

DONNE E POLITICA

7

Direttrici

Ginevra CONTI ODORISIO

Università degli Studi Roma Tre

Fiorenza TARICONE

Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

Comitato scientifico

Pasquale BENEDEUCE

Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

Antonio D'ALESSANDRI

Università degli Studi Roma Tre

Maurizio DEGL'INNOCENTI

Università degli Studi di Siena

Federica FALCHI

Università degli Studi di Cagliari

Anna Rita GABELLONE

Università del Salento

Claudia GIURINTANO

Università degli Studi di Palermo

Dominique GODINEAU

Université de Rennes 2

Michela MINESO

Università degli Studi di Milano

Laura MITAROTONDO

Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"

Marie-Frederique PELLEGRIN

Université Jean Moulin Lyon 3

Francesca RUSSO

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa

Anne VERJUS

Ecole Normale Supérieure (ENS) de Lyon

DONNE E POLITICA



Donne non si nasce, ma si diventa
— Simone de Beauvoir

La collana Donne e Politica è dedicata alla pubblicazione di ricerche e studi, monografie o volumi collettanei, dedicati a colmare le lacune storiche, ancora esistenti nella nostra cultura, derivanti dall'assenza della dimensione di genere nella storia.

In primo luogo dunque, tenendo presente i risultati conseguiti in quaranta anni di "studi sulle donne", oggi "studi di genere" si tratta di comprendere in pieno le cause del diverso percorso di uomini e donne per accedere ai diritti civili, politici e sociali. Non solo una storia delle donne ma una storia delle relazioni tra i generi. Verrà dato spazio pertanto agli studi sulle protagoniste ed i protagonisti delle campagne suffragiste nei paesi occidentali, ai classici della questione femminile, alle teorie formulate per spiegare le ragioni della "differenza e dell'uguaglianza" femminile e a quelle opposte alla ricerca di un nuovo equilibrio nei rapporti tra i sessi; all'analisi dei mutamenti e delle trasformazioni delle idee politiche, culturali, giuridiche.

La collana nasce anche dalla convinzione che questa nuova storiografia non interessa esclusivamente le donne, ma deve diventare patrimonio della cultura generale. Solo in questo modo sarà possibile formulare e realizzare una politica della parità, fornendo alle giovani generazioni gli strumenti culturali e scientifici appropriati.

FIorenza TARICONE

MANUALE DI PENSIERO POLITICO E QUESTIONE FEMMINILE





©

ISBN
979-12-218-0031-9

PRIMA EDIZIONE
ROMA 20 GIUGNO 2022

A Futura, mia nipote

INDICE

13 *Avvertenza*

15 Capitolo I

Alle origini del liberalismo e della democrazia

1.1. Contrattualismo e giusnaturalismo, 15 – 1.2. I secoli precedenti al contrattualismo classico, 17 – 1.3. I teorici del contratto sociale, 19 – 1.4. Ricontri storici, 23 – 1.5. Thomas Hobbes: riferimenti storico-politici, 25 – 1.5.1. Cenni biografici, 27 – 1.5.2. Le tematiche, 28 – 1.5.3. Stato di natura, 31 – 1.5.4. I fondamenti del diritto naturale, 33 – 1.5.5. Lo Stato, 37 – 1.5.6. La società convenzionale e le tre forme di Stato, 40 – 1.5.7. Il dominio paterno e dispotico e il potere materno, 48 – 1.5.8. Cause di disgregazione dello Stato, 51 – 1.6. John Locke: riferimenti storico-politici, 53 – 1.6.1. Cenni biografici, 54 – 1.6.2. Le opere, 56 – 1.6.3. Le tematiche principali, 58 – 1.6.4. Della società politica o civile, 61 – 1.6.5. La critica delle contemporanee: Mary Astell, 63 – 1.6.6. J. Locke e il patriarcalismo, 67 – 1.7. Immanuel Kant: cenni biografici, 71 – 1.7.1. Alcuni aspetti del pensiero politico, 72 – 1.8. Jean Jacques Rousseau: cenni biografici, 78 – 1.8.1. Un illuminista atipico, 80 – 1.8.2. Il contrattualismo democratico, 83 – 1.8.3. Le contraddizioni di un grande pensatore, 86 – 1.9. Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu: cenni biografici, 88 – 1.9.1. Lo spirito delle leggi, 90 – 1.9.2. Natura e principio delle forme di governo, 93 – 1.9.3. Lo status di donna e cittadina per Montesquieu, 98 – Cenni bibliografici, 99.

- 103 Capitolo II
Utopia-utopismo
2.1. Dal mondo greco all'Umanesimo, 103 – 2.2. Tommaso Moro, 106 – 2.3. Tommaso Campanella, 108 – 2.4. Utopie letterarie, scientifiche e politiche, 113 – 2.5. Le utopie del XVIII secolo: R. de La Bretonne, S. Mercier, G. B. de Mably, 116 – 2.6. Morelly e le *Code de la Nature*, 120 – 2.7. Etienne Cabet, 138 – Cenni bibliografici, 141.
- 143 Capitolo III
Il secolo dei Lumi
3.1. Mutamenti della geografia politica: la rivoluzione americana, 143 – 3.2. La Rivoluzione francese e l'Europa dei diritti, 155 – 3.3. Emmanuel Joseph Sieyès, 162 – 3.4. La Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina: Olympe de Gouges, 165 – 3.5. La cittadinanza delle donne durante la Rivoluzione Francese, 171 – Cenni bibliografici, 173.
- 177 Capitolo IV
Il pensiero controrivoluzionario
4.1. Edmund Burke: cenni biografici, 177 – 4.1.1. Il pensiero politico, 180 – 4.2. Le reazioni alle *Reflections*: Mary Wollstonecraft, 185 – Cenni bibliografici, 188.
- 189 Capitolo V
Diffusione dell'idea federale
5.1. Il XVIII secolo, 189 – 5.2. Il XIX secolo: Carlo Cattaneo, 190 – 5.3. Il XX secolo, 193 – 5.4. Le europeiste di Ventotene: Ursula Hirschmann Spinelli, 198 – Cenni bibliografici, 202.
- 203 Capitolo VI
Liberalismo e democrazia nel XIX secolo
6.1. Benjamin Constant: cenni teorici, 203 – 6.2. Jeremy Bentham: cenni biografici, 211 – 6.2.1. Filosofo, giurista e riformatore, 212 – 6.2.2. Il buon governo, 217 – 6.2.3. La questione femminile per Bentham, 218 – 6.2.4. Le critiche, i successi, 228 – 6.3. John Stuart Mill: cenni biografici, 229 – 6.3.1. Le tematiche, 231 – 6.3.2. Rappresentanza e governo rappresentativo, 235 – 6.3.3. L'impegno per i diritti civili e politici femminili, 238 – 6.4. Alexis-Charles-Henri Clérel de Toc-

queville: cenni biografici, 243 – 6.4.1. Le tematiche de *La Démocratie en Amérique*: libertà ed uguaglianza, 247 – 6.4.2. Associazionismo e democrazia, 250 – 6.4.3. Il ruolo dei partiti, 253 – 6.4.4. La tirannia della maggioranza, 254 – 6.4.5. La schiavitù dei neri in democrazia, 256 – 6.4.6. La condizione femminile, 259 – 6.5. L'analisi politica di Harriet Martineau, 262 – 6.6. La svolta di Seneca Falls, 268 – 6.7. Giuseppe Mazzini: cenni biografici, 272 – 6.7.1. Il percorso politico di Mazzini, 275 – 6.7.2. L'influenza di Mazzini sul risorgimento femminile, 279 – 6.7.3. Mazziniane liberali e repubblicane, 282 – 6.8. Diritti sociali e politici: Salvatore Morelli e Anna Maria Mozzoni, 286 – Cenni bibliografici, 290.

295 Capitolo VII

Socialismo utopistico e scientifico

7.1. Lo statuto teorico, 295 – 7.2. Saint-Simon: cenni biografici, 300 – 7.2.1. Le tematiche, 305 – 7.2.2. Il sansimonismo e la questione femminile, 306 – 7.3. Charles Fourier: cenni biografici e teorici, 312 – 7.3.1. Interpreti del fourierismo: Clarisse Vigoreux e Zoé Gatti de Gamond, 315 – 7.4. Pierre-Joseph Proudhon: cenni biografici e teorici, 320 – 7.4.1. La crisi della società politica, 322 – 7.4.2. L'asimmetrico parallelo fra l'uomo e la donna, 326 – 7.5. Contro Proudhon: Jeanne Déroin, Daniel Stern, Jenny d'Héricourt e Juliette Lambert, 330 – 7.6. Karl Marx (1818–1883) e Friedrich Engels (1820–1895): cenni biografici, 344 – 7.6.1. Cenni teorici, 346 – 7.6.2. Marianna Bacinetti Florenzi Waddington e Flora Tristan, 350 – 7.7. Ottocento e Novecento: cittadinanza e diritto di voto, 354 – 7.8. Anarchia e Anarchismo: cenni teorici, 359 – 7.8.1. Esponenti dell'anarchia, 361 – Cenni bibliografici, 363.

369 *Indice dei nomi*

AVVERTENZA

Questo testo è rivolto a quanti e quante si avvicinano alla materia di pensiero politico e questione femminile; non ha quindi pretese di esaustività, ma certamente ha un carattere di relativa novità una disciplina che insegno da molti anni in ambito universitario. Il volume intende dare un quadro d'insieme delle tematiche elaborate dai maggiori pensatori e pensatrici a partire dalle teorie giusnaturalistiche e contrattualistiche, presentando anche documenti integrali, ritenuti essenziali per la migliore comprensione del mondo odierno. Il testo si propone di conseguenza di affiancare ai pensatori politici le opinioni e i contributi offerti da scrittrici, pensatrici e militanti ad essi coeve o posteriori, anche se non hanno prodotto un corpus omogeneo di dottrine.

I cenni bibliografici sono collocati alla fine di ogni capitolo, per evitare una esposizione d'insieme troppo vasta e offrire così suggerimenti specifici; naturalmente la bibliografia non ha pretese di esaustività, soprattutto per la presenza di scrittori e tematiche che da soli avrebbero trovato posto in una rassegna bibliografica; sono perciò elencati in ordine alfabetico Autori e Autrici e i loro testi, ad esclusione di articoli e riviste che di nuovo avrebbero richiesto uno spazio ben maggiore. La citazione di testi che risalgono all'Ottocento e al Novecento è motivata dall'esigenza di partire dalla pubblicazione di opere complete di alcuni studiosi di assoluta rilevanza, citando poi testi che via via arrivano fino alla contemporaneità.

Pur nei suoi dichiarati limiti, questo primo Manuale di Pensiero politico e questione femminile non avrebbe potuto arrivare a compimento se non fosse stato preceduto da anni di collaborazione e insegnamento ricevuti da Ginevra Conti Odorisio, fondatrice di questa disciplina, alla quale devo l'affinamento di un metodo, l'approfondimento della materia, e lo scambio intellettuale. Un particolare ringraziamento a Rossella Bufano per la sua preziosa collaborazione.

CAPITOLO I

ALLE ORIGINI DEL LIBERALISMO E DELLA DEMOCRAZIA

1.1. Contrattualismo e giusnaturalismo

In senso molto lato, il Contrattualismo comprende tutte quelle teorie politiche che vedono l'origine della società e il fondamento del potere politico, di volta in volta chiamato *potestas*, *imperium*, governo, sovranità, stato, in un contratto e cioè in un accordo tacito o espresso fra più individui, accordo che segnerebbe la fine di uno stato di natura e l'inizio dello stato. Esso si configura in altre parole come parte integrante di un processo politico che porterà al Costituzionalismo e all'esigenza di limitare il potere del governo per mezzo di un documento scritto, che stabilisca i rispettivi diritti e doveri. In senso più stretto per Contrattualismo s'intende una scuola fiorita in Europa tra l'inizio del Seicento e la fine del Settecento, che ha i suoi massimi rappresentanti in Johannes Althusius (1563 circa–1638), Thomas Hobbes (1588–1679), Baruch Spinoza (1632–1677), Samuel Pufendorf (1632–1694), John Locke (1632–1704), Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Immanuel Kant (1724–1804).

Varie sono state le cause che hanno provocato la sua diffusione.

1. Uno sviluppo politico molto rapido che ha favorito la nascita di nuove forme di governo.
2. Una cultura politica secolare, disposta a discutere razionalmente sull'origine e sui fini del governo non accettato passivamente in quanto dato della tradizione o perché di origine divina.
3. Il desiderio di dare una legittimazione razionale ai comandi del potere, mostrando che esso si fondava sul consenso degli individui.

