, dal suo studio, prendesse improvvisamente possesso dell'intero universo, salvo poi sottrarre dal suo impero tutto ciò che era stato posseduto prima dagli altri principi.

Si spiega facilmente come le terre dei privati, riunite e contigue, diventino territorio pubblico e come il diritto di Sovranità, estenden-

dosi dai sudditi al terreno che essi occupano, diventi al tempo stesso reale e personale, ponendo così i proprietari nella più completa dipendenza, e facendo delle loro stesse forze la garanzia della loro fedeltà. Questo vantaggio non sembra essere stato ben conosciuto dagli antichi monarchi, che si consideravano più come capi degli uomini che come padroni del paese. Così si chiamavano semplicemente re dei persi, re degli sciti, re dei macedoni; ma i nostri, più abili, sono re di Francia, di Spagna, d'Inghilterra. Dominando il terreno sono così sicuri di avere in pugno anche gli abitanti.

Ciò che è ammirevole in questa alienazione è il fatto che, accettando i beni dei privati, lungi dallo spogliarli, la comunità non fa che assicurargliene la legittima disponibilità, trasformando l'usurpazione in un vero e proprio diritto, e il godimento in proprietà. In questo modo il loro titolo essendo rispettato da tutti i membri dello Stato che lo difende con tutte le proprie forze dallo straniero, attraverso una cessione vantaggiosa per la comunità ma soprattutto per loro stessi, i privati riacquistano, per così dire, tutto ciò che hanno donato; paradosso che si spiega facilmente attraverso la distinzione dei diritti che il sovrano e il proprietario vantano sullo stesso fondo, come si vedrà in seguito.

Può anche accadere che gli uomini comincino ad unirsi prima ancora di disporre di proprietà e che, appropriandosi successivamente di un terreno sufficiente per tutti, ne fruiscono in comune oppure lo dividano tra di loro, sia in parti uguali, sia sulla base di proporzioni stabilite dal sovrano. Ma in qualsiasi modo avvenga questa acquisizione, il diritto che ogni privato ha sul proprio bene è sempre subordinato al diritto che la comunità ha sull'insieme dei beni, altrimenti non vi sarebbe né solidità nel legame sociale, né forza effettiva nell'esercizio della sovranità.

Concluderò questo capitolo con una osservazione che deve servire di base a tutto il sistema sociale. Anziché distruggere l'uguaglianza naturale, il patto fondamentale sostituisce, al contrario, un'uguaglianza morale e legittima a ciò che la natura aveva posto come ineguaglianza fisica tra gli uomini e che, mentre in natura avrebbero

potuto essere ineguali per forza o intelligenza, diventano tutti uguali per convenzione e diritto* .

Fine del Libro I

* Nei cattivi governi questa uguaglianza è solo apparente e illusoria, e serve soltanto a mantenere il povero nella sua miseria e il ricco nella sua usurpazione. Di fatto, le leggi sono sempre utili a coloro che possiedono e nocive a chi non ha niente. Ne consegue che lo stato sociale è vantaggioso agli uomini, solo in quanto tutti possedano qualcosa e nessuno abbia niente di troppo.

Note al libro I

¹ Non si deve intendere “amministrazione” in senso stretto, ma come ciò che ne rappresenta la base, cioè la volontà collettiva.

² Rousseau non si propone un fine utopico, ma resta saldamente ancorato alla realtà: la natura degli uomini, sulla quale non si illude, e le leggi, che non possono mai essere perfette. L’approccio è dunque molto pragmatico.

³ Nato nella piccola ma libera Repubblica di Ginevra, Rousseau firmava orgogliosamente le sue opere come *Jean-Jacques Rousseau, cittadino di Ginevra*.

⁴ Per *Sovrano* Rousseau non intende un capo di stato, ma tutto il popolo votante che si esprime nel consiglio generale della Repubblica di Ginevra. In questo senso si parla ancora di “popolo sovrano”. Cfr. *infra*, capitolo VII del Libro I.

⁵ Anche se nei rapporti con Ginevra non mancarono screzi e momenti di vera tensione, Rousseau mostrerà sempre affetto e ammirazione per la sua patria.

⁶ La condizione umana è descritta con una antitesi forte, che non vede mezzi termini: gli uomini sono ovunque privi della libertà e chi li comanda è ancora meno libero di loro.

⁷ Rousseau usa il termine *forza* in due accezioni: la forza fisica che, nello stato di natura, porta al sopruso di chi è più vigoroso su chi lo è meno, e la forza politica grazie alla quale il più potente soggioga il più debole. In entrambi i casi l’effetto che deriva dalla forza è la sopraffazione.

⁸ Ecco un primo esempio del pragmatismo di Rousseau: un popolo oppresso che non è in condizione di insorgere non può che obbedire finché non gli si presenti l’occasione per ribellarsi.

⁹ In questa affermazione Rousseau equipara la specie umana a tutte le altre specie animali.

¹⁰ Per *convenzione*, Rousseau intende un accordo.

¹¹ Ugo Grozio (1583-1645) fu un giureconsulto e uomo politico olandese, autore del saggio *De iure belli ac pacis*, basato sul principio del giusnaturalismo, ossia su una teoria che distingue il diritto naturale da quello positivo voluto dagli uomini. È considerato il fondatore del diritto internazionale.

¹² La schiavitù è un esempio di come chi esercita il potere non lo faccia nell’interesse di chi gli è sottoposto.

¹³ Rousseau muove a Grozio un rimprovero preciso: se i capi appartengono ad una razza superiore, solo loro rappresentano l’umanità, mentre gli uomini che essi dominano sono come mandrie di bestiame. Rousseau non poteva accettare questa ambiguità, perché la base del suo ragionamento è che tutti gli uomini sono liberi e uguali.

¹⁴ Thomas Hobbes (1588-1679) fu un filosofo inglese il cui pensiero politico è esposto nel *Leviatano*. Sosteneva che la natura umana fosse sostanzialmente malvagia e che, nello stato di natura, tutti facessero la guerra a tutti (*bellum omnium contra omnes*).

¹⁵ Caligola, terzo imperatore della dinastia giulio-claudia, regnò dal 37 al 41 d.C. e si distinse per la sua smania di essere divinizzato, che lo oppose ripetutamente alla classe senatoria.

¹⁶ Filone d'Alessandria fece parte della delegazione di studiosi che incontrò a Roma l'imperatore Caligola, per discutere sulla natura del potere imperiale.

¹⁷ Rousseau si riferisce a un trattato del marchese d'Argenson, che fu ministro degli esteri dal 1744 al 1747.

¹⁸ Il *Bruta animalia ratione uti* è un'opera che Plutarco (50-dopo il 120 d.C.) scrisse sotto forma di dialogo. Odisseo si rivolge ai suoi compagni, trasformati in bestie da Circe, per convincerli a riprendere la forma umana.

¹⁹ Aristotele (384-322 a. C.) affrontò i temi cari a Rousseau nella *Politica*, dove affermava che la schiavitù dei barbari sotto i greci fosse naturale, vista la superiorità del suo popolo.

²⁰ Ecco un esempio della retorica lapidaria di Rousseau. Se esistono schiavi che considerano naturale la loro condizione, è perché sono stati, in passato, privati con la violenza della loro libertà.

²¹ In questa affermazione paradossale, Rousseau usa l'ironia come arma dialettica.

²² Il *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe, pubblicato nel 1719, è uno dei libri che Rousseau prediligeva. È infatti l'unica lettura che consente all'allievo immaginario in *Emilio o dell'educazione*.

²³ Anche in questo caso la parola *convenzione* è intesa da Rousseau non solo nel senso etimologico di *incontro*, ma anche di *accordo*, *trattato*.

²⁴ François Rabelais (1494-1553) nel *Gargantua*, racconta con un linguaggio molto creativo e spesso scurrile, la vita del gigante Gargantua. Nella sua narrazione mette in ridicolo la cultura medievale, in particolare la teocrazia, esaltando invece quella del Rinascimento.

²⁵ Se è schiavo, l'uomo non può esercitare il proprio libero arbitrio e dunque perde la facoltà morale.

²⁶ Rousseau refuta qui il principio sostenuto da Hobbes della guerra di tutti contro tutti.

²⁷ La tregua di Dio era un'istituzione medievale promossa dalla Chiesa per arginare la violenza e le guerre, istituendo periodi in cui non era permesso combattere.

²⁸ Rousseau accusava Grozio di sostenere il suo pensiero con massime tratte da poeti e oratori. Nell'*Emilio* (Nardi, 2017, p. 610), afferma: "Il diritto politico deve ancora nascere e si deve presumere che non nascerà mai. Grozio, maestro di tutti gli studiosi della materia, non è che un bambino e, ciò che è peggio, un bambino in malafede. Quando sento innalzare Grozio al cielo e coprire Hobbes di esecrazione, mi rendo conto di quanti uomini di buon senso leggono o capiscono questi due autori. La verità è che i loro principi sono esattamente gli stessi e che differiscono solo nel modo di esprimerli. Differiscono anche per il metodo. Hobbes si appoggia sui sofismi e Grozio sui poeti, ma hanno in comune tutto il resto".

²⁹ Solo dopo l'istituzione del patto sociale sottoscritta all'unanimità, diventa accettabile la regola secondo la quale la minoranza deve accettare la volontà della maggioranza.

³⁰ Se gli ostacoli alla sopravvivenza nello stato di natura diventano sovrastanti, gli uomini sono costretti a rinunciarvi perché il loro primo interesse è quello della propria conservazione.

³¹ Il fine ultimo dell'uomo è la propria conservazione. Cedendo tutte le sue forze alla collettività, occorre che l'individuo abbia la certezza di essere protetto e di conservare la propria libertà.

³² L'equilibrio delicatissimo che si deve costruire è che ogni individuo, affidandosi alla collettività, continui a mantenere il bene supremo della libertà

³³ La libertà naturale è quella di cui gode l'uomo prima della storia, quando la natura soddisfa benevolmente i suoi bisogni, l'invidia non esiste e i conflitti sono assenti. Si tratta dunque di una libertà senza merito, perché mai messa alla prova.

³⁴ L'alienazione è l'atto con il quale si regala o si vende qualcosa.

³⁵ Rousseau dimostra così che il patto sociale assicura due vantaggi: è uguale per tutti e quindi non comporta perdita di libertà; permette di disporre, grazie all'unione di tutti, di forze maggiori per assicurare la sopravvivenza collettiva.

³⁶ In francese all'italiano *città* corrispondono due parole: *ville* e *citè*. *Ville* definisce un'agglomerazione di case, dal latino *villa* = casa di compagna, fattoria. *Citè*, dal latino *civitas* = *città*, significa "insieme di cittadini" e, per metonimia, "corpo politico".

³⁷ Il concetto di cittadino come membro di una comunità politica organizzata, con diritti che sono complementari ai doveri, non può aver luogo in uno Stato assoluto perché sarebbe considerato come un diritto di lesa maestà.

³⁸ Jean Bodin (1529-1596) fu un illustre giurista. Autore dei *Sei libri dello Stato*, introdusse la distinzione tra Stato e governo. È considerato come uno dei primi teorici dell'assolutismo monarchico.

³⁹ Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783) collaborò con Denis Diderot nella più grande opera dell'Illuminismo francese: l'*Enciclopedia o Dizionario ragionato delle Arti, delle Scienze e dei Mestieri*. Il testo al quale Rousseau fa riferimento è la voce dell'*Enciclopedia* dedicata a Ginevra e redatta da d'Alembert, alla quale Rousseau rispose nel 1758 con la *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*.

⁴⁰ I residenti della città di Ginevra erano distinti in 1. cittadini, figli di borghesi, nati in città; 2. cittadini, figli di borghesi, nati fuori dalla città; 3. nati in città senza essere figli di borghesi; 4. stranieri residenti; 5. stranieri non residenti. Solo le prime due categorie di residenti godevano dei diritti politici e potevano considerarsi membri della Repubblica a tutti gli effetti.

⁴¹ In altri termini, un privato può decidere di rinunciare agli impegni che ha preso con se stesso. Non può fare la stessa cosa come membro del Sovrano perché in questo caso la sua volontà individuale è confluita in quella collettiva.

⁴² Per vivere allo stato di natura è sufficiente l'istinto. Per vivere in società l'uomo deve sviluppare la ragione.

⁴³ Se, attraverso l'abuso, il cittadino si avvale dei diritti che il Sovrano gli garantisce senza rispettare i propri doveri, il delicato equilibrio di forze previsto dal Contratto sociale si rompe portando alla disgregazione.

⁴⁴ Nell'*Emilio* (Nardi, 2017, pp. 132-133) l'educatore fa capire al suo allievo il concetto di primo occupante ricorrendo ad un'esperienza pratica. Emilio semina dei fagioli in un campo e ne segue con interesse la crescita. Un giorno, con sua grande disperazione, trova che il giardiniere Roberto ha divelto tutte le sue piantine e non solo non si scusa ma accusa Emilio di aver occupato un terreno che lui aveva già seminato a meloni.

⁴⁵ Vasco Nuñez de Balboa (1475-1517) fu il primo esploratore a raggiungere l'Oceano Pacifico e a proclamarlo dominio del re di Spagna.

Libro II

Capitolo I

La sovranità è inalienabile

La prima e più importante conseguenza dei principi precedentemente stabiliti è che la volontà generale è la sola a poter dirigere le forze dello Stato secondo lo scopo per il quale è stato istituito, ossia il bene comune: infatti, se il contrasto degli interessi privati ha reso necessaria l'istituzione delle società, è l'accordo di questi stessi interessi che l'ha resa possibile¹. È ciò che hanno in comune questi diversi interessi a formare il legame sociale, e se non vi fosse almeno qualche punto in cui tutti gli interessi convergono, non potrebbe esistere alcuna società. Ed è unicamente sull'interesse comune che la società deve essere governata.

Affermo dunque che, non essendo altro che l'esercizio della volontà generale, la sovranità non può essere alienata, e che il Sovrano, in quanto entità collettiva, non può essere rappresentato che da se stesso: si può trasmettere il potere ma non la volontà.

Infatti, se non è impossibile che una volontà privata concordi in qualche punto con la volontà generale, è sicuramente impossibile che tale accordo sia durevole e costante. La volontà privata tende per sua natura alle distinzioni, e la volontà generale all'uguaglianza. È ancora più impossibile che ci sia un garante di questo accordo, anche se dovesse essere duraturo: non sarebbe in tal caso effetto dell'arte, ma del caso. Il Sovrano può anche dire "in questo momento voglio ciò che vuole o dice di volere un certo uomo", ma non può dire "io vorrò ancora ciò che quest'uomo vorrà domani", in quanto è assurdo che la volontà si dia dei vincoli

Volontà generale e volontà privata

per l'avvenire, né dipende da alcuna volontà aderire a qualcosa che sia contrario al bene dell'essere che vuole². Dunque, se il popolo si limita a dire di voler obbedire, per questo stesso atto si dissolve, perdendo la sua qualità di popolo: nel momento stesso in cui c'è un padrone, non c'è più Sovrano e da quel momento il corpo politico si distrugge.

Ciò non significa che gli ordini dei capi non possano passare per volontà generale, se il Sovrano, libero di opporvisi non lo fa. In tal caso è il silenzio generale che fa presumere il consenso del popolo. Questo aspetto sarà precisato oltre.

Capitolo II

La sovranità è indivisibile

Per la stessa ragione per cui è inalienabile, la sovranità è anche indivisibile. Infatti o la volontà è generale* o non lo è; o è quella del popolo come corpo, o è quella di una sola parte. Nel primo caso, questa volontà dichiarata è un atto di sovranità e fa legge; nel secondo caso è solo una volontà privata o un atto di magistratura, e quindi è al massimo è un decreto³. Ma i nostri politici, non potendo dividere la sovranità nel suo principio, la dividono nel suo oggetto; la dividono come forza e come volontà, in potere legislativo e potere esecutivo, in diritti d'imposta, di giustizia e di guerra, in amministrazione interna e facoltà di trattare con gli stranieri⁴; a volte uniscono tutte queste parti, a volte le separano; fanno del Sovrano un essere di fantasia, formato da parti aggiunte. È come se scomponessero l'uomo in molti corpi, di cui uno avesse gli occhi, l'altro le braccia o i piedi e nient'altro⁵. Si dice che in Giappone i ciarlatani smembrino un bambino davanti agli occhi degli spettatori e poi, gettando all'aria le sue membra l'una dopo l'altra, lo facciano ricadere vivo e intero. Tali sono

* Perché una volontà sia generale, non è sempre necessario che sia unanime, ma è indispensabile che tutti i voti siano contati: ogni esclusione formale ne rompe il carattere collettivo.

più o meno i giochi di bussolotto dei nostri politici: dopo aver smembrato il corpo sociale con un gioco di prestigio degno della fiera, ne rimettono non si sa come insieme i vari pezzi.

Questo errore deriva dal non avere una nozione esatta dell'autorità sovrana, e dall'aver considerato come parti di questa autorità ciò che non ne erano che emanazioni⁶. Così, ad esempio, si è interpretato l'atto di dichiarare la guerra e quello di firmare la pace come atti di sovranità, ciò che non sono, poiché ciascuno di questi atti non è una legge, ma soltanto l'applicazione di una legge, un atto specifico che determina il caso della legge, come si vedrà chiaramente quando avremo fissato il concetto sotteso alla parola *legge*⁷.

Allo stesso modo, seguendo le altre divisioni, si scoprirebbe che tutte le volte in cui si crede di vedere la sovranità divisa ci si sbaglia, che i diritti che si scambiano per parti della sovranità le sono tutti subordinati, e suppongono sempre una volontà suprema di cui tali atti non sono che l'esecuzione.

Non si potrà dire abbastanza quanto questa assenza di esattezza abbia generato oscurità sulle decisioni degli autori

Critica di Grozio
a Barbeyrac

in materia di diritto politico, quando hanno voluto giudicare i diritti rispettivi dei re e dei popoli, in base ai principi che avevano stabilito. Possiamo tutti constatare nei capitoli III e IV del primo libro di Grozio come quest'uomo dotto e il suo traduttore Barbeyrac⁸ si aggrovigliano e si smarriscono nei loro sofismi, per timore di non dire o di non dirne abbastanza secondo il loro punto di vista, e di far confliggere gli interessi che volevano conciliare. Grozio, rifugiato in Francia e scontento della sua patria, volendo far la corte a Luigi XIII⁹ cui il suo libro è dedicato, non risparmia nulla, con tutta l'arte possibile, per spogliare i popoli di ogni loro diritto e rivestirne i re. Sarebbe stato anche l'avviso di Barbeyrac, che dedicava la sua traduzione al re d'Inghilterra Giorgio I¹⁰. Ma purtroppo l'espulsione di Giacomo II¹¹, che lui chiama "abdicazione", l'obbligava a mostrare cautela, a torcere, a tergiversare per non fare un usurpatore di Guglielmo¹². Se questi due scrittori avessero adottato principi veritieri, tutte le diffi-

coltà sarebbero svanite così come le incoerenze: sia pure con rammarico, avrebbero detto la verità, limitandosi a fare la corte al popolo. Ma la verità non porta alla ricchezza, né il popolo assegna ambasciate, cattedre o pensioni.

Capitolo III

Se la volontà generale possa sbagliare

La conseguenza di ciò che si è detto è che la volontà generale è sempre retta e tende sempre all'utilità pubblica. Non ne consegue però che le delibere del popolo siano in ogni caso improntate alla stessa rettitudine. Anche se si vuole sempre il proprio bene, non è detto che lo si sappia vedere. Non si corrompe mai il popolo, ma spesso lo si inganna. È solo allora che il popolo sembra volere il male.

Volontà di tutti
e volontà generale

C'è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale: quest'ultima non guarda che all'interesse comune, mentre l'altra considera l'interesse privato e si risolve nella somma delle volontà private; ma eliminate da queste stesse volontà il più e il meno – che si distruggono tra loro* – ciò che resta della somma delle differenze è la volontà generale.

Immaginiamo un popolo informato a sufficienza che delibera. Se i cittadini non avessero alcuna comunicazione tra

Le associazioni parziali

loro¹³, dal grande numero di piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale e la delibera sarebbe sempre buona. Ma quando intervengono maneggi e associazioni parziali a danno della grande,

* “Ogni interesse, dice M. d’A.¹⁴, nasce da principi differenti. L’accordo tra due interessi privati si forma per opposizione a quelli di un terzo”. Avrebbe potuto aggiungere che l’accordo tra tutti gli interessi si forma per opposizione a quello di ciascuno. Se non vi fossero interessi diversi, percepiremmo appena l’interesse comune, che non incontrerebbe mai ostacoli: tutto andrebbe da sé e la politica non sarebbe più un’arte.

la volontà di ciascuna di queste associazioni diventa generale in rapporto ai suoi membri e privata in rapporto allo Stato; allora non si può più dire che ci sono tanti voti quanti sono gli uomini, ma soltanto quante sono le associazioni. Le differenze si riducono e danno un risultato meno generale. Infine, quando una di queste associazioni è tanto grande da affermarsi su tutte le altre, il risultato che otterrete non sarà più la somma di piccole differenze, ma una differenza unica. Allora non ci sarà più volontà generale e il parere che ha il sopravvento non sarà che un parere privato.

Perché l'espressione della volontà generale possa realizzarsi pienamente, è necessario che non ci siano società parziali all'interno dello Stato e che ogni cittadino non decida che per se stesso*.

Questa fu l'unica e sublime istituzione del grande Licurgo¹⁵. Se ci sono società parziali, occorre moltiplicarne il numero e prevenirne l'ineguaglianza, come fecero Solone, Numa e Servio¹⁶. Queste precauzioni sono le uniche valide perché la volontà generale sia sempre illuminata e il popolo non si sbaglia.

Capitolo IV

Dei limiti del potere sovrano

Se lo Stato o la Città è solo una persona morale la cui vita consiste nell'unione dei membri e se la più importante delle sue preoccupazioni è quella della propria conservazione, le occorre una forza universale e basata sulla coercizione per far agire e disporre ogni parte nel modo più conveniente al tutto. Come la natura dà all'uomo un potere assoluto sulle sue membra, così il patto sociale dà

La sovranità

* “Vera cosa è, dice Machiavelli¹⁷, che alcune divisioni nuocciono alle Repubbliche e alcune giovano: quelle nuocciono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate; quelle giovano che senza sette, senza partigiani si mantengono. Non potendo adunque provvedere un fondatore d'una Repubblica che non siano nimicizie in quella, hà da provveder almeno che non vi siano sette”. Hist. Fiorent: L. VII.

al corpo politico un potere assoluto sui suoi componenti, ed è questo stesso potere che, diretto dalla volontà generale porta – come ho già detto – il nome di sovranità.

Ma oltre alla persona pubblica, dobbiamo considerare le persone private che la compongono, la cui vita e libertà sono naturalmente indipendenti da essa. Si tratta dunque di distinguere con chiarezza i diritti rispettivi dei cittadini e del Sovrano*, e i doveri che devono compiere i primi come sudditi, dal diritto naturale del quale devono fruire in quanto uomini.

Conveniamo che tutto ciò che ciascuno si aliena a favore del patto sociale – in termini di potere, beni, libertà – è solo la parte il cui uso serve alla comunità, ma occorre anche convenire che soltanto il Sovrano è giudice di questa quota.

Così tutti i servigi che il cittadino deve allo Stato e tutti i servigi che gli può rendere, glieli deve non appena il Sovrano li richiede; così come, da parte sua, il Sovrano non può vincolare il cittadino con catene inutili alla comunità, e non può neppure volerlo. Infatti come nella legge della natura, anche nella legge della ragione nulla avviene senza causa.

Gli impegni che ci legano al corpo sociale sono obbligatori solo perché sono reciproci, e la loro natura è tale che lavorando per gli altri, si lavora contemporaneamente anche per se stessi. Perché la volontà generale è sempre retta, e perché tutti vogliono costantemente la felicità di ciascuno? Perché non c'è nessuno che non si appropria in segreto della parola *ciascuno* pensando solo a se stesso al momento di votare per tutti. Ciò dimostra che l'uguaglianza del diritto e la nozione di giustizia che ne scaturisce derivano dalla preferenza che ognuno ha per se stesso, e quindi dalla natura dell'uomo. Perché la volontà generale sia davvero tale, deve essere generale nel suo oggetto come nella sua essenza; deve partire da tutti per tornare a tutti, e perde la sua rettitudine naturale, non appena si sofferma su un og-

* Lettori attenti, non affrettatevi – vi prego – ad accusarmi di contraddizione a questo punto¹⁸. Non ho potuto evitarla nei termini, vista la povertà della lingua, ma aspettate.

getto individuale e determinato. Allora giudicando in base a ciò che ci è estraneo, non abbiamo alcun principio di equità a guidarci.

Infatti, non appena si tratta di un fatto o di un diritto specifici che non siano stati disciplinati da una convenzione ante-

Volontà generale
e volontà particolare

riore, la situazione si presta al contenzioso: è un processo in cui i privati interessati costituiscono una delle parti, e il pubblico l'altra, ma in cui non vedo né la legge da seguire, né il giudice che deve dirimere. Allora sarebbe ridicolo volersi riferire ad una decisione esplicita della volontà generale che non può essere se non l'esito di una delle parti e che, di conseguenza, non è per l'altra che una volontà privata, soggetta in questo caso all'ingiustizia e all'errore. Così, allo stesso modo in cui una volontà individuale non può rappresentare la volontà generale, a sua volta la volontà generale cambia la propria natura quando si prefigge un oggetto particolare, e, in quanto generale, non può pronunciarsi né su un uomo, né su un fatto. Per esempio, quando il popolo d'Atene nominava o revocava i suoi capi, assegnava una ricompensa all'uno e imponeva un castigo all'altro, e con una moltitudine di decreti specifici svolgeva indistintamente tutti gli atti di governo, il popolo non manifestava più una volontà generale vera e propria e non agiva più come Sovrano, ma come magistrato. Ciò può sembrare contrario alle idee comuni, ma mi si deve lasciare il tempo di esporre le mie.

Se ne deve dedurre che ciò che generalizza la volontà pubblica non è il numero dei votanti, ma l'interesse comune che li unisce, perché in questa istituzione ciascuno deve necessariamente sottomettersi alle condizioni che impone agli altri: accordo ammirevole tra interesse e giustizia, che assegna alle delibere comuni un carattere di equità che tuttavia svanisce nella discussione di qualsiasi affare privato, quando manca un interesse comune che unisca e identifichi la volontà del giudice con quella della parte.

Da qualsiasi parte si affronti il principio, si arriva sempre alla stessa conclusione: il patto sociale stabilisce tra i cittadini una tale uguaglianza che tutti si impegnano alle stesse condizioni fruendo tutti

degli stessi diritti. Così, per la natura stessa del patto, ogni atto di sovranità – cioè ogni atto che esprime autenticamente la volontà generale – obbliga o favorisce tutti i cittadini nella stessa misura, in modo che il Sovrano conosce solo il corpo della nazione e non distingue alcuno di quelli che la compongono. In che cosa consiste dunque, propriamente, un atto di sovranità? Non è un ordine da superiore a inferiore, ma una convenzione del corpo con ciascuno dei suoi membri, convenzione legittima – in quanto si basa sul contratto sociale, equa – perché è uguale per tutti –, utile – perché non può avere altro oggetto che il bene comune – e solida – perché è garantita dalla forza pubblica e dal potere supremo. Finché i sudditi sono sottoposti solo a tali convenzioni, non obbediscono a nessuno se non alla propria volontà e chiedere fin dove si estendano i diritti rispettivi del Sovrano e dei cittadini è chiedere fino a che punto questi ultimi possano impegnarsi con se stessi, ognuno verso tutti e tutti verso ciascuno.

Vantaggi del contratto sociale

Ne deriva che il potere sovrano, per quanto assoluto, sacro e inviolabile possa essere, non oltrepassa – né potrebbe farlo – i limiti delle convenzioni generali, e che qualsiasi uomo può disporre pienamente di ciò che queste convenzioni gli hanno lasciato in termini di beni e libertà, in modo tale che il Sovrano non possa mai pretendere da un privato più di quanto non esiga da un altro: in questo caso la questione diventerebbe privata e il suo potere non sarebbe più competente.

Una volta ammesse queste distinzioni, è falso che all'interno del contratto sociale i privati debbano sottostare a rinunce effettive ma, al contrario, proprio grazie al contratto la loro situazione è realmente preferibile a quella precedente perché, al posto di una semplice alienazione, hanno fatto uno scambio vantaggioso: da un modo di essere incerto e precario ad un altro migliore e più sicuro, dall'indipendenza naturale alla libertà civile, dal potere di nuocere agli altri alla sicurezza personale, dalla forza – che altri potrebbero sovrastare – a un diritto che l'unione sociale rende invincibile. La vita stessa che hanno

dedicato allo Stato ne è costantemente protetta e, quando la mettono a rischio o la perdono in sua difesa, che altro fanno che non avrebbero fatto più di frequente e con maggior pericolo nello stato di natura, quando impegnandosi in combattimenti inevitabili avrebbero difeso a rischio della vita ciò che serve loro per conservarla? È vero che tutti devono combattere per la patria quando è necessario, ma è anche vero che nessuno deve combattere per se stesso¹⁹. Non si guadagna forse a correre per ciò che assicura la nostra sicurezza una parte dei rischi che dovremmo comunque affrontare per proteggerci non appena tale sicurezza venisse meno?

Capitolo V

Del diritto di vita e di morte

Ci si chiede come possano i privati, non avendo il diritto di disporre della propria vita, trasferire al Sovrano un diritto che non detengono. Questo problema sembra difficile da risolvere solo perché è mal posto. Ogni uomo ha il diritto di mettere a repentaglio la propria vita per conservarla. Si è mai detto che chi si butta dalla finestra per sfuggire ad un incendio sia colpevole di suicidio? Si è mai imputato questo delitto a colui che è perito in una tempesta di cui, imbarcandosi, non ignorava il pericolo?

La grazia

Il trattato sociale²⁰ ha come fine la conservazione dei contraenti. Chi vuole il fine deve disporre anche dei mezzi, e tali mezzi sono inseparabili da qualche rischio, persino da qualche perdita. Chi vuole conservare la vita a detrimento degli altri deve anche accettare di versarla per loro quando è necessario. Ora il cittadino non può giudicare del pericolo al quale la legge vuole che si esponga, e quando il principe gli dice: “è essenziale per lo Stato che tu muoia”, deve morire; perché è proprio a questa condizione che è vissuto nella sicurezza fino a quel momento e perché la sua vita non è più solamente un beneficio della natura ma un dono condizionato dello Stato.

La pena di morte inflitta ai criminali può essere considerata più o meno dallo stesso punto di vista: è per non essere vittima di un assassino che si accetta di morire quando ci si macchia di omicidio. Nel contratto sociale, lungi dal mettere a disposizione la propria vita, non si pensa che a garantirla; e non si può presumere che uno dei contraenti stia premeditando di farsi impiccare.

D'altronde, il malfattore che attacca il diritto sociale si trasforma con i suoi misfatti in un ribelle traditore della patria di cui cessa di far parte, per aver violato le sue leggi e per averle addirittura mosso guerra. Allora la conservazione dello Stato è incompatibile con la sua, e occorre che uno dei due soccomba. Quindi, quando si fa morire il colpevole, non è tanto il cittadino che si uccide quanto il nemico. Le procedure e il giudizio sono la prova dichiarata che il colpevole ha infranto il trattato sociale e che, di conseguenza, non è più membro dello Stato. Ora, essendosi riconosciuto tale non fosse che per il suo domicilio, deve quanto meno esserne allontanato con l'esilio per aver infranto il patto, o con la morte come nemico pubblico. Un tale nemico non è una persona morale, ma un uomo e, in questo caso, il diritto di guerra consiste nell'uccidere il vinto²¹.

Però – mi si dirà – la condanna di un criminale è un atto privato. D'accordo. Infatti la condanna non compete al Sovrano, ma è un diritto che può delegare senza doverlo esercitare personalmente. Le mie idee hanno un ordinamento logico, ma non posso esporle tutte insieme.

Del resto la frequenza dei supplizi è sempre segno di debolezza o di pigrizia del governo. Non esiste un malvagio che non possa essere reso buono per qualcosa. Non si ha il diritto di far morire – neppure per dare un esempio – chi possa essere risparmiato senza pericolo.

Concedere la grazia o esentare un colpevole dalla pena che gli è stata comminata da un giudice in base alla legge è un diritto che può appartenere solo a chi è al disopra del giudice e delle leggi, cioè al Sovrano. E ancora: il suo diritto in merito non è del tutto chiaro e i casi in cui potrebbe servirsene molto rari. In uno Stato ben governato

La pena di morte

vi sono poche punizioni, non perché vi si conceda spesso la grazia, ma perché ci sono pochi criminali: è proprio la moltitudine dei criminali ad assicurarne l'impunità quando lo Stato declina. Sotto la Repubblica romana il Senato e i consoli non tentarono mai di concedere la grazia²²; neanche il popolo l'accordava, per quanto gli accadesse talvolta di revocare il proprio giudizio. Le grazie frequenti annunciano che presto i misfatti non ne avranno più bisogno, e ciascuno può vedere dove si giunga per questa via. Ma sento che il mio cuore mormora e trattiene la mia penna. Lasciamo discutere questi temi all'uomo giusto che non ha mai sbagliato e che dunque non ha mai avuto bisogno di essere graziato²³.

Capitolo VI

Della legge

Grazie al patto sociale, abbiamo dato
esistenza e vita al corpo sociale. Si tratta
ora di dargli la volontà e la capacità di
movimento, per mezzo delle leggi. Infatti l'atto primitivo con il quale
il corpo si forma e si unisce non determina ancora nulla di ciò che
deve fare per conservarsi²⁴.

La giustizia

Ciò che è bene e favorevole allo stabilirsi dell'ordine è tale per la natura stessa delle cose, e indipendentemente dalle convenzioni umane. Ogni forma di giustizia deriva da Dio e lui solo ne è la fonte, ma se fossimo capaci di riceverla da tanto in alto, non avremmo bisogno né di governo, né di leggi. Senza dubbio vi è una giustizia universale emanata dalla sola ragione; ma questa giustizia per essere ammessa tra di noi deve basarsi sulla reciprocità. A considerare le cose dal punto di vista degli uomini, le leggi della giustizia sono vane, in assenza di una sanzione naturale: portano solo al bene del malvagio e al male del giusto. Quest'ultimo le rispetta nei confronti di tutti, senza che gli altri le osservino con lui. Occorrono dunque convenzioni e leggi che uniscano i diritti ai doveri e che riconducano la giustizia al

suo oggetto. Nello stato di natura in cui tutto è in comune, non devo niente a coloro ai quali non ho promesso nulla e non riconosco come proprietà altrui che ciò che è inutile a me. Non accade lo stesso nell'ordine civile della società, in cui tutti i diritti sono fissati dalla legge.

Ma che cos'è dunque una legge? Finché ci si contenterà di collegare a questa parola solo idee metafisiche, continueremo a ragionare senza intenderci, e quando avremo detto che cos'è una legge della natura, non ne sapremo di più su ciò che è una legge dello Stato²⁵.