Gli elementi essenziali delle teorie contrattualiste sono lo stato di natura e lo stato civile, che nella logica contrattualista si contrappongono, come si contrappongono il regno animale, in cui ciascuno segue i propri istinti ed il regno umano, ordinato dalla ragione. Per stato di natura s'intende quella condizione dalla quale l'uomo uscirebbe associandosi in un patto con gli altri uomini. I contrattualisti hanno definito tale stato in maniera differente: bellicoso **Hobbes**, di pace per **Pufendorf** e **Locke**, di competitività per **Kant**, di felicità per **Rousseau**. L'espressione contratto sociale o contratto originario si rivolge spesso a due diversi tipi di contratto, entrambi del diciassettesimo secolo e individuabili anche nel pensiero politico greco. Il primo è in ordine logico il contratto sociale vero e proprio, il quale presuppone che un numero di individui che si trovano in uno "stato di natura" si accordino per formare una società organizzata. La seconda forma di contratto sociale può essere chiamata contratto di governo o contratto di sottomissione; come contratto non ha nulla a che vedere con la fondazione dello Stato, ma presupponendo uno Stato già esistente, definisce i termini in base ai quali i contraenti promettono obbedienza e il sovrano promette loro protezione e buon governo. Finché il re mantiene la sua parte dell'accordo, i sudditi devono mantenere la loro, ma se egli governa male, il contratto si rompe e la lealtà al sovrano viene meno. Nell'evoluzione storica, l'ordine logico risulta capovolto e il contratto di governo è il primo a fare la sua apparizione, soprattutto perché in epoca monarchica è utile per esempio, a minoranze oppresse, suggerire un limite ai poteri del sovrano.

La distinzione fondamentale fra i due tipi di contratto è stata approfondita soprattutto da **Althusius** e **Pufendorf**. Da un lato, abbiamo il patto di associazione fra diversi individui che passano dallo stato di natura allo stato sociale, decidendo di vivere insieme; dall'altro, il patto di sottomissione che instaura il potere politico al quale si promette di obbedire. Il primo crea il diritto, il secondo instaura il monopolio della forza. Col primo nasce il diritto privato, col secondo quello pubblico. La posizione dei contraenti è diversa nei due patti: nel primo i contraenti sono in posizione di parità, ciascuno s'impegna nei confronti di tutti e si è liberi o meno di accettare, in un regime fraterno di uguaglianza. Il secondo crea un rapporto di subordinazione, l'individuo non è libero di non accettare e vige il principio paterno della dominazione.

I tre possibili livelli inerenti alle teorie contrattualistiche sono: la realtà del passaggio dallo stato di natura allo stato di società, con una prevalen-

za del problema antropologico dell'origine dell'uomo civile. L'ipotesi puramente logica per mettere in luce l'idea di come uno Stato deve essere razionalmente o giuridicamente, dando un fondamento all'obbligazione politica nel consenso espresso o tacito degli individui ad un'autorità che li rappresenta o li incarna. Il contratto come un puro strumento di azione politica per imporre dei limiti a chi detiene il potere.

Il Contrattualismo classico si muove prevalentemente nel secondo livello dove predomina l'elemento giuridico quale categoria costitutiva.

1.2. I secoli precedenti al contrattualismo classico

La tesi di una società politica nata da un contratto utilitaristico è formulata dai sofisti greci e poi ripresa dagli epicurei. Il *pactum societatis* sarebbe scaturito da un'esigenza prettamente utilitaristica tra individui egoisti che vogliono garantirsi la sicurezza reciproca. Si è individuato anche nelle *Leggi* di **Platone** una forma di contratto nel giuramento reciproco stipulato fra le città di Argo, Messene, Sparta e i loro rispettivi re: questi giurano di non far pesare eccessivamente la loro autorità, mentre le città giurano di mantenere il regime monarchico fino a quando i re avessero mantenuto gli impegni assunti.

Nel Medio Evo, benché i trattati politici non siano caratterizzati dall'originalità, sono elaborati alcuni principi che costituiscono lo sfondo di teorie sviluppatesi in seguito. Il Medio Evo si rifà a due fonti principali: il diritto romano incarnato nel *Corpus Juris* di **Giustiniano** e l'insegnamento della Chiesa. Da esse derivano due opposte teorie di governo, che danno luogo successivamente a interpretazioni controverse fra loro. Il diritto romano si presta da una parte all'assolutismo: «ciò che piace all'Imperatore ha la forza della legge», è l'equivalente della frase latina *quod principi placuit legis habet vigorem*. Ma egualmente propria del diritto romano è l'affermazione che l'autorità dell'Imperatore deriva da una concessione da parte del popolo sovrano. Una dottrina quindi che, pur non parlando di contratto, può essere considerata basata sul consenso popolare, sulla quale innestare una teoria del contratto. Se si interpreta la *lex regia* in senso assolutista, si può invece interpretare il passaggio dal popolo al sovrano al pari di un'alienazione totale e irrevocabile, come sosterrà più tardi **Thomas Hobbes**.

Anche il cristianesimo può offrire teorie contrapposte: da una parte si sostiene l'autorità divina del potere secolare per cui ogni potere viene da Dio; dall'altra la teoria che ha come ispiratore **Sant'Agostino**, e la dottrina del peccato originale, secondo cui il potere secolare ha la sua origine nel peccato. La condizione politica non è naturale per l'uomo e lo Stato gli è stato artificialmente imposto; l'origine peccaminosa dello Stato diviene una leva per esaltare l'autorità ecclesiastica e attraverso questa limitazione del potere dei monarchi secolari, si apre un varco per la teoria del contratto perché costituisce il retroterra del liberalismo e radicalismo inglese del XIX secolo, che limita la funzione del governo alla semplice protezione della vita e della proprietà. In Sant'Agostino, inoltre, si trova la parola *pactum* applicata al processo di associazione. Il vescovo di Ippona ricorda che sia le bande di predoni che gli stati sono tenuti assieme da un *pactum societatis*, concetto ritenuto della massima importanza quando comincia a svilupparsi una regolare teoria del contratto. I Franchi e i popoli germanici mutuano l'idea di esprimere le condizioni che regolano la monarchia con un *pactum* dalla tradizione classica romana e anche dal Vecchio Testamento. L'intera vicenda del popolo eletto poggia sul fondamento del patto: quello di Dio con Noè, di **Abramo** con i posteri, e anche regolari accordi fra il re e il popolo, che esprimono i reciproci diritti di governante e sudditi. Dalla tribù germanica proviene del resto l'origine elettiva, in tutto o in parte del re e lo sviluppo del regime feudale, dominato dal carattere contrattuale degli obblighi esistenti tra sovrano e vassallo che accentua ancora di più l'importanza dei giuramenti.

La lotta per la supremazia fra papato e impero nell'undicesimo e dodicesimo secolo, con la questione delle investiture, stimola la letteratura politica anche se al centro non si trovano le relazioni fra popolo e monarchi, ma il diritto del governo secolare ad intervenire negli affari ecclesiastici. I principi della Chiesa cercano di resistere alle pretese imperiali, sostenendo il diritto del papato a intervenire negli affari secolari e deporre un imperatore che governi male, facilitando in tal modo la ricomparsa del tema del contratto. Il feudalesimo, assieme alla natura elettiva della monarchia, prepara il terreno per un'elaborazione compiuta della teoria contrattualistica. Il vassallo, nel giurare fedeltà, è obbligato ad adempiere obblighi solamente a condizione che anche il signore faccia lo stesso verso il vassallo. I re medioevali non sono autocrati, ci si aspetta che governino in conformità della legge e nei loro giuramenti di incoronazione promettono

questo; anche quando si diceva che governano per diritto divino, significa che il governo monarchico è parte dell'ordine di Dio e non che la discendenza primogenita di qualche dinastia ha ereditato un dominio da Dio. La diffusione di questa mentalità giuridica in relazione al contratto nel feudalesimo è dimostrata anche da uno dei documenti più noti, la *Magna Carta*, basata su una teoria della monarchia che comprende il riconoscimento di diritti e obblighi bilaterali.

Solo quando l'intera struttura dello stato medioevale va in pezzi e al suo posto sorge lo Stato indipendente e territoriale, governato dal sovrano, la cui volontà è legge, che la struttura medioevale si modifica. La teoria del contratto medioevale, secondo cui il potere del monarca è sottomesso alla legge e che considera il governo come figlio anziché padre della legge, non si presta più a sostenere l'impatto con le pretese monarchiche dell'assolutismo. L'unità dell'Impero viene sostituita da una pluralità di Stati nazionali sovrani; il contratto di governo è un'arma indubbiamente utile, ma le sue implicazioni divergono da quelle che ha avuto nel Medio Evo. Il risultato finale è l'emergere della teoria dei diritti naturali degli individui, e in risposta a ciò, la monarchia è trasformata in un assolutismo personale. La teoria contrattualistica medioevale sul fondamento e l'origine del governo si sviluppa nel Cinquecento come una teoria sull'origine della società stessa, finché i diritti naturali degli individui trovano la loro collocazione appropriata in uno ipotetico stato di natura. Alla riflessione ancora successiva si porrà il problema di come una semplice associazione di individui abbia potuto creare una società costituita, dotata per sempre del potere di coercizione nei confronti di persone che non si erano tutte e liberamente unite ad essa, ma erano semplicemente nate lì.

1.3. I teorici del contratto sociale

Johannes Althusius (Germania, 1563–1638) è tra i primi a creare una vera teoria del contratto sociale poiché considera il principio del contratto, implicito o esplicito, come la fondamentale base giuridica non solo dello Stato, ma di ogni genere di associazione umana (*consociatio*). Althusius divide le associazioni in cinque classi, ciascuna a sua volta più ampia della precedente: la famiglia, la confraternita, la comunità locale, la provincia e infine lo Stato. Ciascuna è formata dall'unione contrattuale

di associazioni più piccole, di modo che nelle associazioni più ampie le parti contraenti non sono individui, ma esse stesse associazioni. Lo Stato, creato dall'unione di province o comunità locali, è un'organizzazione federale piuttosto che unitaria, poiché le province depongono solamente tanta parte dei loro diritti, quanta è necessaria agli scopi della comunità mantenendo il diritto di secessione dallo Stato e di associazione con un altro.

Ugo Grozio (Paesi Bassi 1583–1645) è uno dei più importanti pensatori che condivide la concezione federale di Althusius e contribuisce anche allo sviluppo del diritto internazionale. Ugo Grozio viene ricordato come il capostipite della dottrina giusnaturalistica, che diffonde con l'opera del 1625 *De iure belli ac pacis*. Con il termine Giusnaturalismo s'intende una dottrina diffusasi nel XVII e XVIII secolo, secondo la quale esiste e può essere conosciuto un diritto naturale, che ha validità per sé ed è anteriore al diritto positivo. Questa opera diffonde in tutta Europa l'idea di un diritto naturale che ha la sua validità esclusivamente nella conformità alla ragione umana. Tale concezione propaga l'idea della necessità di conformare a tale diritto il diritto positivo, la costituzione politica degli Stati, la legittimità della disobbedienza e della resistenza a quelli che non si conformano.

La scuola del diritto naturale considera, infatti, compito della filosofia del diritto quello di scoprire e formulare le leggi universali e necessarie atte a reggere la condotta dell'uomo e il suo sviluppo nella società. Questa evoluzione del diritto è dovuta a diverse cause.

1. Il progresso delle scienze e la scoperta di nuove terre; a una nuova conoscenza della natura deve corrispondere una nuova dimensione del diritto naturale e un'accresciuta fiducia nella possibilità per l'uomo di comprendere ed utilizzare la natura.
2. Una concezione della natura essenzialmente laica. Il diritto si separa dalla religione, la politica dalla teologia.
3. Un nuovo ordine economico; per la sua impronta feudale il diritto del tempo è inadeguato alle necessità del capitalismo commerciale. È per tale motivo che lo sviluppo di quest'ultimo favorisce la scuola del diritto naturale.
4. L'appello dei nuovi teorici del diritto naturale all'utilità generale e ai diritti dell'individuo.

Grozio pur riconoscendo che ogni unione sociale è il risultato della libera combinazione di individui che originariamente vivono isolati, considera però altri modi, oltre al contratto, con i quali possono essere acquisiti diritti sugli uomini e che possono esistere società di ineguali e di eguali: lo Stato, per esempio, è una società di persone ineguali. Il popolo può scegliere quale governo avere, ma una volta fatta la scelta, non ha più il diritto di ripeterla, così come una donna è libera di scegliere il marito, ma una volta sposata è tenuta ad un'obbedienza perpetua. Anche per Grozio, come per Althusius, la realtà politica ultima è rappresentata dall'individuo, naturalmente socievole, ma supponendo che il contratto sociale originario sia stato unanime, occorre spiegare come, sulla base di un consenso individuale, il voto di maggioranza possa obbligare la minoranza nel momento di prendere decisioni. Grozio suppone allora che uno dei termini del contratto originario fosse che le decisioni devono spettare alla maggioranza una volta fondata la società, e definisce ciò "diritto naturale".