Che cos'è una legge

Ho già detto che non può esservi volontà generale su un oggetto specifico. Aggiungo che tale oggetto specifico può essere interno o esterno allo Stato. Se è all'esterno dello Stato, una volontà che gli sia estranea non è affatto generale rispetto ad esso; quando l'oggetto è al suo interno, per forza di cose ne fa parte: allora si forma tra il tutto e questa parte una relazione che ne fa due esseri separati di cui la parte è l'uno, e l'altro il tutto meno questa parte. Ma il tutto meno una parte non è affatto il tutto e finché questo rapporto esiste non c'è più il tutto, ma due parti ineguali; ne consegue che la volontà dell'una non può essere considerata generale rispetto all'altra.

Quando invece tutto il popolo delibera su tutto il popolo, esso considera soltanto se stesso; in questo caso il rapporto che si crea è tra l'oggetto intero sotto un punto di vista, e l'oggetto intero sotto un altro, senza che ci sia divisione del tutto. Allora la materia su cui si delibera è generale come la volontà che delibera. È questo l'atto che chiamiamo "legge"²⁶.

Quando dico che l'oggetto della legge è sempre generale, intendo dire che la legge considera i soggetti come corpo e le azioni in senso astratto, e mai un uomo come individuo o un'azione specifica²⁷. Così la legge può anche stabilire che ci siano privilegi, ma non può attribuirli nominalmente a nessuno. La legge può creare classi diverse di cittadini, definire anche le caratteristiche che permetteranno l'accesso a tali classi, ma non può nominare l'uno o l'altro perché vi siano ammessi. Può stabilire un governo regio e una successione ereditaria,

ma non può eleggere un re o nominare una famiglia reale. In altri termini, qualsiasi funzione che si riferisca a un oggetto individuale non compete più alla potenza legislativa.

Accettata questa idea, si vede immediatamente che non bisogna più chiedere chi abbia diritto a legiferare, visto che le leggi sono atti della volontà generale, né se il principe sia al di sopra delle leggi²⁸, visto che è egli stesso membro dello Stato; né se la legge possa essere ingiusta visto che nessuno è ingiusto con se stesso; né come si resti liberi pur essendo sottomessi alle leggi, visto che le leggi non fanno altro che registrare la nostra volontà.

Si vede anche che poiché la legge riunisce l'universalità sia della volontà sia dell'oggetto, ciò che un uomo – chiunque sia – ordina di propria iniziativa non può essere legge; ciò che ordina perfino il Sovrano su un oggetto particolare non può essere legge ma decreto, e l'azione non si qualifica come atto di sovranità ma di magistratura²⁹.

Chiamo dunque Repubblica³⁰ qualsiasi Stato retto dalle leggi, sotto qualsiasi forma possibile di amministrazione. In questo caso, infatti, è solo l'interesse pubblico a governare dando alla cosa pubblica il suo valore. Qualsiasi governo legittimo è repubblicano* e spiegherò più avanti che cos'è un governo.

Propriamente le leggi non sono altro che le condizioni che regolano l'associazione civile. Il popolo sottoposto alle leggi deve anche esserne l'autore; compete solo a coloro che si associano di regolamentare le condizioni della società. Ma come le regolamenteranno? Avverrà per comune accordo, grazie ad una ispirazione improvvisa? Il corpo politico dispone di un organo che ne enunci la volontà? Chi gli darà la lungimiranza necessaria per formarne gli atti pubblicandoli in anticipo, oppure come si pronuncerà nel momento del bisogno? Come potrà una moltitudine cieca che spesso non sa neppure ciò che vuole – perché solo raramente riconosce ciò che le giova – eseguire

* Con questa parola non intendo solo una Aristocrazia o una Democrazia, ma in generale qualsiasi governo guidato dalla volontà generale che è la legge. Per essere legittimo è necessario che il Governo non si confonda con il Sovrano, ma che ne sia il ministro. In tal caso la stessa monarchia è una repubblica. Il libro seguente chiarirà questo concetto.

da sola un'impresa tanto ampia e difficile come un sistema legislativo? Di per sé il popolo vuole sempre il bene, ma da solo non sempre sa scorderlo. La volontà generale è sempre retta, ma il giudizio che la guida non è sempre illuminato. Occorre fargli vedere gli oggetti quali sono, talvolta come dovrebbero apparirgli, mostrargli la giusta via che sta cercando, garantirla dalla seduzione delle volontà private, avvicinare ai suoi occhi i luoghi e i tempi, bilanciare l'attrattiva di vantaggi presenti e concreti con il pericolo di mali lontani e nascosti. I privati vedono il bene che rifiutano; il pubblico vuole il bene che non vede. Allora dal raziocinio pubblico scaturisce l'unione nel corpo sociale tra comprensione e volontà, da cui nasce la necessaria cooperazione delle parti e la più grande forza del tutto. Ecco ciò che crea la necessità di un legislatore.

Capitolo VII

Del legislatore

Per scoprire le regole sociali che meglio si adeguino alle nazioni, occorrerebbe un'intelligenza superiore che conoscesse tutte le passioni degli uomini, senza provarne alcuna; che non avesse nulla in comune con la nostra natura, ma che vedesse tutto ciò che le si addice; la cui felicità fosse indipendente da noi, ma che tuttavia accondiscendesse ad occuparsi della nostra. Infine che, preparandosi una gloria lontana nello scorrere dei tempi, potesse lavorare in un secolo e gioire in un altro*. In altre parole occorrerebbe degli esseri divini per dare buone leggi al genere umano.

Il ragionamento che Platone faceva, nel suo libro sulla politica³¹, per definire l'uomo civile o regio, Caligola se ne ser-

<p>Eccezionalità del legislatore</p>
--

* Un popolo diventa celebre solo quando la sua legislazione comincia a declinare. Non sappiamo per quanti secoli le istituzioni di Licurgo assicurarono la felicità degli spartani, prima che si cominciasse a parlare di loro in Grecia.

viva di fatto, in rapporto a Filone, per dimostrare che i padroni del mondo erano di natura superiore al resto dell'umanità. Ma se è vero che un grande principe è un uomo raro, che dire di un grande legislatore? Infatti, il primo si limita a seguire il modello che l'altro deve creare. Questo è il meccanico che inventa la macchina, quegli è solo l'operaio che la monta o la fa funzionare. All'albore delle società, dice Montesquieu, sono i capi delle repubbliche che formano l'istituzione, ma in seguito è l'istituzione che forma i capi delle repubbliche³².

Colui che osa credersi capace di formare un popolo deve sentirsi capace, in altri termini, di cambiare la natura umana. Occorre che trasformi ogni individuo – che di per sé costituisce un insieme perfetto e unico – nella parte di un tutto molto più grande da cui questo individuo riceva, per così dire, la vita e l'essere; che alteri in qualche modo la costituzione dell'uomo per rinforzarla; che sostituisca un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che abbiamo tutti ricevuto dalla natura³³. Occorre, in una parola, che tolga all'uomo tutte le forze innate che gli sono proprie, per dargliene altre che gli sono estranee e di cui non può servirsi senza l'aiuto degli altri. Ora, più le forze naturali sono distrutte e annientate e più quelle acquisite sono grandi e durature, più anche l'istituzione è solida e compiuta. In modo che ogni cittadino non possa nulla se non attraverso tutti gli altri, mentre la forza acquisita dal tutto è uguale o superiore alla somma delle forze naturali di tutti gli individui. Allora si può dire che la legislazione è pervenuta al massimo punto di perfezione che possa raggiungere.

Sotto ogni aspetto il legislatore è un uomo straordinario all'interno dello Stato. Se lo è per le sue qualità, non lo è

Compiti del legislatore

meno per il suo compito, che non è né magistratura, né sovranità. È un compito, che pur costituendo la repubblica, non entra nella sua costituzione. È in un certo senso una funzione particolare e superiore che non ha niente in comune con l'imperio umano. Infatti colui che comanda agli uomini non deve comandare alle leggi. In caso contra-

rio le sue leggi, promulgate per servire le sue passioni, non farebbero spesso che perpetuare le sue ingiustizie, e mai si potrebbe evitare che punti di vista particolari alterassero la santità della sua opera.

Quando Licurgo volle dettare le leggi alla patria, cominciò con l'abdicare alla sovranità. Nella maggior parte delle città greche il compito di redigere le leggi veniva affidato a stranieri. Le Repubbliche italiane moderne imitarono spesso questa usanza; quella di Ginevra fece altrettanto e si trovò bene*.

Roma, nella sua fase più splendida fece rinascere nel proprio seno tutti i crimini della tirannide e fu sul punto di pe-

Il ricorso alla religione

rire per aver riunito nelle stesse mani l'autorità legislativa e il potere sovrano. Tuttavia gli stessi decemviri non si arrogarono mai il diritto di far passare una legge sotto la loro sola autorità, ma dicevano al popolo: "Nulla di ciò che vi proponiamo può trasformarsi in legge senza il vostro consenso. Romani, siate voi stessi gli autori delle leggi che assicureranno la vostra felicità".

Colui che redige le leggi non ha né può avere alcun potere legislativo; e il popolo stesso non può – neppure volendolo – spogliarsi di questo diritto non trasmettibile, perché secondo il patto fondamentale³⁴ solo la volontà generale costituisce obbligo per i privati, né si può mai accertare che una volontà privata sia conforme alla volontà generale, se non sottoponendola al suffragio libero del popolo. Ho già affermato questo concetto, ma non è inutile ripeterlo.

Così si trovano unite nel compito di legiferare due cose che sembrano incompatibili: un'impresa al di sopra delle forze umane e, per eseguirla, un'autorità nulla.

Vi è un'altra difficoltà che merita attenzione. I saggi commisero spesso l'errore di parlare al volgo con il proprio linguaggio anziché

* Coloro che considerano Calvino³⁶ solo come teologo, conoscono male l'ampiezza del suo genio. La redazione dei nostri saggi editi, cui prese largamente parte, gli fanno tanto onore quanto l'istituzione che ha creato. Qualsiasi rivoluzione possa il tempo portare al nostro culto, finché l'amore per la patria e la libertà non si spegnerà tra noi, la memoria di questo grande uomo non cesserà di essere benedetta.

con il suo, e così non furono mai capiti³⁵. Ci sono mille idee diverse che si esprimono in una sola lingua e che non possono essere tradotte al popolo. Le vedute troppo generali e gli oggetti troppo distanti sono ugualmente al di fuori della sua portata e, poiché ogni individuo non vede ad esempio alcun piano di governo se non la propria felicità personale, scorge con fatica i vantaggi che può ricavare dalle privazioni continue che impongono le buone leggi. Perché un popolo che si forma possa apprezzare le grandi massime della giustizia e le regole fondamentali della ragion di stato, occorrerebbe che l'effetto diventasse la causa, che lo spirito sociale che deve essere l'opera dell'istituzione presiedesse alla stessa istituzione, e che gli uomini fossero prima delle leggi ciò che devono divenire attraverso di esse. Così il legislatore, non potendo utilizzare né il ragionamento né la forza, deve necessariamente ricorrere ad un'autorità di ordine diverso, che possa trascinare senza violenza e persuadere senza convincere³⁷.

Il linguaggio del legislatore

Ecco ciò che, in ogni tempo, obbligò i padri delle nazioni a ricorrere all'intervento celeste e ad onorare gli dèi attraverso la propria saggezza perché i popoli, sottomessi alle leggi dello Stato come a quelle della natura e riconoscendo lo stesso potere nella formazione del corpo fisico e in quella del corpo morale, obbedissero con libertà e portassero docilmente il giogo della felicità pubblica. Questa ragione sublime che si innalza al di sopra della portata degli uomini volgari è quella per la quale il legislatore pone le decisioni nella bocca degli immortali per soggiogare, grazie all'autorità divina, coloro che la prudenza umana non potrebbe mettere in movimento*.

Ma non tutti gli uomini sono in grado di far parlare gli dèi né di essere creduti quando si proclamano loro interpreti. La grandezza dell'anima del legislatore è il vero miracolo che deve provare la sua missione³⁸. Qualsiasi uomo può incidere su tavole di pietra, o comprare

* “E veramente, dice Machiavelli, mai non fù alcun ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate; perché sono molti beni conosciuti da un prudente, i quali non hanno in se ragioni evidenti da potergli persuadere ad altrui”. *Discorsi sopra Tito Livio*, L. I. c. XI.

un oracolo, o fingere un'interazione segreta con qualche divinità, o addestrare un uccello che gli parli all'orecchio, o trovare qualche altro mezzo grossolano per fare impressione sul popolo. Chi non sa fare che questo riuscirà anche a riunire per caso una masnada di insensati, ma non fonderà mai un impero e la sua opera strampalata morirà presto con lui. Infatti, se vani trucchi riescono a formare un legame passeggero, solo la saggezza lo rende durevole. La legge giudaica ancora in vigore, quella del figlio di Ismaele³⁹ che da undici secoli regge la metà del mondo, denota ancora oggi la grandezza degli uomini che l'hanno dettata e, mentre l'orgogliosa filosofia o il cieco spirito di parte non vede in loro che dei fortunati impostori, il vero politico ammira nel loro ordinamento il grande e potente genio che presiede alle istituzioni durevoli.

Non si deve, da queste premesse, concludere con Warburton⁴⁰ che la politica e la religione possano avere un oggetto comune ma che, all'origine delle nazioni, l'una serve di strumento all'altra.

Capitolo VIII

Del popolo

Come prima di innalzare un grande edificio, l'architetto osserva il suolo e lo sonda per vedere se può sostenerne il peso, così il saggio fondatore non comincia col redigere leggi buone in sé, ma esamina prima se il popolo al quale sono destinate è in grado di sottoporvisi. È per questo motivo che Platone rifiutò di dare le leggi agli arcadi e ai cirenei, sapendo che, essendo ricchi, questi due popoli non potevano sopportare l'uguaglianza. È per questo che a Creta si videro buone leggi ma uomini cattivi, visto che Minosse aveva disciplinato un popolo carico di vizi.

Mille nazioni, che non avrebbero potuto accettare buone leggi, pure hanno brillato sulla terra, e tutte quelle che l'avrebbero potuto, in tutta la loro storia, non vi hanno dedicato che un tempo assai breve. I popoli, come gli uomini, non sono docili che nel corso della loro

giovinezza, e diventano incorreggibili invecchiando. Una volta che i costumi sono stabiliti e i pregiudizi radicati, volerli riformare è un'impresa pericolosa a vana. Il popolo non accetta neppure che si considerino i suoi mali per distruggerli, simili a quei malati stupidi e pavidi che fremono alla vista del medico.

Come vi sono malattie che sconvolgono la testa degli uomini togliendo loro il ricordo del passato, accade che si verificano talvolta nella vita degli Stati epoche violente in cui le rivoluzioni fanno sui popoli ciò che certe crisi fanno sugli individui, dove l'orrore del passato prende il posto dell'oblio, e lo Stato infiammato dalle guerre civili, rinasce per così dire dalle proprie ceneri e riprende il vigore della gioventù uscendo dalle braccia della morte. Così avvenne a Sparta al tempo di Licurgo, a Roma dopo i Tarquini; e così è avvenuto ai nostri tempi all'Olanda e alla Svizzera dopo l'espulsione dei tiranni.

Ma questi avvenimenti sono rari. Si tratta di eccezioni la cui causa si trova sempre nella costituzione particolare dello stato dove si verificano. Non potrebbero neppure accadere due volte per lo stesso popolo, perché esso si può liberare quando è ancora in una condizione primitiva, ma non può più farlo quando la molla civile si è consumata⁴¹. Allora i disordini possono distruggerlo senza che le rivoluzioni siano in grado di ristabilirlo; e non appena rompe le proprie catene, questo popolo si disperde e non esiste più. A questo punto non ha più bisogno di un liberatore, ma di un padrone. Popoli liberi, ricordate questa massima: si può conquistare la libertà, ma non ritrovarla.

Come per gli uomini, a anche per le nazioni è necessario un tempo di matu-

Quando disciplinare un popolo

razione che bisogna attendere prima di sottometterli alle leggi; ma la maturità di un popolo non è facile da riconoscere e, agendo troppo presto, si perde il risultato. Un certo popolo può essere disciplinato alla nascita, un altro non è pronto neppure dopo dieci secoli. I russi non saranno mai veramente disciplinati perché lo sono stati troppo presto. Pietro⁴² aveva il talento dell'imitazione; ma non possedeva il vero genio, quello che crea e fa tutto

dal nulla. Alcune delle cose che realizzò furono positive, ma la maggior parte fuori luogo. Ha visto che il suo era un popolo barbaro, ma non si è reso conto che non era maturo per l'ordine. Ha voluto civilizzarlo, quando sarebbe stato necessario agguerrirlo. Ne ha prima voluto fare dei tedeschi e degli inglesi, quando sarebbe stato necessario cominciare col farne dei russi; ha impedito ai suoi sudditi di diventare ciò che avrebbero potuto essere, persuadendoli di essere ciò che non erano. Allo stesso modo un precettore francese forma il suo allievo perché brilli un momento durante l'infanzia per non essere poi più nulla⁴³. Quando l'impero russo vorrà soggiogare l'Europa, sarà esso stesso soggiogato. I tartari, suoi sudditi e suoi vicini, diventeranno i suoi padroni e i nostri. Tutti i re d'Europa lavorano concordeamente per affrettare questo risultato.

Capitolo IX

Del popolo. Seguito

Come la natura ha dato dei limiti alla statura di un uomo ben conformato – al di là dei quali non crea più che giganti o nani – anche nella migliore costituzione di uno Stato ci sono dei limiti riguardo alla superficie che può avere, affinché non sia né troppo grande per poter essere ben governato, né troppo piccolo per potersi mantenere in modo autonomo. In ogni corpo politico vi è un *maximum* di forza che non si dovrebbe superare ma dal quale ci si allontana spesso a forza di ingrandirsi. Più il legame sociale si estende, più si allenta e, in generale, un piccolo Stato è tendenzialmente più forte di uno grande.

Dimensioni dello Stato

Mille ragioni dimostrano questa massima. In primo luogo l'amministrazione si complica sulle grandi distanze, allo stesso modo che un peso diventa più grave all'estremità di una grande leva. Diventa anche più onerosa, tanto più i gradi si moltiplicano. Infatti, ogni città ha la propria che il popolo paga; poi c'è quella del distretto, sempre

pagata dal popolo, poi le province, le grandi signorie, le satrapie, i vicereami, che costano sempre di più mano a mano che si sale, e sempre a spese di questo disgraziato popolo. Per finire giunge l'amministrazione suprema che schiaccia tutto. Tanti carichi sfiniscono continuamente i sudditi; lungi dall'essere governati meglio da questi diversi livelli amministrativi, lo sono molto meno bene che se ne avessero uno solo sopra di sé. Nonostante il peso fiscale, restano appena risorse per gli eventi straordinari, e quando bisogna ricorrervi, lo Stato è sempre sulla soglia della rovina.

Svantaggi economici di
uno Stato grande

E non è tutto. Non soltanto il Governo pecca in vigore e rapidità nel far osservare le leggi, impedire le vessazioni, correggere gli abusi, prevenire le iniziative sediziose che possono svilupparsi in luoghi isolati; ma il popolo prova meno affetto per capi che non vede mai, per la patria che, ai suoi occhi, è grande come il mondo, per i suoi concittadini di cui la maggior parte sono per lui degli stranieri. Le stesse leggi non possono essere adatte a tante province diverse che hanno costumi diversi, che vivono in clima opposti, e che non possono adeguarsi alla stessa forma di governo. D'altra parte, leggi diverse non porterebbero che fastidi e confusione tra popoli che, vivendo sotto gli stessi capi e in continua comunicazione, si trasferiscono o si sposano gli uni presso gli altri e, confrontati con altri costumi, non fanno mai quali siano davvero i propri. I talenti non vengono alla luce, le virtù ignorate, i vizi impuniti, in questa moltitudine di uomini sconosciuti gli uni agli altri che la sede dell'amministrazione suprema riunisce nello stesso luogo. I capi, schiacciati dalla moltitudine degli affari, non vedono nulla con i propri occhi, così che sono i funzionari a governare lo Stato. Infine, le misure che occorre prendere per mantenere l'autorità generale alla quale tanti ufficiali lontani vogliono sottrarsi o imporsi, assorbe tutte le cure pubbliche, in modo che non resta nulla per la felicità del popolo, o tutt'al più resta qualcosa per la difesa esterna, se necessaria.

Svantaggi amministrativi
di uno Stato grande

Così un corpo troppo grande per la sua costituzione si annienta e muore schiacciato sotto il proprio peso.

D'altro canto lo Stato deve darsi una certa base per avere solidità⁴⁴, per resistere alle scosse che non mancheranno di metterlo alla prova, agli sforzi che dovrà fare per sostenersi: tutti i popoli hanno infatti una sorta di forza centrifuga, per la quale agiscono di continuo gli uni contro gli altri, spingendoli ad ingrandirsi gli uni a scapito degli altri, come i turbini di Cartesio⁴⁵. Così i deboli rischiano di essere presto inghiottiti, e nessuno può conservarsi se non ponendosi con tutti gli altri in una specie di equilibrio che renda ovunque la pressione per lo più uguale.

Da ciò deriva che esistono delle ragioni per estendersi e delle ragioni per restringersi, e una delle più importanti qualità del politico consiste nel trovare tra le une e le altre la proporzione più vantaggiosa alla conservazione dello Stato. In generale si può dire che le prime, essendo solo esterne e relative, devono essere subordinate alle altre, che sono interne e assolute. Una costituzione forte e sana è la prima cosa da ricercare, e si deve fare maggior affidamento sul vigore che deriva da un buon governo, che sulle risorse che fornisce un grande territorio.

De resto, si sono visti Stati formati in modo tale che la necessità delle conquiste era parte della loro stessa costituzione e che, per mantenersi, erano obbligati a continuare ad ingrandirsi. Forse si rallegravano di questa fausta necessità che pure mostrava loro, come termine della propria grandezza, il momento inevitabile del loro crollo.

Capitolo X

Del popolo. Seguito

Un corpo politico può essere misurato in due modi: per l'estensione del territorio o per il numero di abitanti. Tra l'una e l'altra di queste misure c'è un rapporto che consente di dare allo Stato la sua vera grandezza. Sono gli uomini che fanno lo Stato ed è il territorio

che nutre gli uomini. Questo rapporto deve essere dunque tale che la terra basti al mantenimento degli abitanti, e che ci siano tanti abitanti quanti la terra può nutrirne. In questa proporzione si individua il *maximum* di forza in un numero dato di abitanti. Infatti se il terreno è soverchio, è oneroso mantenerlo, la coltura insufficiente, il prodotto superfluo, ed è questa la causa più immediata delle guerre difensive. Se non ce n'è abbastanza, per approvvigionarsi del supplemento, lo Stato si trova alla mercé dei vicini, ed è questa la causa prossima delle guerre offensive. Qualsiasi popolo che, per la sua posizione, non abbia alternativa che tra il commercio o la guerra è debole di per sé, dipende dai vicini, come soggiace dagli avvenimenti, non può avere che un'esistenza incerta e breve. O soggioga cambiando la propria situazione, o è soggiogato e non è più niente. Non può conservare la libertà che a forza di restringimenti o di espansioni.

Rapporto tra estensione
dello Stato e numero
di abitanti

Non vi è una formula per calcolare un rapporto fisso tra l'estensione del territorio e il numero di uomini autosufficienti tra loro, sia a causa delle differenze che si riscontrano nella qualità del terreno, nel suo grado di fertilità, nella natura dei suoi prodotti, nell'influenza del clima e in quella del temperamento degli uomini che lo popolano: c'è chi consuma poco in un terreno fertile e chi consuma molto su un terreno ingrato. Occorre anche tener conto della maggiore o minore fertilità delle donne, degli aspetti più o meno favorevoli che il paese può avere riguardo alla popolazione, all'incremento che il legislatore può sperare di generare con la propria azione. Così il legislatore non deve fondare il suo giudizio su ciò che vede, ma su ciò che prevede, né accontentarsi di considerare lo stato attuale della popolazione, ma di valutare quello cui dovrebbe naturalmente pervenire. Infine, ci sono mille occasioni in cui gli accidenti particolari dei luoghi esigono o permettono che si abbracci una estensione di terreno maggiore di quanto sembrerebbe necessario. Così ci si amplierà molto in un paese di montagna dove le produzioni naturali, cioè bo-

Condizioni
del popolamento

schi e pascoli, domandano meno lavoro e dove l'esperienza insegna che le donne sono più fertili che nelle pianure; inoltre un grande terreno inclinato dà solo una piccola base orizzontale, la sola di cui si può tenere conto per le colture. Al contrario ci si può restringere in riva al mare, anche negli scogli e nelle sabbie quasi sterili, perché la pesca può supplire in gran parte ai prodotti della terra. Inoltre gli uomini devono esservi più raggruppati per respingere gli attacchi dei pirati, mentre è più facile, grazie alle colonie, liberare il paese dalla sovrabbondanza di abitanti.

A queste condizioni che consentono di istituire un popolo, occorre aggiungerne una che non può essere assicurata da nessuna altra, ma senza la quale le altre sono tutte inutili, ed è che si gioisca di abbondanza e di pace. Il tempo in cui si costituisce lo Stato è, come quello in cui si forma un battaglione, il momento in cui il corpo è meno capace di resistenza e più facile da distruggere. Si resisterebbe meglio nel disordine assoluto che in una fase di fermento, in cui ciascuno si occupa del proprio rango e non del pericolo. Che una guerra, una carestia, una sedizione si verifichi in questo tempo di crisi, e lo Stato è inesorabilmente rovesciato.

Può anche accadere che molti governi si stabiliscano proprio durante questi temporali; ma in tal caso sono i governi stessi che distruggono lo Stato. Gli usurpatori provocano o scelgono sempre questi tempi torbidi per far approvare, grazie allo spavento pubblico, leggi distruttive che il popolo non adotterebbe mai a sangue freddo. La scelta del momento dell'istituzione è uno dei caratteri più sicuri per distinguere l'opera del legislatore da quella del tiranno.

Quale popolo è dunque pronto per la legislazione? Quello che, essendo già unito da qualche legame originario d'interesse o di convenzione, non ha ancora conosciuto il vero giogo delle leggi; quello privo di costumi e pregiudizi molto radicati; quello che non teme di essere sopraffatto da un'invasione improvvisa e che, senza entrare nelle dispute dei vicini, è in grado di resistere da solo a ciascuno di essi o respingendo l'uno con l'aiuto dell'altro; quello in cui ogni membro può essere conosciuto da tutti, e in cui non si è obbligati a

forzare un uomo perché si carichi di un fardello più pesante di quello che può portare; quello che può fare a meno degli altri popoli e di cui qualsiasi altro popolo può fare a meno*; quello che non è né ricco, né povero e di conseguenza può bastare a se stesso; infine quello che riunisce la solidità di un vecchio popolo con la docilità di uno nuovo. A rendere difficile l'opera del legislatore è meno ciò che si deve stabilire quanto quello che si deve distruggere; e ciò che rende tanto raro il successo è l'impossibilità di unire la semplicità della natura ai bisogni della società. È vero che è difficile trovare riunite tutte queste condizioni e per questo si vedono così pochi Stati ben costituiti.

Capitolo XI

Dei diversi sistemi di legislazione

Se si ricerca in che cosa consista esattamente il più grande tra tutti i beni, quello che dovrebbe essere il fine di ogni

Il concetto
di uguaglianza

sistema legislativo, si scoprirà che si riduce a due criteri principali, libertà e uguaglianza: la libertà, perché ogni condizionamento privato priva di altrettanta forza il corpo dello Stato; l'uguaglianza, perché la libertà non può sussistere in sua assenza.

Ho già detto in che cosa consiste la libertà civile. Riguardo all'uguaglianza, non bisogna intendere che i livelli di potere e di ricchezza siano esattamente gli stessi ma che, quanto al potere, non possa perpetrare alcuna violenza e che si eserciti solo in virtù del rango e delle leggi; quanto alla ricchezza, che nessun cittadino sia così facoltoso da poterne comprare un altro, e nessuno tanto povero

* Se, di due popoli vicini, l'uno non potesse fare a meno dell'altro, la situazione sarebbe molto dura per il primo e molto pericolosa per il secondo. Ogni nazione saggia, in questo caso, si affretterebbe a liberare l'altra dalla dipendenza. La Repubblica di Thlascala, incapsulata nell'impero del Messico, preferì fare a meno del sale piuttosto che comprarlo dai messicani, dai quali non lo accettò neppure gratuitamente. I saggi thlascaliani videro la trappola nascosta in quella liberalità. Si mantennero liberi e fu proprio questo piccolo Stato, racchiuso in quel grande Impero, a determinarne la rovina.

da essere costretto a venderli⁴⁶. Tutto ciò presuppone che i grandi sappiano moderarsi nei beni e nel prestigio e che gli umili controllino grettezza e cupidigia*.

Questa uguaglianza – si dice – non è altro che una chimera del pensiero, che non può esistere nella pratica. Ma se anche l'abuso è inevitabile, ne consegue forse che non si debba neppure cercare di regolarlo? È proprio perché la forza delle cose tende sempre a distruggere l'uguaglianza, che la forza della legislazione deve sempre sforzarsi di mantenerla⁴⁷.

Libertà e uguaglianza

Ma questi fini generali di ogni buona istituzione devono essere modificati in ciascun paese in funzione dei rapporti che nascono, tanto dalla situazione locale, che dal carattere degli abitanti; ed è in base a questi rapporti che occorre assegnare a ciascun popolo un sistema speciale d'istituzione, che sia il migliore, non tanto di per sé, ma per lo Stato al quale è destinato. Per esempio, il suolo è ingrato e sterile, o il paese troppo ristretto per i suoi abitanti? Volgetevi verso l'industria e l'artigianato, di cui scambierete i prodotti con le derrate che vi mancano. Al contrario occupate pianure ricche e colline fertili? Mancate di abitanti in un terreno produttivo? Dedicate tutte le vostre cure all'agricoltura che moltiplica gli uomini, e cacciate le arti che finirebbero di spopolare il paese, raggruppando in qualche punto del territorio i suoi scarsi abitanti**.

Occupate rive estese e comode? Coprite il mare di vascelli, coltivate il commercio e la navigazione; avrete un'esistenza brillante anche se breve. Lungo le

Come adattare l'istituzione alle condizioni naturali

* Volete dunque dare solidità allo Stato? Avvicinate, per quanto possibile, gli estremi: non sopportate né gente troppo ricca, né straccioni. Questi due stati, inseparabili in natura, sono altrettanto funesti al bene comune. Dall'uno scaturiscono i fautori della tirannide e dall'altro i tiranni; è sempre tra di loro che avviene il commercio della libertà pubblica: uno la compra, l'altro la vende.

** Alcuni rami del commercio esterno, dice M. d'A.⁴⁸, in generale produce solo una falsa utilità in un regno. Possono arricchire alcuni privati, persino qualche città, ma la nazione nel suo insieme non ci guadagna niente e il popolo non se ne trova meglio.

vostre coste il mare bagna solo rocce quasi inaccessibili? Restate primitivi e mangiate pesce; vivrete più tranquilli, forse migliori e sicuramente più felici. In una parola: oltre alle massime comuni a tutti, ogni popolo rinchiude in sé cause che lo ordinano in modo specifico, rendendone la legislazione adatta solo ad esso. È così che in passato gli ebrei e più di recente gli arabi hanno avuto come scopo principale la religione, gli ateniesi le lettere, Cartagine e Tiro il commercio, Rodi la marina, Sparta la guerra e Roma la virtù. L'autore dello *Spirito delle leggi*⁴⁹ ha dimostrato con dovizia di esempi con che arte il legislatore diriga l'istituzione verso ciascuno di questi obiettivi.

Ciò che rende la costituzione di uno Stato davvero solida e duratura, è la corrispondenza pienamente osservata, punto per punto, tra condizioni naturali e leggi, in modo che queste ultime non facciano, per così dire, che assicurare, accompagnare, rettificare le altre. Ma poniamo che il legislatore si sbagli nel suo oggetto, adottando un principio diverso da quello necessario per assecondare la natura delle cose, che cerchi di imporre la schiavitù dove dovrebbe incoraggiare la libertà, che favorisca l'accumulo delle ricchezze quando dovrebbe incrementare la popolazione, che si volga alla pace mentre dovrebbe favorire le conquiste, allora si vedrà la legge indebolirsi poco a poco, la costituzione alterarsi, lo Stato continuamente soggetto ai disordini, finché non sarà distrutto o trasformato, permettendo così alla natura invincibile di riprendere il suo potere.

Capitolo XII

Divisione delle leggi

Per ordinare il tutto o dare la migliore forma possibile alla cosa pubblica, si devono prendere in considerazione varie relazioni. In primo luogo l'azione del corpo intero quando agisce su se stesso, ossia il rapporto tra il tutto e il tutto, o del Sovrano con lo Stato, e questo rapporto è composto da quello dei termini intermedi, come vedremo qui di seguito⁵⁰.

Le leggi che regolano questo rapporto prendono il nome di leggi politiche, e si chiamano anche leggi fondamentali⁵¹,

Le leggi fondamentali

non senza ragione se tali leggi sono sagge. Infatti, poiché per ogni Stato c'è solo un modo corretto per ordinarlo, il popolo che l'ha trovato deve restarvi: ma, se l'ordine stabilito è cattivo, perché si dovrebbero considerare fondamentali leggi che gli impediscono di essere buono? Del resto, in qualsiasi situazione, un popolo ha sempre il diritto di cambiare le sue leggi, anche le migliori, perché se vuole danneggiarsi da solo, chi ha il diritto di impedirglielo?

La seconda relazione è quella dei membri tra di loro, oppure tra i membri e il corpo intero, e questo rapporto deve essere, quanto al primo, il più piccolo possibile⁵² e, quanto al secondo, il più grande che si possa realizzare, in modo che ogni cittadino sia in una condizione di perfetta indipendenza da tutti gli altri e in una completa dipendenza dalla Città, risultato che si ottiene sempre con gli stessi mezzi, perché solo la forza dello Stato garantisce la libertà dei suoi membri. È da questo secondo rapporto che nascono le leggi civili⁵³.

Le leggi civili

Si può considerare un terzo modo di relazione tra gli uomini e la legge, cioè quella della disubbidienza e del castigo,

Le leggi criminali

all'origine dell'istituzione delle leggi criminali, che in fondo sono meno un tipo particolare di leggi che la sanzione di tutte le altre⁵⁴.

A questi tre tipi di leggi, se ne aggiunge un quarto, il più importante di tutti che, pur non iscrivendosi né sul

Usi e costumi

marmo, né sul bronzo ma nel cuore dei cittadini, forma la vera costituzione dello Stato, che assume ogni giorno nuove forze, che quando le altre leggi invecchiano o si spengono, le rianima o le sostituisce, che conserva un popolo nello spirito della sua istituzione, e sostituisce insensibilmente la forza dell'abitudine a quella dell'autorità. Parlo degli usi, dei costumi e soprattutto dell'opinione, aspetto sconosciuto

ai nostri politici, ma dal quale dipende il successo di tutte le altre: di questa parte il grande legislatore si occupa in segreto, mentre sembra che si limiti a regolamenti specifici che non sono che il tamburo della volta, di cui i costumi – più lenti a nascere – formano infine l'indistruttibile chiave.

Tra queste diverse classi, le leggi politiche in quanto costituiscono la forma del governo, sono le sole attinenti al mio argomento⁵⁵.