Samuel von Pufendorf (Germania 1632–1694) critica la concezione dello stato di natura che non deve essere equiparato ai desideri animali dell'uomo, né lo si può definire come uno stato di guerra. La condizione naturale dell'uomo è pacifica e la pace resa incerta solo dalle passioni e dai desideri. È d'accordo con Hobbes nel pensare che lo stimolo umano dominante sia il desiderio della propria convenienza e che l'entrare a far parte della società debba essere volontario, ma contrariamente a lui, sostiene che gli uomini siano per natura socievoli e che la naturale socievolezza rappresenti il fondamento della legge di natura. L'idea di *socialitas* era già apparsa in Grozio come una sorta di compromesso fra la vita completamente separata e solitaria degli uomini nello stato di natura, descritta da autori come Hobbes e la vita pienamente sociale di una comunità organizzata. Presenta anche il vantaggio di collocare la famiglia nello stato di natura, evitando di contraddire l'antica nozione, fondamentalmente aristotelica, secondo cui la famiglia è la più antica e naturale delle società. La *socialitas* non riesce però da sola a spiegare la formazione della società civile, poiché i bisogni possono essere soddisfatti anche fuori di essa, e non si può affermare che l'uomo è naturalmente spinto a formare uno Stato. Chi diventa cittadino, sacrifica la sua libertà naturale, si sottomette ad un'autorità che dispone del diritto di vita e di morte, è costretto a fare molte cose che per natura non gli piacerebbero e ad astenersi da molte altre; quindi, il principale motivo è il bisogno di difesa dalle aggressioni dei vicini. L'organizzazione politica è pre-

ceduta da un'esistenza sociale in famiglie e le parti del contratto non sono individui isolati, ma i patriarchi, come attestano le testimonianze scritturali della storia ebraica. Pufendorf teorizza che prima dell'apparizione sulla scena del governante ci sia un corpo costituito che possa essere la controparte del contratto; di conseguenza ci sono due contratti chiaramente distinti nel suo sistema, e il contratto di governo è preceduto da un contratto sociale col quale i futuri cittadini concludono un patto, *singuli cum singulis*, in cui promettono di vivere insieme in una comunità permanente; chi dissente non è vincolato dall'accordo della maggioranza, ma è lasciato alla sua libertà naturale.

Dopo che gli individui si sono raccolti in una comunità, si crea il governo e tra questi due stadi il periodo può essere più o meno lungo. A questo scopo è necessario un secondo contratto. Pufendorf frapponne fra i due contratti anche un *decretum*, per determinare quale forma di governo debba essere istituita, che è solo il "rudimento" di uno Stato; con il contratto di sottomissione, tutti promettono di obbedire al sovrano e Pufendorf ricorre ad una ulteriore distinzione per giustificare sia l'istituzione della democrazia che si avvale del principio maggioranza-minoranza, sia della monarchia, in cui la parte popolare del contratto sociale è costituita da tutto il popolo. Propone infatti la soluzione che le parti siano costituite dal *populus* collettivamente e dall'altra dal *populus* distributivamente, come *singuli*, con differenti volontà e persone, riuscendo quindi a garantire il principio individualista e insieme l'unanimità.

Appare evidente, dunque, che all'inizio del XVII secolo i principi del contrattualismo si sono ormai radicati nel pensiero politico. La tradizione aristotelica secondo cui l'uomo è per natura un animale politico o sociale è affiancata dal principio individualista, secondo cui tutti gli uomini sono per natura liberi ed eguali avendo costruito la società con un atto di volontà. Il contratto per definizione è un rapporto giuridico obbligatorio fra due o più persone (fisiche o giuridiche) in virtù del quale vengono stabiliti reciproci diritti o doveri; gli elementi essenziali sono quindi i soggetti e il contenuto del contratto, cioè le rispettive prestazioni alle quali sono obbligati pena l'applicazione di una sanzione; se il contratto è un rapporto obbligatorio fra le parti, saranno previste sanzioni per chi le infrange, e questo riguarda soprattutto chi, detenendo il potere, ha il monopolio della forza. Le soluzioni dei contrattualisti sono state diverse: per Grozio e Pufendorf il patto, posto dalla volontà, diventa poi necessario e i popoli non possono

più revocarlo. Il diritto alla resistenza e alla deposizione del governo è stato poi successivamente elaborato dal pensiero politico inglese: il popolo conserva un diritto nei confronti sia del principe sia del potere legislativo di giudicare se essi agiscano in modo contrario alla fiducia riposta. Non essendoci sulla terra un giudice superiore alle parti, rimane l'appello al cielo, cioè il diritto alla rivoluzione, per cambiare il governo o istituire un nuovo legislativo. In definitiva quindi le soluzioni politiche a cui pervengono i contrattualisti sono diverse e sono riconducibili a tre: un filone assolutista, (Hobbes, Spinoza, Pufendorf) che si differenzia dal dispotismo nella misura in cui vede nei comandi dello Stato non l'espressione di una volontà capricciosa, ma la conseguenza di una razionalità rispetto ai fini, che agisce per il bene dei singoli cittadini. All'opposto, il filone liberale (Locke, Kant), che mira ad un controllo e ad una limitazione del potere del monarca attraverso assemblee rappresentative, cui è affidato il potere legislativo. Minoritaria è infine la corrente democratica, espressa a livello teorico in modo approfondito da Rousseau con una soluzione che è vicina per alcuni aspetti a quella assolutistica, nella misura in cui tende a conformare tutti gli individui alla razionalità della volontà generale.

1.4. Riscontri storici

Il *Contrattualismo* quindi, come si è visto, non è solo una teoria concettualmente elaborata sulle origini della società e del potere politico, ma nella storia medioevale e moderna è anche un fatto storico. Soprattutto in Inghilterra, patria di due fra i più solidi teorici del contratto sociale, Thomas Hobbes e John Locke, le idee relative al contratto e all'origine popolare del governo sono piuttosto familiari. A mano a mano che la lotta fra il re e il parlamento continua, la teoria del contratto nell'una o nell'altra delle sue forme viene rievocata; nelle prime fasi della lotta, gli oppositori del re avanzano rivendicazioni quali mantenere i suoi poteri discrezionali entro certi limiti e ricordare le leggi fondamentali secondo cui la libertà e la proprietà degli inglesi sono protette da ogni potere arbitrario. Le nozioni di potere limitato e costituzionale trovano espressione nei termini del contratto di governo, che è spesso pensato come un contratto "originale", un evento storico del passato che non necessariamente implica rivendicazioni democratiche. I sostenitori del re spingono però gli oppositori su posizioni

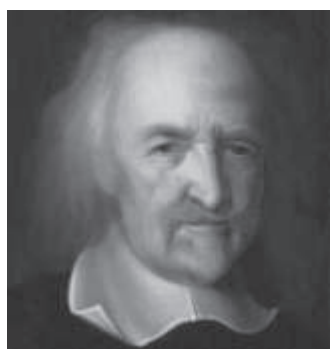
più radicali di quelle iniziali; la *salus populi* deve essere la *suprema lex* e i re derivano il loro potere dal popolo che ha il dovere nei confronti di Dio di resistere ad un tiranno. L'identificazione della legge fondamentale con un contratto di governo rinnovato e confermato nei successivi giuramenti di incoronazione anticipa la posizione politica che sarebbe stata ripresa dai *whigs*, il partito in cui si riconosce Locke. Il *Bill of Rights*, documento di ispirazione contrattualista, conclude la Gloriosa Rivoluzione del 1688–89, con l'elezione di **Maria e Guglielmo d'Orange**, a precise condizioni e il ripudio della teoria del diritto divino dei re. Il *Bill of Rights*, chiamato *Dichiarazione dei diritti* perché la parola contratto sembrò troppo rivoluzionaria, contiene chiare limitazioni al potere regale ed è un vero e proprio contratto fra il re e il popolo, rappresentato dal Parlamento; con una ristretta maggioranza i *whigs* introducono il termine alla Camera dei Lords.

Sempre di ispirazione anglosassone, ma nel Nuovo Continente, va ricordato il patto sottoscritto nel 1620 sul Mayflower da quarantadue puritani sulle coste di Cape Cod: *Alla presenza di Dio e di ciascuno di noi, conveniamo solennemente e mutuamente di unirci in un unico corpo politico*. Sulla base di questo documento nasce la comunità di Plymouth che si autogoverna fino al 1683 sulla base di una democrazia diretta. L'esigenza di sentirsi governati da un documento scritto di carattere pattizio che sia una diretta espressione della comunità avrà la sua conclusione negli *Articoli* della Confederazione e poi nella Costituzione degli Stati Uniti d'America. In Inghilterra, sotto l'influenza della tradizione puritana e di quella *whig* la teoria del contratto rimane essenzialmente, ad eccezione di Hobbes, la dottrina di un partito che aderisce alla causa della libertà costituzionale contro le pretese della monarchia assoluta e dell'opposta teoria del diritto divino e della non-resistenza. Fuori dell'Inghilterra, al contrario, la teoria del contratto è accettata praticamente dai giuristi. Oltre all'assolutismo monarchico e alla sovranità popolare, alcuni propendono per una soluzione intermedia: dal contratto di sottomissione che rappresenta il fondamento di ogni Stato tutti i tipi di Stato possono essere giustificati, monarchia, aristocrazia, democrazia.

Nella metà del diciottesimo secolo si comincia ad insistere maggiormente sui diritti dell'uomo e sulla parte contraente del contratto di governo rappresentata dal popolo, influenzando, sulla scorta di Rousseau, i rivoluzionari francesi. Mentre i contrattualisti assolutisti affermano che in occasione della formazione dello Stato il popolo ha completamente ri-

nunciato alla propria libertà, altri hanno sempre sostenuto che gli uomini hanno rinunciato solamente a ciò che è necessario per la sicurezza di tutti. Gran parte della storia della teoria del contratto riguarda infatti la lotta per garantire la libertà di coscienza, come accadde per i monarcomachi, oppure, come in Locke, i diritti di proprietà. Col tempo si fa strada l'idea che alcuni dei diritti dell'uomo siano inalienabili e inviolabili, cosicché il popolo non è più considerato semplicemente come l'autore di un contratto di sottomissione al proprio governante, ma come un soggetto che sceglie liberamente fra una varietà di alternative nell'attribuire l'autorità sui propri membri derivati come tali dal contratto d'unione.

1.5. Thomas Hobbes: riferimenti storico-politici



Thomas Hobbes (1588-1679)

L'anglicanesimo, chiesa ufficiale d'Inghilterra, ha avuto origine dallo scisma di **Enrico VIII**; le sue dottrine si avvicinano a quelle riformate, con i soli sacramenti del battesimo per **Lutero** e della Cena per **Calvino**; la gerarchia però, in parte nel culto esterno si è mantenuta affine al cattolicesimo. L'anglicanesimo ha quindi conferito carattere nazionale alla religione, ma se il luteranesimo si concilia con esso, non altrettanto si può dire per il calvinismo; in Inghilterra alla protesta cattolica si aggiunge quella calvinista, più pericolosa della prima: la protesta dei dissenzienti è chiamata puritana. Questo termine, che sembra abbia fatto la sua prima apparizione nel 1565, designa sette diverse, per esempio "indipendenti" e "presbiteriani", unite però nello scopo comune di estirpare dal protestantesimo ogni traccia di papismo e di purificare la Chiesa anglicana, incline secondo loro al compromesso. Il puritanesimo conquista soprattutto la borghesia delle città e la piccola nobiltà di campagna, cioè le classi rappresentate nella Camera dei Comuni, e da forza religiosa si va trasformando in forza politica di opposizione alla monarchia. Quando Hobbes nasce, nel 1588, **Elisabetta I Tudor**, la figlia di Enrico VIII e di **Anna Bolena**, succeduta alla sorellastra **Maria Tudor**, regna già da trent'anni, essendo salita al trono nel 1558, e vi resterà fino al 1603. Elisabetta, la "grande regina protestante" ristabilisce e

riordina la chiesa anglicana con i *Trentanove Articoli*, il *Libro della preghiera comune* (*Prayer Book*), con l'*Atto di uniformità* del 1559, facendosene riconoscere capo (1563), e perseguitando duramente cattolici e protestanti. Tiene a lungo prigioniera e poi condanna a morte Maria Stuarda, regina di Scozia; si oppone vittoriosamente alla Spagna e la lotta si conclude con la distruzione della flotta spagnola, la cosiddetta *Invincibile Armata*, nel 1588, contrastata dalle navi inglesi e da una tempesta violenta. I biografi di Hobbes ricordano che vede la luce in seguito ad un parto prematuro, proprio nel momento in cui la flotta spagnola minaccia le coste inglesi, a seguito del grande spavento provato dalla madre. La conferma è nelle parole dello stesso filosofo: «la paura e io siamo gemelli».