Fine del Libro II

Note al libro II

¹ Nel primo manoscritto del *Contratto sociale*, Rousseau aveva così definito la Sovranità: “Nello Stato esiste una forza comune che lo sostiene e una volontà generale che dirige questa forza: la Sovranità altro non è che l’applicazione dell’una all’altra” (Œu., III, p. 294). In altri termini, la sovranità è l’esercizio della volontà generale.

² La concordanza tra la volontà individuale e quella della collettività può esistere solo nel presente, ma il Sovrano non può impegnarsi per il futuro perché in questo caso alienerebbe la propria libertà.

³ Rousseau sottolinea in questo paragrafo un principio fondamentale della sua teoria e decisamente rivoluzionario per l’epoca in cui scriveva. Solo l’unanimità giustifica l’istituzione del Sovrano, che detiene il potere legislativo.

⁴ Se la sovranità è la volontà del corpo comune, ne deriva che non è alienabile. Il Sovrano, come essere collettivo, può essere rappresentato solo da se stesso. Se rinuncia a questa prerogativa, si autodistrugge come l’individuo che, rinunciando alla libertà, perde la sua qualità di uomo.

⁵ Rousseau avanza qui la critica della divisione dei poteri, che serve a bilanciare i vari protagonisti della scena politica. Nel suo pensiero la sovranità è l’unico custode della funzione legislativa.

⁶ In altri termini, il Sovrano può delegare aspetti della propria autorità che, comunque, gli saranno sempre subordinati.

⁷ Cfr. *infra*, capitolo VI.

⁸ Jean Barbeyrac (1674-1744) fu traduttore in francese di libri importanti sul diritto naturale, in particolare il *De iure bellis ac pacis* di Grozio e il *De jure naturae et gentium* di Pufendorf.

⁹ Luigi XIII fu re di Francia dal 1610 al 1643. Dal 1610 fino al raggiungimento della maggiore età, Luigi XIII fu posto sotto la tutela della madre Maria de’ Medici.

¹⁰ Giorgio I (1660-1727) fu il primo re inglese appartenente alla casa di Hannover

¹¹ Giacomo II (1603-1701), ultimo degli Stuart a regnare in Inghilterra, fu esiliato da Giorgio I e, nonostante numerosi tentativi non riuscì a recuperare il trono.

¹² Guglielmo III d’Orange (1650-1702) diventò re d’Inghilterra grazie alle nozze con Anna, figlia di Giacomo II.

¹³ Non comunicando, i cittadini non possono costituirsi in fazioni che fanno prevalere l’interesse di un gruppo su quello della collettività.

¹⁴ La citazione è tratta dalle *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, del marchese d’Argenson (1694-1757). Nel suo trattato, il marchese cerca di definire in che misura la democrazia possa trovare spazio in un regime monarchico.

¹⁵ Licurgo, legislatore di Sparta vissuto nel X o IX secolo a.C., godeva della grande ammirazione di Rousseau che, ancora bambino, ne aveva letto la biografia nelle *Vite parallele* di Plutarco.

¹⁶ Solone (638-558) fu arconte e legislatore di Atene. Numa Pompilio (VIII secolo a. C.), successore di Romolo, fu il primo legislatore di Roma. Servio Tullio (morto

nel 535 a.C.), penultimo re di Roma, riformò il sistema militare ampliando l'esercito e consentendo alla plebe di farne parte.

¹⁷ Niccolò Machiavelli (1469-1527) è l'autore del celeberrimo trattato di dottrina politica *Il principe*, pubblicato nel 1514. Rousseau cita, in italiano nel testo, un'altra opera molto nota di Machiavelli, *Le Storie fiorentine*, scritte per compiacere i Medici.

¹⁸ La contraddizione consiste nel dire che i diritti dei cittadini e del Sovrano possano essere distinti, quando è proprio la collettività dei cittadini a formare il Sovrano.

¹⁹ Grazie al contratto, il cittadino è protetto dalla legge che è uguale per tutti. Non deve quindi combattere per se stesso come avviene nello stato di natura.

²⁰ Rousseau usa talvolta l'espressione "trattato sociale" come sinonimo di "contratto sociale".

²¹ Rousseau cade in contraddizione. Nel libro precedente aveva detto che i nemici dello Stato possono essere solo altri Stati.

²² La Repubblica romana è idealizzata da Rousseau come un esempio di governo virtuoso.

²³ Affiora in questa frase, il senso di colpa di Rousseau che, pur essendosi sempre considerato come un cittadino ideale, aveva commesso azioni moralmente riprovevoli dal punto di vista privato.

²⁴ Con il patto (o contratto) sociale, il corpo politico si costituisce, ma non è ancora in grado di conservarsi. Sono le leggi che daranno al corpo la sua capacità d'azione. Si potrebbe dire che il corpo costituito rappresenta l'anatomia dello Stato che, per funzionare e dunque conservarsi, deve mettere in atto la propria fisiologia.

²⁵ Le leggi della natura nascono dall'istinto di conservazione, nel senso più immediato del termine; le leggi civili, che pure tendono anch'esse alla conservazione, lo fanno in modo più indiretto sostituendo all'istinto del singolo la razionalità del corpo collettivo.

²⁶ In questo senso la legge è la dichiarazione della volontà generale, che permette al corpo sociale di agire.

²⁷ Se la legge stabilisce che non è lecito uccidere, lo fa senza far riferimento ad un delitto specifico o a un soggetto in particolare.

²⁸ Con questa semplice affermazione, Rousseau mina alle basi l'assolutismo monarchico che pone il re al di sopra delle leggi. Seguendo la sua interpretazione non sarà più possibile dire "princeps legibus solutus est".

²⁹ In questo modo Rousseau considera la separazione del potere legislativo da quello esecutivo.

³⁰ Rousseau usa il termine nel senso latino di *res publica*, cioè cosa di tutti.

³¹ Platone, *Politico*.

³² Montesquieu, *Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Chap. I, 1734.

³³ Nello stato di natura, non c'è nulla che limiti la libertà dell'uomo. Nello stato sociale, l'uomo deve rinunciare a parte delle sue forze nel momento in cui aderisce al contratto sociale.

³⁴ Patto, come trattato, viene usato da Rousseau come sinonimo di contratto sociale.

³⁵ Sembra di sentir parlare Galileo quando, per conciliare scienza e religione, diceva che la Bibbia traduce i concetti matematici in un linguaggio che il popolo può capire.

³⁶ Giovanni Calvino (1509-1564), oltre a fornire un quadro generale della teoria della Riforma, introdusse a Ginevra un regime teocratico.

³⁷ Sulla differenza tra persuadere e convincere, Rousseau si esprime in questi termini nell'*Emilio*, cit, p. 252: "È facile convincere un bambino che ciò che gli si vuole insegnare è utile; ma non serve a nulla convincerlo se non si è capaci di persuaderlo".

³⁸ Perché il legislatore sia credibile quando si proclama rappresentante degli dèi, deve avere una serie di qualità che Rousseau avrebbe specificato in un'opera posteriore (*Lettres écrites de la montagne*, III). L'inviato di Dio deve distinguersi, sul piano del comportamento, per la santità, la veracità, la giustizia, i costumi puri e senza macchia, mentre le sue virtù devono essere impenetrabili alle passioni umane. A queste caratteristiche morali devono aggiungersi le qualità dell'intelletto, della ragione, dello spirito, il sapere e la prudenza. In conclusione, solo un uomo straordinario può ergersi con successo a rappresentante di Dio per diventare legislatore di un popolo.

³⁹ Ismaele, figlio del patriarca Abramo, è un personaggio importante sia nella Bibbia, sia nel Corano.

⁴⁰ William Warburton (1698-1779), vescovo di Gloucester, fu autore di un trattato sui rapporti tra Stato e Chiesa.

⁴¹ Seguendo i *Discorsi* di Machiavelli, Rousseau intende dire che un popolo corrotto che riesca per caso a rendersi libero non conserva a lungo la propria libertà.

⁴² Rousseau si riferisce allo zar e poi imperatore di Russia Pietro I (1672-1725), che sottopose il suo popolo ad un'opera intensa e talvolta violenta di modernizzazione.

⁴³ Nell'*Emilio*, Rousseau parla spesso di precettori che, per fare bello figura con i genitori, infarciscono la testa degli allievi di nozioni per loro incomprensibili (p. 147).

⁴⁴ Enumerati i problemi che affliggono uno Stato troppo esteso, Rousseau aggiunge che ci deve essere un'estensione minima che assicuri allo Stato di sopravvivere.

⁴⁵ Renato Cartesio (1596-1650), autore del *Discours sur la méthode*, fu un filosofo francese che considerava la matematica come la più importante chiave d'accesso alla conoscenza, anche filosofica. Secondo una sua teoria, il Sole è un centro attorno al quale si sviluppano dei movimenti che egli definì "turbini".

⁴⁶ Rousseau ha spesso espresso con forza questi pensieri. Così nelle *Lettres écrites de la montagne* (IX) afferma: "Il ricco ripone la legge nella sua borsa e il povero preferisce il pane alla libertà".

⁴⁷ Nel *Projet pour la constitution de la Corse*, Rousseau insisterà sulla necessità di limitare la ricchezza dei privati e di ingrandire invece quella dello Stato.

⁴⁸ M. d'Argenson, cfr. *supra*, nota 14 del Libro I.

⁴⁹ Charles-Louis de Montesquieu (1689-1755), filosofo e giurista, pubblicò nel 1748 *De l'esprit des lois*, un'opera fondamentale del pensiero politico europeo in cui teorizza per prima la necessità di separazione tra il potere legislativo, il potere

esecutivo e il potere giudiziario. Attraverso esempi tratti dalla storia, sostenne che le leggi dei vari Stati sono determinate anche dalla natura dei vari popoli, e dalle condizioni geografiche e climatiche del territorio in cui vivono.

⁵⁰ Il principale organo intermedio è il governo.

⁵¹ Le leggi fondamentali sono quelle che creano le fondamenta dello Stato. Corrispondono a quello che per l'Italia è la Costituzione.

⁵² Se i cittadini si riuniscono in gruppi consistenti, c'è il rischio che si trasformino in fazioni. In questo caso perdono di vista l'interesse collettivo per privilegiare quello della propria parte.

⁵³ Le leggi politiche o fondamentali sovrintendono all'istituzione dello Stato. I rapporti tra i singoli cittadini tra di loro oppure tra loro e lo Stato sono regolati dalle leggi civili.

⁵⁴ Le leggi criminali servono infatti a sanzionare le trasgressioni alle leggi civili.

⁵⁵ Rousseau ribadisce così che il suo è un trattato teorico, che non prende in considerazione aspetti particolari dei vari governi nazionali.

Libro III

Prima di parlare delle diverse forme di governo, cercherò di definire con precisione questa parola che non ho ancora spiegato bene¹.

Capitolo I

Del governo in generale

Avverto il lettore che questo capitolo deve essere letto con concentrazione, e che non conosco l'arte di essere chiaro per chi non vuole essere attento.

Ogni azione libera ha due cause che concorrono a determinarla: una morale – ossia la volontà che produce l'atto, l'altra fisica – ossia il potere che l'esegue –. Quando mi dirigo verso un oggetto, occorre in primo luogo che io ci voglia andare e in secondo luogo che i miei piedi mi ci conducano. Che un paralitico voglia correre o che un uomo valido non voglia farlo, nessuno dei due si muoverà. Il corpo politico ha le stesse caratteristiche, perché vi si distingue nel medesimo modo la forza e la volontà: quest'ultima con il nome di *potere legislativo*, l'altra con il nome di *potere esecutivo*. Nulla si fa o si deve fare senza il loro concorso.

Doppia causa
delle azioni

Abbiamo visto come il potere legislativo appartenga al popolo, e non possa appartenere che ad esso. Al contrario è facile vedere, grazie ai principi stabiliti prima², che la potenza esecutiva non può appartenere alla collettività come quella legislativa o sovrana, perché questo potere consiste solo in atti particolari che non sono di competenza della legge³, né di conseguenza del Sovrano di cui tutti gli atti non possono essere che leggi.

È dunque necessario che la forza del corpo politico disponga di un agente proprio che la traduca in azione secondo le direttive della volontà generale, che serva come canale di comunicazione tra lo Stato e il Sovrano, che faccia in qualche modo, per la persona pubblica, ciò che fa nell'uomo l'unione dell'anima e del corpo. Ecco qual è nello Stato la funzione del governo, che alcuni confondono malamente con quella del Sovrano di cui non è che il ministro⁴.

Funzione del governo

Che cosa è dunque il governo? Un corpo intermedio stabilito tra i sudditi e il Sovrano per assicurare i loro mutui rapporti. Il governo è l'incaricato dell'esecuzione delle leggi e del mantenimento della libertà, sia civile che politica⁵.

I membri di questo corpo si chiamano magistrati o *re*, cioè governanti, e il corpo intero porta il nome di *Principe**

Così hanno davvero ragione coloro che ritengono che l'atto con il quale un popolo si sottomette ai capi non sia un contratto⁶. Infatti non è altro che una delega, un impiego nel quale, semplici ufficiali del Sovrano, esercitano in suo nome il potere di cui li ha fatti depositari, e che può limitare, modificare o riprendere quando vuole, visto che se il Sovrano si alienasse un tale diritto questa azione sarebbe incompatibile con la natura del corpo sociale e contraria agli scopi dell'associazione⁷.

Il governo come sede delle forze intermedie

Chiamo dunque governo, o amministrazione suprema, l'esercizio legittimo del potere esecutivo, e Principe, o magistrato, l'uomo o il corpo collettivo che ne è incaricato⁸.

È nel governo che si trovano le forze intermedie, i cui rapporti compongono quello del tutto al tutto, o del Sovrano allo Stato. Si può rappresentare quest'ultimo rapporto con quello degli estremi di una proporzione continua⁹, in cui la media proporzionale è il governo. Il governo riceve dal Sovrano gli ordini che dà al popolo e, perché lo

* È così che a Venezia si chiama "Principe" il Collegio Serenissimo, anche quando il Doge non vi assiste¹⁰.

Stato sia in buon equilibrio, è necessario – compensando tutto – che ci sia uguaglianza tra il prodotto o potere del governo preso in se stesso, e il prodotto o potere dei cittadini, che sono sovrani da un lato e sudditi dall'altro¹¹.

Inoltre, non sarebbe possibile alterare uno dei tre termini, senza spezzare immediatamente la proporzione. Se il Sovrano vuole governare, o il magistrato vuole legiferare, o se i sudditi si rifiutano di obbedire, il disordine si sostituisce alla regola, la forza e la volontà¹² cessano di agire di comune accordo, e lo Stato si dissolve cadendo così nel dispotismo o nell'anarchia. Infine, poiché non c'è che una sola media proporzionale per ogni rapporto, non c'è più la possibilità di un buon governo nello Stato. Ma poiché mille avvenimenti possono cambiare i rapporti di un popolo, non solo governi diversi possono addirsi a popoli diversi, ma anche allo stesso popolo in tempi successivi.

Per cercare di dare un'idea dei diversi rapporti che possono stabilirsi tra i due estremi, prenderò come esempio il numero degli abitanti, che è un rapporto più facile da esprimere.

Rapporto tra Sovrano e numero di cittadini
--

Supponiamo che lo Stato sia composto da diecimila cittadini. Il Sovrano può essere considerato solo collettivamente e come corpo, ma ogni privato nella sua qualità di suddito è considerato come un individuo. Così il Sovrano sta al suddito come diecimila sta ad uno. Ciò equivale a dire che ogni membro dello Stato non detiene, individualmente, che la decimillesima parte dell'autorità sovrana, pur essendovi sottoposto interamente. Che il popolo sia composto da centomila uomini, la condizione dei sudditi non cambia, e ognuno è sottoposto nella stessa misura all'impero delle leggi, mentre il suo suffragio si riduce a uno su centomila, con un'influenza dieci volte minore sulla loro formulazione. Allora poiché il suddito resta sempre uno, il rapporto con il Sovrano aumenta in ragione del numero di cittadini. Ne consegue che più lo Stato si ingrandisce, più la libertà si riduce.

Quando affermo che il rapporto aumenta, intendo dire che si allontana dall'uguaglianza. Così più il rapporto è grande, nell'accezione

geometrica, minore è nell'accezione comune; nella prima il rapporto considerato secondo la quantità si misura con l'esponente, nella seconda, considerato secondo l'identità, si stima per similitudine¹³.

Ora, meno le volontà individuali sono in rapporto alla volontà generale, cioè i costumi alle leggi, più la forza di repressione deve aumentare. Dunque, per essere valido, il governo deve essere relativamente più forte nella misura in cui il popolo è più numeroso.

D'altra parte, poiché l'espansione dello Stato fornisce ai depositari dell'autorità pubblica maggiori tentazioni e mezzi di abusare del loro potere, più il Sovrano deve averne a sua volta per contenere il governo. Non sto parlando di una forza assoluta, ma della forza relativa delle diverse parti dello Stato¹⁴.

Da questo doppio rapporto si evince che la proporzione continua tra il Sovrano, il Principe e il popolo non è affatto un'idea arbitraria, ma una conseguenza necessaria del corpo politico. Ne consegue anche che uno degli estremi, cioè il popolo come suddito, essendo fisso e rappresentato in quanto unità, tutte le volte che la doppia proporzione aumenta o diminuisce, la proporzione semplice aumenta o diminuisce di concerto, e che di conseguenza la proporzione semplice aumenta o diminuisce allo stesso modo e che, di conseguenza, il termine medio cambia. Ciò dimostra che non vi è una costituzione di governo unica e assoluta, ma che possono esservi tanti governi diversi per natura, quanti Stati diversi per dimensioni.

Se volessimo portare tale sistema all'assurdo, potremmo dire che per trovare questa media proporzionale e formare il corpo del governo basterebbe, secondo la mia teoria, estrarre la radice quadrata del numero di abitanti. In tal caso, però, risponderei che considero questo numero solo come un esempio¹⁵. I rapporti di cui parlo non si misurano soltanto in base al numero di uomini, ma in generale per la quantità di azioni che si intreccia a sua volta in una moltitudine di cause. Anche se per esprimermi in poche parole prendo in prestito termini propri della geometria, non ignoro tuttavia che la precisione geometrica non può essere applicata alle quantità morali.

Il governo è in piccolo ciò che il corpo politico che lo contiene è in grande¹⁶. È una persona morale, dotata di talune fa-

Analogie tra governo
e corpo politico

coltà, attiva quando la consideriamo come Sovrano, passiva se considerata come Stato e che può essere scomposta in altri rapporti simili, da cui nasce di conseguenza una nuova proporzione, un'altra ancora in questa secondo l'ordinamento dei tribunali, finché non si arriva ad un termine medio indivisibile, cioè a un solo capo o magistrato supremo, che ci si può rappresentare nel mezzo di questa progressione, come l'unità tra la serie delle frazioni e quella dei numeri.

Senza appesantirci in questa moltiplicazione di termini, contiamoci di considerare il governo come un nuovo corpo all'interno dello Stato – distinto dal popolo e dal Sovrano – che occupa un posto intermedio tra l'uno e l'altro.

Vi è una differenza essenziale tra i due corpi: lo Stato esiste di per sé, mentre il governo esiste solo attraverso il Sovrano. Così la volontà dominante del Principe¹⁷ non è o non deve essere che la volontà generale o legge, la sua forza è solo la forza pubblica che in esso si concentra, ma non appena vuole esprimersi in un atto assoluto e indipendente, il legame del tutto comincerebbe ad allentarsi. Se infine accadesse che il Principe disponesse di una volontà privata più attiva di quella del Sovrano, l'uno *de jure* e l'altro *de facto*, l'unione sociale svanirebbe e il corpo politico si dissolverebbe.

Tuttavia, perché il corpo del governo abbia un'esistenza, una vita reale che lo distingua dal corpo dello Stato, perché tutti i suoi membri possano agire di concerto e rispondere allo scopo per il quale tale corpo è istituito, gli serve un *io* particolare, una sensibilità comune ai suoi membri, una forza, una volontà propria che tenda alla conservazione. Questa esistenza particolare presuppone assemblee, consigli, il potere di deliberare e di dirimere, diritti, titoli, privilegi, appartenenti esclusivamente al Principe, tali da rendere la posizione del magistrato tanto più onorevole quanto più penosa. Le difficoltà nascono dalla maniera di inserire questa totalità subalterna nella vera e propria totalità, di modo che il magistrato non alteri la costituzione generale per

consolidare la sua posizione, che distingue sempre la sua forza personale destinata alla propria conservazione dalla forza pubblica destinata alla conservazione dello Stato e che, in una parola, sia sempre pronto a sacrificare il governo al popolo e non il popolo al governo.

D'altra parte, benché il corpo artificiale del governo sia opera di un altro corpo artificiale, e che in qualche modo non abbia che una vita presa in prestito e subordinata, ciò non gli impedisce di agire con maggiore o minore vigore o rapidità, e gioire di una salute più o meno robusta. Infine, senza scostarsi direttamente dallo scopo della sua istituzione, può allontanarsene più o meno, secondo il modo in cui è costituito. Può infatti accadere spesso che un governo, eccellente di per sé, possa diventare il peggiore, se i suoi rapporti con lo Stato non si alterano secondo i difetti del corpo politico al quale appartiene¹⁸.

Capitolo II

Del principio che costituisce le diverse forme di governo

Per esporre la causa generale di queste differenze, occorre ora distinguere il Principe e il governo, come ho fatto prima con lo Stato e il Sovrano¹⁹.

Il corpo della magistratura²⁰ può essere composto da un numero di membri maggiore o minore. Abbiamo detto che il rapporto tra Sovrano e sudditi era tanto più grande quanto il popolo è numeroso e, con un'analogia evidente, possiamo fare la stessa affermazione tra governo e magistrati.

Ora, poiché è sempre quella dello Stato, la forza totale del governo non varia; ne consegue che maggiore è la forza che il governo usa sui propri membri, minore è quella che gli resta per agire sul popolo.

Dunque, più i magistrati²¹ sono numerosi, più il governo è debole. Poiché questa massima è fondamentale, impegniamoci a chiarirla meglio.

Nella persona del magistrato si possono distinguere tre volontà essenziali-

Le tre volontà del magistrato

mente diverse. In primo luogo la volontà propria dell'individuo, che tende solo al suo vantaggio personale; in secondo luogo la volontà comune dei magistrati che si riferisce solo al vantaggio del Principe e che può essere definita volontà di corpo. Tale volontà è generale rispetto al governo e particolare rispetto allo Stato di cui il governo fa parte²²; in terzo luogo la volontà del popolo, o volontà sovrana, che è generale, tanto in rapporto allo Stato considerato come tutto, quanto in rapporto al governo considerato come parte del tutto²³.

In una legislazione perfetta, la volontà privata o individuale deve essere nulla, la volontà di corpo propria al governo

Forza del sovrano e forza del governo
--

molto subordinata. Di conseguenza, la volontà generale o sovrana – sempre dominante – deve costituire la regola unica di tutte le altre.

Secondo l'ordine naturale²⁴, al contrario, queste diverse volontà diventano più attive nella misura in cui si concentrano. Così la volontà generale è sempre la più debole, la volontà di corpo viene al secondo posto e la volontà privata occupa il primo. In tal modo nel governo ogni membro è innanzi tutto se stesso, poi magistrato, poi cittadino, in una gerarchia quindi diametralmente opposta a quella che esige l'ordine sociale. Poniamo che tutto il governo sia nelle mani di un unico uomo: ecco la volontà individuale e la volontà di corpo perfettamente riunite e, di conseguenza quest'ultima al massimo grado d'intensità che possa avere. Ora, poiché è dal grado di volontà che dipende l'uso della forza, e visto che la forza assoluta del governo non può variare, ne consegue che il più attivo di tutti i governi è quello di uno solo.

Al contrario, uniamo il governo al potere legislativo; facciamo del Sovrano anche il Principe, e di tutti i cittadini altrettanti magistrati. Allora la volontà di corpo, confusa con la volontà generale, non avrà altra attività che la propria, lasciando la volontà privata in tutta la sua forza. Così il governo, sempre con la stessa forza assoluta, si troverà in un *minimum* di forza relativa o di attività.

Questi rapporti sono incontestabili, e altre considerazioni contribuiscono a confermarli. Si vede, per esempio, che ogni magistrato è

più attivo nel proprio corpo che ogni cittadino nel suo²⁵, e che di conseguenza la volontà privata ha un'influenza molto maggiore negli atti del governo che in quelli del Sovrano; infatti ogni magistrato riceve quasi sempre l'incarico di una funzione di governo, mentre ogni cittadino considerato in sé non ha alcuna funzione nella Sovranità. Del resto, più lo Stato si estende, più la sua forza effettiva aumenta, anche se non aumenta in funzione della sua estensione: ma poiché lo Stato resta lo stesso, per quanto i magistrati si moltiplichino, il governo non acquisisce una maggiore forza reale, visto che questa forza coincide con quella dello Stato la cui misura è costante. Così la forza relativa o l'attività del governo diminuisce senza che la sua forza assoluta o reale possa aumentare.

È anche sicuro che l'adempimento degli affari diventa più lento nella misura in cui vi è coinvolto un numero maggiore di persone che, concedendo troppo alla prudenza, non riescono a cogliere una opportunità fortunata lasciandosi scappare l'occasione: insomma, a forza di deliberare si perde sovente il frutto stesso della delibera.

Ho appena dimostrato che il governo si indebolisce nella misura in cui i magistrati si moltiplicano, e ho già chiarito che più il popolo è numeroso, più la forza repressiva deve aumentare. Ne consegue che il rapporto dei magistrati al governo deve essere l'inverso del rapporto dei sudditi al Sovrano. In altri termini, più lo Stato si ingrandisce, più il governo deve restringersi; così il numero dei magistrati diminuisce in ragione dell'aumento della popolazione²⁶.

Del resto non sto parlando che della forza relativa del governo, e non della sua rettitudine²⁷: in caso contrario, più la magistratura è numerosa, più la volontà del corpo si avvicina alla volontà generale, mentre sotto un magistrato unico questa stessa volontà di corpo non è, come ho già detto, che una volontà individuale. In questo modo si perde da un lato ciò che si può guadagnare dall'altro, e l'arte del legislatore consiste nel saper fissare il punto in cui la forza e la volontà del governo si combinano – sempre in proporzione reciproca – nel rapporto più vantaggioso per lo Stato.

Capitolo III

Divisione dei governi

Abbiamo visto nel capitolo precedente perché la distinzione tra le varie specie o forme di governo si basa sul numero di membri che lo compongono²⁸. In questo capitolo resta da vedere come avvenga questa divisione.

Il Sovrano può, in primo luogo, affidare il deposito del governo nelle mani di tutto il popolo o alla più ampia parte

Variazioni nelle forme
di governo

del popolo, in modo che vi sia un maggior numero di cittadini magistrati che di cittadini come semplici privati. Si dà a questa forma di governo il nome di *democrazia*.

Oppure si può restringere il governo tra le mani di un piccolo numero, in modo che ci sia un maggior numero di cittadini semplici che di magistrati, con una forma politica che prende il nome di *aristocrazia*.

Infine si può concentrare tutto il governo nelle mani di un magistrato unico, da cui tutti gli altri traggono il loro potere. Questa terza forma, che è la più comune, si chiama *monarchia* o governo regio²⁹.

Occorre inoltre notare che tutte queste forme – o per lo meno le prime due – sono suscettibili di variare dal più e al meno, e possono riscontrarsi in una gamma abbastanza ampia di modelli. Così la democrazia può abbracciare tutto il popolo o ridursi fino alla metà. A sua volta l'aristocrazia può restringersi dalla metà del popolo fino ad essere costituita da un numero sempre più piccolo. Persino la monarchia è suscettibile di qualche divisione. Per la sua costituzione, Sparta ebbe costantemente due re e nell'Impero romano si sono visti fino a otto imperatori contemporaneamente, senza poter affermare che l'Impero fosse diviso. Così c'è un punto in cui ogni forma di governo si confonde con la successiva, permettendoci di concludere che, con tre sole denominazioni, il governo può davvero assumere tante forme diverse quanti sono i cittadini dello Stato.

C'è di più: poiché lo stesso governo può, per certi aspetti, suddividersi in parti diverse – ognuna delle quali amministrata in un modo

differente dall'altra – da queste tre forme combinate possono scaturire una moltitudine di forme miste, di cui ciascuna è moltiplicabile per tutte le forme semplici.

In ogni tempo si è molto discusso sulla migliore forma di governo, senza considerare che ciascuna di esse è la migliore in certi casi, la peggiore in altri.

Se nei diversi Stati il numero dei magistrati supremi deve essere in ragione inversa a quello dei cittadini, ne consegue

Le tre forme principali
di governo

che, in termini generali, il governo democratico si addice agli Stati piccoli, quello aristocratico ai medi e quello monarchico ai grandi. Questa regola si desume immediatamente dal principio, ma come considerare la moltitudine di circostanze che possono fornire delle eccezioni?

Capitolo IV

Della democrazia

Chi scrive la legge sa meglio di chiunque altro come deve essere applicata e interpretata. Apparentemente, dunque, non si potrebbe avere migliore costituzione di quella in cui il potere esecutivo è unito a quello legislativo. Ma proprio questa unione renderebbe il governo inefficiente, perché aspetti che devono restare distinti non lo sarebbero: confluendo nella stessa persona, Principe e Sovrano finirebbero col formare, per così dire, un governo senza governo³⁰.

Non è bene che chi fa le leggi le esegua, né che il corpo del popolo distolga la sua attenzione dai principi generali per darla ai casi particolari³¹. Non vi è nulla di più pericoloso dell'influenza degli interessi privati negli affari pubblici, e l'abuso delle leggi da parte del governo è un male minore rispetto alla corruzione del legislatore, conseguenza infallibile degli interessi particolari. Allora, poiché lo Stato sarebbe alterato nella sua sostanza, ogni riforma diventerebbe impossibile. Un popolo che non abusasse mai del governo, non abuserebbe nep-

pure dell'indipendenza; un popolo che governasse sempre bene non avrebbe bisogno di essere governato.

Prendendo il termine in tutto il rigore dell'accezione, una vera democrazia non è mai esistita, e mai potrà esistere. È contro l'ordine naturale che il numero grande governi e che il piccolo sia governato. Non si può immaginare che il popolo sia costantemente riunito in assemblea per provvedere agli affari pubblici, e si vede facilmente come si potrebbero istituire commissioni a questo scopo, senza per questo cambiare la forma dell'amministrazione³².

Infatti credo di poter porre come principio che quando le funzioni di governo sono divise tra vari corpi, quelli composti da un minor numero di membri acquistano prima o poi la più grande autorità, non fosse che per la facilità nello sbrigare gli affari di cui si devono occupare.

D'altronde, quante cose difficili da riunire non suppone questo governo! In primo luogo, uno Stato molto piccolo in cui sia semplice riunire il popolo, e in cui ogni cittadino possa conoscere facilmente tutti gli altri. In secondo luogo, una grande semplicità di costumi, condizione per prevenire il moltiplicarsi degli affari e delle questioni spinose. Poi una grande uguaglianza nei ceti e nelle ricchezze, senza la quale non potrebbe sussistere a lungo l'uguaglianza nei diritti e nell'autorità. Infine un lusso limitato o assente. Infatti o il lusso è effetto della ricchezza o la rende necessaria; corrompe insieme il ricco e il povero, l'uno per il possesso, l'altro per la cupidigia; vende la patria alla mollezza e alla vanità³³. Toglie allo Stato i suoi cittadini per asservirli gli uni agli altri e trasformarli tutti in schiavi dell'opinione.

Pericoli insiti nella democrazia

Ecco perché un autore celebre ha considerato la virtù come principio stesso della Repubblica³⁴. Infatti tutte queste condizioni non potrebbero sussistere senza la virtù; ma, non avendo pensato a fare le distinzioni necessarie, questo genio brillante ha mancato spesso di precisione, qualche volta di chiarezza, e non ha visto che l'autorità sovrana essendo ovunque la stessa, lo stesso principio deve applicarsi

ad ogni Stato ben costituito, anche se certamente in misura variabile secondo la forma del governo.

Aggiungiamo che non vi è governo più esposto alle guerre civili o alle agitazioni intestine di quello democratico o popolare, perché non ve ne è un altro che tenda così spesso e fortemente a cambiare forma, né che richieda maggiore vigilanza e coraggio perché resti nella sua. È soprattutto in questa costituzione che il cittadino deve armarsi di forza e di costanza e dire ogni giorno della sua vita nel profondo del cuore ciò che diceva un virtuoso palatino* nelle Dieta di Polonia: “Malo periculosam libertatem quam quietum servitium”³⁵.

Un popolo di dèi, se esistesse, si governerebbe con la democrazia. Un governo così perfetto non si addice agli uomini.

Capitolo V

Dell'aristocrazia

In questo caso ci troviamo di fronte a due persone morali molto distinte – il governo e il Sovrano – e di conseguenza ci sono due volontà generali, una in rapporto a tutti i cittadini, l'altra ristretta ai membri dell'amministrazione. Così, anche se può regolare la propria politica interna come vuole, il governo non può parlare al popolo che in nome del Sovrano, cioè in nome del popolo stesso, fatto che non si deve mai dimenticare.

Le prime società si governarono secondo i principi dell'aristocrazia. I capi delle famiglie deliberavano tra di loro sugli affari pubblici. I giovani si piegavano senza difficoltà all'autorità dell'esperienza. Da questa usanza derivano parole come *preti*, *anziani*, *senato*, *geronti*³⁶. I selvaggi dell'America settentrionale si governano ancora così ai nostri giorni, e sono molto ben governati.

Evoluzione nel governo
aristocratico

* Il Palatino di Posnania, padre del duca di Lorena re di Polonia.

Ma man mano che l'ineguaglianza dell'istituzione ebbe il sopravvento sull'ineguaglianza naturale, la ricchezza o la potenza * fu preferita all'età, e l'aristocrazia divenne elettiva. Il potere trasmesso di padre in figlio assieme ai beni creò le famiglie patrizie e rese il governo ereditario. Si videro così senatori di vent'anni.

Ci sono dunque tre tipi di aristocrazia: naturale, elettiva, ereditaria. La prima non si adatta che a popoli semplici; la terza è il peggiore di tutti i governi; la seconda il migliore, perché è l'aristocrazia propriamente detta³⁷.

Oltre al vantaggio della separazione dei due poteri, ha anche quella della scelta dei suoi membri. Infatti nel go-

Vantaggi del governo aristocratico

verno popolare, tutti i cittadini nascono come potenziali magistrati. In quello aristocratico i magistrati sono limitati ad un piccolo numero e non lo diventano che per elezione **, mezzo grazie al quale la proibizione, i lumi, l'esperienza e tutte le altre ragioni di preferenza e di stima pubblica sono altrettante ulteriori garanzie di buon governo.

Inoltre le assemblee si svolgono più comodamente, gli affari si discutono meglio e si sbrigano con maggior ordine e diligenza, il credito dello Stato è meglio sostenuto tra gli stranieri da venerabili senatori che da una moltitudine sconosciuta o disprezzata.

In una parola, che i più saggi governino la moltitudine è la soluzione migliore e più naturale, a patto di essere sicuri che la governeranno per il suo bene e non per il proprio. Non è conveniente moltiplicare senza necessità i magistrati, né fare con ventimila uomini ciò che cento uomini scelti possono fare ancora meglio. Ma occorre notare che, in questa soluzione, l'interesse di corpo tende a discostare la forza pubblica dalla regola della volontà generale, e che un'altra

* È chiaro che, presso gli antichi, la parola *optimates* non voleva dire i migliori, ma i più potenti.

** È importante che siano le leggi a regolare la forma dell'elezione dei magistrati. Infatti, abbandonandola nelle mani del Principe non si può evitare di ricadere nell'aristocrazia ereditaria, come accadde nelle Repubbliche di Berna e Venezia. In tal modo la seconda è da lungo tempo uno Stato dissolto, mentre la prima si mantiene grazie all'estrema saggezza del suo Senato. Si tratta di un'eccezione tanto onorevole quanto pericolosa.

tendenza inevitabile sottrae alle leggi una parte della loro potenza esecutiva.

Riguardo alle condizioni generali, il governo aristocratico non si addice né a uno Stato così piccolo né a un popolo così semplice e retto da consentire che l'esecuzione delle leggi segua immediatamente la volontà pubblica, come accade in una buona democrazia. Non si adatta neppure ad una nazione così grande da consentire ai suoi capi, sparsi sul territorio per governarla, di sconfinare nel potere del Sovrano ciascuno nella propria provincia, cominciando col rendersi indipendenti per diventarne infine i padroni.

Ma se il governo dell'aristocrazia richiede qualche virtù in meno rispetto al governo popolare, ne esige altre che le sono proprie, come la moderazione dei ricchi e la compiacenza dei poveri. Infatti un'uguaglianza rigorosa vi sarebbe fuori luogo, tanto che non fu osservata neppure a Sparta.

Del resto, anche se questa forma comporta una certa ineguaglianza nella ricchezza, in generale è perché ad occuparsi dell'amministrazione degli affari pubblici siano proprio coloro che possono più facilmente dedicarvi tutto il loro tempo, e non – come pretende Aristotele – perché i ricchi siano sempre preferiti. Al contrario, è importante che una scelta opposta insegni al popolo che, tra i meriti degli uomini, ci sono ragioni di preferenza più importanti della ricchezza.

Capitolo VI

Della monarchia

Finora abbiamo considerato il Principe come una persona morale e collettiva, unita dalla forza delle leggi, e depositaria del potere esecutivo dello Stato. Dobbiamo ora considerare questo potere quando è concentrato nelle mani di una persona naturale, di un uomo vero che, secondo le leggi, è il solo a poterne disporre. È ciò che si chiama monarca o re.

Vantaggi del governo monarchico

Al contrario delle altre forme di amministrazioni in cui un essere collettivo rappresenta una individualità³⁸, in questa un individuo rappresenta un essere collettivo, in modo che l'unità morale che costituisce il Principe è al tempo stesso un'unità fisica in cui si trovano concentrate, in modo naturale, tutte le facoltà che la legge riunisce con tanto sforzo nelle altre forme di governo.

Così la volontà del popolo e la volontà del Principe, la forza pubblica dello Stato e la forza privata del governo, tutto risponde allo stesso scopo, tutti gli ingranaggi della macchina sono nelle stesse mani, tutto tende alla stessa meta, non vi sono movimenti contrapposti che si autodistruggano, e non è possibile immaginare un altro tipo di costituzione in cui uno sforzo minimo produca un effetto tanto considerevole. Archimede, comodamente seduto sulla riva, traendo senza sforzo a secco una grande imbarcazione, mi suggerisce l'idea di un monarca abile che, dal suo studio, governa i suoi vasti Stati, mettendo tutto in azione pur sembrando immobile.

Ma, se non esiste governo che abbia più vigore, non ce n'è neppure un altro in cui la volontà privata abbia maggior potere e domini più facilmente gli altri. È vero che tutto si dirige verso lo stesso scopo, ma tale scopo non è quello della felicità pubblica, e la forza stessa dell'amministrazione gira continuamente a pregiudizio dello Stato³⁹.

I re vogliono un potere assoluto e, da sempre, gli si grida che il miglior modo di ottenerlo è di farsi amare dai loro popoli. È una bella massima, e anche vera sotto certi aspetti. Purtroppo nelle corti non sarà mai presa in considerazione. La potenza che scaturisce dall'amore del popolo è senza dubbio la più grande, ma anche la più precaria e condizionata: i principi non se ne accontenteranno mai. I migliori re vogliono poter essere malvagi, se così decidono, senza rinunciare ad essere i padroni.

Per quanto un consigliere politico si sforzerà di convincere il re che la forza del popolo coincide con la sua e che quindi il suo principale interesse sarebbe che il popolo fosse florido, numeroso, temibile. Ma i re sanno bene che non è così. Il loro interesse personale è, in primo luogo, che il popolo sia debole e miserabile e che non possa

mai resistergli. Ammetto che, supponendo nei sudditi una perenne e completa sottomissione, l'interesse del principe sarebbe in tal caso che il popolo fosse potente, affinché tale potenza – che è la sua – lo rendesse temibile agli occhi degli stati vicini⁴⁰. Ma poiché tale interesse è solo secondario e subordinato e dato che le due supposizioni sono incompatibili, è naturale che i principi diano sempre la preferenza alla massima che risulta loro più utile nell'immediato. È ciò che Samuele spiegava agli ebrei⁴¹; è ciò che Machiavelli ha dimostrato chiaramente. Fingendo di dare lezioni ai re, ne ha date di grandi ai popoli e, così, il suo *Principe* è il libro dei repubblicani⁴².

Considerando le condizioni generali, abbiamo appurato che la monarchia si addice solo agli Stati grandi e possiamo riscontrarlo anche considerandola in se stessa. Più l'amministrazione pubblica è numerosa, più il rapporto tra il principe e i sudditi diminuisce e si avvicina all'uguaglianza, in modo che questo rapporto è uno o l'uguaglianza stessa nella democrazia⁴³. Questo stesso rapporto aumenta a misura che il governo si restringe, e raggiunge il suo *maximum* quando il governo è affidato a uno solo. Allora si verifica una distanza eccessiva tra il principe e il popolo, e lo Stato manca della necessaria articolazione. Per assicurarla occorrono dunque dei corpi intermedi, che devono essere affidati a principi, grandi, nobili. Ora nulla di tutto questo si addice agli Stati piccoli che sono rovinati dai gradi intermedi.

Ma, se è difficile che uno Stato grande sia governato bene, lo è ancor più se è governato da un uomo solo, e sappiamo tutti ciò che accade quando il re si affida ai sostituti.

Un difetto essenziale e inevitabile, che collocherà sempre il governo monarchico al di sotto di quello repubblicano, è che in quest'ultimo la voce pubblica innalza ai primi posti solo uomini illuminati e capaci, che li occupano con onore; al contrario, coloro che vi giungono nella monarchia sono spesso solo piccoli e disonesti intriganti dotati di quei disprezzabili talenti che nelle corti permettono di raggiungere posti importanti. Tuttavia, una volta che vi sono pervenuti,

Inconvenienti
del governo monarchico

quei sedicenti uomini di talento mostrano al pubblico tutta la loro inettitudine. Su questa scelta, il popolo si sbaglia molto meno del principe, ed è altrettanto raro trovare un uomo di merito nei ministeri di un re, che uno sciocco alla testa di un governo repubblicano. Così quando per una felice coincidenza, uno di questi uomini nati per governare prende il timone degli affari in una monarchia compromessa da tanti incapaci governanti, ci si stupisce delle risorse che trova e il suo lavoro fa epoca in un paese.

Perché uno Stato monarchico possa essere ben governato, occorrerebbe che la sua grandezza e la sua estensione fossero proporzionate alle facoltà di chi governa. È più facile conquistare che governare. Con una leva adatta, si può sollevare il mondo con un dito, ma per sostenerlo ci vogliono le spalle di Ercole. Per poco che uno Stato sia ampio, il principe è sempre insufficiente. Quando al contrario accade che lo Stato sia troppo piccolo per il suo capo, ciò che avviene raramente, è di nuovo governato male, perché il capo, seguendo sempre la grandezza delle sue vedute, dimentica gli interessi del popolo, e non lo rende meno infelice abusando dei talenti che gli soverchiano, di un capo limitato da quelli che gli mancano.

Occorrerebbe, per così dire, che un regno si estendesse o si dilatasse ad ogni successione per mettersi alla portata del principe; al contrario, poiché i talenti di un senato hanno misure più stabili, lo Stato può avere frontiere costanti senza che l'amministrazione ne risenta.

L'inconveniente più sensibile del governo di uno solo è la mancanza di quella successione continua che forma

Il problema della successione nella monarchia

negli altri due una relazione di continuità. Morto un re, occorre farne un altro. Le elezioni creano intervalli pericolosi, sono burrascose e, a meno che i cittadini non siano di un disinteresse, di una integrità che questo tipo di governo non comporta davvero, le brighe e la corruzione vi si interpongono. È difficile che colui al quale lo Stato si è venduto, non lo venda a sua volta, e non si rifaccia sui deboli delle risorse che i potenti gli hanno estorto. Presto o tardi,

in una simile amministrazione tutto diventa venale, e la pace di cui si fruisce sotto i re è peggiore del disordine provocato dall'interregno.

Che cosa è stato fatto per prevenire questi mali? In alcune famiglie la corona è stata resa ereditaria e si è stabilito un ordine di successione che prevenisse qualsiasi disputa alla morte del Re. Ciò significa che, sostituendo l'inconveniente delle reggenze a quello delle elezioni, si è scelta un'apparente tranquillità ad un'amministrazione saggia, e che si è preferito aver come capi bambini, mostri, imbecilli, che doversi scontrare per la scelta di un buon re. Non si è considerato che, esponendosi così ai rischi dell'alternativa, si mettono quasi tutte le probabilità contro di sé. Era una risposta molto sensata quella che il giovane Dionigi dette al padre che, rimproverandogli un'azione vergognosa gli diceva: "Te ne ho forse dato l'esempio?". "Ah, gli rispose il figlio, ma vostro padre non era re!"

Tutto concorre a privare di giustizia e di ragione un uomo educato a comandare gli altri. Ci si prodiga molto, a ciò che si dice, a insegnare ai giovani principi l'arte di regnare, ma non sembra che si giovinano di questa educazione. Si farebbe meglio a cominciare con l'insegnare loro l'arte di obbedire. I più grandi re celebrati dalla storia non furono educati per regnare; è una scienza che non si possiede mai in minor misura che dopo averla imparata e che si acquisisce meglio obbedendo che comandando. "Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio Principe aut volueris"*.

Una conseguenza di questa mancanza di coerenza è l'incostanza del governo regio che, regolandosi talvolta in un modo talvolta in un altro a seconda del temperamento del principe regnante o di coloro che regnano per lui, non può avere a lungo né un oggetto fisso, né una condotta coerente, variazione che fa ondeggiare lo Stato di massima in massima, di progetto in progetto, cosa che non si verifica negli altri governi in cui il principe è sempre lo stesso. Così, in gene-

* Tacit.: Hist. L. I.⁴⁴

rale, si vede maggiore malizia in una Corte, e maggior saggezza in un Senato, e le Repubbliche si dirigono ai loro fini con criteri più costanti e continui, mentre ogni rivoluzione nel ministero ne produce una nello Stato regio; la massima comune di tutti i ministri e di quasi tutti i re è di addossare le colpe al loro predecessore.

Da questa stessa incoerenza si può ancora trarre la conclusione di un sofisma molto familiare ai politici monarchici: è quello non soltanto di confrontare il governo civile con quello domestico e il principe con il padre di famiglia – errore già refutato –, ma anche di attribuire generosamente al principe tutte le virtù necessarie e di supporre sempre che sia ciò che dovrebbe essere. Se così fosse il governo monarchico sarebbe evidentemente da preferire a qualsiasi altro, perché è incontestabilmente il più potente e sarebbe anche il migliore se la volontà dei governanti fosse più conforme alla volontà generale.

Ma se secondo Platone* il re è per sua natura un personaggio tanto raro, quante volte la natura e il caso concorrono a incoronarlo? E se l'educazione regale corrompe necessariamente coloro che la ricevono, che cosa ci si deve aspettare da un lignaggio di uomini educati per regnare? Equivale dunque a voler ingannare se stessi confondere il governo monarchico con quello di un buon re. Per vedere ciò che questa forma di governo è di per sé, occorre considerarla sotto principi limitati o malvagi; perché così saranno quelli che saliranno al trono o tali il trono li renderà.

Anche se non sono sfuggite ai nostri autori, queste difficoltà non li hanno messi in imbarazzo. Il rimedio, dicono loro, consiste nell'obbedire senza mormorare. Dio assegna i cattivi re nella sua collera; occorre quindi sopportarli come un castigo del Cielo. Questo discorso è senza dubbio edificante, ma mi chiedo se non sarebbe più adatto ad una lezione cattedratica che a un libro di politica. Che diremmo di un medico che promette miracoli e la cui arte si limitasse ad esortare i malati alla pazienza? Sappiamo bene che bisogna sopportare un cattivo governo quando lo si ha, ma la questione sarebbe di trovarne uno buono.

* In Civili⁴⁵.

Capitolo VII

Dei governi misti

A rigor di logica non esistono governi semplici. Se il governo ha un capo unico deve disporre di magistrati subalterni; se si tratta di un governo popolare deve comunque avere un capo. Così, nella divisione del potere esecutivo, c'è sempre una scala che va dal numero massimo al minimo, con la differenza che talvolta il numero grande dipende dal piccolo, e talvolta il piccolo dal grande.

A volte vi è una divisione alla pari, sia quando le parti costitutive sono in un rapporto di interdipendenza reciproca – come nel governo d'Inghilterra – sia quando l'autorità di ogni parte, pur essendo indipendente, è imperfetta come in Polonia⁴⁶. Questa ultima forma è inefficace perché non c'è unità nel governo e lo Stato manca di interconnessioni.

Che cosa è da preferire tra un governo semplice o uno misto? Questione molto dibattuta tra gli autori politici, alla quale bisogna dare la stessa risposta che ho fornito precedentemente a proposito di qualsiasi forma di governo.

Il governo semplice è il migliore di per sé, proprio per il fatto di essere semplice. Ma quando il potere esecutivo non dipende abbastanza da quello legislativo, cioè quando è maggiore il rapporto del Principe al Sovrano che quello del popolo al Principe, occorre rimediare a questo difetto di proporzione dividendo il governo; perché allora tutte le parti che lo compongono non hanno meno autorità sui sudditi ma la loro divisione le rende collettivamente meno forti contro il Sovrano.

Si può anche prevenire lo stesso inconveniente nominando magistrati intermedi che, lasciando al governo la sua interezza, servano a bilanciare le due potenze e a mantenere i loro diritti rispettivi. Allora il governo non deve essere definito misto, ma modificato.

Si può rimediare con mezzi simili all'inconveniente opposto e, quando il governo è troppo sciolto, erigere tribunali che lo concentrino. Questa soluzione si pratica in tutte le democrazie. Nel primo

caso si divide il governo per indebolirlo, e nel secondo per rinforzarlo. Infatti il *maximum* di forza o di debolezza si riscontrano ugualmente in tutti i governi semplici, mentre le forme miste assicurano una forza media.

Capitolo VIII

*Come ogni forma di governo non sia adatta a qualsiasi paese*⁴⁷

Poiché non è un frutto di tutti i climi, la libertà non è alla portata di tutti i popoli. Più si medita su questo principio

Rapporto tra governo e risorse del Paese

stabilito da Montesquieu⁴⁸, più se ne riscontra la verità. Più lo si contesta, più se ne offrono occasioni di stabilirlo con nuove prove.

In tutti i governi del mondo, la persona pubblica⁴⁹ consuma senza produrre nulla. Da dove dunque le deriva la sostanza consumata? Dal lavoro dei suoi membri. È il superfluo dei privati che produce il necessario pubblico. Ne consegue che lo Stato pubblico può sussistere soltanto se il lavoro dei privati cittadini frutta oltre i loro bisogni.

Questo eccedente non è tuttavia uguale in tutti i paesi del mondo. In alcuni è considerevole, in altri mediocre, in altri ancora nullo e in talaltri negativo. La proporzione dipende dalla fertilità del clima, dal tipo di lavoro che la terra esige, dalla natura dei suoi prodotti, dalla forza dei suoi abitanti, dai consumi più o meno grandi che sono loro necessari, e da molti altri aspetti simili che la influenzano.

D'altra parte, non tutti i governi hanno la stessa natura. Ce ne sono di più o meno voraci, e queste differenze sono fondate su un altro principio: più i contributi pubblici si allontanano dalla fonte, più diventano onerosi. Non è sulla quantità di imposte che bisogna misurare questo carico, ma sul cammino che devono compiere per ritornare nelle mani dalle quali sono uscite; quando tale circolazione è rapida e bene organizzata, che si paghi poco o tanto è poco importante; il popolo è sempre ricco e le finanze prospere. Al contrario per quanto poco il popolo dia, quando questo poco non torna nelle loro mani, il

continuo dare porta presto allo sfinimento: lo Stato non è mai ricco e il popolo è sempre miserabile.

Ne consegue che più la distanza tra il popolo e il governo aumenta, più i tributi diventano onerosi. Così nella democrazia, il popolo sostiene il carico minore, nell'aristocrazia sopporta un peso più forte, nella monarchia il peso maggiore. La monarchia non è dunque adatta che alle nazioni opulente, l'aristocrazia agli Stati di media entità sia quanto alla ricchezza che alla grandezza, la democrazia agli Stati piccoli e poveri.

In effetti più ci si riflette, più in questo si trova differenza tra gli Stati liberi e le monarchie: nei primi tutto serve all'utilità comune, negli altri la forza pubblica e quelle private sono reciproche e l'una aumenta per l'indebolimento dell'altra. Infine, anziché governare i sudditi per renderli felici, il dispotismo li rende miserabili per governarli.

Ecco dunque che in ogni clima, l'analisi delle cause naturali permette di capire la forma migliore di governo per i diversi paesi e addirittura di dire che tipo di abitanti dovrebbe avere. I luoghi ingrati e sterili in cui il prodotto non compensa il lavoro dovrebbero restare incolti e deserti, o tutt'al più popolati di selvaggi. I luoghi in cui il lavoro degli uomini non rende che il giusto necessario devono essere abitati da popoli barbari, perché ogni corpo sociale vi sarebbe impossibile⁵⁰. I luoghi in cui l'eccesso di prodotto sul lavoro è mediocre si addicono ai popoli liberi; quelli in cui un terreno abbondante e fertile assicura molti prodotti con poco lavoro possono essere governati da una monarchia, in cui il lusso del principe consumi il superfluo dei sudditi; infatti è meglio che questo eccesso sia assorbito dal governo che sprecato dai privati⁵¹. So bene che vi sono delle eccezioni, ma queste stesse eccezioni confermano la regola, in quanto producono prima o poi delle rivoluzioni che ristabiliscono la situazione nell'ordine della natura.

Rapporto tra governo e clima

Distinguiamo sempre le leggi generali da cause specifiche che possono modificarne l'effetto. Se anche tutto il mezzogiorno fosse

coperto di repubbliche e tutto il nord di Stati dispotici, non sarebbe meno vero, per effetto del clima, che il dispotismo si addice ai paesi caldi, la barbarie ai paesi freddi e un buon corpo politico alle regioni intermedie. Vedo anche che, concordando sul principio, si potrebbe discutere sull'applicazione: si potrebbe dire che ci sono dei paesi nordici molto fertili e dei paesi meridionali particolarmente ingrati. Ma si tratta di una difficoltà che è tale solo per coloro che non esaminano la cosa sotto ogni rapporto. Occorre, come ho già detto, considerare il lavoro, le forze, il consumo ecc. Supponiamo che di due terreni uguali uno renda cinque, e l'altro dieci. Se gli abitanti del primo consumano quattro e quelli del secondo nove, l'eccesso del primo prodotto sarà $1/5$, e quello del secondo $1/10$. Il rapporto delle due eccedenze è dunque inverso a quello dei prodotti, visto che il terreno che produrrà solo cinque darà un'eccedenza doppia rispetto a quello che produrrà dieci.

Tuttavia non si tratterà di un prodotto doppio, e non credo che, in generale, qualcuno osi considerare la fertilità dei paesi freddi anche solo pari a quella dei paesi caldi. Ma supponiamo pure questa uguaglianza, poniamo pure alla pari l'Inghilterra con la Sicilia, la Polonia con l'Egitto. Più a sud avremo l'Africa e le Indie, più a nord non avremo nulla. Ma per questa supposta uguaglianza di prodotto, quale differenza nelle colture? In Sicilia è sufficiente grat-

Influenza del clima sui costumi

tare la terra, in Inghilterra quanta fatica per ararla! Ora, là dove ci vogliono più braccia per ottenere lo stesso risultato, il superfluo deve essere necessariamente minore.

Considerate inoltre che lo stesso numero di uomini consuma molto meno nei paesi caldi. Il clima richiede la sobrietà come condizione della salute. Gli europei che vogliono viverci come a casa loro muoiono di dissenteria e indigestioni. "Siamo, dice Chardin⁵², bestie carnivore, lupi in confronto agli asiatici. Alcuni attribuiscono la sobrietà dei persiani al fatto che il loro paese è meno coltivato, ma io credo al contrario che il loro paese non abbonda in derrate perché gli abitanti ne hanno meno bisogno. Se la loro frugalità, continua Chardin, fosse

un effetto della penuria alimentare del paese, solo i poveri mangerebbero poco mentre generalmente mangiano poco tutti, e si mangerebbe più o meno in ciascuna provincia a seconda della fertilità del paese, mentre la stessa sobrietà si riscontra in tutto il regno. Essi lodano molto la propria maniera di vivere, dicendo che basta guardare il loro colorito per capire quanto sia assai migliore di quella dei cristiani. Infatti il colorito dei persiani è uniforme, hanno la pelle bella, sottile e levigata, mentre il colorito degli armeni loro sudditi che vivono invece all'europea è ruvida e maculata, e i loro corpi massicci e pesanti”.

Più ci si avvicina alla linea dell'Equatore, più i popoli vivono con poco. Non mangiano quasi mai la carne, mentre il riso, il mais, il cuscus, il miglio, la manioca sono i loro alimenti consueti. Le Indie sono popolate da milioni di uomini, il cui nutrimento non costa neppure un soldo al giorno. Nella stessa Europa vediamo differenze sensibili nell'appetito dei popoli del nord e di quelli del mezzogiorno. Uno spagnolo vivrà otto giorni con la cena di un tedesco. Nei paesi in cui gli uomini sono più voraci, il lusso si estende anche al cibo. In Inghilterra si manifesta in una tavola carica di carni; in Italia si vizia la gola con dolci e fiori.

Anche il lusso nei vestiti si presta a differenze simili. Nei climi in cui il succedersi delle stagioni è improvviso e violento, si portano abiti migliori e più semplici, in quelli in cui ci si veste solo per fare sfoggio si cerca più lo sfarzo che l'utilità, e gli abiti stessi diventano espressione di lusso. A Napoli vedrete passeggiare ogni giorno per Posillipo uomini in vesti dorate e senza calze. La stessa cosa accade con gli edifici. Ci si profonde in magnificenza quando non si devono temere le intemperie. A Parigi, a Londra si vuole essere alloggiati in ambienti comodi e caldi. A Madrid, vi sono saloni superbi, ma non una finestra che chiuda e si dorme in nidi di topi.

Gli alimenti sono molto più sostanziosi e ghiotti nei paesi caldi: è una terza ed ultima differenza che non può non influire sulla seconda. Perché in Italia si mangiano tante verdure? Perché in quel paese sono buone, nutrienti, di ottimo sapore. In Francia, dove crescono solo con

l'acqua, non sono affatto nutrienti e non contano quasi nulla a tavola. Eppure non occupano meno terreno e richiedono almeno altrettanto lavoro per coltivarle. È un'esperienza che si fa sul grano africano, che, pur inferiore a quello francese, rende molto di più in farina di quello francese. A sua volta, il grano francese rende di più di quello del nord. Da cui si può inferire che una progressione simile si osserva generalmente nella stessa direzione della linea dall'Equatore al Polo. Ora non è un chiaro svantaggio avere in uno stesso prodotto una minore quantità di alimento?

A tutte queste varie considerazioni, posso aggiungerne una che ne deriva rendendole più forti. Rispetto ai paesi freddi, i paesi caldi hanno bisogno di un minor numero di abitanti, anche se potrebbero nutrirne di più. Ciò produce una doppia eccedenza, sempre a vantaggio del dispotismo. Più lo stesso numero di abitanti occupa una grande superficie, più le rivolte diventano difficili, perché non ci si può mettere d'accordo né prontamente, né segretamente, ed è sempre facile al governo sventare i progetti e tagliare la comunicazione. Ma più un popolo numeroso si restringe, meno il governo può usurpare il Sovrano; i capi deliberano nelle loro stanze con la stessa sicurezza del Principe nel suo consiglio, e la folla si riunisce nelle piazze con la stessa tempestività delle truppe nelle caserme. Il vantaggio di un governo tirannico consiste nel poter agire sulle grandi distanze. Con l'aiuto dei punti di forza che ha prestabilito, la sua forza aumenta nella distanza come quella delle leve*. Quella del popolo invece agisce solo se concentrata; svanisce e si perde espandendosi, come la polvere da sparo sparsa a terra che prende fuoco solo grano a grano. I paesi meno popolati sono così più adatti alla tirannide: le belve feroci regnano solo nei deserti.

* Questa affermazione non contraddice quanto ho affermato nel capitolo IX del libro II sugli inconvenienti degli Stati vasti. In quel caso si trattava dell'autorità del governo sui suoi membri; qui mi riferisco alla sua forza contro i sudditi. I suoi funzionari sparsi gli servono come punti di appoggio per agire sul popolo che è lontano, ma non ha alcun punto d'appoggio per agire direttamente sui suoi funzionari. Così in un caso la lunghezza della leva è una causa di debolezza, nell'altro è una causa di forza.

Capitolo IX*Dei segni di un buon governo*

Quando si chiede quale sia in assoluto il miglior governo, si pone una domanda tanto insolubile quanto indeterminata o, se si vuole, che ha tante buone soluzioni quante sono le combinazioni possibili tra le posizioni assolute e relative dei popoli.

Ma se si domandasse da quale segno è possibile capire se un dato popolo è bene o male governato, sarebbe diverso perché è infatti possibile rispondere alla domanda.

Tuttavia il problema non si risolve facilmente, perché ognuno suggerisce una risposta diversa. I sudditi apprezzano la tranquillità pubblica, i cittadini la libertà privata; gli uni preferiscono la sicurezza del diritto di proprietà, gli altri quella personale; gli uni considerano che il miglior governo sia quello più severo, gli altri il più blando, quelli vogliono che i crimini siano puniti, gli altri che si prevenano; gli uni considerano positivamente il timore dei vicini; gli altri preferiscono esserne ignorati; gli uni sono contenti che il denaro circoli, gli altri esigono che il popolo abbia pane. Sia pure ci si mettesse d'accordo su questi punti e altri simili, saremmo forse più avanzati? Poiché le quantità morali mancano di misura precisa, se anche si fosse d'accordo sull'indizio, come esserlo sulla stima?

Dal canto mio mi stupisco sempre di come si possa fraintendere un indizio così semplice, o che si abbia la malafede

Numero di abitanti e qualità del governo
--

di non convenirne. Qual è il fine dell'associazione politica? È la conservazione e la prosperità dei suoi membri. E qual è il segno più sicuro che essi si conservano e prosperano? È il loro numero e la loro crescita. Non andate dunque a cercare altrove questo indizio su cui tanto si discute. A parità di tutti gli altri fattori, il governo sotto il quale – senza mezzi stranieri, senza naturalizzazioni, senza colonie – i cittadini popolano il paese e si moltiplicano di più è infallibilmente il migliore; quello in cui il popolo si riduce e deperisce è il peggiore.

Esperti di calcolo, è ora compito vostro: contate, misurate, paragonate*.

Capitolo X

Dell'abuso di governo, e della sua tendenza a degenerare

Come la volontà privata agisce sempre contro la volontà generale, così il governo compie sforzi continui contro il Sovrano. Più questo sforzo aumenta, più la costituzione si altera e, poiché in questo caso non c'è un'altra volontà di corpo che possa opporsi a quella del Principe equilibrandola, prima o poi deve necessariamente accadere che il Principe opprimerà il Sovrano, spezzando il patto sociale⁵³. È questo il vizio implicito e inevitabile che tende inesorabilmente a distruggere il corpo politico fin dalla sua nascita, come la vecchiaia e la morte distruggono il corpo dell'uomo⁵⁶.

* Dobbiamo giudicare sullo stesso principio i secoli che meritano la preferenza per la prosperità del genere umano. Abbiamo troppo ammirato quelli che hanno visto la fioritura delle lettere e delle arti, senza penetrare l'oggetto segreto della loro cultura, senza considerarne l'effetto funesto, "idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset"⁵⁴. Non vedremo dunque mai nelle massime dei libri l'interesse grossolano che fa parlare gli autori? No, quando, checché ne possano dire, malgrado il suo fulgore un paese si spopola, non è vero che tutto va bene, e non basta che un poeta abbia centomila franchi di rendita perché il suo secolo sia il migliore di tutti. È meno alla quiete apparente e alla tranquillità dei capi che bisogna far caso, che al benessere di nazioni intere e soprattutto degli stati più popolati. La grandine sconvolge alcuni cantoni, ma raramente provoca la carestia. Le sommosse, le guerre civili preoccupano molto i capi, ma non costituiscono vere disgrazie per i popoli, che possono anche trovare qualche sollievo mentre ci si scontra su chi debba tirannizzarli. È dalle condizioni permanenti che nascono la loro prosperità o le loro calamità reali; quando tutto è schiacciato sotto il giogo, è allora che tutto deperisce; è allora che i capi distruggendoli a loro agio, ubi solitudinem faciunt, pacem appellant⁵⁵. Quando le dispute speciose dei grandi agitavano il Regno di Francia e che il coadiutore di Parigi andava in Parlamento con un pugnale in tasca, ciò non impediva al popolo francese di vivere felice e numeroso in un'onesta e libera agiatezza. Nel passato la Grecia fioriva nel mezzo delle guerre più crudeli; il sangue scorreva a fiotti, e tutto il paese era densamente popolato. Sembrava, dice Machiavelli, che tra gli omicidi, le proscrizioni, le guerre civili, la nostra Repubblica diventasse più potente; la virtù dei cittadini, i loro costumi, la loro indipendenza erano più efficaci per rinforzarla che tutti quegli scontri politici per indebolirla. Uno stato di agitazione dà slancio agli animi, e ciò che fa davvero prosperare la specie è meno la pace che la libertà.

In generale ci sono due modi per i quali il governo degenera, ossia quando si contrae o quando lo Stato si dissolve.

Il governo si restringe quando passa dalle mani di molti a quelle di pochi, cioè dalla democrazia all'aristocrazia e dall'aristocrazia alla monarchia. Questa è la direzione che prende come corso naturale*.

Se passasse da un numero piccolo ad uno grande, si direbbe che si è allentato, ma questa progressione inversa è impossibile.

In realtà il governo non cambia mai forma, se non quando la sua molla troppo usata lo lascia così indebolito da non poter usare la propria forza. È dunque necessario ricaricare e stringere la molla via via che cede, per evitare che lo Stato che essa sostiene cada in rovina.

La dissoluzione dello Stato può verificarsi in due modi.

* La formazione lenta e l'espansione della Repubblica Veneta nelle lagune circostanti offre un esempio notevole di questo processo. Stupisce che, dopo mille e duecento anni di vita, i veneziani sembrano ancora essere attestati al secondo stadio che cominciò nel 1198 con il *Serrar di Consiglio*. Quanto ai dogi precedenti per i quali li si rimprovera – indipendentemente da ciò che dice lo *Squitinio della libertà veneta*⁵⁷ – è stato dimostrato che non furono mai sovrani.

Non si mancherà di obiettare che la Repubblica romana seguì, come è noto, una progressione contraria, passando dalla monarchia all'aristocrazia, e dall'aristocrazia alla democrazia. Personalmente, non la penso affatto in questo modo.

La prima forma politica istituita da Romolo fu un governo misto che degenerò ben presto in dispotismo. Per cause particolari, lo Stato morì innanzi tempo, come accade di veder morire un neonato prima che raggiunga l'età adulta. La vera nascita della Repubblica coincise con la cacciata dei Tarquini. Inizialmente non ebbe una forma stabile perché, non abolendo il patriziato, il lavoro era stato fatto solo a metà. In questo modo l'aristocrazia ereditaria – ossia la peggiore delle amministrazioni legittime – conflisse con la democrazia con il risultato che la forma di governo, sempre incerta e instabile, si fissò soltanto – come ha dimostrato Machiavelli – con l'istituzione del tribunato. Fino a quel momento non ci fu un vero governo e una genuina democrazia. Da allora invece, il popolo non fu solo Sovrano, ma anche magistrato e giudice, il senato fu soltanto un tribunale subordinato con il compito di temperare o restringere il governo. I consoli stessi, per quanto patrizi, primi magistrati e comandanti assoluti in guerra, erano a Roma soltanto presidenti del popolo.

Da quel momento in poi, si vide il governo prendere la sua china naturale e tendere all'aristocrazia. Ma poiché il patriziato si era per così dire condannato a morte, l'aristocrazia non faceva più parte del patriziato come a Venezia e a Genova, ma si fuse nel corpo del senato, composto da patrizi e plebei, e persino nel corpo del tribunato quando i tribuni cominciarono ad usurpare un potere attivo. Le parole non alterano i fatti: quando il popolo ha capi che governano al suo posto, qualsiasi nome abbiano, rappresentano pur sempre un'aristocrazia.

Dagli abusi dell'aristocrazia derivarono le guerre civili e il triumvirato. Silla, Giulio Cesare, Augusto diventarono di fatto autentici monarchi e, infine, sotto il dispotismo di Tiberio, lo Stato si dissolse. Lungi dallo smentire la mia teoria, la storia romana la conferma⁵⁸.

In primo luogo quando il principe non amministra più lo Stato secondo le leggi, usurpando così il potere sovrano. Allora si verifica un cambio notevole: non si restringe il governo, ma lo Stato⁵⁹. Intendo dire che lo Stato grande si dissolve mentre se ne forma un altro al suo interno composto solo dai membri del governo, che non rappresenta più nulla per il resto del popolo, se non il suo padrone e tiranno. In questo modo, nel momento in cui il governo usurpa la Sovranità, il patto è rotto, e tutti i cittadini semplici, recuperando di diritto alla libertà naturale, possono essere forzati ma non obbligati all'obbedienza⁶⁰.

La stessa situazione si verifica quando i membri del governo, usurpando separatamente il potere che non potrebbero esercitare se non come corpo, infrangono in modo grave le leggi e producono un disordine ancora più grande. Allora si ha, per così dire, tanti Principi quanti sono i Magistrati, e lo Stato – non meno diviso del governo – perisce o cambia forma.

Quando lo Stato si dissolve, l'abuso del governo, qualunque esso sia, prende il nome generico di anarchia⁶¹. Con opportune distinzioni, si può dire che la democrazia degenera in olocrazia⁶², l'aristocrazia in oligarchia e, aggiungerei, la monarchia in tirannide, ma quest'ultimo termine è equivoco e richiede spiegazioni.

Nel senso comune, il tiranno è un re che governa in modo violento e senza riguardo per la giustizia e le leggi. In un

Restringimento del governo

 senso più preciso il tiranno è un privato che si arroga l'autorità regia senza averne il diritto. È in questo modo che i greci utilizzavano la parola *tiranno*, attribuendola indifferentemente ai principi – buoni o malvagi –, la cui autorità non era legittima*.