I contrasti religiosi tornano a farsi pericolosi quando a Elisabetta succede la dinastia scozzese degli Stuart, nella persona di **Giacomo IV** re di Scozia, figlio di Maria, che diventa re d'Inghilterra con il nome di **Giacomo I**. Benché cattolico, mantiene in Inghilterra la religione anglicana, opponendosi ai tentativi di restaurazione cattolica; muore nel 1626, quando Hobbes ha trentotto anni. Con lui si acuiscono i contrasti fra re e parlamento, fatali al figlio Carlo I (1625–1649). Gli anni tempestosi della formazione e della maturità di Hobbes coincidono inoltre con la più grande guerra religiosa della storia occidentale, la Guerra dei Trent'anni, definizione che comprende in realtà numerosissimi conflitti nell'arco di tempo che va dal 1618 al 1648; le lotte coinvolgono l'Imperatore e i principi tedeschi cattolici da una parte e i principi protestanti dell'Impero dall'altra, gli uni e gli altri alleati a loro volta delle principali potenze europee. L'unità del potere in quasi tutta l'Europa continentale e con pari asprezza in Inghilterra, è minacciata e sconvolta; solo con la pace di Westfalia (1648) si conclude un trentennio di conflitti religiosi. Dalla Riforma, prima grande crisi dell'universalismo cristiano, è trascorso un secolo; in questi anni sia in nome di nuove autorità spirituali, sia in nome dei diritti naturali dei singoli individui, si è operato un continuo sgretolamento delle gerarchie finora accettate nel mondo civile. Dottrine politiche rivoluzionarie, in nome del potere del popolo contrapposto a quello dei principi, esaltano la ribellione, teorizzando il tirannicidio. Dopo il 1640, quando il conflitto scoppiato fra re e parlamento si acuì di nuovo, Hobbes, l'umanista filosofo, scelse di andare in esilio per quasi un decennio in Francia, fino al 1651–2. Gli avvenimenti sociali e politici cui Hobbes assiste lo convincono in modo ferreo che gli ostacoli alla formazione dell'unità statale possono essere individuati

nella pretesa dell'autorità religiosa, siano esse la Chiesa di Roma e le Chiese nazionali riformate, o associazioni cristiane indipendenti, di essere titolari legittime di un potere superiore a quello dello Stato. Proprio nel momento in cui gli altri stati europei si avviano verso una sempre maggiore concentrazione del potere nella mani del re, dando luogo ad una nuova forma di stato fondato sui due principi del *princeps legibus solutus* e sulla esclusività della legge statale, in antitesi coi principi medioevali della subordinazione del principe alla legge naturale e alla pluralità degli ordinamenti giuridici, in Inghilterra la Corona trova nella Costituzione un forte ostacolo alla trasformazione in stato assoluto.

1.5.1. Cenni biografici

Hobbes, nato a Malmesbury, fa i suoi studi a Oxford. Nel 1622, ventenne, viene introdotto nella famiglia del barone **William Cavendish di Harwicke**, più tardi conte di Devonshire, come precettore del figlio. Tra il 1610 e il 1613 fa un primo viaggio all'estero con il suo discepolo, visitando la Francia e l'Italia. Al ritorno rimane presso il barone in qualità di segretario privato dedicandosi di fatto liberamente agli studi umanistici; nel 1628 è licenziato dal servizio, alla morte del suo ex discepolo; nel 1629 esce la sua prima opera, la traduzione in inglese delle *Storie di Tucidide*. Come precettore del figlio di **Sir Pervase Clifton**, scozzese, fa un secondo viaggio in Francia e ha così l'occasione di approfondire l'opera di Euclide, con un passaggio culturale dal settore umanistico a quello scientifico. Nel 1631 viene nuovamente assunto dalla contessa di Devonshire, come precettore del primogenito e dopo qualche anno è di nuovo in Francia e in Italia, entrando in rapporto a Parigi con **padre Mersenne** e a Firenze, meno approfonditamente, con **Galileo**; al ritorno, nel 1637 lascia la famiglia presso la quale è precettore. Nel 1640 conclude la sua prima opera filosofica, gli *Elements of Law Natural and Politic*, rimasta inedita e diffusa solo tra i suoi conoscenti; ciononostante, suscita le reazioni negative dei nemici del re. Nel 1642, dopo essersi volontariamente esiliato poco prima dell'inizio del Lungo Parlamento, esce a Parigi in edizione privata il *De Cive*, mentre la seconda edizione, accresciuta di una prefazione ai lettori e da note, uscirà ad Amsterdam. Nel 1646 viene incaricato di insegnare le discipline matematiche al principe di Galles, futuro **Carlo II**, rifugiato a Parigi. Nel

1651 esce a Londra l'edizione inglese del *Leviathan*. L'anno successivo, instaurata in Inghilterra la repubblica di **Cromwell**, ritorna in patria dove resterà fino alla morte, accettando l'invito del suo primo discepolo, conte di Devonshire, di passare gran parte dell'anno in campagna. Nel 1654 esce, a cura di un giovane anticlericale, John Davies, e senza l'autorizzazione dell'autore, il primo scritto sulla libertà in polemica col vescovo Bramhall, dal titolo *Of Liberty and Necessity*, mentre due anni dopo apparirà a Londra, con il suo consenso, l'intera raccolta di scritti sulla controversia, *The Question concerning Liberty, Necessity and Chance*. Nel 1655 viene pubblicata a Londra la prima parte del *De corpore*, seguita dopo tre anni dalla seconda parte. Nel 1659 compone una *Historia ecclesiastica* in distici latini, pubblicata qualche anno dopo la sua morte, sostanzialmente una storia dell'eresia in aperta polemica con la Chiesa e la teologia. Nel 1660, con la restaurazione monarchica, si reca a Londra a ricevere al suo ingresso Carlo II, l'antico discepolo; accolto benevolmente, gli viene assegnata una pensione. Per difendersi dall'accusa mossa da John Wallis, professore ad Oxford, suo rivale nelle discipline matematiche, di aver composto il *Leviatano* per sostenere Cromwell, scrive le *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religions*. Sempre in sua difesa, scrive anche un'opera rimasta incompiuta *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, in cui sostiene il primato della legge scritta sulla consuetudine, *statute law* e *common law*. Nel 1688 compare ad Amsterdam l'edizione latina corretta e attenuata del *Leviatano* ed è anche l'anno in cui scrive una storia del "Lungo parlamento" intitolata *Behemoth The History of the causes of the civil wars of England*. La sua autobiografia in versi, *Vita carmine espressa*, viene pubblicata dopo la sua morte. Ancora a ottantasette anni traduce per intero dal greco l'*Iliade* e l'*Odissea*, concludendo la sua attività con una produzione di tipo umanistico, così come si era aperta. Muore novantunenne, presso il suo protettore ad Hardwicke, sepolto nella cappella di famiglia dei conti di Devonshire.

1.5.2. Le tematiche

Con tutta evidenza, in Hobbes ha un ruolo predominante la filosofia, che per l'autore rappresenta la retta ragione. Attraverso questa, infatti, dall'os-

servazione delle cose singole fino ai principi universali, si arriva alla vera saggezza, cioè la conoscenza della verità in ogni materia. La filosofia si divide in tanti rami quanti sono i generi delle cose a cui la ragione umana può applicarsi e cambia nome secondo la diversità della materia. Se tratta delle figure, si chiama Geometria, se dei moti, Fisica, se del diritto naturale, Morale, ma tutte sono Filosofia. Il debito maggiore per Hobbes è con la Geometria. Infatti, se si conoscessero con eguale certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere poggia sulle false opinioni del "volgo" intorno al giusto e all'ingiusto; la razza umana godrebbe di una pace costante e si combatterebbe solo per il territorio in rapporto all'aumento di popolazione. È evidente quindi per Hobbes che gli scritti pubblicati finora dai filosofi morali sono serviti poco alla conoscenza della verità e che questi scritti sono piaciuti non perché illuminavano le menti, ma perché confermavano con parole ornate e secondando le passioni di chi le ascoltava opinioni già accettate imprudentemente. A questa parte della filosofia tocca la stessa sorte delle strade pubbliche, «che tutti imboccano percorrendole in su e in giù; alcuni vi camminano per diletto; altri vi attaccano lite, ma non vi si conclude nulla». Il risultato negativo che non ha consentito la trasformazione della filosofia morale in scienza rigorosa, passaggio per Hobbes fondamentale, è dipeso dal fatto che nessuno di quelli che si sono occupati della materia ha scelto un giusto punto di partenza. L'inizio non può essere scelto a piacere, ma deve cominciare nelle "tenebre del dubbio", a cui, volgendo ogni tanto indietro, bisogna tornare per fare luce sui dubbi ancora da sciogliere. «Tutte le volte che uno scrittore ha abbandonato quel filo per incapacità o lo ha spezzato attratto da altri desideri, si è messo scrivendo sulle tracce non già della scienza, ma dei suoi errori».

Anche la prima parte del *Leviatano*, titolo con cui Hobbes allude alla metafora di uno Stato assoluto, è dedicato alla riflessione filosofica: alla conoscenza derivante dal senso e dall'immaginazione, alla ragione, all'origine delle passioni, chiamate moti volontari, alle virtù cosiddette intellettuali. La vita in sé non è che moto e non può sussistere senza timore come non può sussistere senza il senso.

Thomas Hobbes esprime tra i primi la prima teoria dello Stato moderno. Come ricorda **Norberto Bobbio**, la lotta dello stato moderno è una lunga, sanguinosa lotta per l'unità del potere, risultato di un processo

di liberazione e unificazione: Di conseguenza, la formazione dello stato moderno coincide con la supremazia assoluta del potere politico sopra ogni altro umano potere la sovranità. Hobbes è quindi un lucido e conseguente teorico della unità del potere statale. Il motivo unificante della sua polemica è la confutazione delle dottrine, siano esse tradizionali o conservatrici, innovative o rivoluzionarie, che impediscono la formazione di quell'unità. Essa corrisponde profondamente alla natura umana ed è quindi, al pari di una legge naturale, assoluta e inderogabile. All'uomo quindi non rimane che accettare la suprema ragion di stato o di perdersi nella violenza della guerra perpetua e universale. Nella *Prefazione ai lettori* degli *Elementi filosofici sul cittadino* afferma infatti di non aver voluto dare l'impressione che si dovesse minore obbedienza a uno Stato aristocratico o democratico che a uno monarchico, anche se la monarchia è preferibile alle altre forme di governo, poiché si deve attribuire ad ogni Stato un eguale potere supremo. Per Hobbes, infatti, all'infuori dello Stato ciascuno ha una libertà completa, ma inutile; al di fuori dello Stato ciascuno ha diritto su tutto e non può godere di nulla; al di fuori dello Stato si può venir depredati o uccisi da chiunque; nello Stato, da una sola persona; infine, fuori dello Stato è la guerra, la paura, la povertà, l'incuria, l'isolamento, la barbarie, l'ignoranza, la bestialità. Nello Stato, è il dominio della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, la decenza, la socievolezza, la raffinatezza, la scienza, la benevolenza. Al popolo, Hobbes non riserva parole lusinghiere: è dell'opinione che non vi è mai stato un concetto elevato che sia piaciuto al popolo.

Gran parte della sua dottrina politica è determinata dalla preoccupazione di risolvere il problema dei rapporti fra Chiesa e Stato. Più di un terzo del *De cive* e circa la metà del *Leviatano* sono ad esso dedicati. Come in Spinoza, le sue opere sono teologico-politiche, infatti si serve dell'esegesi biblica e indaga il messaggio cristiano concludendo che il regno di Cristo non è di questo mondo, nel senso che Cristo non è venuto sulla terra per comandare, ma per predicare e insegnare. Di conseguenza, non vi è nessuna ragione che esista un'autorità la quale pretenda di rappresentare il regno di Cristo. La Chiesa, conformemente all'etimologia della parola, è l'assemblea di persone che si riuniscono per esercitare un determinato culto, e hanno una personalità giuridica solo in quanto siano riconosciute dallo Stato. La Chiesa è quindi subordinata al potere civile che ha l'autorità di convocare l'assemblea e nominare i ministri.

1.5.3. Stato di natura

Nello stato di natura, l'uomo fruisce di un diritto generale e assoluto su tutte le cose. Ma questa possibilità di tutti di poter godere di tutto, non è per Hobbes positiva, perché ognuno ha nel suo simile un concorrente; tutti sono in una condizione di guerra contro tutti, *bellum omnium contra omnes* e l'uomo per l'altro uomo è un lupo: *homo homini lupus*. Nello stato di natura non può quindi radicarsi l'agricoltura, l'industria, la navigazione, la scienza. Vi regna per Hobbes la condizione peggiore che si possa immaginare e cioè il timore e il rischio continuo di una morte violenta; allora la vita dell'uomo diventa davvero una vita solitaria, miserevole, penosa, presso che animale e di breve durata. Nell'esaminare i modi con cui ciascuno può dominare sull'altro, Hobbes considera gli uomini «come se fossero venuti tutti su all'improvviso, come funghi dalla terra e già adulti, senza alcun obbligo reciproco», ipotesi contraria alla Scrittura secondo la quale gli uomini si sono incrementati per successione e per generazione, obbedendo all'imperativo *crescite e multiplicatevi*. La metafora vegetale usata da Hobbes è stata recentemente riconsiderata alla luce del ruolo femminile. I funghi, infatti, crescono di notte al buio e non richiedono cure particolari; nello stato di natura quindi Hobbes vuole eliminare fattori di socializzazione e di educazione. I funghi inoltre non sono isolati, ma crescono in grappoli e quindi il filosofo ha ben presente la contiguità fra gli esseri umani che li destina ad entrare in conflitto. La metafora indica che gli uomini non nascono e non sono nutriti da donne. L'uomo fungo servirebbe cioè a ribadire l'assenza della madre e l'autosufficienza dell'uomo.