* “Omnes enim et habentur et dicuntur Tyranni qui potestate utuntur perpetua, in ea civitate quae libertate usa est” Corn. Nep.⁶³ In Miltiad. È vero che Aristotele Mor: Nicom. L. VIII c.10 distingue il tiranno dal re, in quanto il primo governa nel proprio interesse, mentre il secondo prende in considerazione solo l'utilità dei sudditi. Inoltre, generalmente tutti gli autori greci hanno considerato la parola tiranno nell'altro senso, come si evince soprattutto dall'opera *Ierone* di Senofonte⁶⁴, mentre dalla definizione di Aristotele dovremmo concludere che dall'inizio del mondo non sia mai ancora esistito un solo re⁶⁵.

Così tiranno e usurpatore sono due perfetti sinonimi.

Per dare nomi diversi a cose diverse, chiamo tiranno chi usurpa l'autorità regia, e despota l'usurpatore del potere del Sovrano. Il tiranno è colui che si appropria del potere contro le leggi, per governare secondo le leggi; il despota è colui che si mette al di sopra delle leggi. Così il tiranno può non essere un despota, mentre il despota è sempre tiranno.

Tirannide
e dispotismo

Capitolo XI

Della morte del corpo politico

Questa è la china naturale e inevitabile anche dei governi meglio costituiti. Se Sparta e Roma perirono⁶⁶, quale Stato può pensare di durare per sempre? Possiamo costruire una forma di governo durevole, ma non illudiamoci di renderla eterna. Per riuscire non bisogna tentare l'impossibile, né lusingarsi di attribuire ad un'opera umana la solidità che non le è propria.

Organizzazione politica
della Repubblica romana

Il corpo politico, come quello dell'uomo, comincia a perire nel momento in cui nasce, e porta in sé le cause della sua distruzione. Ma sia l'uno sia l'altro possono avere una costituzione più o meno robusta e tale da conservarli più o meno a lungo. La costituzione dell'uomo è opera della natura, quella dello Stato è opera dell'arte politica. Se non dipende dagli uomini prolungare la propria vita, dipende da loro estendere per quanto è possibile l'esistenza dello Stato, dandogli la migliore costituzione che possa avere. Anche lo Stato meglio costituito è condannato a finire ma perirà più tardi di un altro meno valido, a condizione che nessun incidente imprevisto ne comporti la fine prematura.

Analogia tra corpo
umano e corpo politico

Il principio della vita politica risiede nell'autorità del Sovrano. La potenza legislativa è il cuore dello Stato, la potenza esecutiva, che

assicura il movimento di tutte le parti, ne è il cervello. Il cervello può cedere alla paralisi e l'individuo continuare a vivere. Un uomo si può rimbecillire, eppure continuare a vivere; ma non appena il cuore cessa le sue funzioni, l'essere animato muore.

Non è attraverso le leggi che lo Stato sussiste, ma attraverso il potere legislativo. Le leggi di ieri potrebbero non obbligarci oggi, ma se ne presume la validità attraverso il silenzio, e si sottintende che il Sovrano confermi perpetuamente le leggi che non abroga, pur potendolo fare⁶⁷. Tutto ciò che ha dichiarato di volere una volta, lo vuole sempre, a meno che non lo revochi.

Perché dunque si tributa tanto rispetto alle leggi antiche? È proprio per questo. Crediamo che solo l'eccellenza delle volontà antiche abbia potuto conservarlesene così a lungo. Se il Sovrano non le avesse ritenute costantemente salutari, le avrebbe revocate mille volte. Ecco perché, lungi dall'affievolirsi, le leggi acquisiscono continuamente forza nuova in ogni Stato ben costituito. La consapevolezza della loro antichità le rende ogni giorno più venerabili. Se, al contrario, le leggi si indeboliscono invecchiando, significa che non c'è più potere legislativo e che lo Stato non vive più.

Capitolo XII

Come mantenere l'autorità sovrana

Non avendo altra forza che il potere legislativo, il Sovrano agisce solo attraverso le leggi. Ma, poiché le leggi, a loro volta, non sono altro che atti autentici della volontà generale, a rigor di logica il Sovrano non potrebbe agire se non quando il popolo è riunito. Il popolo riunito, si dirà! Quale chimera! È una chimera oggi, ma non lo era duemila anni fa. Gli uomini hanno dunque cambiato natura?

I limiti del possibile sono, in campo morale, meno angusti di quanto pensiamo: a restringerli sono le debolezze, i vizi, i pregiudizi umani. Le anime basse non credono affatto ai grandi uomini. I vili schiavi sorridono con ironia alla parola libertà.

Da ciò che è stato fatto, consideriamo ciò che si potrebbe fare. Non parlerò delle antiche repubbliche della Grecia, ma la repubblica romana era un grande Stato e Roma una grande città. L'ultimo censimento contò a Roma quattrocentomila cittadini in grado di portare le armi; l'ultima rilevazione dell'Impero più di quattro milioni di cittadini, senza contare i sudditi, gli stranieri, le donne, i bambini, gli schiavi.

Possiamo immaginare la difficoltà di riunire il popolo sterminato di questa capitale e dei suoi dintorni? Eppure erano poche le settimane in cui il popolo romano non si riuniva, e addirittura anche per più volte. Non soltanto esercitava il diritto di sovranità, ma una parte di quelli del governo. Trattava di alcuni affari, giudicava in certe cause, e tutto il popolo svolgeva sulla piazza pubblica quasi altrettanto spesso il ruolo di magistrato che quello di cittadino.

Risalendo agli albori delle nazioni, si scoprirebbe che la maggior parte degli antichi governi, anche monarchici come quelli dei macedoni e dei franchi, disponevano di consigli simili. Checché ne sia, questo solo fatto incontestabile risponde a tutte le difficoltà: il passaggio dall'esistente al possibile sarebbe valido.

Capitolo XIII

Come mantenere l'autorità sovrana.

Seguito

Non è sufficiente che il popolo riunito abbia cominciato col fissare la costituzione dello Stato e stabilire un corpo di leggi; non basta che abbia istituito un governo solido o che abbia provveduto una volta per tutte all'elezione dei magistrati. Oltre alle assemblee straordinarie che casi imprevisi possono richiedere, occorre che ve ne siano di fisse e periodiche che nulla possa abolire o prorogare, al punto che nel giorno fissato il popolo sia legittimamente convocato per legge, senza che sia per questo necessaria un'ulteriore comunicazione formale.

Ma al di fuori di queste assemblee – che basta la sola data a rendere legali – qualsiasi altra assemblea del popolo che non sarà stata

convocata dai magistrati preposti a questo compito e secondo le forme prescritte deve essere considerata illegittima e nullo ciò che vi fosse stato deliberato, perché l'ordine stesso di riunirsi deve emanare dalla legge.

Quanto alla convocazione più o meno frequente delle assemblee legittime, ciò dipende da così tante considerazioni, che non si potrebbe regolamentarle in modo preciso. Si può solo dire in generale che, più il governo è forte, più di frequente deve incontrarsi il Sovrano.

Mi si dirà che questa soluzione può adattarsi ad una sola città, ma che fare se lo Stato ne comprende più di una? Si dovrà dividere l'autorità del Sovrano, oppure concentrarla in una sola città assoggettandole tutto il resto?

Validità delle assemblee

Rispondo che non si deve fare né l'una né l'altra cosa. In primo luogo l'autorità del Sovrano, in quanto una e indivisibile, non può essere frazionata senza distruggerla. In secondo luogo una città come una nazione non può essere legittimamente sottoposta ad un'altra, perché l'essenza del corpo politico consiste nella giusta proporzione tra obbedienza e libertà, visto che i nomi di *suddito* e *sovrano* sono correlazioni identiche il cui concetto si riunisce sotto l'unico nome di *cittadino*⁶⁸.

Aggiungo che è sempre sbagliato riunire varie cittadine in una sola grande città e che, decidendo di procedere in tal senso, non ci si deve illudere di evitare gli inconvenienti naturali di questa scelta⁶⁹. Gli abusi ai quali i grandi stati sono soggetti non sono un argomento da portare contro chi non ne vuole che dei piccoli. Ma come dare agli Stati piccoli una forza sufficiente per resistere ai grandi? Come un tempo le città greche resistevano al grande re e come, più recentemente, l'Olanda e la Svizzera hanno resistito alla casa d'Austria⁷⁰.

I cittadini come sudditi e sovrani

Tuttavia, se non è possibile ridurre lo Stato entro giusti limiti, vi è ancora una risorsa: evitare di avere una capitale, convocare il go-

verno alternativamente in ciascuna città, facendovi riunire a turno i vari Stati del paese.

Popolate il territorio in modo uniforme, assicurate ovunque gli stessi diritti, portate in ogni luogo l'abbondanza e la vita: ecco come lo Stato diventerà al tempo stesso, nei limiti del possibile, il più forte e meglio governato. Ricordate che le mura delle città si formano con le macerie delle case di campagna. Per ogni palazzo che vedo innalzare nella capitale, immagino come cadano in rovina intere comunità.

Capitolo XIV

Come mantenere l'autorità sovrana

Seguito

Nello stesso istante in cui il popolo è legittimamente riunito come Sovrano, cessa ogni giurisdizione del governo, il potere esecutivo è sospeso e la persona dell'ultimo cittadino è sacra e inviolabile come quella del primo magistrato: dove c'è il rappresentato non occorre più il rappresentante. La maggior parte dei tumulti che si scatenarono a Roma durante i comizi ebbero luogo perché si era ignorata o trascurata questa regola. A quel tempo i consoli non erano che presidenti del popolo, i tribuni semplici oratori*.

Il Principe ha sempre temuto questi momenti di sospensione in cui riconosce o è costretto a riconoscere la superiorità

L'esecrazione del governo per le assemblee

legittima delle assemblee del popolo che sono l'egida del corpo politico e il freno del governo. Ecco perché, in ogni tempo, le assemblee suscitano l'esecrazione dei capi. Ed è per questo che non risparmiano mai né cure, né obiezioni, né difficoltà, né promesse per distoglierne i cittadini. Quando questi ultimi sono avari, vigliacchi, pusillanimi,

* Più o meno secondo il significato che si dà a questo termine nel Parlamento inglese. La somiglianza dei compiti attribuiti ai consoli e ai tribuni sarebbe stata causa di conflitto, se anche fosse stata sospesa ogni giurisdizione mentre il senato non contava nulla.

più amanti della quiete che della libertà, non resistono a lungo contro gli sforzi raddoppiati del governo. È così che, con l'aumento continuo della forza che gli resiste, l'autorità del Sovrano finisce con lo svanire e la maggior parte delle città cadono e periscono prima del tempo.

Ma tra l'autorità del Sovrano e la forza di un governo arbitrario si introduce talvolta un potere mediano di cui bisogna parlare.

Capitolo XV

Dei deputati o rappresentanti

Non appena il servizio pubblico cessa di essere l'occupazione principale dei cittadini, quando preferiscono servire con la loro borsa piuttosto che con la loro persona, lo Stato sta già scivolando verso la rovina. È necessario combattere? Pagano le truppe e restano a casa. Bisogna partecipare al consiglio? Nominano dei deputati e restano a casa. A forza di pigrizia e denaro finiscono col ritrovarsi dei soldati che asserviscono la patria e dei rappresentanti che la vendono.

È l'affanno smodato per il commercio e le arti, è l'avidio interesse per il guadagno, è la mollezza e l'amore per le comodità che portano a sostituire i servizi personali con il denaro. Si cede una parte del profitto per aumentarlo a proprio agio⁷¹. Distribuite denaro e presto sarete in catene. La parola *finanza* è una parola da schiavi, sconosciuta nelle città antiche. In uno Stato davvero libero i cittadini fanno tutto con le proprie braccia, senza fare nulla col denaro. Lungi dal pagare per essere esentati dai loro doveri, pagavano per adempierli personalmente. La mia opinione è molto lontana dal senso comune, quando affermo che le corvè⁷² sono meno contrarie alla libertà delle tasse.

Migliore è la costituzione dello Stato, maggiore è la prevalenza degli affari pubblici su quelli privati nella mente dei cittadini. Anzi, gli affari privati diminuiscono perché, visto che la somma del benessere comune assicura una porzione più considerevole al benessere di ciascun individuo, il cittadino deve cercarne di meno con mezzi privati. In una Città ben governata, tutti si affrettano per presenziare alle

assemblee; sotto un cattivo governo nessuno si decide a muovere un passo per parteciparvi, perché nessuno prova interesse per ciò che vi si discute, perché si prevede che comunque la volontà generale non prevarrà, e perché infine le cure domestiche assorbono tutte le energie. Le buone leggi ne fanno fare di migliori, le cattive ne portano con sé di peggiori. Non appena si dice, parlando degli affari di Stato *Che cosa m'importa?* si deve concludere che lo Stato è perduto.

La delega come rovina
dello Stato

L'intiepidirsi dell'amore per la patria, l'attività che l'interesse privato comporta, l'immensità degli Stati, le conquiste, gli abusi del governo hanno aperto la strada ai deputati o rappresentanti del popolo nelle assemblee della nazione. È ciò che, in alcuni paesi, si osa chiamare Terzo Stato. Così l'interesse privato di due ordini si colloca al primo e al secondo posto, mentre l'interesse pubblico non ha che il terzo.

La Sovranità non può essere rappresentata per la stessa ragione per cui non può essere alienata. Essa coincide essenzialmente con la volontà generale, e la volontà non può essere delegata: o è la stessa o è un'altra, ma non può esserci via di mezzo. I deputati del popolo non sono dunque, né possono essere suoi rappresentanti, ma solo suoi commissari e, come tali, non possono concludere nulla in via definitiva. Qualsiasi legge che non sia stata direttamente ratificata dal popolo è senza valore e, in altri termini, non può essere considerata come legge. Gli inglesi pensano di essere liberi, ma si sbagliano di grosso. Lo sono soltanto durante l'elezione dei membri del Parlamento ma, subito dopo, non sono più altro che schiavi. Nei brevi attimi della loro libertà, l'uso che ne fanno merita senz'altro che la perdano.

Quella dei rappresentanti è un'idea moderna perché deriva dal governo feudale, questo iniquo e assurdo governo in cui la specie umana è stata degradata e il nome d'uomo è disonorato⁷³. Nelle antiche repubbliche e persino nelle monarchie, il popolo non ebbe mai rappresentanti e la parola stessa vi era sconosciuta. È davvero notevole che, a Roma, dove i tribuni erano sacri, non si sia neppure immaginato che questi magistrati potessero usurpare le funzioni del po-

Origine del Terzo Stato

polo e che, nel mezzo di una così grande moltitudine, non abbiano mai pensato di proporre di loro iniziativa anche un solo plebiscito. Che si giudichi tuttavia lo scompiglio che creava talvolta una folla smisurata da ciò che accadde al tempo dei Gracchi⁷⁴, quando una parte dei cittadini fu costretta ad esprimere il proprio voto salendo sopra ai tetti.

Dove il diritto e la libertà rappresentano tutto, gli inconvenienti non contano nulla. Presso quel saggio popolo⁷⁵, tutto era posto nella giusta prospettiva: si lasciava fare ai littori⁷⁶ ciò che i suoi tribuni non avrebbero mai osato fare, né si temeva che i littori volessero rappresentarlo.

Tuttavia, per spiegare come i tribuni talvolta lo rappresentassero, basta pensare a come il governo rappresenta il Sovrano. Poiché la legge non è altro che la dichiarazione della volontà generale, è chiaro che nel potere legislativo il popolo non può essere rappresentato; ma può e deve esserlo nel potere esecutivo che è la forza applicata alla legge. Ciò fa capire come, esaminando bene le cose, si troverebbe che pochissime nazioni hanno delle leggi. Comunque sia, è certo che i tribuni, non avendo alcuna parte del potere esecutivo, non poterono mai rappresentare il popolo romano attraverso i diritti legati alla propria carica, ma semmai usurpando quelli del senato.

Presso i greci tutto ciò che il popolo doveva fare lo faceva direttamente, riunendosi continuamente sulla piazza. Go-

La schiavitù ad Atene

devano di un clima mite, non conoscevano l'avidità, gli schiavi lavoravano in loro vece: il grande impegno che li occupava era la libertà. Non avendo gli stessi vantaggi, come è possibile godere degli stessi diritti? I vostri climi più rigidi vi danno necessità maggiori*, per sei mesi all'anno la piazza non è praticabile, le vostre voci roche non riescono a farsi sentire all'aria aperta, date maggior valore al vostro guadagno che alla vostra libertà, e temete molto meno la schiavitù della miseria.

* Adottare nei paesi freddi il lusso e la mollezza degli orientali equivale a volersi dare le loro catene. Questa sottomissione, nel nostro caso, sarebbe ancora più necessaria che nel loro.

Che cosa! La libertà si mantiene solo appoggiandosi sulla schiavitù? Forse. I due eccessi si toccano. Tutto ciò che non rientra nella natura ha i suoi inconvenienti, e la società civile più di ogni altra cosa. Ci sono posizioni tanto sfortunate in cui non si può conservare la propria libertà che a spese di quella degli altri e in cui il cittadino non può essere perfettamente libero senza che lo schiavo non sia irrimediabilmente schiavo⁷⁷. Tale era la posizione di Sparta. Voi popoli moderni non avete schiavi, ma lo siete; pagate la loro libertà con la vostra. Potete ben vantare questa preferenza, ma quanto a me trovo che derivi più dalla codardia che dall'umanità.

Non intendo dire con questo ragionamento che bisogna avere degli schiavi né che il diritto di schiavitù sia legittimo, visto che ho dimostrato il contrario. Mi limito a spiegare le ragioni per cui i popoli moderni che si credono liberi hanno dei rappresentanti e perché i popoli antichi non ne avevano. Ad ogni modo, nel momento in cui si dà dei rappresentanti, un popolo non solo non è più libero ma addirittura cessa di esistere.

Esaminando tutto con attenzione, non vedo come sia possibile al Sovrano nella nostra società conservare l'esercizio dei suoi diritti, a meno che la città non sia molto piccola. Ma se è molto piccola, sarà soggiogata? No. Dimostrerò in seguito* come si possa riunire la potenza esterna di un grande popolo con la procedura facile e ordinata di un piccolo Stato.

Capitolo XVI

Come l'istituzione di un governo non sia affatto un contratto

Una volta costituito saldamente il potere legislativo, si tratta di stabilire allo stesso modo il potere esecutivo che, agendo solo su casi particolari, non condivide l'essenza dell'altro e ne deve restare sepa-

* È ciò che mi ero ripromesso di fare nel seguito di quest'opera quando, trattando delle relazioni esterne, avrei parlato delle confederazioni. Materia completamente nuova, i cui principi sono ancora da stabilire.

rato. Se si permettesse che il Sovrano, considerato qual è, gestisse anche il potere esecutivo, il diritto e il fatto sarebbero talmente confusi che non si saprebbe più ciò che è legge e ciò che non lo è; il corpo politico, così snaturato, sarebbe presto in preda alla violenza per opporsi alla quale è stato istituito.

In ragione del contratto sociale, i cittadini sono tutti uguali: ciò che tutti sono tenuti a fare, tutti possono esigerlo dagli altri, ma nessuno ha il diritto di pretendere che un altro faccia ciò che non fa egli stesso. Ora, è proprio questo diritto, indispensabile per far vivere e agire il corpo politico, che il Sovrano assegna al Principe quando istituisce il governo.

Molti hanno sostenuto che l'atto di questa istituzione fosse un contratto tra il popolo e i capi che si sceglie. In base a questo sedicente contratto le due parti stipulavano condizioni per le quali una si impegnava a comandare e l'altra a ubbidire. Sono convinto – e penso che tutti ne convengano – che è uno strano modo per definire un contratto! Ma vediamo se è possibile sostenere questa opinione.

In primo luogo l'autorità suprema non può essere né modificata né alienata: limitarla equivarrebbe a distruggerla. È assurdo e contraddittorio che il Sovrano si assegni un superiore; obbligarsi ad obbedire ad un padrone equivarrebbe a tornare alla condizione originaria di assoluta libertà⁷⁸.

Inoltre è evidente che il contratto del popolo con questa o quella persona sarebbe un atto privato. Ne consegue che il contratto non sarebbe né una legge, né un atto di sovranità e, pertanto, sarebbe illegittimo.

Separazione tra potere legislativo e potere esecutivo

Si vede anche che le parti contraenti sarebbero nel loro rapporto reciproco sotto la sola legge della natura, senza alcun garante del loro impegno reciproco⁷⁹, condizione palesemente inaccettabile dalla società civile: poiché chi detiene la forza è sempre arbitro delle situazioni, tanto varrebbe dare il nome di contratto al comportamento di un uomo che dicesse ad un altro: “Vi do tutti i miei beni a condizione che mi restituiate ciò che vi sembra bene”.

C'è un solo contratto nello Stato, ed è quello della prima associazione, che ne esclude qualsiasi altro. Non è possibile immaginare alcun contratto pubblico che non fosse una violazione del primo⁸⁰.

Capitolo XVII

L'istituzione del governo

In che modo, dunque, occorre concepire l'atto attraverso il quale il governo è istituito? Sottolineerò in primo luogo che questo atto è complesso, in quanto ne racchiude altri due, cioè la definizione della legge e la sua messa in atto.

Perché l'istituzione
del potere esecutivo
non è un contratto

Con il primo, il Sovrano statuisce che ci sarà un corpo di governo stabilito in questa o quella forma; ed è chiaro che questo atto è una legge.

Con il secondo, il popolo nomina i capi che si faranno carico del governo stabilito per legge. Ora, poiché si tratta di un atto particolare⁸¹, questa nomina non è una seconda legge, ma soltanto lo sviluppo della prima, ossia un atto di governo.

La difficoltà consiste nel capire come si possa avere un atto di governo prima che il governo esista, e come il popolo – che è o Sovrano o suddito – possa diventare in certe circostanze Principe o magistrato.

È qui di nuovo che si scopre una delle più sorprendenti proprietà dei corpi politici, per la quale si conciliano operazioni in apparenza contraddittorie. Questa avviene con una conversione improvvisa della sovranità in democrazia; in modo che, senza alcun cambiamento sensibile, e soltanto attraverso una nuova relazione di tutti con tutti, i cittadini diventati magistrati passano dagli atti generali agli atti specifici, e dalla legge alla esecuzione della legge⁸².

Questo cambiamento di relazione non è affatto una sottigliezza speculativa priva di esempi nella pratica. Si svolge ogni giorno nel Par-

lamento inglese dove, in certe occasioni, la camera bassa si trasforma in comitato grande per meglio discutere gli affari, diventando così semplice commissione da Corte sovrana che era l'attimo precedente. In questo modo procede poi a fare rapporto a se stessa come Camera dei Comuni di ciò che ha stabilito in comitato grande, e delibera nuovamente sotto un titolo su ciò che ha già risolto sotto un altro.

Come distinguere
un atto regolare
da un tumulto sedizioso

Il vantaggio proprio del governo democratico è di poter essere stabilito di fatto per un atto semplice della volontà generale. Dopodiché questo governo provvisorio resta al potere, se questa è la forma adottata, o stabilisce in nome del Sovrano il governo prescritto dalla legge, e tutto torna così nella regola. Non è possibile istituire il governo in nessun altro modo legittimo e senza rinunciare ai principi stabiliti sopra.

Capitolo XVIII

Come prevenire le usurpazioni di governo

Da questi chiarimenti, che confermano quanto esposto nel capitolo XVI, risulta che l'atto istitutivo del governo non è un contratto ma una legge. Pertanto, i depositari del potere esecutivo non sono padroni del popolo ma suoi ufficiali che il popolo può nominare e destituire a suo piacimento. Quindi essi non sono in condizione di contrattare, ma solo di obbedire: addossandosi le funzioni dello Stato non fanno altro che svolgere il proprio dovere di cittadini, senza aver in alcun modo il diritto di discutere sulle condizioni.

La doppia natura della
sovranità

Dunque, quando avviene che il popolo istituisce un governo ereditario, sia monarchico nella stessa famiglia, sia aristocratico in un ordine di cittadini, non prende un impegno ma dà all'amministrazione una forma provvisoria finché non voglia decidere altrimenti.

È vero che questi cambiamenti sono sempre pericolosi e che non si deve mai intervenire sul governo in carica se non quando diventa incompatibile con il bene pubblico; ma questa prudenza è una massima politica e non una regola di diritto, e lo Stato non è tenuto a lasciare l'autorità civile ai suoi capi più di quanto non affidi quella militare ai suoi generali.

È anche vero che, in tali casi, non bastano precauzioni nell'osservare ogni formalità richiesta per distinguere da un lato un atto regolare e legittimo da un tumulto sedizioso, e dall'altro la volontà di tutto un popolo dal clamore di una fazione. È soprattutto in questo frangente pericoloso che bisogna concedere solo ciò che non si può rifiutare in base all'applicazione rigorosa del diritto⁸³ ed è anche da questo obbligo che il Principe trae un grande vantaggio per conservare il suo potere – nonostante il popolo – senza che si possa dire che lo abbia usurpato. Infatti, anche se in apparenza si avvale solo dei suoi diritti, gli è molto facile estenderli, impedendo – con il pretesto della tranquillità pubblica – le assemblee destinate a ristabilire l'ordine corretto. In tal modo si avvale di un silenzio che egli stesso non permette di rompere o di irregolarità che il suo comportamento obbliga a commettere, per dar da intendere che coloro che la paura fa tacere siano in suo favore, e per punire quelli che osano parlare. È così che i decemviri, eletti in un primo tempo per un anno e poi confermati per un anno supplementare, tentarono di estendere il loro potere in modo permanente, non permettendo più ai comizi di riunirsi; ed è grazie a questo facile espediente che tutti i governi del mondo, una volta che sono depositari della forza pubblica, usurpano prima o poi l'autorità del Sovrano.

Le assemblee pubbliche di cui ho parlato sopra sono particolarmente adatte a prevenire o a ritardare questa disgrazia, soprattutto quando non hanno bisogno di una convocazione formale. In tal caso, infatti, il Principe non saprebbe come impedirle senza apparire come colui che infrange le leggi ed è nemico dello Stato.

Le assemblee come tutela dello Stato di diritto

L'apertura di queste assemblee, il cui unico scopo è il mantenimento del trattato sociale, deve sempre avvenire con due proposte che non possono essere soppresse e che saranno sottoposte separatamente al voto.

La prima: *Se il Sovrano è d'accordo nel conservare la forma attuale di governo.*

La seconda: *Se la volontà del popolo è di lasciare l'amministrazione nelle mani di coloro che ne sono attualmente incaricati.*

A questo punto ritengo di aver dimostrato che non vi è nello Stato alcuna legge fondamentale che non possa essere revocata, neppure il patto sociale. Infatti se tutti i cittadini si riunissero per rompere di comune accordo questo patto, non si potrebbe dubitare che la rottura sarebbe legittima. Grozio arriva a pensare che ciascuno può rinunciare allo Stato di cui è membro, e riacquistare la libertà naturale nonché i suoi beni uscendo dal paese*.

Ora sarebbe assurdo pensare che tutti i cittadini uniti non possano fare ciò che ciascuno di essi può fare separatamente.

Fine del Libro III

* Ben inteso se non si abbandona il paese per eludere il proprio dovere e dispensarsi dal servire la patria nel momento in cui ha bisogno di noi. La fuga sarebbe allora criminale e punibile: non consisterebbe più nel ritirarsi ma nel disertare.

Note al libro III

¹ Rousseau tiene a collegare il concetto di governo al tipo di Stato in cui si inserisce. Nelle monarchie assolute, governo e Sovrano coincidono in quanto il re detiene sia il potere legislativo sia quello esecutivo, che esercita attraverso i suoi ministri. Nelle Repubbliche, in particolare nelle Repubbliche democratiche, il governo è nettamente diviso dal Sovrano: il Sovrano detiene il potere legislativo che si riferisce a tutto lo Stato, mentre il governo interpreta e applica le leggi nei confronti dei singoli.

² Nel Libro II ai capitoli IV e V.

³ Rousseau riprende la distinzione tra leggi che, in quanto generali, sono di esclusiva competenza del potere legislativo e quindi del Sovrano, e la loro applicazione a casi specifici grazie ai decreti, di competenza dei magistrati

⁴ Chi confonde Sovrano e governo confonde necessariamente potere legislativo e potere esecutivo, volontà e forza.

⁵ Secondo questa prima definizione, il governo è un corpo che fa da tramite tra i sudditi e il Sovrano esercitando il potere esecutivo.

⁶ Il Collegio era il governo della Repubblica veneziana. Aveva dunque senso che fosse chiamato *principe* anche quando il doge, primo tra i governanti, non vi sedeva.

⁷ Il contratto sociale, che dà origine allo Stato, si colloca infatti a monte dell'istituzione del governo.

⁸ Se il Sovrano alienasse da sé la possibilità di controllare ed eventualmente sostituire i membri del potere esecutivo, perderebbe ogni potere reale e sarebbe alla mercé del governo.

⁹ Secondo questa seconda definizione, il governo non è più un corpo ma la messa in atto del potere esecutivo, che si traduce in azione attraverso il Principe o il corpo dei magistrati incaricati dal Sovrano.

¹⁰ L'attenzione richiesta al lettore si giustifica in questa parte del testo in cui Rousseau ricorre al linguaggio matematico dell'epoca. Una proporzione è la relazione di identità tra due coppie di elementi. Così ad esempio $2/4 = 3/6$.

¹¹ Secondo il linguaggio dell'epoca, in un rapporto l'antecedente è la cosa che si paragona e il conseguente è la cosa alla quale si paragona. Paragonando due rapporti che siano uguali si ottiene una proporzione di quattro termini, in cui il primo e quarto elemento sono detti "termini estremi", il secondo e il terzo "termini medi". Quando i due termini medi sono uguali, si parla di proporzione continua, come nell'esempio $3/6 = 6/12$. In politica si stabilisce una proporzione continua, perché vi è identità tra i due termini estremi che sono i cittadini in quanto Sovrano e i cittadini in quanto sudditi.

¹² La forza, ossia il potere esecutivo, e la volontà, ossia il potere legislativo.

¹³ L'esponente di una proporzione geometrica è il quoziente della divisione del conseguente con l'antecedente. Così nella proporzione di 2 a 8, l'esponente è $8/2 = 4$. In quella di 8 a 2, l'esponente è $2/8 = 1/4$.

¹⁴ In questi paragrafi complessi, l'idea che Rousseau vuole chiarire è che in uno Stato grande il potere dei cittadini si diluisce per due ragioni. In primo luogo perché

quello stesso potere viene suddiviso in un numero maggiore; in secondo luogo perché i funzionari intermedi necessari a governare uno Stato grande devono essere numerosi e con loro si moltiplicano anche le occasioni di approfittare del potere che esercitano vessando così il popolo.

¹⁵ Con un procedimento retorico al quale ricorre spesso, Rousseau anticipa le obiezioni per potervi rispondere direttamente.

¹⁶ All'interno delle leggi stabilite dal Sovrano – unico detentore del potere legislativo – il governo deve emanare quelli che potremmo definire decreti applicativi. Quindi in una dimensione minore e subordinata, esercita una funzione che somiglia a quella del Sovrano.

¹⁷ Ricordo che, nel *Contratto sociale*, per “principe” si intende collettivamente il gruppo di coloro che devono applicare le leggi decise dal Sovrano.

¹⁸ Paradossalmente, un buon governo locale è nocivo in uno Stato corrotto, perché ciò che deve prevalere è la coerenza tra i diversi livelli dello Stato.

¹⁹ Rousseau stabilisce un'analogia, ossia un'identità di rapporti, tra Stato e Sovrano da un lato, e governo e Principe dall'altra. Il Sovrano è l'organo legislativo dello Stato, come il Principe è l'organo esecutivo del governo.

²⁰ Rousseau usa il termine “magistratura” secondo il significato che gli davano i romani, che consideravano magistrati tutti i cittadini responsabili di un incarico pubblico e non soltanto i giudici.

²¹ Cfr. nota 20.

²² La volontà di corpo unisce tutti i membri del governo nello stesso interesse. Ecco perché è generale rispetto al governo, ma particolare rispetto allo Stato.

²³ Anche i membri del governo fanno parte, come cittadini, della volontà sovrana.

²⁴ Rousseau si riferisce ad una ipotetica condizione umana prima che sia stato sottoscritto il contratto sociale, quando l'interesse personale è la prima molla dell'azione, quella del corpo cui si appartiene la seconda, mentre la volontà generale è la meno importante.

²⁵ Il corpo dei cittadini coincide con lo Stato e si manifesta nell'assemblea generale. Più un corpo è piccolo, meglio difende il proprio interesse. Ecco perché l'interesse particolare si manifesta più fortemente negli atti del governo che in quelli del Sovrano.

²⁶ Rousseau preannuncia l'idea che il governo democratico si addica solo ai piccoli stati, quello aristocratico ai medi e la monarchia ai grandi.

²⁷ Il governo si definisce attraverso tre caratteristiche: la sua forza assoluta, che è pari a quella dello Stato, la forza relativa che dipende dalla sua concentrazione, e la sua rettitudine, che è una qualità morale oltre che politica.

²⁸ Deve essere chiaro che, per Rousseau, l'unica forma legittima di governo è quella repubblicana, quella cioè in cui il Sovrano coincide con il corpo politico e legifera in suo nome. Stabilito questo punto fondamentale, l'analisi delle varie forme di governo riguarda solo il numero e le attribuzioni dei magistrati incaricati di svolgere il potere esecutivo per conto del Sovrano.

²⁹ Nell'Europa del Settecento la maggior parte degli Stati era retta da monarchie.

³⁰ Si è già visto come il Principe sia l'intermediario tra il Sovrano e il corpo sociale. Quando Principe e Sovrano confluiscono nella stessa persona, la scena e il gioco politico si appiattiscono.

³¹ Le vedute generali sono le leggi, delle quali il popolo è responsabile in quanto detentore del potere legislativo. I casi particolari sono i decreti attraverso i quali il potere esecutivo applica le leggi appunto ai casi particolari.

³² Rousseau allude qui alla funzione rappresentativa, che solleva il corpo sociale dall'applicazione quotidiana della legge.

³³ La polemica contro il lusso è un elemento ricorrente nell'opera di Rousseau. Nei *Fragments politiques* (Eu., III, p. 517), condanna il lusso in questi termini: "I popoli antichi hanno tutti considerato il lusso come un segno di corruzione dei costumi e di debolezza del governo. [...] Il lusso e la magnificenza degli altri paesi erano [per i romani] veri oggetti di scherno, e l'uso che ne facevano nei loro trionfi era molto più adatto a volgere in ridicolo tanta vana pompa che a dare ai vincitori il desiderio di imitarla".

³⁴ Rousseau allude a Montesquieu, autore dell'*Esprit des lois* (Libro III, cap. III).

³⁵ In realtà si trattava del nonno di Stanislao, re di Polonia, che diceva: "Preferisco vivere in una libertà pericolosa che in una servitù quieta".

³⁶ L'etimologia accomuna queste designazioni nel riferimento alla vecchiaia e alla rispettabilità.

³⁷ L'aristocrazia è, etimologicamente parlando, il governo dei migliori. La condizione non può dunque essere rispettata nel principio ereditario, ma solo in quello elettivo.

³⁸ Abbiamo infatti visto come nella democrazia tutti i cittadini siano potenzialmente magistrati e come, anche nel governo aristocratico, il potere esecutivo sia diviso tra un gruppo ereditario o elettivo.

³⁹ Pur ammettendo la monarchia nel novero dei governi legittimi, Rousseau non manca di rivolgerle una requisitoria che si conclude in una condanna senza scampo.

⁴⁰ Le due supposizioni inconciliabili sono la perfetta sottomissione del popolo e la sua potenza: un popolo potente tende infatti a rifiutare la sottomissione.

⁴¹ Nella Bibbia Samuele è un profeta che mise in guardia gli ebrei contro la superstizione e i re malvagi.

⁴² Secondo un'interpretazione corrente nel XVIII secolo, Machiavelli scrisse il *Principe* per dimostrare ai suoi concittadini quali rischi avrebbero corso affidandosi a un governo autocratico.

⁴³ Rousseau interpreta il rapporto tra sudditi (corpo sociale) e principe (governo) come una frazione in cui il denominatore è costituito dall'intero corpo sociale e il numeratore dai membri del governo. Il denominatore non può variare, ma il numeratore può aumentare, fino al punto di coincidere con il denominatore quando tutti i cittadini hanno responsabilità di governo. In questo caso il rapporto della frazione è il numero uno. D'altro canto, però, il numeratore può diminuire raggiungendo il massimo quando si restringe nelle mani di un solo.

⁴⁴ Tacito era uno degli storici che Rousseau aveva letto assieme al padre nella sua precoce infanzia. "Il modo più semplice e rapido di distinguere il bene dal male

consiste nel chiederti che cosa avresti voluto o non voluto, se un altro fosse stato re”.

⁴⁵ Rousseau si riferisce nuovamente al *Politico* di Platone.

⁴⁶ Per le condizioni del governo inglese, Rousseau si ispira all’analisi di Montesquieu nell’*Esprit des lois*. Il commento sulla Polonia preannuncia quanto lui stesso avrebbe scritto nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (Œu., III, p. 976): “Tutti [ministri e alti ufficiali] indipendenti dal Senato e gli uni dagli altri godevano di un’autorità senza limiti nei rispettivi dipartimenti”.

⁴⁷ In un’opera sulla teoria politica come il *Contratto sociale*, non è molto pertinente questo lungo capitolo sulle situazioni contingenti degli Stati e sulle loro caratteristiche fisiche e economiche. Probabilmente Rousseau volle rendere omaggio alla dottrina di Montesquieu che lo aveva molto influenzato (cfr. nota successiva).

⁴⁸ Rousseau si riferisce alla celebre teoria di Montesquieu dell’influenza del clima sulla politica e, in particolare, all’ultimo libro dell’*Esprit des lois* intitolato “Come le leggi della servitù politica siano in rapporto con la natura del clima”.

⁴⁹ “Persona pubblica” è un iperonimo per definire il governo in qualsiasi sua forma.

⁵⁰ Come ha già affermato, Rousseau pensa che non possa esserci Stato dove le risorse bastano appena a sfamare gli abitanti.

⁵¹ Si riaffaccia qui la polemica contro il lusso.

⁵² Le due citazioni sono tratte dai *Voyages en Perse* che Jean-Baptiste Chardin (1643-1713) compose dopo aver lungamente viaggiato in Persia e in India.

⁵³ “Gli sciocchi chiamavano umanità ciò che era già l’inizio della servitù”. Rousseau trae la citazione dall’*Agricola*, un’opera che Tacito compose nel 98 per commemorare i meriti del suocero Giulio Agricola, morto avvelenato probabilmente per mano dell’imperatore Domiziano.

⁵⁴ “Creano la solitudine e la chiamano pace”. Anche questa citazione è tratta dell’*Agricola*.

⁵⁵ Il Principe, o governo, è l’intermediario tra il Sovrano, cioè il detentore del potere legislativo, e il popolo. Nel momento in cui il Principe prende il sopravvento, la democrazia perisce. Il popolo diventa così l’oppresso e il Principe l’oppressore.

⁵⁶ La lezione della Storia ha insegnato a Rousseau che nessun corpo politico può esistere in eterno. Da qui l’analogia con il corpo umano: entrambi attraversano la vecchiaia e conoscono la morte.

⁵⁷ Rousseau, che conosceva bene il sistema politico della Repubblica Veneta per essere stato segretario dell’ambasciatore francese a Venezia, si riferisce allo Squitino, un documento anonimo del 1612 che affermava la sovranità degli imperatori su Venezia.

⁵⁸ Rousseau stabilisce una regola generale e cerca di adattarvi lo sviluppo della storia reale, cadendo così in un sofisma.

⁵⁹ Per Stato si intende il corpo sociale, formato da tutti i cittadini.

⁶⁰ Il governo che si sostituisce al Sovrano infrange il patto sociale. In questa situazione, il popolo come corpo collettivo è sciolto dal dovere all’obbedienza e può solo esservi costretto come singoli individui.

⁶¹ L'anarchia nasce dall'assenza di un potere legittimo. Questa situazione permette ai cittadini di riprendere la loro libertà naturale.

⁶² L'oclocrazia è una forma di governo populista in cui regna un tiranno sostenuto dalla plebe.

⁶³ Cornelio Nepote fu uno storico e biografo romano che morì sotto il regno di Augusto. Fu amico di Cicerone e Catullo. La citazione di Rousseau è tratta dalla *Vita di Milziade* (I, 1-4), il generale ateniese che sconfisse i persiani a Maratona nel 490 a.C.

⁶⁴ Senofonte fu uno storico greco vissuto nel IV secolo a. C. In *Ierone*, Senofonte immagina un dialogo tra il poeta Simonide e il tiranno di Siracusa per capire la differenza tra la vita di un semplice cittadino e quella da tiranno.

⁶⁵ Citazione. Rousseau dissente polemicamente dall'affermazione di Aristotele, secondo la quale i re agirebbero per il bene dei sudditi.

⁶⁶ Per Rousseau Sparta e Roma rappresentano gli esempi di buon governo per antonomasia.

⁶⁷ Anche se l'uso e la tradizione rinforzano la legge, è sempre dal potere legislativo che ne è l'autore che esse traggono autorità.

⁶⁸ Ogni cittadino è infatti parte a pieno diritto del Sovrano e suddito rispetto alle leggi che, sottoscrivendo il contratto sociale, si è impegnato a rispettare.

⁶⁹ È nota l'avversione di Rousseau per le grandi città e in particolare le capitali, che considerava nocive dal punto di vista della salute come da quello morale e politico.

⁷⁰ Come di consueto, Rousseau si appoggia ad esempi storici per sostenere le proprie teorie. Così le piccole città greche riuscirono a vincere il grande re dei persiani e i piccoli stati dell'Olanda e della Svizzera tennero testa al potente impero austriaco.

⁷¹ Rousseau intende dire che i cittadini preferiscono rinunciare ad una parte del loro guadagno pagando dei sostituti (soldati o deputati) che diminuire il tempo da dedicare agli affari lavorando per lo Stato.

⁷² Lavoro obbligatorio tipico della società medievale.

⁷³ Questa è la seconda invettiva che, nel *Contratto sociale*, Rousseau lancia contro la società feudale, responsabile di aver consentito la guerra individuale tra uomo e uomo.

⁷⁴ Tiberio Sempronio e Caio Sempronio Gracco furono uomini politici che, pur di rango senatorio, lottarono per difendere i diritti della plebe. Entrambi furono sconfitti e morirono di morte violenta, rispettivamente nel 133 e nel 121 a. C..

⁷⁵ Rousseau allude al popolo romano.

⁷⁶ I littori erano gli ufficiali che costituivano la scorta dei magistrati: più la carica del magistrato era importante, maggiore era il numero dei littori che lo precedevano portando un gruppo di aste di legno legate insieme che da loro prendono il nome di fascio littorio. Al centro del fascio littorio si poteva porre un'ascia bipenne, a significare il potere di vita e di morte sui condannati.

⁷⁷ Rousseau contraddice quanto aveva precedentemente affermato pronunciandosi contro la schiavitù. Nel paragrafo successivo cerca di risolvere la contraddizione con un sofisma.

⁷⁸ Un popolo che promettesse di obbedire in assenza di un contratto perderebbe la sua libertà e, essendosi dato un padrone, non sarebbe più Sovrano. Si ristabilirebbe così la situazione esistente prima dell'adesione al contratto sociale, ossia l'anarchia.

⁷⁹ La situazione è radicalmente diversa con il contratto sociale. In esso tutti i cittadini in quanto Sovrano si impegnano con tutti i cittadini in quanto popolo.

⁸⁰ Una volta stabilito il contratto sociale, tutti gli altri atti non possono essere che privati.

⁸¹ Un atto particolare è un atto che riguarda alcuni cittadini specifici, quando vengono affidate loro responsabilità specifiche di governo.

⁸² Come Sovrano, i cittadini decidono le leggi; come magistrati le applicano, passando dalla norma generale alle sue applicazioni specifiche.

⁸³ Rousseau fa riferimento ai casi in cui l'applicazione pura e semplice del diritto sia pericolosa. Si ricorre allora ad una vecchia massima del diritto romano in base alla quale era possibile restringere le leggi nocive ed estendere quelle che, al contrario, portavano vantaggio.

Libro IV

Capitolo I

Come la volontà generale sia indistruttibile

Finché un gruppo di uomini riuniti tra loro si considerano come un corpo solo, tutti convergono in un'unica volontà per assicurare la conservazione comune e il benessere generale. Allora tutti i meccanismi dello Stato sono semplici e robusti, le sue massime chiare e luminose, non ci sono interessi torbidi o contraddittori, il bene comune si manifesta in tutta la sua evidenza, e basta il buon senso per scorgerlo. La pace, l'unione, l'uguaglianza sono nemiche delle sottigliezze della politica. Gli uomini retti e semplici non si ingannano facilmente proprio a causa della loro semplicità; i raggiri, i pretesti raffinati non li impressionano affatto; non hanno sufficiente sottigliezza per essere ingannati. Quando, presso il popolo più felice del mondo, si vedono gruppi di contadini regolare sotto una quercia gli affari di Stato, comportandosi sempre con saggezza, ci si può forse impedire di disprezzare le raffinatezze di altre nazioni, che si rendono illustri e miserabili con tanta arte mistificatoria¹?

Qualità di uno Stato
ben costituito

Uno Stato così ben governato ha bisogno di pochissime leggi e, nel momento in cui sorge il bisogno di promulgarne altre, la loro necessità è chiarissima a tutti. Il primo che avanza la proposta non fa che dire ciò che tutti gli altri hanno già pensato, e non c'è bisogno né di brighe, né di eloquenza per far diventare legge ciò che ciascuno ha deciso di fare non appena è sicuro che gli altri saranno d'accordo con lui.

Ciò che inganna i ragionatori è che, avendo solo esperienza di Stati mal costituiti dall'inizio, sono condizionati dall'impossibilità di adottarvi un sistema simile. Ridono immaginando tutte le sciocchezze che a Parigi o a Londra un abile furbastro o un oratore insinuante potrebbe persuadere il popolo a fare². Non sanno che Cromwell³ sarebbe stato messo ai sonagli dal popolo di Berna e il duca di Beaufort⁴ alla disciplina dai Ginevrini⁵.

Ma quando il legame sociale comincia ad allentarsi e lo Stato si indebolisce, quando gli interessi privati cominciano a

Quando l'interesse privato prevale

farsi sentire ed i gruppi minori a influenzare quello maggiore, l'interesse comune si altera trovando oppositori, l'unanimità non regna più nelle votazioni, né la volontà generale rappresenta più la volontà di tutti. Ecco allora che nascono controversie e dibattiti, e neppure il parere migliore si afferma senza essere messo in discussione.

Infine quando lo Stato, prossimo alla rovina, non sussiste più che in una forma illusoria e vana, il vincolo sociale si spezza in tutti i cuori e l'interesse più vile si nasconde sfrontatamente dietro il nome sacro di bene pubblico. Allora la volontà generale ammutolisce e ciascuno, guidato da motivazioni segrete, non si esprime più come cittadino ma si comporta come se lo Stato non fosse mai esistito. È così che si fanno falsamente passare, sotto il nome di leggi, decreti iniqui che non hanno altro scopo che l'interesse privato.

Dobbiamo dedurre che la volontà generale sia annientata o corrotta? No, è invece sempre costante, inalterabile e pura, ma è subordinata ad altre che hanno il sopravvento su di essa. Ognuno, separando il proprio interesse da quello comune, si rende conto di non poterlo far trionfare completamente, ma la sua parte nel male pubblico non gli sembra niente in confronto al bene esclusivo di cui intende appropriarsi. Eccettuando questo vantaggio privato, continua a volere il bene generale perché si rende conto di poterne trarre vantaggio assieme a tutti i concittadini⁶. Anche vendendo il suo voto per denaro, non spegne in sé la volontà generale, ma si limita ad eluderla. L'errore che commette è di cambiare lo stato della questione e di rispondere

altro rispetto a ciò che gli si chiede, in modo che invece di dire attraverso il proprio voto “è vantaggioso per lo Stato”, dice “è vantaggioso per tale uomo o tale partito” che passi questa o quella proposta. Così la legge dell’ordine pubblico nelle assemblee non è tanto di mantenervi la volontà generale quanto di fare in modo che essa sia sempre interrogata e che possa rispondere sempre⁷.

A questo punto avrei molte riflessioni da fare sul semplice diritto di voto negli atti di Sovranità, diritto che nulla può togliere ai cittadini; e su quello di parlare, proporre, dividere, discutere, che il governo si sforza sempre di lasciare solo ai propri membri. Tuttavia questa importante materia richiederebbe uno sviluppo a parte, e non posso esporre tutto in questo trattato.

Capitolo II

Del voto

Si è visto nel capitolo precedente come il modo in cui si trattano gli affari generali può fornire una indicazione abbastanza sicura dello stato dei costumi e della salute del corpo politico.

Il voto come espressione della volontà generale

Più l’accordo regna nelle assemblee e quanto più i pareri si avvicinano all’unanimità, tanto più la volontà generale è dominante. Ma i lunghi dibattiti, i dissensi, il tumulto annunciano l’ascesa degli interessi privati e il declino dello Stato.

Ciò appare meno evidente quando sono presenti due o più ordini, come a Roma i patrizi e i plebei, i cui litigi turbarono spesso i comizi, anche ai tempi migliori della repubblica; ma questa eccezione è più apparente che reale. A quel tempo, per un difetto inerente al corpo politico, era come se si fossero avuti due Stati in uno. Ciò che non era vero considerando i due corpi insieme era vero per ciascuno separatamente. E infatti, perfino nei tempi più burrascosi, i plebisciti del popolo si svolgevano con tranquillità e con una grande maggioranza di voti, a condizione che il Senato non vi si immischiasse. Visto

che i cittadini avevano un interesse solo, il popolo non poteva che avere un'unica volontà.

All'altro estremo della scala si torna all'unanimità. Ciò accade quando i cittadini, caduti nella servitù, perdono sia la libertà che la volontà. Allora il timore e l'adulazione trasformano l'operazione di voto in acclamazione: non si delibera più, ma si adora o si maledice. Questo era il modo vile di argomentare del Senato sotto gli imperatori, osservando talvolta anche precauzioni meschine. Tacito⁸ fa notare che, sotto Otone, i senatori che annientavano Vitellio con i loro impropri, facevano anche in modo di sollevare un rumore spaventoso, affinché, se per caso fosse diventato lui il padrone, non avrebbe potuto sapere ciò che ognuno di loro avesse detto⁹.

Il voto come
acclamazione

Da queste varie considerazioni nascono le massime che regolano il modo di contare i voti e di confrontare i pareri, in base alla maniera più o meno facile di conoscere la volontà generale e il declino più o meno avanzato dello Stato.

C'è una sola legge che, per sua natura, esige un consenso unanime. È il patto sociale, perché l'associazione civile è l'atto al mondo che richiede la maggiore espressione di volontà. Nessuno può assoggettare, sotto alcun pretesto immaginabile e senza il suo consenso, un uomo nato libero e padrone di sé. Decidere che il figlio dello schiavo nasce schiavo equivale ad affermare che non nasce uomo¹⁰.

Se dunque al momento di concludere il patto sociale vi sono voti contrari, il contratto non ne risulta invalidato. Sem-

Il voto del contratto
sociale

plicemente, i votanti che si sono espressi in modo contrario non vi saranno inclusi e saranno stranieri tra i cittadini. Una volta istituito lo Stato, il consenso deriva dalla residenza: abitarne il territorio equivale a sottomettersi alla sua sovranità^{*11}.

* Questa regola si riferisce ad uno Stato libero. Infatti, vi sono ragioni come la famiglia, i beni, la mancanza di asilo altrove, la necessità, la violenza, che possono trattenere un abitante nel paese malgrado la sua volontà di lasciarlo. In questo caso il fatto di viverci non suppone il suo consenso al contratto, ma neppure il diritto di violarlo.

Al di fuori del contratto originario, la voce della maggioranza obbliga sempre tutti gli altri, come conseguenza del contratto stesso. Ma ci si può chiedere come un uomo possa essere libero pur essendo obbligato a conformarsi a volontà che non sono le sue. Come possono gli oppositori essere liberi e insieme sottoposti a leggi che non hanno approvato?

Rispondo dicendo che la domanda è posta male. Il cittadino accetta tutte le leggi, anche quelle che passano senza il suo consenso, e anche quelle che lo puniscono quando osa violarne una. La volontà costante di tutti i membri dello Stato è la volontà generale, attraverso la quale essi sono sia cittadini sia uomini liberi*.

Quando si propone una legge nell'assemblea del popolo, ciò che si chiede non è se si approva o si rifiuta la proposta, ma se la legge è conforme o meno alla volontà generale che essa rappresenta. Dando il proprio voto ciascuno esprime il proprio parere e, dal calcolo dei voti, si ricava la volontà generale. Quando il parere contrario al mio ha il sopravvento, si dimostra solo che mi ero sbagliato e che ciò che consideravo come la volontà generale non lo era. Se il mio parere personale avesse avuto il sopravvento, avrei fatto una cosa diversa da quella che avevo voluto, ed è allora che non sarei stato libero.

Ciò suppone – è vero – che tutti i caratteri della volontà generale siano ancora inclusi nella pluralità: quando cessano di esservi, qualsiasi partito si prenda, non vi è più libertà.

Dimostrando come ho appena fatto in che modo volontà private si sostituissero alla volontà generale nelle delibere pubbliche, ho indicato a sufficienza i mezzi che si possono mettere in atto per prevenire questo abuso di cui parlerò ancora in seguito. Riguardo al numero proporzionale dei voti per dichiarare questa volontà, ho anche fornito i principi sui quali lo si può determinare. La differenza di un solo voto basta a rompere l'uguaglianza, un solo oppositore spezza

* A Genova davanti alle prigioni e sui ferri dei condannati alle galere si legge la parola *Libertas*. Questa applicazione del motto è bella e giusta. Infatti sono i malfattori di ogni Stato sociale che impediscono al cittadino di essere libero. In un paese in cui tutta quella risma fosse in galera, si fruirebbe della più perfetta libertà.

l'unanimità. Ma tra l'unanimità e l'uguaglianza ci sono varie divisioni diseguali per ciascuna delle quali si può fissare il numero, secondo lo stato e le necessità del corpo politico.

Due massime generali possono servire a regolare questi rapporti: l'una, che più le delibere sono importanti e gravi, più il

Il *quorum*
delle votazioni

parere che ha la meglio deve essere prossimo all'unanimità; l'altra è che più la questione discussa richiede rapidità, più si deve restringere la differenza prescritta tra voti favorevoli e contrari. Nelle delibere che devono essere prese immediatamente anche l'eccedenza di un solo voto può bastare. La prima di queste massime si addice meglio al voto delle leggi, la seconda alle transazioni di affari. Checché ne sia, solo la combinazione tra i due criteri stabilisce la proporzione migliore per determinare le maggioranze.

Capitolo III

Delle elezioni

Riguardo alla elezione del Principe e dei magistrati, che sono – come ho già detto – atti complessi, ci sono due modi

Elezioni per scelta
o per sorteggio

per procedere, ossia per scelta o a sorte. L'una e l'altra sono state impiegate in varie Repubbliche, e si vede ancora una combinazione molto complessa dei due sistemi nell'elezione del doge di Venezia¹².

“Il voto per sorteggio, dice Montesquieu¹³, rappresenta l'essenza della Democrazia”. Ne convengo, ma in che modo? “Il sorteggio, continua Montesquieu, è un modo di eleggere che non fa torto a nessuno, lasciando ad ogni cittadino una speranza ragionevole di servire la patria”. Ma queste non sono ragioni.

Se si nota come l'elezione dei capi sia una funzione del governo e non della Sovranità, si capirà perché la scelta del sorteggio è più consona alla democrazia, in cui tanto migliore è l'amministrazione tanto minore è il numero degli atti.

In ogni vera democrazia, la magistratura non è un vantaggio ma una carica onerosa che non si può con giustizia imporre ad un privato piuttosto che ad un altro. Solo la legge può obbligare ad accettare questo peso da chi è stato designato dalla sorte. In questo caso, infatti, trovandosi tutti i cittadini nella stessa condizione rispetto ad una scelta da cui è esclusa la volontà umana, non vi è alcuna applicazione specifica che alteri l'universalità della legge.

Nell'aristocrazia il principe sceglie il Principe, il governo si conserva da sé ed è in questo caso che i voti sono bene utilizzati.

L'esempio dell'elezione del doge di Venezia, lungi dal distruggerla, conferma questa distinzione perché la formula

Le elezioni a Venezia e a Ginevra

mista si adatta bene ad un governo misto. Sarebbe infatti un errore considerare il governo di Venezia come una vera aristocrazia. Se il popolo non partecipa in qualche modo al governo, la nobiltà è essa stessa popolo. Una moltitudine di poveri Barnaboti¹⁴ non accede mai alle magistrature, e tutto ciò che ricava dalla sua nobiltà è il vano titolo di "eccellenza" e il diritto di assistere al Gran Consiglio. Ma visto che il Gran Consiglio è numeroso quanto il nostro Consiglio Generale a Ginevra, i suoi illustri membri non hanno maggiori privilegi che i nostri semplici cittadini. È certo che, se non consideriamo l'estrema diversità delle due repubbliche, la borghesia di Ginevra corrisponde esattamente al patriziato veneziano: i nostri nativi e abitanti rappresentano i cittadini e il popolo di Venezia, mentre i nostri contadini sono equivalenti ai loro sudditi di terraferma. Infine, in qualsiasi maniera si voglia considerare questa repubblica, se non ne consideriamo l'estensione, il suo governo non è più aristocratico del nostro. Tutta la differenza risiede nel fatto che, non avendo un capo nominato a vita, non abbiamo lo stesso bisogno del sorteggio.

Le elezioni per sorteggio avrebbero pochi inconvenienti in una vera democrazia: dove tutti i cittadini sono uguali, tanto per i costumi e i talenti che per le abitudini e la ricchezza, la scelta diventa quasi indifferente. Ma ho già detto che non esiste una vera democrazia.

Quando la scelta e il sorteggio sono abbinati, il primo metodo deve essere applicato ai posti che richiedono talenti specifici, come ad esempio le cariche militari; l'altro si addice ai compiti per i quali bastano il buon senso, la giustizia, l'integrità, come sono ad esempio gli incarichi di giudicatura¹⁵. Infatti in uno Stato ben costituito queste qualità sono comuni a tutti i cittadini.

Nel governo monarchico, il sorteggio e il voto non svolgono alcun ruolo. È al monarca, per diritto principe e magistrato unico, che compete esclusivamente la scelta dei suoi luogotenenti. Quando l'abate di Saint-Pierre proponeva di moltiplicare i consigli del re di Francia e di eleggerne i membri per scrutinio, non si rendeva conto che proponeva di cambiare la forma di governo¹⁶.

Dovrei ancora parlare del modo di assegnare e raccogliere i voti nelle assemblee del popolo; ma forse la storia della pratica dei romani spiegherà questo aspetto più chiaramente di tutte le massime che potrei stabilire io. Non è indegno di un lettore giudizioso vedere nei dettagli come si trattavano gli affari pubblici e privati in un consiglio di duecentomila uomini.

Capitolo IV

Dei comizi romani

Non abbiamo alcuna testimonianza sicura dei primi tempi di Roma e, al contrario, sembra che la maggior parte di ciò che se ne dice siano favole*.

In generale, la parte più istruttiva negli annali dei popoli, che è la storia della loro istituzione, è quella più lacunosa. L'esperienza ci insegna tutti i giorni da quali cause nasce la caduta degli imperi; ma

* Il nome di Roma, che si pretende derivare da Romolo, viene dal greco e significa *forza*. Anche il nome "Numa" è greco, e significa *legge*. Con quale verosimiglianza si può pensare che i primi due re di questa città abbiano avuto, in anticipo sui tempi, nomi così adatti a ciò che hanno fatto?

poiché non si formano più popoli nuovi, non abbiamo che congetture per spiegare come si siano formati.

Gli usi che si troviamo stabiliti all'inizio della storia di una nazione dimostrano almeno che ebbero un'origine. Le

Le origini di Roma

tradizioni che risalgono a quelle origini, quelle che sono appoggiate dalle fonti più autorevoli e confermate da ragioni solide devono essere considerate come le più certe. Ecco i criteri che ho cercato di seguire ricercando come il più libero e potente popolo della terra esercitasse il potere supremo.

Dopo la fondazione di Roma, la Repubblica nascente, ossia l'esercito del fondatore formato da albanì, sabini e

Tribù e curie

stranieri, fu divisa in tre classi, che da questa divisione presero il nome di *tribù*. Ogni tribù fu suddivisa in dieci curie, e ogni curia in decurie, alla testa delle quali si posero capi chiamati "curioni" e "decurioni".

Oltre a questo si trasse da ogni tribù un corpo di cento uomini a cavallo o equiti, chiamato "centuria". Da ciò si

Le centurie

vede come queste divisioni, poco utili in una città, erano all'inizio soltanto militari. Ma sembra che un istinto di grandezza portasse la piccola città di Roma ad attribuirsi fin dall'inizio un ordinamento adatto alla capitale del mondo.

Da questa prima divisione risultò presto un inconveniente: la tribù degli albanì* e quella dei sabini** mantenevano sempre le stesse dimensioni, mentre quella degli stranieri***

La riforma di Servio

crebbe incessantemente per il grande concorso esterno, finendo presto col superare le altre. Il rimedio che Servio trovò a questa situazione peri-

* Ramnenses¹⁷.

** Tatienses¹⁸.

*** Luceres¹⁹.

colosa fu di cambiare la divisione e a quella delle stirpi, che abolì, ne sostituì un'altra basata sui luoghi della città abitati da ciascuna tribù. Al posto di tre tribù ne fece quattro, ognuna delle quali occupava una delle colline di Roma portandone il nome. Così, rimediando alla sproporzione del presente, la prevenne anche per il futuro e, perché questa divisione non fosse solo di luoghi ma anche di uomini, proibì agli abitanti di una collina di passare in un'altra, evitando così di confondere le stirpi.

Raddoppiò anche le tre antiche centurie di cavalieri e ve ne aggiunse altre dodici, pur conservando i nomi antichi: metodo semplice e giudizioso con il quale finì di distinguere il corpo dei cavalieri da quello del popolo, senza che quest'ultimo mormorasse.

Alle quattro tribù urbane Servio ne aggiunse altre quindici denominate tribù rurali, perché erano formate dagli abitanti della campagna, divisi in altrettanti distretti. In seguito ne raddoppiò il numero, in modo che il popolo romano si trovò infine diviso in trentacinque tribù²⁰. Questa organizzazione si mantenne stabile fino alla fine della Repubblica.

Le tribù rurali

Dalla divisione in tribù urbane e rurali scaturì un effetto degno di essere osservato, sia perché non ve ne sono altri esempi, sia perché Roma le dovette la conservazione dei costumi e la crescita del suo impero. Si potrebbe presumere che le tribù urbane si arrogassero presto la potenza e gli onori e non tardassero ad avvilitare le tribù rurali. Accadde invece esattamente il contrario. Conosciamo l'amore dei primi romani per la vita campestre. Questo gusto derivava dalle scelte del saggio fondatore, che unì alla libertà i lavori agricoli e gli impegni militari, relegando per così dire in città le arti, i mestieri, gli intrighi, la ricchezza e la schiavitù.

Così, visto che tutti gli uomini più degni di Roma vivevano in campagna coltivando la terra, ci si abituò a cercare nelle tribù rurali il sostegno alla Repubblica. La condizione di questi illustri patrizi suscitò l'ammirazione generale. La vita semplice e la-

Caratteristiche delle tribù rurali

boriosa degli abitanti dei villaggi fu considerata superiore a quella pigra e vile dei borghesi di Roma e anche il più disgraziato dei proletari della città, trasferendosi a coltivare i campi, diventava un cittadino rispettabile. Non è senza ragione, diceva Varrone²¹, che i nostri gloriosi antenati stabilirono in campagna il vivaio degli uomini robusti e valorosi che difendevano la patria in tempo di guerra e la nutrivano in tempo di pace. Plinio²² dice senza esitazione che le tribù dei campi erano onorate per gli uomini che le componevano; al contrario venivano trasferiti in città per avvilirli quelli che si erano macchiati di ignominia. Quando il sabino Appio Claudio²³ si trasferì a Roma, fu colmato di onori e iscritto in una delle tribù rurali, che prese poi il nome della sua famiglia. Infine gli schiavi affrancati entravano tutti nelle tribù urbane e mai in quelle rurali; durante tutta la vita della Repubblica, non esiste un solo esempio di liberto che avesse raggiunto una magistratura, nonostante fosse divenuto cittadino.

Questa massima era eccellente ma, portata così avanti, determinò un cambiamento e certamente un abuso nella pratica.

In primo luogo i censori, dopo essersi arrogati a lungo il diritto di trasferire arbitrariamente i cittadini da una tribù all'altra, lasciarono che ognuno si spostasse dove preferiva, permesso che non solo non era utile ma eliminava anche una delle maggiori cause del potere della censura. In più poiché i grandi e i potenti si facevano iscrivere tutti nelle tribù di campagna e gli affrancati restavano con la plebaglia in quelle urbane, le tribù cessarono in generale di avere una base territoriale, e si mescolarono tanto che non era più possibile identificarne i membri se non attraverso i registri. In questo modo l'idea connessa alla parola *tribù* passò da un significato concreto ad un altro personale, diventando così una semplice chimera.

Accadde inoltre che le tribù di città, essendo più vicine, si trovarono spesso ad essere le più forti nei comizi, vendendo lo Stato a coloro che si degnavano di comprare i voti delle canaglie che le componevano.

La responsabilità dei
censori

Riguardo alle curie, il fondatore della città ne aveva istituite dieci per ogni tribù. Così tutto il popolo romano allora racchiuso nella cinta delle mura si trovò composto da trenta curie, ciascuna con i suoi templi, i suoi dèi, i suoi ufficiali e sacerdoti, e le sue feste chiamate *compitalia*, simili ai *paganalia* che si stabilirono successivamente nelle tribù rurali.

Nella nuova divisione di Servio, non si toccò il numero di trenta perché non poteva essere ripartito ugualmente nelle quattro tribù. Così le curie, indipendenti dalle tribù, diventarono un altro modo di suddividere gli abitanti di Roma. Ma il problema delle curie non si presentò nelle tribù rurali e nel popolo che le formava e, visto che era stata introdotta un'altra procedura per l'arruolamento delle truppe, le divisioni militari di Romolo diventarono superflue. Così, anche se ogni cittadino era iscritto in una tribù, ciò non significava affatto che fosse anche iscritto in una curia.

Servio procedette ad una terza divisione che non aveva alcun rapporto con le due precedenti e che, per i suoi effetti,

Divisione in sei classi

diventò la più importante di tutte. Distribuí il popolo romano in sei classi, che non distinse né per residenza, né per numero di uomini, ma per censo. In tal modo le prime classi erano occupate dai ricchi, le ultime dai poveri, e le medie da quelli che fruivano di risorse modeste. Le sei classi erano suddivise in 193 altri corpi – chiamati “centurie” –, distribuiti in modo tale che la prima classe ne comprendeva da sola più della metà e l'ultima ne formava soltanto una. Si verificò così che la classe meno numerosa come uomini controllasse il maggior numero di centurie e che tutta l'ultima classe era contata come un solo corpo, benché contenesse da sola più della metà degli abitanti di Roma.

Perché il popolo non si rendesse chiaramente conto delle conseguenze di questa ultima divisione, Servio finse di darle uno scopo militare; inserì nella seconda classe due centurie di armaioli e nella quarta due centurie addette alla costruzione di strumenti di guerra. In ogni classe, eccetto l'ultima, distinse i giovani dai vecchi, ossia quelli

che avevano l'obbligo di portare le armi da quelli che, per l'età, ne erano esentati dalla legge, distinzione che più di quella per censo portava alla necessità di ripetere spesso il censimento o conteggio. Volle infine che l'assemblea avesse luogo nel campo di Marte, e che tutti coloro in età di servire vi partecipassero armati.

Nell'ultima classe Servio non seguì la divisione tra giovani e vecchi, perché non si riteneva di poter concedere alla pleba-

Divisione tra giovani
e vecchi

glia da cui era composta l'onore di portare le armi per la patria; occorreva un focolare per avere il diritto di difenderla e, delle innumerevoli truppe di straccioni che brillano oggi nelle armate dei re, non ce n'è uno che non sarebbe stato scacciato con sdegno da una coorte romana, al tempo in cui i soldati erano i difensori della libertà.

Eppure, sempre nell'ultima classe, si distinsero i proletari da quelli che venivano chiamati *capite censi*. I primi, non

I capite censi

completamente sprovvisti di tutto, davano almeno dei cittadini allo Stato, talvolta anche dei soldati quando le necessità erano pressanti. Coloro che non avevano assolutamente niente e che potevano essere contati solo per testa venivano considerati nulli, e Mario²⁴ fu il primo che accettò di arruolarli.

Senza discutere se questa terza divisione fosse buona o cattiva in sé, credo di poter affermare che a renderla praticabile bastavano i costumi semplici dei primi romani, il disinteresse, il gusto per l'agricoltura, il disprezzo per il commercio e il guadagno esoso. Qual è il popolo moderno presso il quale l'avidità divorante, lo spirito inquieto, gli intrighi, gli spostamenti continui, il perpetuo variare delle ricchezze avrebbero potuto far durare per vent'anni una simile organizzazione, senza sconvolgere tutto lo Stato? Occorre anche notare che i costumi e la censura, più forti a Roma che nelle istituzioni odierne, contrastavano il vizio. Così più di un ricco si vide relegare nella classe dei poveri per aver troppo ostentato la sua ricchezza.

Da tutto ciò è facile capire perché vengano solitamente menzionate solo cinque classi, anche se ne esistevano sei. La sesta non aveva una

funzione reale: non fornendo né soldati all'esercito, né votanti al campo Marzio era raramente tenuta in conto.

Furono queste le prime divisioni del popolo romano. Vediamo ora l'effetto che produssero nelle assemblee. Legitti-

Comizi per curie, per centurie, per tribù

mamente convocate, le assemblee si chiamavano "comizi"; si svolgevano generalmente nel Foro romano o al campo di Marte* e si distinguevano in comizi per curie, comizi per centurie e comizi per tribù, a seconda di quale tra le tre forme era stata convocata. I comizi per curie erano stati istituiti da Romolo, quelli per centurie da Servio, quelli per tribù dai tribuni del popolo. Nessuna legge poteva essere sanzionata, nessun magistrato eletto se non nei comizi e, poiché non vi era nessun cittadino che non fosse iscritto in una curia, in una centuria o in una tribù, ne consegue che nessun cittadino era escluso dal diritto di voto e che il popolo romano era davvero Sovrano di nome e di fatto.