Gli uomini nello stato di natura dispongono di quattro facoltà: la forza fisica, l'esperienza, la ragione, le passioni. L'uguaglianza quindi di cui godono nello stato di natura non ha per Hobbes connotazioni particolarmente positive, poiché «sono uguali quelli che possono compiere, l'un contro l'altro, gli stessi atti; e chi può compiere verso il suo simile l'azione estrema, cioè uccidere, può tutto quel che gli altri possono. La disuguaglianza che ora si scorge è stata introdotta dalle leggi civili».

Nella lettera dedicatoria al conte di Devonshire, premessa all'opera *Elementi filosofici sul cittadino*, Hobbes afferma: È altrettanto vero che l'uomo è per il suo simile un dio, quanto che esso è per il suo simile un lupo. Quello, se poniamo a confronto i singoli cittadini; questo, se guardiamo agli Stati. Gli uni possono giungere colla giustizia, l'amore, le virtù pa-

cifiche alla somiglianza con la divinità; negli altri, per la perfidia dei malvagi, anche i buoni debbono ricorrere, se vogliono salvarsi, alle virtù guerresche come la forza e l'inganno, cioè alla rapacità delle belve. E quantunque gli uomini questa rapacità se la rinfaccino gli uni agli altri, perché sono soliti vedere le loro stesse azioni riflesse nella persona degli altri, scambiando come in uno specchio la destra con la sinistra e la sinistra con la destra, questo errore non toglie che il diritto naturale sia una conseguenza necessaria dell'istinto di conservazione.

La maggior parte degli scrittori politici suppone o pretende secondo Hobbes che l'uomo sia un animale atto sin dalla nascita a consociarsi. La definizione è nota: l'uomo è uno *zòòn politikòn*, un animale politico. E, precisa, poiché nessuno vive fuori della società, e tutti desiderano la compagnia e la conversazione reciproca, potrebbe sembrare un'offesa premettere all'inizio di un'opera di scienza politica l'asserzione contraria, cioè l'uomo non è atto per natura a vivere socialmente. In realtà Hobbes non nega la necessità della reciproca compagnia, ma precisa che le società civili sono associazioni, cui sono necessari una reciproca fiducia e la stipulazione di patti. Di queste associazioni, i bambini e le persone ignoranti non capiscono la forza, quelli che non hanno alcuna esperienza dei danni provocati dalla inesistenza della società civile ne ignorano l'utilità e non si curano di instaurarla. Tutti gli uomini quindi nascendo infanti sono inadatti alla società e moltissimi, per tare morali o per mancanza di disciplina, restano inadatti per tutta la vita, pur avendo sia i bambini che gli adulti, natura umana. Dunque, l'uomo non è adatto ad associarsi per natura, ma lo diventa per educazione. Altro è desiderare, altro è essere capace di attuare il proprio desiderio. Hobbes chiama in causa **Aristotele** che aveva enumerato fra gli animali politici non solo l'uomo, ma altri come la formica o l'ape, che pur essendo privi della ragione, cioè della facoltà che permette di concludere patti e di sottomettersi ad un ordinamento politico, tuttavia, con l'accordo, dirigono le loro azioni ad un fine comune, raggiungendo lo scopo di avere società prive di turbolenze e dissensi. Ma le loro società, chiarisce Hobbes, non sono Stati, e questi animali non dovrebbero essere chiamati politici; il loro ordinamento è derivato solo da un accordo, fondato su molte volontà e non, come è necessario per uno Stato, su una volontà sola. Per conservare la pace, gli animali hanno bisogno del solo istinto, mentre fra gli uomini le cose vanno diversamente; questi litigano per motivi di onore e dignità e quindi l'odio e l'invidia,

causa di sedizione e guerra, esistono solo fra gli uomini e non fra le bestie. Gli animali non dispongono della parola che risveglia le passioni negli animi. «La lingua umana è una vera tromba di guerra e di rivolta», afferma Hobbes.

Ogni patto sociale per Hobbes si contrae o per utilità o per ambizione cioè per amor proprio; se non vi fosse un timore reciproco, gli uomini sarebbero portati a dominare piuttosto che ad associarsi. Ai suoi critici, che hanno obiettato che se la motivazione fosse stata il timore non avrebbero neanche potuto sopportare di guardarsi in faccia, Hobbes risponde che hanno scambiato il timore con il terrore; Hobbes intende significare con questa parola una specie di previsione di un male futuro e credo che sia proprio di chi prova timore anche il diffidare, il sospettare, il guardarsi, il provvedere a eliminare le ragioni del timore stesso. Chi va a dormire chiude la porta; chi fa un viaggio, si arma; l'uno e l'altro temono i ladri.

1.5.4. I fondamenti del diritto naturale

Il primo fondamento risiede nel fatto che ciascuno tutela la propria vita e le proprie membra per quanto è in suo potere. Il diritto, inteso come facoltà di fare o non fare, quindi liceità opposta all'obbligazione, nel senso che tutto ciò che non è vietato è permesso di fare e tutto ciò che non è comandato è permesso di non fare alla propria conservazione, comporta anche il diritto di usare tutti i mezzi e compiere tutte le azioni senza le quali non potrebbe conseguire il fine della propria conservazione. Poiché si ritengono compiute per diritto naturale quelle azioni che conducono necessariamente alla salvaguardia della propria vita e della propria integrità fisica, ne segue che allo stato naturale è lecito a tutti avere e fare qualsiasi cosa. «La Natura ha dato tutto a tutti». La misura del diritto è quindi l'utilità. Nei fatti però non è stato affatto utile agli uomini l'aver avuto su tutto un diritto comune; benché infatti ciascuno potesse dire di qualunque cosa: «*Questo è mio*, non poteva goderne a causa del suo vicino, che per ugual diritto e con la stessa forza pretendeva che fosse la sua». La prima e fondamentale legge di natura perciò — afferma Hobbes — è che si deve tendere alla pace «sinché luccica qualche speranza di poterla ottenere; e quando non la si possa più ottenere, cercare soccorsi per la guerra». La legge naturale e morale è una legge divina, data da Dio a ciascuno

per regolare le proprie azioni e Hobbes dedica molte pagine a illustrare la conformità delle leggi naturali con le Sacre Scritture. Le leggi di natura proibiscono il furto, l'omicidio, l'adulterio e ogni specie di torto, ma è la legge civile che determina ciò che si deve intendere fra i cittadini per furto, omicidio, adulterio, torto. Ad esempio, non tutte le unioni sono adulteri, ma solo quelle unioni che le leggi civili proibiscono.

La prima delle leggi naturali derivate da quella fondamentale è che il diritto di tutti a tutto non si deve conservare, ma certi diritti si devono o trasferire o abbandonare. Infatti, se ciascuno conservasse il proprio diritto a tutto, ne deriverebbe la guerra. Recede dal proprio diritto chi puramente e semplicemente vi rinuncia o lo trasferisce ad un altro. Vi rinuncia con uno o più segni adatti allo scopo di volere che in futuro non gli sia più lecito fare una determinata cosa, che prima poteva con diritto fare. Lo trasferisce in un altro chi, con più segni adatti allo scopo dichiara ad un altro di volere che d'ora in avanti non gli sia più lecito opporre resistenza, quando costui compia una determinata azione a cui prima gli era lecito opporsi con diritto. Per il trasferimento di un diritto si richiede non solo la volontà di chi lo cede, ma anche quella di chi lo riceve. Se manca una qualsiasi delle due, il diritto resta a chi l'aveva. Le parole con cui si manifesta la volontà di rinunciare a un diritto o trasferirlo, se non vi sono altri mezzi che la parola, devono riferirsi al presente o al passato. Se si riferiscono al futuro non avviene alcun trasferimento, ma in ogni caso esso non dipende dalle parole, bensì dalla manifestazione di volontà. Se qualcuno trasferisce qualche suo diritto ad un altro e non lo fa per un bene che ne riceve in cambio, o in base ad un patto, questo trasferimento si chiama dono o meglio libera donazione. Il trasferimento reciproco di diritti da parte di due o più persone si dice contratto. In ogni contratto possono darsi due casi: o ciascuno dei contraenti compie subito la prestazione pattuita in modo che nessuno diventi creditore dell'altro o uno dei due contraenti la esegue subito e l'altro no; oppure nessuno dei due la esegue. Quando ciascuno esegue subito la prestazione, il contratto si estingue non appena è eseguito. Quando invece uno dei due contraenti è creditore dell'altro, o entrambi sono creditori l'uno dell'altro, e il debitore promette che eseguirà più tardi la prestazione, la promessa di questo genere si dice patto. Le promesse che sono anche patti, si possono definire come manifestazioni della volontà con cui il promettente viene privato della libertà di non eseguire, e per conseguenza sono obbligatorie. L'obbligo co-

mincia infatti dove cessa la libertà. Poiché in ogni patto si richiede che il diritto trasferito venga accettato, nessuno può venire a patti con chi non manifesta questa accettazione, quindi con le bestie, perché mancano di parola e di intelligenza; ma neanche con Dio se non nella misura in cui Dio ha ritenuto opportuno attraverso le Scritture, sostituire sé stesso con suoi vicari che abbiano autorità di accettare e valutare patti.

La seconda delle leggi naturali derivate è che bisogna stare ai patti, ossia osservare la parola data, per raggiungere la pace. La violazione di un patto si chiama torto, come pure l'azione od omissione ingiusta. Diverso è il torto dal danno. Ad esempio, se in uno Stato qualcuno nuoce ad un altro senza avere con esso alcun rapporto contrattuale, infligge un danno a quest'altro, ma fa torto solo al reggitore dello Stato. Le espressioni giusto e ingiusto, giustizia e ingiustizia hanno diverso significato a seconda che siano attribuite a persone o azioni. Quando sono attribuite ad azioni, giusto significa fatto a buon diritto, e ingiusto fatto a torto. Chi invece ha fatto qualche cosa di giusto si dice innocente, non giusto; chi ha fatto qualche cosa di ingiusto, colpevole. Altro è la giustizia o l'ingiustizia di un animo, di un'istituzione, o di una persona, altro è quella di una singola azione od omissione.

Il terzo comandamento della legge naturale per Hobbes è: «Non sopportare che chi ti ha fatto del bene per primo, fidandosi di te, si venga a trovare, per questo, in condizioni di svantaggio; ossia, nessuno accetti un beneficio se non con l'intenzione di fare in modo che chi lo concede non abbia poi a pentirsi per questa sua concessione». L'esito sarebbe infatti uno stato permanente di guerra; però, non essendo la violazione di questa legge la violazione di una promessa o di un patto, non la si definisce un torto, ma una ingratitudine: beneficio e gratitudine stanno fra di loro in un rapporto di reciprocità.

Il quarto comandamento è che ciascuno si renda utile agli altri, nel senso che se dopo essersi procurato quanto era necessario per la sua conservazione esagera e pretende il superfluo, causa una guerra. Gli uomini nel consociarsi hanno una diversità di intenti che nasce da una diversità di sentimenti, non dissimile da quella che si trova nelle pietre da costruzione a causa della diversità di forma e composizione. Infatti, come una pietra di forma irregolare e angolosa che porta via più spazio alle altre di quel che essa stessa non riempia e che per la sua durezza non si può né tagliare né comprimere e quindi non permette alla costruzione di avere la

necessaria compattezza viene gettata via come inutile, così un uomo che per la sua prepotenza avendo per sé quanto gli basta e avanza, vuol togliere agli altri il necessario suole dirsi inutile e molesto.

Il quinto comandamento suggerisce la necessità che uno conceda all'altro il perdono del passato dopo essersi cautelato per il futuro e quando l'altro pentito, lo chieda.

Il sesto comandamento stabilisce che nel vendicarsi ossia nel comminare le pene, non bisogna preoccuparsi del male ormai passato, ma del bene futuro, cioè non è lecito infliggere pene se non con lo scopo di correggere il peccatore o di migliorare gli altri con l'ammonimento della pena inflitta.

Il settimo comandamento della legge naturale stabilisce che nessuno deve manifestare ad un altro odio e disprezzo né con azioni né con parole, né con l'atteggiamento del volto, né col riso. La violazione di questa legge si chiama ingiuria.

L'ottavo comandamento stabilisce che ciascuno sia considerato uguale agli altri per natura, sempre allo scopo di raggiungere la pace. A questa legge si contrappone la superbia.

Il nono comandamento stabilisce che tutti i diritti richiesti da ciascuno per sé devono da lui essere concessi anche agli altri, altrimenti sarebbe vanificata l'uguaglianza del precedente comandamento. Infatti, come è necessario che per la conservazione individuale ciascuno ceda un poco dei suoi diritti, così per lo stesso scopo, ne deve trattenere altri, come ad esempio il diritto di difendere la propria integrità fisica, di fruire dell'acqua e dell'aria.