Perché un comizio fosse convocato legittimamente e le decisioni prese avessero forza di legge, dovevano essere

Condizioni per la validità dei comizi

rispettate tre condizioni: la prima, che il corpo o il magistrato che lo convocava fosse rivestito dell'autorità necessaria per farlo; la seconda, che si svolgesse in uno dei giorni previsti dalla legge; la terza che gli auguri fossero favorevoli.

La ragione della prima condizione non richiede spiegazioni. La seconda è una questione di ordine pubblico; così non era permesso che l'assemblea si svolgesse nei giorni di festa e di mercato, quando la gente della campagna, venuta a Roma per sbrigare i propri affari, non avrebbe avuto tempo di passare la giornata sulla piazza pubblica. Con la terza il Senato teneva a bada un popolo fiero e mutevole e, se

* Mi riferisco al campo di Marte²⁵, perché vi si riunivano i comizi per centurie. Negli altri due casi, il popolo si riuniva al foro o altrove e, in questo caso, i *capite censi* avevano la stessa influenza e autorità dei primi cittadini.

necessario, temperava l'ardore dei tribuni sediziosi, anche se questi trovarono più di un modo per eludere questa regola molesta.

Le leggi e l'elezione dei capi non erano i soli argomenti sottoposti al giudizio dei comizi. Il popolo romano aveva usurpato le funzioni più importanti del governo: si può quindi affermare che le sorti stesse dei territori europei si decidevano in queste assemblee. La varietà degli argomenti presi in considerazione determinava le forme diverse che prendevano le assemblee a seconda della materia su cui erano chiamati a pronunciarsi.

Per poter giudicare la diversità di queste forme, è sufficiente paragonarle. Isti-

Funzioni delle tre forme di comizi

tuendo le curie, Romolo aveva il proposito di contenere il Senato per mezzo del popolo, ed il popolo per mezzo del Senato, dominando così su tutti. Grazie a questa forma, dette al popolo tutta l'autorità del numero per bilanciare quella che il potere e le ricchezze assegnavano ai patrizi. Ma, nello spirito della monarchia, continuò a lasciare ai patrizi un vantaggio per il peso che, grazie ai clienti, esercitavano sulla pluralità dei suffragi. L'ammirevole istituzione dei padroni e dei clienti fu un capolavoro di politica e di equilibrio, senza il quale il patriziato, così contrario all'idea di repubblica, non si sarebbe potuto integrare. Solo Roma ha avuto l'onore di dare al mondo questo bell'esempio che non provocò mai abusi e che, nonostante questo, non è stato mai seguito.

Poiché la stessa organizzazione delle curie sussistette sotto i re fino a Servio, mentre il regno dell'ultimo Tarquinio non venne considerato legittimo, le leggi monarchiche si distinsero generalmente con il nome di *leges curiatae*.

Sotto la Repubblica le curie, sempre limitate alle quattro tribù urbane formate solo dalla plebaglia di Roma, non potevano essere ritenute adatte né dal Senato, che era alla testa dei patrizi, né dai tribuni che, pur essendo plebei, erano a capo dei cittadini agiati. Le curie caddero dunque nel discredito e giunsero ad un tale punto di degradazione che i loro trenta littori riuniti in corpo facevano da soli ciò che avrebbero dovuto fare i comizi curiati.

La divisione per centurie era così favorevole all'aristocrazia che, di primo acchito, non si capisce come il Senato non avesse sempre la maggioranza nei comizi centuriati, che eleggevano i consoli, i censori e gli altri magistrati curuli. Infatti delle 193 centurie che formavano le sei classi del popolo romano, la prima ne comprendeva novantotto e, visto che i voti non si contavano che per centurie, questa prima classe aveva da sola un numero di voti maggiore di quello di tutte le altre. Quando tutte le sue centurie erano d'accordo, non si finiva neppure di raccogliere i voti; ciò che aveva deciso il numero più piccolo passava per una decisione della moltitudine, e si può dire che nei comizi per centurie, le questioni si concludevano molto di più a suon di denari che contando i voti.

Ma questa autorità estrema si temperava grazie a due fattori. In primo luogo di solito i tribuni e anche un gran numero di plebei appartenevano alla classe dei ricchi, bilanciando così l'influenza dei patrizi in questa prima classe.

Il secondo mezzo consisteva nel non far votare le centurie in ordine per evitare che il voto cominciasse sempre dalla prima ma nel tirare a sorte quella che avviava le elezioni*.

Dopodiché tutte le altre centurie, convocate in un giorno diverso, ripetevano la stessa votazione in ordine di rango e di solito la confermavano. Si sottraeva così l'autorità dell'esempio al rango, per assegnarla alla sorte, secondo una regola tipica della democrazia.

Metodo di voto dei comizi curiati

Questo uso assicurava un ulteriore vantaggio: tra le due elezioni i cittadini della campagna avevano tempo per informarsi sui meriti del candidato nominato provvisoriamente, in modo da poter esprimere il proprio voto con cognizione di causa. In un secondo tempo, tuttavia, con il pretesto dell'urgenza si giunse ad abolire questo uso, procedendo alle due elezioni nello stesso giorno.

* La centuria tirata a sorte si chiamava *proe rogativa*, perché era la prima alla quale si domandava il voto e da questo uso deriva la parola *prerogativa*.

I comizi per tribù costituivano il consiglio del popolo romano e potevano essere convocati solo dai tribuni. Avevano

Metodo di voto
nei comizi per tribù

la responsabilità di eleggere i tribuni, che poi vi presentavano i plebisciti²⁶. Non soltanto il Senato non vi aveva rango, ma non aveva neppure il diritto di assistervi e, obbligati ad obbedire a leggi che non avevano potuto votare, sotto questo aspetto, i senatori erano meno liberi che gli infimi tra i cittadini. Questa ingiustizia era un intralcio nel sistema che bastava da solo a invalidare i decreti di un corpo in cui non tutti i membri erano ammessi. E anche se tutti i patrizi vi avessero partecipato in base al diritto che ne avevano come semplici cittadini, non avrebbero potuto in alcun modo influenzare un sistema di voti che si raccoglievano per testa e in cui dunque un infimo proletario valeva come il principe del Senato²⁷.

Si può dunque vedere come, oltre l'ordine che risultava dalle diverse distribuzioni per la raccolta dei voti di un popolo tanto numeroso, i vari metodi impiegati non si riducevano a forme ininfluenti di per sé, ma ciascuna aveva effetti relativi all'argomento trattato che la rendevano preferibile.

Senza entrare in ulteriori dettagli sull'argomento, dai chiarimenti precedenti risulta che i comizi per tribù erano i più favorevoli al governo popolare, e quelli per centurie all'aristocrazia. Riguardo ai comizi curiati, in cui la maggioranza era formata dalla plebaglia di Roma, non essendo validi che a favorire la tirannide e i disegni perversi, dovettero cadere in discredito, perché perfino i più sediziosi si astenevano da un procedimento che avrebbe messo troppo allo scoperto i loro progetti. È certo che la grande maestà del popolo romano si manifestava esclusivamente nei comizi centuriati che erano gli unici completi. Infatti nei comizi per curie mancavano le tribù rurali, e nei comizi per tribù il senato e i patrizi.

Il modo di raccogliere i voti presso i primi romani era semplice come i loro costumi, sia pure un po' meno semplice

Voto palese e
voto segreto

che a Sparta. Ognuno esprimeva il proprio voto a voce alta e un se-

gretario li scriveva via via; la pluralità dei voti in ogni tribù determinava il voto della tribù, la pluralità dei voti tra le tribù determinava il voto del popolo, e quindi delle curie e delle centurie. Questo uso fu valido finché l'onestà regnò tra i cittadini che, a quel tempo, si vergognavano di assegnare pubblicamente il proprio voto a un parere ingiusto o a un candidato indegno. Ma quando il popolo si corruppe e iniziò la pratica della compera dei voti, fu convenuto che il voto diventasse segreto per trattenere i compratori con il sospetto di essere frodati, e fornire ai farabutti un modo per non diventare traditori.

So bene che Cicerone²⁸ critica questo cambiamento, attribuendogli in parte la rovina della Repubblica. Ma pur sentendo il peso dell'autorità di Cicerone su questo punto, non posso condividere il suo parere. Penso, al contrario, che la perdita dello Stato si verificò per la mancanza di altri cambiamenti simili. Come il regime delle persone sane non si addice ai malati, non si può pretendere di governare un popolo corrotto con le stesse leggi che si addicono ad un popolo retto. Nulla dimostra meglio questa massima quanto la durata della repubblica di Venezia, il cui simulacro esiste ancora perché le sue leggi non si addicono che agli uomini malvagi.

Si distribuivano dunque ai cittadini delle tavolette con le quali ognuno poteva votare senza che si sapesse qual era il suo parere. Si stabilirono anche nuove formalità per la raccolta delle tavolette, il conteggio dei voti, il confronto dei numeri ecc. Ciò non impedì che l'affidabilità degli ufficiali* che svolgevano queste funzioni non fosse spesso messa in discussione. Infine, per impedire gli intrighi e il traffico dei voti, si emanarono editti il cui gran numero stesso denuncia l'inutilità.

Negli ultimi tempi, si era spesso costretti a ricorrere a espedienti straordinari per supplire all'insufficienza delle leggi.

Espedienti per contrastare la corruzione

Talvolta si invocavano prodigi, ma questo espediente che poteva fare effetto sul popolo, non condizionava quelli che lo governavano; tal-

* Custodes, diribitores, rogatores suffragiorum²⁹.

volta si convocava in tutta fretta un'assemblea prima che i candidati avessero il tempo di brigare; talvolta si consumava un'intera seduta parlando, quando si vedeva che il popolo era stato convinto a prendere una cattiva decisione. Ma finalmente l'ambizione eluse tutto; e ciò che può sembrare incredibile è che, in mezzo a tanti abusi, questo grande popolo, basandosi sugli antichi regolamenti, non mancava di eleggere i magistrati, votare le leggi, giudicare le cause, sbrigare gli affari pubblici e privati, quasi con la stessa facilità con cui lo avrebbe potuto fare il Senato stesso.

Capitolo V

Del tribunato

Quando non è possibile stabilire una proporzione esatta tra le parti costitutive dello Stato o quando cause ineliminabili ne alterano continuamente i rapporti, allora può essere utile istituire una magistratura particolare che, non facendo corpo con le altre, ristabilisca l'equilibrio di ogni termine, e serva come collegamento – o termine intermedio – sia tra il principe e il popolo, sia tra il principe e il Sovrano, o svolgendo entrambi i ruoli se necessario.

Questo corpo, che chiamerei tribunato, è il garante delle leggi e del potere legislativo. A volte serve a proteggere il Sovrano contro il governo, come facevano a Roma i tribuni del popolo, talvolta a sostenere il governo contro il popolo, come fa ora a Venezia il Consiglio dei dieci³⁰, e qualche volta a mantenere il giusto equilibrio nello Stato come facevano gli efori a Sparta³¹.

Il tribunato non rappresenta una parte costitutiva della Città, e non dovrebbe svolgere alcun ruolo né nel potere legislativo, né in quello esecutivo. Ma proprio in questo consiste la sua forza maggiore. Infatti, pur non potendo iniziare nulla, può impedire tutto. Il tribunato è il massimo difensore delle leggi, più sacro e riverito sia dal principe, che le mette in esecuzione, sia dal Sovrano che le emana. È ciò che si osservò con chiarezza nella storia romana, quando l'alterigia dei

patrizi con tutto il loro disprezzo per il popolo, era costretta a piegarsi davanti ad un semplice tribuno, che non era protetto dagli àuguri³², né disponeva di giurisdizione.

Il tribunato, se esercitato con saggezza, è il più solido sostegno di una buona costituzione, ma per poco che sia troppo forte, può rovesciare tutto. Essere debole non è nella sua natura e, purché esista, non è mai al di sotto di ciò che serve per svolgere il suo compito.

Degenera in tirannide quando usurpa il potere esecutivo, di cui deve essere il moderatore o quando pretende di assicurare il rispetto delle leggi, che deve limitarsi a proteggere. L'enorme potere degli efori, che non presentò pericoli finché Sparta conservò i suoi costumi, contribuì largamente alla corruzione non appena la rettitudine venne meno. Il sangue di Agide³³, sgozzato da questi tiranni, fu vendicato dal suo successore. Sia il crimine degli efori sia il loro castigo affrettarono di pari passo la fine della Repubblica: dopo Cleomene³⁴, Sparta non fu più nulla. Anche Roma perì dello stesso male e il potere eccessivo dei tribuni, usurpato a colpi di decreti, servì infine agli stessi imperatori che la distrussero. Quanto al Consiglio dei dieci a Venezia, è un tribunale sanguinario, ugualmente orribile per i patrizi e per il popolo. Lungi dal proteggere la dignità delle leggi, le avvilisce per poter poi scagliare nelle tenebre colpi che non osa sferare alla luce del giorno.

La tirannide

Come il governo, anche il tribunato si indebolisce se i suoi membri si moltiplicano. Quando i tribuni del popolo romano, prima due, poi cinque, vollero raddoppiare questo numero, il Senato non esitò a lasciarli fare, sicuro di poterli così facilmente opporre gli uni agli altri, come non mancò di accadere. Il miglior modo per

Metodo per contenere il tribunato

prevenire le usurpazioni di un corpo così temibile, mezzo però di cui nessun governo si è servito finora, sarebbe di adottare una misura che non permettesse più al tribunato di essere permanente e che consentisse, ad intervalli precisi, di poterlo addirittura sopprimere. Questi intervalli, che non dovrebbero essere troppo ampi per non consentire

agli abusi di radicarsi, potrebbero essere fissati per legge, in modo da poterli facilmente abbreviare al bisogno per mezzo di commissioni straordinarie.

Questo mezzo mi sembra privo di inconvenienti perché, come ho già detto, visto che il tribunato non fa parte della costituzione, potrebbe essere eliminato senza portarle danno; e mi sembra efficace perché un magistrato appena nominato non partirebbe dal potere che aveva il suo predecessore, ma da quello che la legge gli assegna.

Capitolo VI

Della dittatura

Proprio l'inflessibilità che impedisce alle leggi di piegarsi agli eventi può, in certi casi critici, renderle perniciose, al punto di causare la perdita dello Stato. L'ordine e la lentezza delle forme richiedono un lasso di tempo che talvolta le circostanze non consentono di rispettare. Possono verificarsi mille casi ai quali il legislatore non ha pensato, e la capacità di prevedere che non tutto è prevedibile è un atteggiamento politicamente saggio.

Non si deve dunque rendere così salde le istituzioni politiche da rinunciare al potere di sospenderne l'effetto. Sparta stessa si è permessa di far tacere le sue leggi.

Ma solo i pericoli più grandi possono giustificare l'alterazione dell'ordine pubblico e può essere permesso trasgredire

Quando ricorrere alla dittatura

il potere sacro delle leggi solo quando è in gioco la salvezza della patria. In questi casi – rari e evidenti – si provvedeva alla sicurezza di tutti con un atto specifico che affidava al più degno la responsabilità di salvare la patria. Questa delega può essere affidata in due modi diversi, secondo la natura del pericolo.

Se per porre rimedio al pericolo è sufficiente incrementare l'attività del potere esecutivo, si concentra il governo nelle mani di uno o due dei suoi membri. In tal modo non si altera l'autorità delle leggi,

ma solo la forma in cui sono amministrare. Se la minaccia è invece tale che il meccanismo abituale delle leggi diventa un ostacolo per farvi fronte, allora si nomina un capo supremo che le faccia tacere tutte, sospendendo temporaneamente l'autorità del Sovrano. In questo caso non si può dubitare della volontà generale del Sovrano, visto che è evidente che la prima intenzione del popolo è che lo Stato non perisca. Così la sospensione dell'attività legislativa non equivale alla sua abolizione. Il magistrato che la fa tacere non può farla parlare, ma la domina senza poterla rappresentare: può fare tutto, eccetto che legiferare.

Il Senato romano utilizzava il primo mezzo quando, con una formula consacrata, incaricava i consoli di provvedere alla salvezza della Repubblica; si metteva in atto il secondo quando uno dei due consoli nominava un dittatore*, secondo l'esempio che Alba aveva dato a Roma.

Agli albori della Repubblica si ricorse di frequente alla dittatura, perché lo Stato non aveva ancora una condizione tanto stabile da potersi sostenere solo grazie alla forza della sua costituzione. Poiché allora i costumi rendevano superflue tante precauzioni che sarebbero state necessarie in tempi successivi, non si temeva né che un dittatore abusasse della sua autorità, né che tentasse di conservarla oltre il tempo stabilito. Sembrava, al contrario, che un potere così ampio costituisse un peso per l'uomo al quale veniva conferito. Sostituirsi alla legge era un incarico tanto grave e pericoloso, che appena possibile ci si affrettava a deporlo³⁵.

In tal modo il rischio di questa magistratura nei primi tempi non era l'abuso ma lo svilimento. Infatti vi si ricorreva

La dittatura nella storia
di Roma

largamente in occasione delle elezioni, delle dediche, in circostanze puramente formali. C'era così da temere che diventasse meno autorevole in caso di reale necessità, e che si vedesse nella dittatura un titolo inefficace che si utilizzava solo in occasione di cerimonie vane.

* La nomina avveniva di notte e in segreto, come se ci si vergognasse di mettere un uomo al di sopra della legge.

Verso la fine della Repubblica i romani, divenuti più circospetti, usarono la dittatura con una parsimonia tanto irragionevole quanto lo era stata la prodigalità precedente. Era facile constatare come i loro timori fossero infondati, che la stessa debolezza della capitale la rendeva sicura rispetto ai magistrati interni e che un dittatore riusciva in certi casi a difendere la libertà pubblica senza potervi mai attentare: le catene di Roma non sarebbero state forgiate all'interno della città, ma in seno ai suoi eserciti. La scarsa resistenza che Mario oppose a Silla, e Pompeo a Cesare mostra chiaramente ciò che ci si poteva aspettare dall'autorità interna contro la forza esterna³⁶.

A causa di questa errata valutazione, i romani commisero molti errori come, ad esempio, non nominare un dittatore al tempo di Catilina³⁷. In quel caso, infatti, in cui il problema riguardava solo l'interno della città e al massimo qualche provincia italiana, l'autorità illimitata assegnata dalle leggi al dittatore sarebbe bastata a sventare la congiura, che fu invece soffocata da un felice concorso di circostanze tanto favorevoli che la prudenza umana non avrebbe mai dovuto aspettarsele.

La congiura di Catilina

Al contrario il Senato si accontentò di trasferire tutto il suo potere ai consoli; da cui derivò che Cicerone per agire efficacemente fu costretto a eccedere in questo potere su un punto capitale. Se i primi moti di gioia fecero approvare la sua condotta, in seguito gli si chiese conto del sangue dei cittadini versato al di fuori della legge, rimprovero che non si sarebbe potuto muovere ad un dittatore. Ma l'eloquenza del console spazzò le critiche; e lui stesso, anche se romano, preferendo la sua gloria alla patria, non cercò tanto il mezzo più sicuro e legittimo di salvare lo Stato, quanto quello di attribuirsi tutto l'onore*.

Così fu giustamente onorato come il salvatore di Roma, e giustamente punito per aver infranto la legge³⁸. Per quanto brillante fosse il suo ritorno a Roma, è certo che fu una grazia.

* Non avrebbe raggiunto questo risultato proponendo un dittatore, perché non avrebbe osato nominare se stesso, né poteva essere sicuro che il suo collega lo avrebbe nominato.

Del resto, in qualsiasi modo sia conferito questo incarico essenziale, è importante fissarne la durata con una scadenza molto breve, stabilendo che non possa in alcun modo essere prorogata; nelle crisi che ne richiedono il ricorso, lo Stato è presto distrutto o salvato e, una volta passata l'urgenza della sua necessità, la dittatura è o tirannica o inutile. A Roma, dove restavano in carica sei mesi, i dittatori si dimettevano quasi sempre prima del termine. Se la durata fosse stata maggiore, chissà che non sarebbero stati tentati di prolungarla ulteriormente, come fecero i decemviri la cui carica inizialmente era annuale. Il dittatore aveva solo il tempo di provvedere al bisogno per il quale era stato eletto e non ne aveva dunque per pensare ad altri progetti.

Durata della dittatura

Capitolo VII

Della censura

Come la dichiarazione della volontà generale si manifesta attraverso la legge, così la dichiarazione del giudizio pubblico si esprime attraverso la censura. L'opinione pubblica è una sorta di legge messa in atto dal censore, che si limita ad applicarla ai casi particolari sull'esempio del Principe³⁹.

Lungi dunque dall'essere arbitro dell'opinione del popolo, il tribunale della censura è il mezzo per dichiararla. Quando se ne allontana, le sue decisioni diventano nulle e quindi prive di effetto.

È inutile fare una distinzione tra i costumi di una nazione e gli oggetti che ritiene stimabili; tutto deriva dallo stesso principio e si confonde necessariamente. Presso tutti i popoli del mondo non è la natura, ma l'opinione che decide della scelta dei loro piaceri. Raddrizzate le opinioni degli uomini e i loro costumi si epureranno da soli. Si ama sempre ciò che è bello o che si ritiene tale, ma è su questo giudizio che ci si sbaglia; è dunque il giudizio che deve essere cor-

retto. Chi giudica i costumi, giudica dell'onore, e chi giudica dell'onore trae la sua legge dall'opinione.

Le opinioni di un popolo nascono dalla sua costituzione. Per quanto la legge non regoli i costumi, è la legislazione che li fa nascere; quando la legislazione si indebolisce, i costumi degenerano, ma in tal caso il giudizio dei censori non riuscirà a fare ciò che la forza della legge non ha ottenuto.

Ne consegue che la censura può essere utile per conservare i costumi, ma non per ristabilirli. Istituite la censura durante il pieno vigore delle leggi; quando queste si ottendono tutto è perduto; nulla di legittimo può avere forza quando le leggi hanno perso la loro.

La censura e i costumi

La censura conserva i costumi impedendo alle opinioni di corrompersi, assicurandone la dirittura grazie a sagge applicazioni, a volte addirittura fissandole quando sono ancora incerte. L'uso dei "secondi" nei duelli, esaltato fino al furore nel regno di Francia, vi fu poi abolito grazie ad alcune parole di un editto reale: "Quanto a quelli che sono tanto vigliacchi da chiamare dei secondi..." Questo giudizio prevenendo quello del pubblico, lo determinò immediatamente. Ma quando quegli stessi editti affermarono che battersi in duello era una vigliaccheria – ciò che è sicuramente vero ma contrario all'opinione comune – il pubblico non tenne in alcun conto questa decisione sulla quale la sua opinione era già stabilita⁴⁰.

Ho detto altrove* che l'opinione pubblica non può essere sottoposta alla costrizione; dunque non se ne deve trovare neppure una traccia nel tribunale istituito per rappresentarla. Non si può ammirare troppo l'arte con cui questo meccanismo di controllo – completamente abbandonato dai popoli moderni – fosse posto in atto dai romani e, ancora meglio, dai lacedemoni.

Quando un uomo di costumi dissoluti suggerì un'ottima proposta nel consiglio

Esempi di censura a Sparta

* In questo capitolo non faccio che accennare a ciò che ho trattato più a fondo nella *Lettera a Monsieur D'Alembert*.

di Sparta, gli efori, non ne tennero conto, ma fecero proporre lo stesso parere da un cittadino virtuoso. Che onore per l'uno, che vergogna per l'altro, senza che né una lode né una critica fosse stata espressa né all'uno né all'altro. Un giorno certi ubriacconi di Samo denigrarono il tribunale degli efori. L'indomani un editto pubblico permise a tutti gli abitanti di Samo di essere offensivi. Una punizione vera sarebbe stata meno severa di una simile impunità. Quando Sparta si è pronunciata su ciò che è o non è onesto, nessuno nella Grecia intera osa ricusare i suoi giudizi.

Capitolo VIII

Della religione civile

In principio gli uomini non ebbero altri re che gli dèi, né altro governo che la teocrazia. Fecero lo stesso ragionamento di Caligola⁴¹ e allora ragionarono bene. Occorre un profondo mutamento dei sentimenti e delle idee perché ci si possa risolvere a prendere i propri simili per padroni lusingandosi che sia la scelta giusta.

Per il semplice fatto di mettere Dio alla testa di ogni società politica, ne conseguì che ci furono tanti dèi quanti erano

Origine del politeismo

i popoli. Due popoli diversi l'uno dall'altro e quasi sempre nemici non poterono riconoscere a lungo lo stesso padrone; due armate in combattimento tra loro non potrebbero obbedire allo stesso capo. Così dalle divisioni nazionali scaturì il politeismo; e da esso l'intolleranza teologica e civile che, come dirò più avanti, vanno necessariamente di pari passo.

Il capriccio dei greci di ritrovare i propri dèi presso i popoli barbari derivò dalla pretesa di considerarsi come i sovrani naturali di quei popoli. Ma, ai nostri giorni, è una erudizione ben ridicola quella che studia l'identità degli dèi delle varie nazioni. Come se Moloch, Saturno e Crono⁴² potessero essere lo stesso dio; come se il Baal dei fenici, lo Zeus dei greci e il Giove dei latini⁴³ si identificassero, come

se esseri chimerici chiamati in modi diversi potessero avere qualcosa in comune!

A chi si domandasse come mai durante il paganesimo, quando ogni Stato aveva il suo culto e i suoi dèi, non ci fossero mai guerre di religione, risponderci che era proprio perché ogni Stato aveva sia il proprio culto sia il proprio governo e non si faceva alcuna distinzione tra gli dèi e le leggi. La guerra politica era dunque anche teologica. I limiti della sovranità degli dèi coincideva per così dire con i confini delle nazioni. Il dio di un popolo non aveva alcun diritto sugli altri popoli. Gli dèi dei pagani non erano davvero gelosi e dividevano tra di loro il dominio del mondo. Mosè stesso e il popolo ebraico sostenevano talvolta questa idea quando parlavano del Dio d'Israele. È vero che consideravano come falsi gli dèi cananei, popoli proscritti e votati alla distruzione, di cui essi dovevano prendere il posto, ma osservate come parlavano delle divinità dei popoli limitrofi che non era loro permesso attaccare: “Il possesso di ciò che appartiene a Chamosh, vostro dio – diceva Jefte agli ammoniti – non vi è forse legittimamente dovuto? Allo stesso titolo noi possediamo le terre che il nostro dio vincitore ha acquisito”^{**44}.

Assenza delle guerre di religione tra gli antichi

Mi sembra che si riconosca così chiaramente la parità tra i diritti di Chamosh e quelli del Dio di Israele.

Ma quando gli ebrei sottomessi prima ai re di Babilonia poi a quelli della Siria si ostinarono a non voler riconoscere altro Dio che il proprio, questo rifiuto fu considerato come una ribellione contro il vincitore, attirando loro le persecuzioni di cui si parla nella sua storia, e di cui non si conosce nessun altro esempio prima del Cristianesimo^{**}.

* *Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur?* Questo il testo della *Vulgata*. Il padre de Carrières⁴⁵ ha così tradotto: “Non credete di aver diritto di possedere ciò che appartiene a Chamos vostro dio?” Non conosco la forza del testo ebraico, ma vedo che nella *Vulgata* Jefte riconosce senza esitazioni il diritto del dio Chamos, mentre il traduttore francese indebolisce questo riconoscimento aggiungendo un “secondo voi” che non compare nel testo latino.

** È assolutamente evidente che la guerra dei focesi chiamata “guerra sacra” non era affatto

Ogni religione era dunque unicamente legata alle leggi dello Stato che la prescriveva, e non vi era alcun altro modo di convertire un popolo che quello di as-

Atteggiamento
dei romani verso
gli dèi dei vinti

servirlo, né altri missionari che i conquistatori e, visto che l'obbligo di cambiare culto era imposto come legge ai vinti, occorreva vincere prima di poterne parlare. È errato pensare che gli uomini combatterono per i loro dèi; al contrario, come in Omero, erano gli dèi che combattevano per gli uomini; ciascuno domandava al proprio la vittoria pagandola con nuovi altari. Prima di conquistare una piazza forte, i romani ingiungevano agli dèi locali di abbandonarla; e quando lasciarono ai tarantini i loro dèi corrucciati è perché li consideravano come sottomessi ai propri e costretti a rendere loro omaggio. Lasciavano ai vinti i loro dèi, come gli lasciavano le loro leggi. Una corona in onore di Giove Capitolino era spesso il solo tributo che imponevano.

Infine, con il loro impero, i romani avevano esteso i propri dèi ed il loro culto, anche se spesso adottarono quelli dei vinti, concedendo agli uni e agli altri diritto di cittadinanza. Accadde così che i popoli di questo vasto impero si trovarono poco a poco ad avere una moltitudine di dèi e di culti che erano più o meno gli stessi ovunque. E così il paganesimo divenne, nel mondo conosciuto, una sola e identica religione.

È in questo contesto che Gesù venne ad istituire un regno spirituale sulla terra. Separando in tal modo il sistema teolo-

La rivoluzione del
cristianesimo

gico da quello politico, lo Stato cessò di essere uno e fu così che nacquero le divisioni intestine che non hanno mai smesso di agitare i popoli cristiani. Poiché i pagani non riuscirono mai ad afferrare l'idea nuova di un regno nell'altro mondo, essi considerarono i cristiani come dei ribelli veri e propri che, sotto la parvenza di una ipocrita

una guerra di religione, visto che aveva lo scopo di punire atti sacrileghi e non di sottomettere dei miscredenti⁴⁶.

sottomissione, aspettavano solo il momento di rendersi indipendenti e padroni, usurpando abilmente l'autorità che fingevano di rispettare per la loro debolezza. Fu questa la causa delle persecuzioni.

Tutto ciò che i pagani avevano temuto si è verificato e tutto si è capovolto: gli umili cristiani hanno cambiato linguaggio e si è presto visto questo supposto regno dell'aldilà trasformarsi sotto la guida di un capo terreno nel regno più violento di questo mondo.

Tuttavia, poiché sono continuati ad esistere un Principe e delle leggi, da questo doppio potere è risultato un conflitto perpetuo di giurisdizione che ha reso impossibile negli Stati cristiani la costituzione di un corpo politico sano. E non è stato mai possibile capire a chi si dovesse obbedire se al capo o al prete.

Molti popoli, anche in Europa o nelle sue prossimità, hanno tuttavia cercato di conservare o ristabilire il sistema precedente, ma senza successo: lo spirito del cristianesimo ha vinto ovunque. Il culto sacro è sempre stato o ridiventato indipendente dal Sovrano, senza legame necessario con il corpo dello Stato. Maometto ebbe una visione sana, e finché la forma del suo governo sussistette con i califfi e i loro successori, il governo fu esattamente uno e, per questo, valido. Ma, diventando ricchi, colti, raffinati, deboli e vigliacchi, gli arabi furono soggiogati dai barbari. Così ricominciò la discordia tra le due potenze che, pur essendo meno evidente tra i maomettani che tra i cristiani, tuttavia esiste, soprattutto nella setta di Ali⁴⁷ e vi sono Stati come la Persia, in cui non cessa di farsi sentire.

Tra di noi, i re d'Inghilterra si sono proclamati capi della Chiesa e gli zar hanno fatto altrettanto. Tuttavia, attraverso questo titolo non ne sono diventati padroni ma semmai ministri e, lungi dall'aver acquisito il diritto di cambiarla, hanno il dovere di mantenerla. Non vi esercitano funzioni di legislatori e non vi sono che Principi. Ovunque il clero costituisca un corpo*, è padrone e legislatore nel suo settore.

* Occorre altresì notare che non sono tanto le assemblee formali – come quelle che si svolgono in Francia – che costituiscono il clero come corpo, quanto la comunione delle Chiese. La comunione e la scomunica costituiscono il patto sociale del clero. patto grazie al quale potrà sempre comandare sui popoli e sui re. Tutti i preti che comunicano insieme grazie alla

In Inghilterra come in Russia vi sono dunque due potenze e due sovrani come ovunque.

Di tutti i filosofi cristiani, Hobbes è il solo che abbia visto con chiarezza sia il male sia il rimedio, e che abbia osato proporre di riunire le due teste dell'aquila costituendo così quell'unità politica senza la quale nessuno stato o governo sarà mai ben costituito⁴⁸. Ma ha dovuto constatare come la natura dominante del cristianesimo fosse incompatibile con il suo sistema perché l'interesse del prete sarà sempre più forte di quello dello Stato. Non è tanto ciò che vi è di orribile e falso nella dottrina politica di Hobbes che l'ha resa odiosa, quanto ciò che vi è di giusto e di vero*.

Credo che, analizzando da questo punto di vista i fatti storici, si potrebbero facilmente confutare le tesi opposte di Bayle e Warburton⁴⁹, di cui l'uno pretende che nessuna religione sia utile al corpo politico, mentre l'altro sostiene al contrario che il cristianesimo ne costituisce il più solido sostegno. Si potrebbe facilmente dimostrare al primo che nessuno Stato fu mai fondato senza che la religione gli servisse di base; e al secondo che la legge cristiana è tutto sommato più nociva che utile ad una costituzione forte dello Stato. Per finire di farmi intendere, occorre solo attribuire una maggiore precisione alle idee troppo vaghe di religione attinenti al mio argomento.

Nella sua relazione con la società – sia quella generale sia quella particolare –, la religione può essere suddivisa in due categorie, ossia la religione dell'uomo e quella del cittadino. La prima – senza templi, senza altari, senza riti – limitata al culto esclusivamente interiore del Dio supremo e ai doveri eterni della morale, è la religione semplice e pura del Vangelo, il vero teismo e ciò che si può

Religione dell'uomo e religione del cittadino

Chiesa sono concittadini, si trovassero pure ai due estremi del mondo. Questa invenzione è un capolavoro politico. Non esisteva nulla di simile tra i sacerdoti pagani che, proprio per questo, non si sono mai costituiti come corpo.

* Vedete tra l'altro in una lettera dell'11 aprile 1643 che Grozio indirizzò a suo fratello, ciò che quest'uomo dotto approva e critica nel libro *De cive*. È anche vero che, portato all'indulgenza, sembra perdonare all'autore il bene che compensa il male, ma non tutti sono così clementi⁵⁰.

a ragione chiamare diritto divino naturale. L'altra, circoscritta ad un solo paese, gli dà i suoi dèi, i suoi protettori esclusivi e tutelari. I suoi dogmi, i suoi riti, il culto esteriore sono tutti prescritti dalle leggi. Al di fuori dell'unica nazione che la pratica, questa religione considera il resto del mondo infedele, straniero, barbaro, ritenendo che i doveri e i diritti degli uomini non possano essere estesi oltre il territorio in cui sono venerati i suoi altari. Tali furono tutte le religioni dei primi popoli, alle quali si può dare il nome di diritto divino civile o positivo.