Come decimo comandamento la legge naturale ci comanda che ciascuno nel distribuire agli altri determinati diritti sia imparziale verso gli uni e verso gli altri. È proibito per la legge precedente attribuirci per natura più diritti di quelli che concediamo agli altri; possiamo solo attribuirci diritti minori, ma questo deriva dal sentimento di moderazione. L'osservanza di questo precetto è l'equità, la violazione è la parzialità.

Per l'undicesimo, le cose che non si possono dividere vanno godute in comune, e nella quantità che ciascuno vuole se la disponibilità lo consente; proporzionatamente al numero di quelli che devono usarne se la disponibilità non lo consente, sempre al fine di conservare l'uguaglianza. Di seguito, il dodicesimo comandamento, stabilisce che, se una cosa non si può dividere, o possedere in comune, per legge naturale bisogna che sia usata a turno, o aggiudicata con sorteggio ad un solo.

La tredicesima legge di natura riguarda la primogenitura, sempre in

relazione alla attribuzione e divisione dei beni. La primogenitura rientra nella sorte cosiddetta naturale, mentre l'altra è di tipo arbitrario, stabilita per convenzione tra i contendenti e determinata dal caso. Quindi quello che non si può dividere va ceduto al primo occupante e al primogenito quello che era appartenuto al padre, se quest'ultimo non aveva precedentemente trasferito ad altri il diritto.

Il quattordicesimo comandamento è che i mediatori di pace devono avere assicurata l'incolumità. Egualmente collegato al mantenimento della pace è il quindicesimo, cioè che due contendenti si accordino nella scelta di una terza persona che faccia da arbitro per dirimere una controversia su una questione di diritto.

Nel sedicesimo e diciassettesimo si afferma che nessuno può essere giudice o arbitro della propria causa e che non può essere giudice chi pensa di ricavare maggiore utilità o soddisfazione dalla vittoria di una delle due parti piuttosto che dell'altra. In mancanza di prove palmari, la diciottesima legge naturale ingiunge di emanare una sentenza secondo testimoni che sembrano equanimi.

Il diciannovesimo comandamento esige che l'arbitro sia libero, e non deve intercorrere nessuna promessa tra lui e le parti. Infine, gli ubriachi e i crapuloni peccano contro la legge naturale perché ledono le facoltà della ragione in modo da togliere a sé stessi volontariamente la possibilità di compiere il proprio dovere.

1.5.5. Lo Stato

Nell'introduzione alla sua opera più conosciuta, il *Leviatano*, Hobbes afferma che la natura, cioè l'arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo, è imitata dall'arte dell'uomo, che può costruire un animale artificiale. Infatti, se la vita non è che un movimento di membra, perché non possiamo dire che tutti gli *automata* — macchine che si muovono da sé, con molle e ruote come un orologio — hanno una vita artificiale? In fondo il cuore è una molla, i nervi delle corde, e le giunture delle ruote che mettono in moto il corpo. L'arte fa anche di più, poiché imita quel razionale e più eccellente lavoro della natura, che è l'uomo. Poiché con l'arte è stato creato quel gran Leviatano, chiamato uno Stato, il quale non è che un uomo artificiale, benché di maggiore statura e forza del naturale, per la

protezione e difesa del quale fu concepito. In esso, la sovranità è un'anima artificiale, come per dar vita e moto a tutto il corpo; i magistrati e gli altri ufficiali giudiziari ed esecutivi sono le giunture; i premi e le pene sono i nervi; la prosperità e la ricchezza dei singoli sono la forza; la *salus populi*, i suoi affari; i consiglieri sono la memoria, l'equità e le leggi, un'artificiale ragione e volontà; la concordia è la salute, la sedizione è la malattia; la guerra civile, la morte. Infine, i patti e i concordati, con i quali le parti di questo corpo politico furono dapprima aggregate, messe insieme e unite, sono come il *fiat* pronunciato da Dio nella creazione.

Il *Leviatano*, cioè lo Stato artificiale, dal nome di un mostro marino di cui si parla nel Libro di Giobbe, assicura agli uomini la propria conservazione e l'uscita da una condizione miserevole di guerra, poiché le leggi di natura come la giustizia, l'equità, la modestia, la pietà, senza il terrore di un qualche potere che le faccia osservare, sono contrarie alle nostre passioni naturali. Questa è l'origine, sostiene Hobbes di quel grande Leviatano, o piuttosto di quel Dio mortale, al quale si deve, al di sotto del Dio immortale, la pace e la difesa. Il potere sovrano si può raggiungere in due modi: o con la forza naturale, come quando un uomo impone ai suoi figli di sottomettersi, potendo distruggerli se si rifiutano, o come quando in una guerra si sottomette il nemico alla propria volontà, dandogli la vita a tale condizione; oppure, quando gli uomini si accordano fra loro per sottomettersi a qualche uomo o assemblea di uomini volontariamente. Quest'ultimo può essere definito per Hobbes come uno stato politico o uno stato per istituzione, mentre il primo è uno stato per autorità conseguita. Di conseguenza, quelli che hanno già istituito uno stato, legati da un patto, non possono legalmente farne uno nuovo, o liberarsi di una monarchia senza il suo permesso, tornando alla condizione di "moltitudine sparpagliata". I diritti connessi alla sovranità sono incomunicabili e inseparabili: in primis, essere giudici di opinioni o dottrine contrarie o favorevoli alla guerra; in secondo luogo, prescrivere norme per mezzo delle quali ogni uomo può conoscere quali sono i beni di cui si può godere e quali azioni può fare, cioè le norme della proprietà e il diritto di giudicare tutte le controversie che possono sorgere riguardo alla legge naturale o civile; il diritto di fare guerra o pace con le altre nazioni, scegliendo i consiglieri, ministri, magistrati, e ufficiali; infine, il potere di premiare con ricchezze o onori, o di punire con pene corporali o pecuniarie. Se l'Inghilterra non fosse stata divisa tra il re, i Lord e i comuni, non ci sarebbe

mai stata una guerra civile. Lo scontento dei sudditi dipende dal fatto che per natura sono provvisti di “notevoli lenti moltiplicanti” le loro passioni e l’amor proprio, attraverso le quali ogni piccolo pagamento appare una grande gravezza. E invece mancano di quei cannocchiali, cioè la scienza morale e civile, per vedere un po’ più lungi le miserie che pendono sopra di loro.

Nel capitolo V del *De cive*, Hobbes esamina la causa e l’origine dello Stato. Poiché lo scopo fondamentale è il mantenimento della pace, si richiede per una stabile difesa che la volontà sia una sola, il che non può accadere, scrive Hobbes, se ciascuno non sottomette la propria volontà a quella di un altro, sia esso un solo uomo o una sola assemblea. Hobbes definisce assemblea la riunione di più uomini che deliberano quel che si deve o non si deve fare per il bene comune. La sottomissione di tutti alla volontà di un solo individuo o di una sola assemblea ha luogo quando ciascuno si obbliga mediante un patto verso tutti gli altri a non fare resistenza alla volontà di quell’individuo o assemblea cui si è sottomesso, escluso il diritto di difendersi dalla violenza. Questa unione si chiama Stato, ossia società civile e anche persona civile poiché essendo la volontà di tutti ridotta ad una sola, si può considerare come una persona unica. I cittadini quindi né in parte, né tutti insieme possono rappresentare lo Stato all’infuori di quello che può ritenersi la volontà di tutti. Hobbes definisce lo Stato come un’unica persona, la cui volontà, in virtù dei patti contratti reciprocamente da molti individui, si deve ritenere la volontà di questi individui.

Se lo Stato è una persona civile, non è vero l’inverso, cioè che ogni persona civile sia uno Stato. Infatti, i cittadini riuniti nelle società commerciali o in altri tipi di associazioni, sono persone civili, ma non Stati perché i membri non si sono sottomessi alla volontà dell’associazione e chiunque dei membri può chiamare in giudizio l’associazione stessa, il che non è permesso ad un cittadino nei confronti dello Stato. In ogni Stato, quell’individuo o quell’assemblea alla cui volontà i singoli hanno sottoposto la propria, si dice che ha la sovranità o il supremo comando o dominio. Il potere ultimo si chiama quindi sovranità e l’assemblea, sovrana. Le prerogative della sovranità sono: promulgare le leggi e abrogarle; deliberare la guerra e la pace; dirimere tutte le controversie per mezzo di giudici appositamente eletti; eleggere tutti i magistrati, i ministri, i consiglieri.

La trasmissione di ciascuno di ogni forza e potere è la rinuncia al proprio diritto di opporre resistenza e ogni cittadino si chiama suddito di chi

detiene la sovranità. La sottomissione può avvenire o per paura, come i vinti in guerra che temono di essere uccisi, o per la fiducia che hanno di essere protetti, tipico di chi non è stato ancora vinto per non diventarlo in seguito. Nel primo caso si può parlare, dice Hobbes, di origine naturale dello Stato, da cui deriva lo Stato paterno e quello dispotico; nel secondo di origine convenzionale dello Stato, che si può definire politico. Il maggior potere che dagli uomini si possa trasferire in un uomo solo si chiama assoluto. Lo Stato non è tenuto all'osservanza delle leggi civili perché sono promulgate dallo Stato stesso che non può essere obbligato rispetto a sé stesso e non ha obblighi neanche verso i cittadini. Questi hanno invece l'obbligo di prestare un'obbedienza che Hobbes chiama "semplice", nel senso che non ne esiste una maggiore. L'obbligo dell'obbedienza non nasce immediatamente dal patto in virtù del quale è stato deferito allo Stato ogni diritto, ma mediatamente, ossia dal fatto che senza obbedienza il diritto del sovrano sarebbe vanificato. Tra i comandi che non si è tenuti ad eseguire, quello di togliersi la vita, perché rifiutando non sarebbe reso inutile il diritto del sovrano, né se il sovrano comanda a qualcuno di ucciderlo perché ciò non era previsto nel patto, né che un padre uccida il figlio, sia pure colpevole.

1.5.6. La società convenzionale e le tre forme di Stato

La volontà di nuocere è per Hobbes insita in tutti allo stato naturale, ma non proviene da una sola causa; infatti, vi sono gli uomini moderati che, valutando esattamente le proprie forze, consentono che gli altri compiano gli stessi atti che consentono a sé stessi; altri che chiedono solo per sé ogni sorta di onore, con un modo di agire tipico dei prepotenti, sovrastimando le proprie forze. Tutti conoscono la malvagità dell'indole umana — afferma Hobbes — ed è fin troppo provato dall'esperienza quanto poco trattenga gli uomini la coscienza delle loro promesse quando si faccia astrazione dalla pena. Bisogna quindi provvedere alla sicurezza non coi patti, ma con le pene. Il filosofo definisce "spada della giustizia" il diritto di comminare pene, che ha come corrispettivo l'impegno di ciascuno tramite un patto a non aiutare chi le deve subire e va trasferito ad un uomo o ad una assemblea di uomini che detengono legittimamente nello Stato il sommo potere. Poiché è impossibile che tutti gli affari dello Stato

relativi alla guerra e alla pace siano sbrigati da un uomo solo o da una sola assemblea di uomini, è logico per Hobbes che i ministri e i magistrati siano eletti da chi ha il sommo potere, tanto in guerra che in pace. L'uomo o l'assemblea a cui è affidata la sovranità ha anche il diritto di giudicare quali opinioni o teorie siano contrarie alla pace e proibire che vengano insegnate.

La differenza delle forme di Stato si desume per Hobbes dalla diversità delle persone cui viene affidato il potere sovrano che può essere conferito ad un uomo solo, ad un'assemblea, o a un consesso di molti uomini. A sua volta, l'assemblea può essere composta da tutti i cittadini o da una parte. Da questa differenza hanno origine le tre forme di Stato. La prima, in cui il potere sovrano è devoluto ad un'assemblea in cui ogni cittadino ha il diritto di voto, e si chiama democrazia; l'altra, in cui il potere sovrano è deferito ad un'assemblea in cui solo una determinata parte dei cittadini ha diritto di voto e si chiama aristocrazia; la terza, in cui il potere sovrano è nelle mani di un solo individuo e ha il nome di monarchia. Nella prima il potere è del popolo, nella seconda dei nobili, nella terza del re. Hobbes specifica che gli antichi scrittori politici hanno introdotto altre forme opposte a queste, cioè l'anarchia (la confusione), in contrasto con la democrazia, l'oligarchia (strapotere di pochi) in opposizione all'aristocrazia, e la tirannide contrapposta alla monarchia. Ma queste non sono forme di stato differenti dalle prime, bensì tre denominazioni diverse, date da chi aveva in odio o il governo o i governati. Gli uomini hanno appunto l'abitudine non solo di indicare con i nomi le cose, ma di annettervi i loro sentimenti, l'amore, l'odio, l'ira eccetera, così con questi nomi non si designano diverse forme di Stato, ma semplicemente le diverse opinioni dei cittadini intorno alle persone dei governanti. Altri invece pensano, aggiunge Hobbes, che possa esistere una forma di Stato chiamata monarchia mista, o aristocrazia mista o democrazia mista, secondo quale forma vi predomina. Ma questo non farebbe ottenere maggiore libertà ai cittadini. Infatti, finché tutti i poteri sono concordi fra loro, la soggezione di ogni singolo cittadino è così grande che non potrebbe essere maggiore; se invece nasce qualche dissenso, si arriva ben presto alla guerra civile e al diritto di spada privato, che è peggiore di ogni soggezione. L'unica differenza tra le forme di governo, sostiene Hobbes, consiste non nella differenza di potere, ma nella differenza di convenienza o attitudine a produrre la pace e la sicurezza del popolo, che è il fine per cui sono state istituite.

La democrazia è costituita da due elementi: il *demos*, formato da una collettività che si raduna regolarmente e in modo stabile e il *cratos*, costituito dalla pluralità dei suffragi. Uno Stato democratico non si costituisce in virtù di patti intercorsi tra i singoli individui da un lato e il popolo dall'altro, ma in virtù di patti scambievoli di ciascuno con tutti gli altri. Prima che lo Stato sia costituito il popolo non esiste, perché è solo una moltitudine di individui singoli e non una persona; lo stato aristocratico trae origine dalla democrazia che trasmette loro il proprio diritto, dopo che fra determinati uomini proposti, o per le qualità o per qualche altra caratteristica, il popolo li abbia eletti a maggioranza di voti; anche la monarchia, come la costituzione aristocratica deriva dall'autorità del popolo, in quanto questo trasferisce il proprio diritto, cioè il potere sovrano ad un individuo. Il popolo che a maggioranza di voti gli ha trasmesso ogni suo diritto, non è più una persona unica, ma torna ad essere una moltitudine, avendo ormai rinunciato al potere sovrano. La costituzione monarchica differisce sia dall'aristocratica che dalla democratica per il fatto che queste non possono prendere deliberazioni ed emettere decreti, cioè esercitare di fatto il potere se non in tempo e luogo prefissati; l'altra invece permette tutto ciò in qualsiasi luogo e momento.

Dall'essere tutto in comune, dal contendersi con la violenza l'uso di ogni cosa deriva di necessità la guerra e con essa ogni genere di disgrazia. Che cosa è infatti la guerra si chiede Hobbes se non quel periodo di tempo in cui la volontà di contrastarsi colla violenza si manifesta sufficientemente con le parole e con i fatti? Il tempo restante si chiama pace. È anche continuo perché non c'è mai nessuna vittoria definitiva, dal momento che i contendenti sono uguali e sugli stessi vincitori incombono pericoli di ogni sorta, tanto che deve ritenersi «un vero e proprio miracolo che qualcuno finisca la vita consunto dagli anni e dalla vecchiaia». Ma dalla guerra tutti rifuggono. Nella natura umana quindi Hobbes trova due postulati indubbi: il desiderio naturale, per cui ciascuno richiede per sé l'uso di cose che sono in comune; la ragione naturale per cui ciascuno si sforza di evitare una morte violenta come il più grande dei mali. La necessità di stringere patti e di tenervi fede sono quindi gli elementi della virtù morale e dei doveri civili.

Delle tre forme di Stato, Hobbes dimostra che la migliore è la monarchia, comparando i vantaggi e gli svantaggi di ciascuna. La libertà non può costituire l'argomento principale a favore o contro, poiché, per quanto si

scriva sulle porte e sui bastioni di uno Stato a caratteri grandi come si vuole la parola libertà, questa non significherà mai la libertà dell'individuo, ma la libertà dello Stato. L'autore è contrario alle deliberazioni prese in grandi assemblee, meno sagge di quelle prese per consiglio di pochi. I motivi sono da ricercarsi nella competenza degli affari interni ed esterni allo Stato, conoscenza effettiva riservata a pochissimi e non alla massa, definita refrattaria, per cui il voto degli incompetenti risulta dannoso. In secondo luogo, quelli che espongono il loro parere nelle grandi assemblee tengono lunghi e interminabili discorsi, cercando, come insegna l'eloquenza, non di ammaestrare, ma di persuadere; perciò, le decisioni vengono prese seguendo non la retta ragione, ma l'impulso del sentimento. Hobbes si sofferma anche a spiegare la duplice natura dell'eloquenza: da un lato può essere la chiara ed elegante spiegazione di idee e concetti, dall'altro agita le passioni quali la speranza, la paura, l'ira, la pietà. La prima specie di eloquenza tesse la trama del discorso con principi veri, la seconda con le opinioni correnti. La logica è l'arte della prima, la retorica della seconda; lo scopo dell'una è la verità, dell'altra, la vittoria. Il terzo motivo per cui le deliberazioni prese da grandi assemblee presentano una minore utilità è che si scindono in diversi partiti e dalla scissione si originano sedizioni e guerra civile.

I vantaggi e gli svantaggi di un regime non procedono da chi ha nominalmente il potere, ma da chi lo esercita; perciò, nulla impedisce che lo Stato possa essere ben governato nonostante il sovrano sia una donna o un ragazzo o anche un neonato, purché siano all'altezza della situazione quelli che sono preposti agli uffici o alle cariche pubbliche. Il detto *Guai al regno che ha un re fanciullo* non significa per Hobbes che il regime monarchico sia inferiore allo stato popolare, ma sta ad indicare invece il danno che può venire, durante il regno di un minorenni, se lo Stato viene amministrato con criteri democratici. La riprova che la monarchia sia il miglior regime sta anche nel fatto che ogni tipo di Stato dà il comando in guerra ad un solo generale. I regni elettivi, nei quali i re hanno nelle mani il potere sovrano per un certo tempo, o i regni nei quali il re ha un potere limitato, non sono monarchie vere e proprie perché i re elettivi non sono sovrani, ma ministri del sovrano. Se un re non è superiore, non è supremo, cioè non è sovrano.

Infine, per quanto riguarda l'aristocrazia, la migliore e la più duratura è quella ereditaria; affida le deliberazioni a poche persone, particolarmente competenti, in una parola quella che imita al massimo il regime monarchi-

co e si allontana di più dal democratico. La libertà dei sudditi in Hobbes si collega all'assenza di opposizione, cioè di impedimenti esterni al moto. Un uomo libero, quindi, è colui che non viene ostacolato dal fare ciò che con la sua forza e il suo spirito è in grado di fare. Quando però la parola libertà non è applicata ai corpi, è errato, scrive Hobbes, perché ciò che non è soggetto a moto, non è soggetto ad impedimenti. La libertà di un suddito è quindi solo in quelle cose che un sovrano ha ommesso, cioè la libertà di comprare e di vendere, fare un contratto con altri, scegliere il proprio modo di vivere o di educare i figli. Il timore concorda con la libertà perché tutte le azioni che gli uomini volontariamente fanno negli stati per timore delle leggi sono azioni che gli uomini potevano non fare e che hanno invece scelto di fare. In altre parole, il suddito ha la libertà in tutte quelle cose che non sono state trasferite per patto, come ad esempio ciò che impedisce ad un uomo di difendere il proprio corpo.

Sui doveri di coloro che esercitano il potere sia a nome proprio che altrui, Hobbes scrive di volerne trattare brevemente, perché lo considera di pertinenza dei "politici pratici" di ciascuno Stato. Per bene dei cittadini non si deve intendere soltanto la conservazione comunque della vita, ma di una vita per quanto possibile felice. Il bene dei cittadini nella vita terrena si può suddividere per lo scrittore in quattro aspetti: la difesa dai nemici esterni, la conservazione della pace interna, l'arricchimento compatibile con la sicurezza pubblica, il godimento di una libertà innocua. Per il primo punto, poiché nei loro rapporti reciproci gli Stati si trovano nel loro stato naturale, cioè di guerra, è necessario che ci sia chi spii e preveda tutte le mosse di quelli che potrebbero danneggiare lo Stato stesso. Le spie stanno ai sovrani come raggi di luce all'anima umana, ricorda Hobbes, ma aggiunge anche che, volendo fare un paragone, le spie sono simili alle ragnatele, che estendendosi da ogni lato con fili sottilissimi, avvisano di quel che avviene all'esterno i ragni che se ne stanno nei loro ripari; premunirsi significa anche avere già pronti in caso di bisogno, armi, soldati, navi, fortificazioni, prima che il pericolo si concretizzi, per non comportarsi, come ha lasciato scritto Demostene, al pari di quei villani che non conoscendo l'arte della scherma passano lo scudo da una parte all'altra del corpo non appena sentono di essere stati colpiti. Infine, i governanti sono obbligati a fare qualunque cosa possa portare ad una diminuzione di potenza degli Stati da cui c'è da temere, sia con l'astuzia, sia in modo violento.

Per la conservazione della pace all'interno, i governanti hanno il dovere di sradicare le teorie sediziose, insinuandone altre opposte, non colpendo i traviati, ma l'errore. Hobbes quindi non si riferisce ad un inasprimento di pene, ma all'impartire con chiarezza insegnamenti giusti, cominciando dalle Università e dall'insegnare una scienza politica vera che i giovani possono poi diffondere pubblicamente e privatamente nel popolo; è quindi un dovere di chi governa far compilare buoni trattati di scienza politica; in secondo luogo, il malcontento può venire dalla miseria. Per la quiete pubblica è molto importante allora la distribuzione equa degli oneri fiscali, perché in ultima analisi quello che i cittadini pagano allo Stato è il prezzo della pace. L'uguaglianza non va però intesa rispetto alla somma da pagare, ma all'onere da sopportare; ci si trova quindi di fronte alla scelta se sia più giusto tassare i cittadini secondo il guadagno o il consumo, ossia se si deve tassare in base alle ricchezze o in base alle cose stesse. Alcuni infatti tesaurizzano il guadagno, altri lo dissipano in cose superflue, ma per il fatto stesso di consumare sciolgono il debito verso lo Stato. È chiaro quindi che per Hobbes chi governa deve tassare secondo il consumo. I cittadini possono arricchirsi mediante il lavoro, il risparmio, i prodotti della terra e del mare. Una volta, aggiunge Hobbes era compreso anche l'uso delle armi, con il nome di brigantaggio e pirateria; prima della costituzione degli Stati, infatti, quando il genere umano viveva disperso in gruppi familiari, si trattava di un'attività giusta e rispettabile perché in fondo il brigantaggio non era che una guerra di piccolissimi eserciti. Attualmente, sono utili quelle leggi che favoriscono le attività come l'agricoltura e la pesca. Per il lavoro, sono utili tutte le leggi che si oppongono all'ozio, incentivando la navigazione con cui un solo Stato si procura i prodotti utili di tutto il mondo quasi unicamente in cambio del proprio lavoro, la meccanica, che comprende tutte le attività delle migliori fabbriche e le scienze matematiche, fonti della nautica e della meccanica. Leggi proibitive servono invece per contenere le spese eccessive sul vestire e sul mangiare e generalmente per tutti i beni che Hobbes chiama consumabili.

Legiferare troppo o troppo poco sono per lo scrittore due estremi dannosi. Le leggi non sono state inventate per reprimere l'iniziativa individuale, ma per disciplinarla, così come la natura ha disposto le rive dei fiumi non per arrestarne il corso, ma per dirigerlo. La misura è nel vantaggio dei cittadini dello Stato. L'esistenza di troppe leggi è negativa perché spesso gli uomini decidono di fare o non fare, più con la ragione naturale che per la

effettiva conoscenza di leggi; perciò, può accadere facilmente che quando le leggi sono più numerose di quelle che si possono ricordare con facilità o proibiscono cose che la ragione di per sé non proibisce, si incappi nelle leggi che, come trappole intralciano una innocua libertà. La legge viene talvolta confusa con il consiglio, col patto, con il diritto. La differenza fra consiglio e legge si può dedurre da quella tra consiglio e ordine. Il primo viene definito da Hobbes un precetto in cui la ragione dell'obbedienza deriva dalla cosa stessa che si consiglia. L'ordine è un precetto in cui la ragione dell'obbedienza è riposta nella volontà di chi comanda. La legge è quindi per definizione l'ordine di quella persona (individuo o assemblea) il cui precetto contiene in sé la ragione dell'obbedienza. Così si chiamano per Hobbes i comandamenti di Dio agli uomini, dello Stato ai cittadini e in genere di tutti i potenti cui non si può opporre resistenza. Legge e consiglio differiscono quindi per molti aspetti: il consiglio non è dato da chi ha autorità, metterlo in pratica è una facoltà e infine, il diritto di legiferare non può essere abolito. Hobbes si dichiara contrario alla definizione data da Aristotele della legge, come una proposizione redatta per consenso comune della collettività, indicante come si debba agire in ogni circostanza. La collettività in questo senso è stata intesa come una moltitudine di uomini che per comune consenso designa le regole della propria condotta. In realtà, le regole così intese non sono altro che reciproci patti, non obbligano nessuno e quindi per Hobbes non sono leggi; sono patti nudi e non validi, che diventeranno leggi solo se piacerà a chi eserciti legittimamente la sovranità. Aristotele, per Hobbes, ha confuso i patti con le leggi: il patto è una promessa, la legge è un ordine. Nel patto si dice: Farò, nella legge: Fa'. Per quanto riguarda il diritto, i due termini sono addirittura antitetici: la legge è un vincolo, il diritto è una libertà.