Vi è poi una terza specie di religione più bizzarra che, assegnando agli uomini due legislazioni, due capi, due patrie, li sottopone a doveri contraddittori e impedisce loro di poter essere al tempo stesso uomini devoti e buoni cittadini. Tale è il lamaismo⁵¹, la religione giapponese e il cristianesimo di Roma. Si può chiamare questa terza categoria religione del prete. Ne risulta una sorta di diritto misto e privo di socialità, che non ha un nome proprio.

Se consideriamo le tre forme di religione dal punto di vista politico, vediamo come tutte abbiano i loro difetti. La terza è così manifestamente negativa che sarebbe una perdita di tempo divertirsi a dimostrarlo. Tutto ciò che rompe l'unità sociale non vale nulla; tutte le istituzioni che mettono l'uomo in contraddizione con se stesso sono prive di valore.

La seconda presenta il vantaggio di riunire il culto divino e l'amore per le leggi e, trasformando la patria nell'oggetto di adorazione dei cittadini, insegna loro che servire lo Stato equivale a servire il loro Dio tutelare. È una sorta di teocrazia nella quale non occorre avere altro pontefice che il Principe, né altri preti che i magistrati. Allora morire per il proprio paese equivale ad andare al martirio, violare le leggi significa essere empi, esporre un colpevole alla riprovazione pubblica coincide col presentarlo al corrucio degli dèi: *sacer estod*⁵².

Ma questa seconda forma di religione è anche controproducente in quanto, basata sull'errore e la menzogna, inganna gli uomini, li rende creduli, superstiziosi e annega il vero culto della divinità in un vano cerimoniale. È inoltre malvagia quando, diventando esclusiva

e tirannica, rende il popolo sanguinario e intollerante: portandolo ad anelare solo l'assassinio e i massacri, gli fa credere di compiere un'azione santa quando uccide chi non ammette i suoi dèi⁵³. Questo atteggiamento conduce il popolo ad una condizione naturale di guerra contro tutti gli altri, assai nociva per la sua stessa sicurezza.

Resta dunque la religione dell'uomo o cristianesimo, certo non quello di oggi ma quello del tutto diverso del Vangelo. Grazie a questa religione santa, sublime, veritiera, gli uomini, figli dello stesso Dio, si riconoscono tutti come fratelli, e la società che li unisce non si dissolve neppure con la morte.

Ma, non avendo alcun legame specifico con il corpo politico, questa religione lascia alle leggi solo la forza che esse traggono da se stesse, senza aggiungervene altra e, in tal modo, uno dei grandi legami della società civile resta privo di effetti. Ma non solo: lungi dal legare i cuori dei cittadini allo Stato, glieli allontana come da tutte le altre cose terrestri, né conosco nulla di più contrario allo spirito sociale.

Ci si dice che un popolo tutto di veri cristiani formerebbe la società più perfetta che si possa immaginare. Penso che a questa supposizione si opponga una grande difficoltà: non si tratterebbe più di una società di uomini.

Non solo, ma aggiungo che questa supposta società, con tutta la sua perfezione, non sarebbe né la più forte, né la più duratura. A forza di essere perfetta, mancherebbe di unione civile e il difetto che la distruggerebbe sarebbe proprio la sua perfezione.

Ognuno farebbe il proprio dovere; il popolo sarebbe sottomesso alle leggi; i governanti sarebbero giusti e moderati; i magistrati integri e incorruttibili; i soldati disprezzerebbero la morte; non vi sarebbe né vanità né lusso. Tutto ciò è encomiabile, ma guardiamo oltre.

Il cristianesimo è una religione totalmente spirituale, protesa unicamente verso le cose celesti: la patria del cristiano non è in questo mondo. È vero che compie il suo dovere, ma lo fa con una indifferenza profonda sulle conseguenze positive o ne-

Limiti politici del
cristianesimo

gative del suo impegno. Purché non abbia nulla da rimproverarsi, gli importa ben poco che le cose vadano bene o male sulla terra. Se lo Stato è florido, osa appena condividere la felicità pubblica, temendo di inorgogliersi della gloria del suo paese; se lo Stato deperisce, benedice la mano di Dio che opprime il suo popolo.

Perché la società fosse pacifica e l'armonia duratura, occorrerebbe che tutti i cittadini, senza alcuna eccezione, fossero veri cristiani. Ma se sfortunatamente vi si trovasse un solo ambizioso, un solo ipocrita, un Catilina⁵⁴ per esempio o un Cromwell⁵⁵, quest'uomo avrebbe facilmente la meglio sui propri pii concittadini. La carità cristiana non permette facilmente che si pensi male del prossimo. Non appena con qualche furbizia avrà trovato il modo di farsi valere e di impadronirsi di una parte dell'autorità pubblica, ecco un uomo che vi riceverebbe tutti gli onori: Dio vuole che lo si rispetti. Presto nasce una potenza. Dio vuole che le si obbedisca. Il depositario di questa potenza ne abusa? È la verga di Dio che punisce i suoi figli e ci si farebbe scrupolo di cacciare l'usurpatore. Sarebbe necessario sconvolgere la quiete pubblica, usare violenza, spargere sangue. Queste misure mal si accordano con la dolcezza dei cristiani e, dopo tutto, che cosa importa essere liberi o asserviti in questa valle di miserie? L'essenziale è di andare in paradiso e la rassegnazione è un ulteriore mezzo per raggiungerlo.

Sopraggiunge una guerra con gli stranieri? I cittadini vanno sicuramente a combattere, nessuno di loro pensa di fuggire; fanno il loro dovere, ma senza slancio per la vittoria; sono più capaci di morire che di vincere. Che importa che siano vincitori o sconfitti? La Provvidenza non sa forse meglio di loro ciò che deve accadere? Vi lascio immaginare quale partito un nemico fiero, impetuoso, appassionato possa trarre dal loro stoicismo! Mettete loro davanti quei popoli generosi divorati da un amore ardente per la gloria e la patria; immaginate la vostra repubblica cristiana di fronte a Sparta o a Roma. I pii cristiani sarebbero sconfitti, schiacciati, distrutti prima ancora di aver avuto il tempo di rendersene conto o non dovrebbero la salvezza che al disprezzo che il nemico nutre per loro. Secondo me era un nobile giuramento quello pronunciato dai soldati di Fabio⁵⁶. Non giurarono

di morire o vincere. Giurarono di tornare vincitori e mantennero la parola. I cristiani non avrebbero mai potuto pronunciarne uno simile perché avrebbero avuto timore di sfidare Dio.

Ma commetto un errore parlando di repubblica cristiana: ognuna delle due parole esclude l'altra. Il cristianesimo non predica che servitù e dipendenza. Il suo spirito è troppo votato alla tirannide perché essa non ne approfitti sempre. I veri cristiani sono fatti per essere schiavi. Lo sanno ma non se ne curano: questa breve vita vale troppo poco per loro.

Le truppe cristiane sono eccellenti, ci si dice, ma io lo nego. Chi me lo può dimostrare? Quanto a me, non conosco truppe cristiane. Mi si citeranno le Crociate. Senza mettere in discussione il valore dei crociati, vi faccio notare che, lungi dall'essere cristiani, erano soldati del potere religioso e cittadini della Chiesa. Si battevano per il suo potere spirituale che, non si sa come, era diventato anche temporale. A considerarla nel modo giusto, questa situazione si identifica col paganesimo. Il Vangelo non predica affatto una religione nazionale e, quindi, qualsiasi guerra sacra è incompatibile con lo spirito dei cristiani.

Sotto gli imperatori pagani, i soldati cristiani erano soldati valorosi. Tutti gli autori cristiani lo testimoniano e io ci credo. Si trattava di una emulazione d'onore nei confronti dei commilitoni pagani. Ma non appena gli imperatori furono cristiani, questa competizione venne meno: quando la croce scacciò l'aquila, il valore romano disparve.

Ma, lasciando da parte considerazioni politiche, torniamo al diritto e fissiamo i principi che contano in proposito. Il diritto che il patto sociale dà al sovrano sui sudditi non può valicare, come ho già affermato, i limiti dell'utilità pubblica*.

* “Nella Repubblica – dice il M. d’A⁵⁷ – ognuno è completamente libero in ciò che non nuoce agli altri. Ecco il limite invalicabile”. Non si potrebbe esprimere il concetto con maggior chiarezza. Non posso trattenermi dal piacere di citare talvolta questo manoscritto, anche se il pubblico non lo conosce, per rendere onore ad un uomo illustre e rispettabile che aveva conservato, anche dopo essere diventato ministro, il cuore di un vero cittadino e opinioni rette e sane sul governo del paese.

I sudditi non devono dunque rendere conto al sovrano del proprio credo, se non quando queste opinioni hanno un effetto sulla comunità. Ora, è importante per lo Stato che ogni cittadino abbia una religione che lo porti ad amare i propri doveri: ma i dogmi della religione non interessano né lo Stato né i suoi membri, a meno che non interferiscano con la morale e i doveri che chi la professa è tenuto a svolgere per gli altri. Oltre questo ognuno può avere tutte le opinioni che vuole senza che il sovrano abbia il diritto di saperlo. Non avendo competenze sull'altro mondo, non è affar suo quale sorte avranno i sudditi nella vita ultraterrena, a condizione che siano buoni cittadini in quella terrena.

C'è dunque una professione di fede puramente civile di cui spetta al sovrano fissare gli articoli, certo non come dogmi

Che cos'è la religione
civile

religiosi ma considerandoli come sentimenti sociali senza i quali è impossibile essere buon cittadino e suddito fedele*.

Senza poter obbligare nessuno a credervi, può tuttavia cacciare dallo Stato chiunque non vi creda se, come conseguenza, si mostra incapace di amare sinceramente le leggi e la giustizia o di immolare la vita al dovere quando è necessario. E se qualcuno, dopo aver pubblicamente riconosciuto questi stessi articoli di fede si comportasse come se non vi credesse, meriterebbe la morte per aver commesso il più grande dei crimini: aver mentito davanti alla legge.

I dogmi della religione civile dovrebbero essere semplici, poco numerosi, enunciati con precisione ma senza spiegazioni o commenti. L'esistenza di una divinità potente, intelligente, benefica, previdente, generosa; la vita ultraterrena, la felicità dei giusti, il castigo dei malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi: ecco i dogmi positivi. Quanto a quelli negativi, mi limito ad enunciarne solo uno: l'intolleranza, che rientra anche nei culti che abbiamo escluso.

* Difendendo Catilina, Cesare⁵⁸ cercò di stabilire il dogma della mortalità dell'anima. Dal canto loro, per refutarlo, Catone e Cicerone non si persero in diatribe filosofiche ma si limitarono a dimostrare che Cesare parlava da cattivo cittadino e esponeva una dottrina perniciosa per lo Stato. Infatti era questo il punto su cui il senato romano doveva pronunciarsi, e non su una questione teologica.

A mio parere sbagliano coloro che fanno una distinzione tra intolleranza civile e intolleranza teologica. Le due intolleranze sono infatti inseparabili. È impossibile vivere in pace con persone di cui si crede che siano dannate, perché amarle sarebbe come odiare il Dio che le punisce. Quindi occorre assolutamente o convertirle o tormentarle. Ovunque dove è ammessa, è impossibile che l'intolleranza teologica non abbia qualche effetto sulla vita civile* e, non appena ne ha, il sovrano non è più tale, neppure nelle questioni temporali. Da quel momento in poi il clero è il vero padrone e i re non sono che i suoi ufficiali.

Ora che non vi sono più né potrebbero esservi religioni nazionali esclusive, occorre accettare tutte quelle che si mostrano tolleranti con le altre, purché i loro dogmi non si contrappongano ai doveri del cittadino. Ma chiunque osi dire “non vi è salvezza al di fuori della Chiesa” deve essere immediatamente cacciato dallo Stato, a meno che lo Stato non sia la Chiesa stessa e il pontefice il suo principe. Un tale dogma è valido esclusivamente in un governo teocratico, ma è pernicioso in qualsiasi altro. La ragione per la quale si dice che Enrico IV abbia abbracciato la religione di Roma⁵⁹ è la stessa per cui qualsiasi persona onesta dovrebbe abbandonarla così come, soprattutto, qualsiasi principe che sappia ragionare.

* Ad esempio, come contratto civile, il matrimonio ha effetti civili senza i quali la società stessa non potrebbe sussistere. Supponiamo dunque che il clero riesca ad attribuirsi il diritto esclusivo di celebrare i matrimoni, diritto che qualsiasi religione intollerante riesce senz'altro ad usurpare. Allora diventa chiaro come, facendo valere in proposito l'autorità della Chiesa, vanificherà quella del principe che avrà come unici sudditi quelli che il clero accetterà di dargli. Liberi di sposare o no le persone a seconda che seguano o no questa o quella dottrina, a seconda che ammettano o rifiutino queste o quelle formule, a seconda della maggiore o minore dedizione nei loro confronti, comportandosi con prudenza e polso fermo, non è forse evidente che il clero disporrebbe da solo delle eredità, delle cariche, dei cittadini, dello Stato stesso, che non potrebbe sussistere perché composto solo da bastardi? Ma, mi si dirà, si ricorrerà contro gli abusi, si aggiorneranno le decisioni, si stabiliranno decreti, ci si appellerà al potere temporale. Che pena! Per poco che abbia, non dico coraggio ma buon senso, il clero lascerà fare e continuerà nel suo corso. Lascierà tranquillamente ricorrere, aggiornare, decretare, confiscare continuando a farla da padrone. Penso che non sia un grande sacrificio cedere una parte quando si è sicuri di possedere il tutto.

Capitolo IX*Conclusione*

Dopo aver posto i veri principi del diritto politico e cercato di fondare lo Stato su una base duratura, resterebbe da consolidarlo nelle sue relazioni esterne, che comprendono i diritti dei popoli, il commercio, il diritto di guerra e di conquista, il diritto pubblico, le leghe, le negoziazioni, le alleanze ecc⁶⁰. Ma tutto questo forma un oggetto troppo vasto per la mia mente miope. È meglio che io mi limiti agli aspetti che mi sono più vicini.

Note al libro IV

¹ L'immagine dei contadini che trattano gli affari di Stato sotto una quercia simboleggia la saggezza delle piccole comunità democratiche, che Rousseau identificava, idealizzandole, con i cantoni rurali della Svizzera. Nel *Projet pour la constitution de la Corse*, Rousseau riassume in quattro elementi l'assetto della Svizzera: stato democratico, amministrazione decentrata, economia agricola, costumi semplici e parchi.

² Per contrasto gli abitanti delle grandi città costituiscono la facile preda dei politicanti da strapazzo. Nell'immaginario di Rousseau, Londra e soprattutto Parigi rappresentano la decadenza e la corruzione dei corpi politici. L'educatore che allontana Emilio da Parigi per consentirgli di trovare una sposa si esprime in questi termini: "Addio Parigi, città celebre, città del rumore, dei fumi e del fango, in cui le donne non credono più all'onore, né gli uomini alla virtù. Addio Parigi, noi cerchiamo l'amore, la felicità, l'innocenza; noi non saremo mai abbastanza lontani da te". (*Emilio*, p. 461).

³ Oliver Cromwell (1599-1658) pose fine alla monarchia assoluta deponendo e facendo decapitare Carlo I Stuart e affermando il potere del Parlamento.

⁴ Francesco di Borbone Vendôme (1616-1669), secondo duca di Beaufort e cugino di Luigi XIV, partecipò ad una cospirazione contro il cardinale Mazzarino. Durante la Fronda assunse il comando dell'esercito dei principi ribelli. Sia lui sia Cromwell sono citati per mostrare come politici intriganti possano sovvertire il potere.

⁵ Rousseau si riferisce alla *Schallenhau*s di Berna, letteralmente "casa dei sonagli", per l'usanza di attaccare campanelli al collo dei condannati. A Ginevra la Disciplina era il nome del riformatorio.

⁶ Ogni cittadino desidera garantire il proprio interesse personale ma è anche consapevole di non poterlo affermare *in toto*. Allora, per tutto il resto, capisce che gli conviene affidarsi alla volontà generale da cui trarrà gli stessi benefici dei suoi concittadini.

⁷ Una regola fondamentale della democrazia è che tutti possano esprimere e far contare il proprio voto. Il formarsi di sottogruppi è una prova dell'allontanamento dei cittadini dalla semplicità originaria in cui il vantaggio di ogni decisione era così chiaro da essere votato praticamente all'unanimità.

⁸ Publio Cornelio Tacito, vissuto a cavallo tra il I e il II secolo d.C., fu un grande storico autore delle *Historiae* e degli *Annales*. Descrisse con dolore e amarezza la perdita della libertà ad opera di imperatori inetti e crudeli e a lui si deve un resoconto particolareggiato dell'anno dei quattro imperatori, durante il quale Galba, Otone e Vitellio si contesero l'impero prima che Vespasione riuscisse a prendere il potere.

⁹ Dalla saggezza delle deliberazioni dei cantoni svizzeri al vile schiamazzo dei senatori romani si colloca l'evoluzione da un esercizio sano ad uno corrotto della politica. E, in entrambi i casi, i cittadini si esprimono all'unanimità.

¹⁰ Rousseau aveva espresso la stessa idea nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*.

¹¹ Quando nel 1762 il Parlamento di Parigi condannerà l'*Emilio*, Rousseau si indignò all'idea che i francesi ardissero perseguire un cittadino di Ginevra che viveva in Francia rispettandone le leggi, e che aveva pubblicato il suo libro nei Paesi Bassi.

¹² Tra il 1743 e il 1744, Rousseau fu segretario di monsieur Montaignu, ambasciatore francese a Venezia, scrivendo per lui i dispacci destinati al re di Francia. Conobbe così nei dettagli la complessa macchina politica della Repubblica e fu da questa esperienza che trasse il suo interesse per la scienza politica.

¹³ *Esprit des lois*, II, 2.

¹⁴ I Barnaboti erano gli abitanti del quartiere di San Barnaba, uno dei più poveri di Venezia.

¹⁵ Antico termine giuridico per indicare l'insieme degli addetti che si dedicano all'amministrazione della giustizia.

¹⁶ Rousseau aveva curato un'edizione dei testi postumi dell'abate de Saint-Pierre, che furono pubblicati con il titolo *Projet de paix perpétuelle*. Nell'opera, l'abate immaginava una confederazione tra gli Stati europei che in futuro avrebbe allontanato il rischio della guerra.

¹⁷ Si tratta della tribù dei Ramnes, costituita dalle prime famiglie di latini che si insediarono a Roma, in particolare nelle zone pianeggianti.

¹⁸ Rousseau intende i Titii o Titienses, ossia le famiglie sabine guidate da Tito Tazio.

¹⁹ Sulle origini dei Luceres sono state formulate varie ipotesi, tra cui la più attendibile è che fossero etruschi.

²⁰ All'epoca di Servio Tullio il numero delle tribù era effettivamente 35, come indicato da Rousseau. Si trattava delle quattro tribù urbane: la Collina (sul colle Quirinale), l'Esquilina e la Palatina (sui colli omonimi) e la Suburana (sul colle Celio). A queste nel tempo finirono con l'aggiungersi 31 tribù rurali.

²¹ Marco Terenzio Varrone (116 - 27 a. C.) fu un uomo di vasta cultura. Letterato, filologo, filosofo, partecipò alle guerre civili e ricoprì cariche pubbliche. Della sua immensa opera, ci è pervenuto in particolare il trattato *De re rustica*, in cui Varrone esprime il suo amore per la vita agreste.

²² Plinio il Vecchio, autore della *Naturalis Historia* pubblicata nel 77, afferma (XVIII, 3): "Rusticae tribus laudatissimae, eorum qui rura habent. Urbanae vero in quas transferri ignominiae esset, desidiae probo". (Le tribù rurali sono le più lodate da coloro che possiedono fattorie. Ma capisco l'inoperosità di quelle urbane nelle quali è ignominioso essere trasferiti).

²³ Appio Claudio Cieco (350 - 271 a. C.) fu un politico e letterato romano di famiglia patrizia proveniente dalla Sabina. A Roma, a confermare l'affermazione di Rousseau, esiste ancora un quartiere chiamato Appio Claudio.

²⁴ Nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, opera composta un decennio più tardi, Rousseau attribuisce a Mario l'inizio della degenerazione delle truppe romane (Œu, III, p. 1016-1017).

²⁵ Campo Marzio è l'estesa pianura, allora libera da costruzioni, che occupa l'ansa del Tevere.

²⁶ Nella Roma antica si chiamava "plebiscito" qualsiasi norma che la plebe votava su proposta dei tribuni.

²⁷ Il principe del senato era il senatore che aveva il diritto di parlare per primo, influenzando così la votazione.

²⁸ Cicerone aveva parlato del voto nel suo dialogo *De legibus* (III, 39), in cui esprimeva le sue idee politiche conservatrici. Secondo lui, la plebe avrebbe potuto mantenere il privilegio del voto segreto solo conservandolo per poterlo mostrare ai senatori. D'altro canto i patrizi avrebbero dovuto emendare i loro costumi per coltivare le virtù civiche e l'etica.

²⁹ I guardiani, gli scrutatori e coloro che raccoglievano i voti avevano la responsabilità di evitare brogli e altri atti illegali.

³⁰ Creato nel 1310 come istituzione temporanea per reprimere le congiure di patrizi ribelli e difendere l'oligarchia, il Consiglio dei dieci si trasformò ben presto in organo di governo stabile. I suoi dieci membri erano eletti dal consiglio maggiore e godevano di notevole potere. Tra loro erano scelti i tre Inquisitori, che vigilavano sui segreti di Stato.

³¹ A Sparta, l'eforato era una magistratura composta da cinque membri, eletti tra i cittadini spartati, che avevano potere in campo non solo politico ma anche militare, giudiziario ed educativo.

³² Gli àuguri erano i sacerdoti che interpretavano il volo degli uccelli, ricavandone predizioni.

³³ Agide, re di Sparta dal 244 al 241 a.C., si propose un intento di riforma sociale per riportare la città alla sua antica gloria, senza però ricorrere alla violenza.

³⁴ Cleomene, re dal 235 al 222 a.C., perseguì gli stessi fini di Agide ma, violento e collerico, finì con l'essere giustiziato.

³⁵ Secondo il racconto agiografico di Tito Livio, al quale Rousseau pensava in questo passo, Lucio Quinzio Cincinnato era un nobile che coltivava personalmente la sua terra. Investito della dittatura per far fronte ad un grave pericolo, depose la carica dopo soli sedici giorni di governo assoluto e tornò ad arare il suo campo.

³⁶ Rousseau si riferisce alle guerre civili che, nel I secolo a.C., opposero i patrizi al partito che sosteneva la plebe. Sia nella lotta tra Mario e Silla che in quella che oppose Pompeo a Cesare, l'esito dello scontro fu deciso dalle forze militari.

³⁷ Lucio Sergio Catilina fu un senatore romano noto per la congiura contro lo Stato che da lui prende il nome. Il suo scopo era di ottenere con la forza il consolato che la classe patrizia gli aveva più volte negato. La sua rivolta rappresenta l'estremo sforzo per lottare contro l'oligarchia e ci è ben conosciuta grazie agli scritti di Cicerone e Sallustio.

³⁸ Cicerone aveva trasceso i suoi poteri condannando a morte un cittadino romano, senza garantirgli né un processo regolare né l'appello al popolo che poteva trasformare la pena di morte in esilio.

³⁹ Come il Principe, il censore non può legiferare – attività riservata al Sovrano – ma solo applicare la legge già esistente.

⁴⁰ Nella *Nouvelle Héloïse*, Rousseau esprime la sua opinione sui duelli, tanto alla moda nella società aristocratica del suo tempo, considerandoli non come un mezzo per ristabilire il proprio onore ma come un tributo alla vanità dell'opinione (CE., I, pp. 56-61).

⁴¹ Cfr. *supra*, p. 82.

⁴² A Moloch, una delle divinità più diffuse tra i popoli mediorientali, venivano tributati sacrifici umani. Crono e Saturno sono i suoi equivalenti nella religione greca e romana.

⁴³ Baal, Zeus e Giove sono divinità che svolgono una funzione analoga presso i tre popoli citati da Rousseau.

⁴⁴ Secondo la Bibbia, moabiti, ammoniti e israeliti erano i tre popoli che discendevano da Lot. Gli ammoniti facevano incursioni frequenti e devastanti nel territorio degli israeliti per rubare le loro greggi. Stanchi delle rapine, gli israeliti si rivolsero a Jefte perché li proteggesse. Chamos era un dio degli ammoniti.

⁴⁵ Il padre oratoriano Louis de Carrières (1662-1717) è noto per aver intercalato nel testo della Bibbia dei commenti che ne rendessero possibile la lettura anche fedeli di cultura più semplice. I commenti figuravano in corsivo nel testo, perché non si confondessero con le Scritture.

⁴⁶ Infatti la cosiddetta terza guerra sacra o guerra dei focesi (356-346) non aveva uno scopo religioso ma nacque da un'alleanza tra Sparta, Atene e la Focide che voleva rovesciare la supremazia di Tebe. Fu allora che Tebe impose multe ai focesi trattandoli da sacrileghi.

⁴⁷ Ali era cugino e genero di Maometto, che sostenne fin dall'inizio della sua predicazione. Alla morte del profeta fu però escluso dalla successione politica. Considerando questo gesto come un affronto, si unì ai dissidenti che lo proclamarono califfo nel 656.

⁴⁸ Nel Libro III del *De cive*, Hobbes tratta della religione e dei suoi rapporti con il potere politico. Argomentando in modo logico, Hobbes conclude che la religione debba far parte della Stato ed esservi sottomessa.

⁴⁹ Nella lettera citata da Rousseau, Grozio scrive al fratello di aver letto il *De cive* e di disapprovarne i principi.

⁵⁰ Il filosofo francese Pierre Bayle pubblicò nel 1697 il *Dictionnaire historique et critique*, in cui esaminava questioni filosofiche e teologiche passandole al vaglio della critica esegetica e dimostrando su quali pregiudizi fossero basate. Le sue tesi, in particolare sulla tolleranza, erano così ardite che fu costretto a rifugiarsi nei Paesi Bassi. Il teologo inglese William Warburton (1698-1779), che fu anche vescovo anglicano, dedicò la sua opera al sostegno della rivelazione divina e alla confutazione delle tesi dei teisti.

⁵¹ Rousseau si riferisce al buddismo tibetano.

⁵² "Siate maledetti" era la formula con cui si consegnavano agli dèi inferi i cittadini che si erano macchiati di delitti.

⁵³ In Francia le guerre di religione, che opposero cattolici e protestanti nella seconda metà del XVI secolo, furono particolarmente sanguinarie ed ebbero conseguenze molto gravi dal punto di vista politico, sociale e economico. Lo stesso Rousseau discendeva da una famiglia protestante che si rifugiò a Ginevra per sfuggire alle persecuzioni.

⁵⁴ Cfr., *supra*, nota 37, p. 182.

⁵⁵ Cfr., *supra*, nota 3, p. 180.

⁵⁶ Rousseau allude a Fabio Massimo Cunctator (275 – 203 a. C.), generale che combatté durante la seconda guerra punica. Nelle Vite parallele di Plutarco, che

Rousseau aveva letto ancora bambino, Fabio Massimo è messo a confronto con Pericle.

⁵⁷ Cfr., *supra*, nota 14, p. 88.

⁵⁸ Il ruolo di Giulio Cesare nella congiura di Catilina non è stato completamente chiarito dagli storici. Senza dubbio Cesare difese i congiurati e si oppose alla loro condanna a morte. Cicerone e soprattutto Catone il Giovane convinsero però il senato che il pericolo era troppo grande per lasciare in vita i congiurati.

⁵⁹ Enrico di Borbone diventò re di Francia nel 1594 al culmine delle guerre di religione. Per pacificare il regno abiurò il protestantesimo per abbracciare la religione cattolica e, con l'editto di Nantes, stabilì la tolleranza religiosa. Al momento della conversione avrebbe pronunciato la celebre frase: "Parigi val bene una messa".

⁶⁰ Nelle *Institutions politiques*, Rousseau avrebbe affrontato anche i problemi della politica estera ma, nel *Contratto sociale*, si limita a parlare delle fondamenta dello Stato.

Terminologia

Rousseau utilizza un linguaggio politico che in alcuni casi crea lui stesso, mentre in altri si riferisce ai suoi predecessori, molti dei quali scrivevano in latino. Nel corso dell'opera si lamenta spesso dell'ineguatezza della lingua di esprimere compiutamente ogni sfumatura di significato, e tende a chiamare la stessa cosa con parole diverse.

Per facilitare la comprensione di un testo molto denso e complesso, indico qui di seguito con il loro significato i principali termini politici usati da Rousseau nel *Contratto sociale*.

Decreti: atti amministrativi che, al contrario delle leggi che sono generali, si applicano a situazioni particolari. Così una dichiarazione di guerra non è una legge ma un decreto, perché applica la legge generale sulla guerra ad un caso contingente.

Delegato: colui che un cittadino nomina per svolgere un compito di sua responsabilità, per rappresentarlo nelle assemblee.

Diritto naturale: il diritto di cui gode l'uomo allo stato di natura. Di questo diritto fondamentale fanno parte la sopravvivenza e la procreazione.

Governo: l'insieme delle persone che detengono collettivamente il potere esecutivo e che attuano le leggi generali attraverso decreti specifici. Rousseau ha contribuito a diffondere questa parola che anche oggi utilizziamo nello stesso significato.

Legislatore: l'uomo eccezionale che, come Numa, Licurgo, Solone, detta le leggi costitutive su cui lo Stato si fonda.

Magistrato: come in latino, la parola designa chi occupa una carica pubblica, ottenuta sia per sorteggio, sia per nomina, sia per elezione. Nel linguaggio moderno il termine si è ristretto indicando prevalentemente chi si occupa di cariche giudiziarie. Rousseau usa anche, come sinonimi, ministro e funzionario.

Potere esecutivo: il potere responsabile dell'applicazione delle leggi votate dal Sovrano. A differenza di Montesquieu, Rousseau include nel potere esecutivo anche quello giudiziario.

Potere legislativo: potere, detenuto esclusivamente dal Sovrano, di emanare leggi che riguardano l'insieme dei cittadini. Le leggi hanno sempre valore generale e non prendono mai in considerazione casi specifici, perché Rousseau separa rigorosamente il potere legislativo da quello esecutivo.

Principe: 1. uno dei termini con cui Rousseau designa il gruppo responsabile del potere esecutivo; quando è usato in questo senso Principe è scritto con la lettera maiuscola. 2. Quando è invece sinonimo di "re", la parola è scritta con la lettera minuscola.

Repubblica: 1. qualsiasi forma di Stato purché retta da leggi. In questo senso qualsiasi governo legittimo è una repubblica. 2. In senso stretto però la repubblica è espressione dello Stato democratico.

Sovrano: termine collettivo per indicare tutti i cittadini che, avendo sottoscritto il contratto sociale, formano lo Stato e hanno il diritto di esercitare il potere legislativo. In questo senso Sovrano è scritto con la lettera maiuscola. In alcuni casi Rousseau utilizza il termine come sinonimo di re. In questi casi sovrano è scritto con la lettera minuscola.

Stato: è l'equivalente del latino *civitas* o *res publica*. Rousseau usa spesso come suoi sinonimi le espressioni "corpo politico" e "corpo dello Stato". Lo Stato, che è l'organo passivo, diventa Sovrano quando è attivo perché esercita il potere legislativo e si definisce Potenza in politica estera, quando si confronta agli altri Stati.

Indice dei nomi citati da Rousseau

A

Agide, re di Sparta, 162
Ali, genero di Maometto, 171
Appio Claudio, 153
Archimede, 106, 107
Argenson, marchese d', 37n, 62, 84n, 176n
Aristotele, 37, 106, 121n
Augusto, imperatore, 120n

B

Barbeyrac, Jean, 61
Bayle, Pierre, 172
Beaufort, duca di, 144

C

Caio Mario, 155, 165
Caligola, 37, 72, 72n, 168
Calvino, 74
Carrières, Louis de, 169n
Cartesio, Renato, 80
Catilina, 165, 175, 177n
Catone il Giovane, 177n
Chardin, Jean-Baptiste, 115
Cicerone, Marco Tullio, 160, 165, 177n
Cleomene, re di Sparta, 162
Cornelio Nepote, 121n
Cromwell, Oliver, 144, 175

D

Dionigi, tiranno, 110

E

Enrico IV, re di Francia, 178

Ercole, 109

F

Fabio Massimo Cunctator, 175

Filone d'Alessandria, 37, 73

G

Gesù Cristo, 170

Giacomo II Stuart, 61

Giorgio I di Hannover, 61

Giulio Cesare, 120n, 165, 177n

Grozio, Ugo, 37, 38, 41, 42, 44, 60, 61, 135

Guglielmo d'Orange, 61

H

Hobbes, Thomas, 37, 172

I

Ismaele, 76

J

Jefte, 169, 169n

L

Licurgo, 63, 72n, 74, 77

Luigi XI di Francia, 41

Luigi XIII di Francia, 61

M

Machiavelli, Niccolò, 63n, 75n, 108, 119n, 120n

Maometto, 171

Minosse, 76

Montesquieu, Charles-Louis, 73, 148

Mosè, profeta, 169

N

Numa Pompilio, re di Roma, 63

Nuñez de Balboa, 51

O

Otone, imperatore, 146

P

Pietro, zar di Russia, 77
Platone, 72, 76, 111
Plinio il vecchio, 153
Plutarco, 37n,
Pompeo, 165

R

Rabelais, François, 38
Romolo, re di Roma, 120n, 154, 157

S

Samuele, profeta, 108
Senofonte, 121n
Servio Tullio, re di Roma, 63, 151, 152, 154, 155, 157
Silla, 120n, 165
Solone, 63

T

Tacito, Publio Cornelio, 146
Tarquini, dinastia, 77, 120n
Tarquinio il Superbo, re di Roma, 157

V

Varrone, Marco Terenzio, 153
Vitellio, imperatore, 146

W

Warburton, William, 76, 172

Riferimenti bibliografici essenziali

I brani delle lettere citate sono tratti da J.-J. Rousseau, *Correspondance complète*, Édition critique établie et annotée par R. A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, Oxford, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, LI volumes, 1967-1995.

I riferimenti alle opere di Jean-Jacques Rousseau sono tratti da *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, Éditions de la Pléiade, 1964-1995, volumes I-V. Mia è la traduzione dei brani citati. La traduzione del *Contratto sociale* si basa su *Du contrat social*, pubblicato nel volume III dell'opera citata, pp. 347-470.

Le citazioni di *Emilio o dell'educazione* sono tratte dall'edizione a cura di Emma Nardi, Roma, Anicia, 2017.

Robert Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, il Mulino, 1993.

Andrea Frizzera, *Roma: la sovranità e il modello. Le istituzioni politiche romane nel IV libro del Contrat social di Jean-Jacques Rousseau*, Milano, Mondadori 2021.

Steven Johnston, *Encountering tragedy. Rousseau and the project of democratic order*, New York, Cornell University Press, 1999.

Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, Grenoble, A.C.E.R., 1971.

Nathalie-Barbara Robisco, *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française. Une esthétique de la politique 1792-1799*, Paris, Honoré Champion, 1998.

Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, edizione integrale a cura di Emma Nardi, Roma, Anicia, 2017.

Robert Thiéry (publiés par), *Actes du colloque international de Montmorency, Rousseau, l'Émile et la Révolution*, Paris, Ville de Montmorency, 1992.

Finito di stampare
nel mese di novembre 2022
per i tipi dell'Editoriale Anicia S.r.l.