Tutte le leggi si possono dividere in divine e umane: la legge divina è di due specie: naturale e positiva. La prima è quella che Dio ha manifestato a tutti gli uomini per mezzo della sua parola eterna, in loro innata, cioè per mezzo della ragione naturale. La seconda è quella rivelata da Dio attraverso le parole dei profeti, con cui ha parlato agli uomini da uomo, come ad esempio le leggi date agli ebrei, che Hobbes chiama leggi divine civili. La legge naturale si può dividere in legge naturale degli uomini che porta, da sola, il nome di legge di natura e in legge naturale degli Stati che si può chiamare legge delle genti o volgarmente diritto delle genti. I comandamenti di entrambe sono identici.

Tutte le leggi umane sono leggi civili e si dividono secondo la diversità delle materie di pertinenza in sacre e secolari. Sono sacre quelle che riguardano la religione, cioè le cerimonie e il culto divino. Secolari le altre. A sua volta la legge civile, poiché il legislatore ha il duplice dovere di giudicare e di costringere all'esecuzione del giudizio, è composta di due parti, l'una distributiva, che riconosce a ciascuno il diritto che gli è proprio, l'altra vendicativa o punitiva che determina le pene che si debbono assegnare ai trasgressori di una legge. Le due parti non sono due diverse specie di leggi, ma due parti di una stessa legge. Hobbes definisce la legge civile come il complesso di quelle regole che lo Stato ha imposto di usare con la parola, con lo scritto o con altro sufficiente segno della propria volontà, per la distinzione del diritto e del torto, cioè di ciò che è contrario o non è contrario al governo. La legge civile, obbligo che toglie la libertà conferita dalla legge di natura, può essere anche scritta e non scritta. Per legge scritta s'intende quella che ha bisogno della parola o di qualche altro segno della volontà del legislatore per diventare veramente una legge. Ad una legge scritta non è materialmente necessaria la stesura per iscritto, ma basta la parola; si dice infatti che prima dell'invenzione dell'alfabeto, le leggi venissero cantate in poesia perché fossero più facilmente ricordate. Non scritta è la legge che proviene dalla voce della natura, ossia dalla ragione naturale. Tra coloro che devono essere puniti, Hobbes include anche gli atei, o direttamente da Dio o dalle autorità istituite al di sotto di Dio, non come un suddito che ha trasgredito, ma come un nemico che viene punito da un nemico. Il peccato di lesa maestà invece è una trasgressione della legge naturale stessa, non di quella civile; quindi, i trasgressori vanno puniti secondo il diritto naturale, cioè non come cattivi cittadini, ma come nemici dello Stato.

In terzo luogo, alla pace è dannosa l'irrequietezza che nasce dall'ambizione. Il dovere dei governanti è quindi di sciogliere e disperdere i partiti. Hobbes chiama partito un gruppo di cittadini uniti fra loro da patti o dal potere di un unico individuo, senza l'autorizzazione del sovrano. Il partito è quindi uno Stato nello Stato: «come lo Stato sorge dall'unione di più uomini viventi allo stato naturale, così, con una nuova unione fra i cittadini, sorge il partito». I sovrani che permettono il costituirsi di partiti agiscono quindi come se ricevessero il nemico entro i confini.

Con la costituzione dello Stato nasce il concetto di proprietà, cioè secondo la definizione di Hobbes, ciò che ciascuno può trattenere per sé,

secondo le leggi e in virtù dell'autorità dello Stato. La definizione di proprietà è collegata per Hobbes alla nutrizione di uno stato che consiste nell'abbondanza, nella distribuzione e diffusione delle materie che servono alla vita. La materia del nutrimento consiste in animali, vegetali, minerali che Dio ha liberamente dato agli uomini sicché non ci vuole altro che il lavoro o l'industria degli uomini per produrre abbondanza. La materia è comunemente chiamata merce, e anche il lavoro umano è tale. Il passo successivo è invece la trasformazione di tutta la merce non consumata subito, in qualche cosa di eguale valore e portatile, in modo che ciascuno possa avere dovunque vada un nutrimento. Questa merce è l'oro e l'argento che in quasi tutti i paesi del mondo sono una misura del valore di tutte le altre cose. La distribuzione delle materie del nutrimento costituisce per Hobbes il mio, il tuo, il suo, cioè la proprietà che appartiene in tutte le forme di governo al sovrano. Lo stabilimento della proprietà avviene per opera del sovrano e consiste in leggi, come ben sapevano gli antichi che chiamavano *nomos*, cioè distribuzione, quello che noi chiamiamo legge. Nel distribuire ad ognuno il proprio, il sovrano assegna prima di tutto una porzione di terra, ma la proprietà del suddito consiste semplicemente nell'escludere tutti gli altri sudditi dall'uso di esse, e non il proprio sovrano, sia esso un monarca, o un'assemblea.

1.5.7. Il dominio paterno e dispotico e il potere materno

Le considerazioni di Hobbes sullo stato di natura nel quale regna una perfetta uguaglianza naturale che porta alla conflittualità, recano con sé il problema dell'eguaglianza fra i sessi, complicata dall'indubbio potere generativo femminile che, trasportato nella società politica, mina l'unicità del capo famiglia. Infine, Hobbes deve tener conto anche dei mutamenti verificatisi durante il periodo rivoluzionario e del ruolo rivestito dalle donne che ebbero un ruolo politico preciso nelle lotte fra Parlamento e Sovrano, presentando petizioni ed esprimendo posizioni autonome. Nel 1649, infatti, un gruppo di cosiddette livellatrici presenta una petizione in favore dei loro uomini firmata da quasi diecimila donne. Il corpo di guardia di Westminster le deride e le invita a tornare a casa a lavare i piatti, smettendo di intromettersi in cose che non le riguardano e che non capiscono. In un'altra petizione ribadiscono il loro amore per la libertà

che le porta a voler combattere un governo arbitrario. Le donne hanno un ruolo incisivo anche all'interno di sette religiose quali i Battisti, i Millenaristi, i Quaccheri, che si basano sull'eguaglianza spirituale di tutti i credenti. Questo porta inevitabilmente a rimettere in discussione la natura e i limiti del potere paterno. In generale, i puritani, i livellatori e gli zappatori sviluppano durante il periodo rivoluzionario l'idea dell'origine del potere per contratto; l'intento di Hobbes è di renderla propria rovesciandola, mostrando che anche il potere assoluto può basarsi sul contratto. Applicando lo stesso schema alla famiglia Hobbes vuole dimostrare che il potere del padre di famiglia non deriva né da Dio, né dalla generazione, ma dai patti, il che significa poggiare il potere assoluto del padre signore sul consenso stesso della donna.

Il dominio per Hobbes si acquista in due modi: per generazione e per conquista. Il primo è quello che il padre ha sopra i figli ed è detto paterno, ma non deriva per generazione, in quanto il padre ha il dominio sul figlio per il consenso dei figli. Infatti, avendo Dio stabilito che per la generazione l'uomo debba avere una "cooperatrice", il dominio sul figlio apparterrebbe ad entrambi, il che per Hobbes è impossibile in quanto non si può obbedire a due signori, così come sosterrà che l'obbedienza religiosa era fonte di pericoli perché si obbediva analogamente a due autorità, la spirituale e la temporale. Il dominio dell'uomo negli stati è istituito per legge, e nella maggior parte la sentenza è in favore del padre, perché nella maggior parte, scrive Hobbes, gli Stati sono stati istituiti dai padri e non dalle madri di famiglia. In realtà per Hobbes, poiché il dominio, cioè il potere sovrano è indivisibile, così che nessuno può servire due padroni, e d'altra parte alla generazione concorrono due esseri, il maschio e la femmina, è impossibile che il dominio si acquisti completamente soltanto mediante la generazione. Il dominio sul bambino appartiene al primo che lo ha in suo potere, quindi, alla madre che di suo pieno arbitrio può allevarlo o abbandonarlo. Il Padre è colui che la madre vuole, anzi Hobbes precisa che, come accade presso gli animali, il parto segue il ventre che l'ha generato. Il dominio passa in altre mani solo in casi specifici: se la madre lo espone, cioè l'abbandona, oppure se viene presa prigioniera in guerra e in questo caso i figli sono di chi l'ha catturata. In terzo luogo, se la madre è cittadina di uno Stato, poiché è tenuta ad obbedire al titolare del potere sovrano. Infine, se la donna si è unita all'uomo a condizione che la potestà d'imperio resti all'uomo. A costituire una famiglia però è il padre di famiglia, con i

suoi figli e i suoi servi, riuniti in virtù della patria potestà in una sola persona civile. Hobbes costruisce il potere paterno ad immagine e somiglianza del potere politico. Tra i figli, scrive Hobbes, si preferiscono i maschi alle femmine, in principio forse perché più adatti a prendere su di sé responsabilità gravi, soprattutto la condotta delle guerre. Poi, formatasi la consuetudine, per non contravvenire ad essa. Poiché i figli sono uguali fra loro e il potere non si può dividere, al padre succederà il primogenito. La stessa ragione vale per la primogenita. Se non vi sono figli, il potere passerà ai fratelli e alle sorelle.

Stando così le cose, o i genitori stabiliscono tra loro per contratto il dominio sul figlio, o non lo dispongono. Così si trova nella storia che le Amazzoni contrattarono con gli uomini dei paesi circostanti che la prole maschia fosse rimandata, ma quella femminile fosse tenuta con loro; sicché il dominio delle donne era nella madre. Se non vi è contratto, il dominio è della madre, perché nella pura condizione di natura in cui non esistono leggi matrimoniali, non si può sapere chi sia il padre a meno che non sia dichiarato dalla madre. Ma se essa lo espone e un altro lo trova e lo nutre, il dominio è di colui che lo nutre poiché quello deve ubbidire a colui che lo ha preservato; essendo la preservazione della vita la ragione per cui un uomo si assoggetta ad un altro, si suppone che ogni uomo prometta obbedienza a colui nel cui potere è salvarlo o distruggerlo. Quindi, conclude Hobbes, un uomo e una donna, monarchi di due regni distinti, pattuiscono chi avrà il dominio sul figlio, o se non lo fanno, il dominio è secondo il luogo di residenza, perché il sovrano di ciascun paese ha il dominio su tutti quelli che vi risiedono. Il diritto di successione nel dominio paterno procede nella stessa maniera che il diritto di successione alla monarchia.

Insomma, conclude Hobbes, i diritti e le conseguenze del dominio paterno e dispotico sono gli stessi della sovranità e una grande famiglia è in sé stessa una piccola monarchia; tuttavia, non è uno Stato a meno che non abbia un tale potere da non essere soggiogata in caso di guerra.

D'altro canto, nella struttura logicamente ferrea delle sue opere, con la teoria dell'uguaglianza naturale tra i generi, Hobbes va contro una delle più tenaci e profonde convinzioni culturali della società basata sulla teoria della differenza sessuale, basata su tre fondamentali supporti: la tradizione aristotelico-tomista e quindi la scolastica, la tradizione religiosa delle Sacre Scritture e il costume. Hobbes segue le premesse egualitarie fino alle estreme conseguenze, e la sua rottura con la tradizione porterà, suo malgrado, a

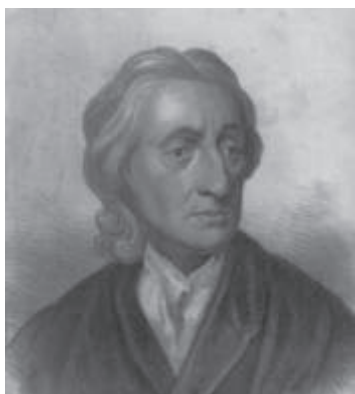
conclusioni fondamentalmente nuove. Hobbes scinde per sempre il rapporto tra potere politico e virtù morali. La base per la politica e per il comando tra gli uomini nello Stato e nella famiglia, nel pubblico e nel privato, non potrà più essere costituita da una differenza naturale, ma andrà posta su altri fattori: il contratto o in ultima analisi il consenso.

1.5.8. Cause di disgregazione dello Stato

Lo Stato corre pericoli di dissoluzione. Hobbes ne considera tre, individuati nelle teorie e nei sentimenti avversi alla pace, negli agitatori che sollecitano i cittadini a ribellarsi e nelle modalità del partito d'opposizione che passa all'azione. Il giusto e l'ingiusto non esistevano prima che fosse istituita la sovranità e i re legittimi ordinando una cosa la rendono giusta per il fatto stesso che la ordinano quindi le teorie di chi insegna che i sudditi commettono peccato, se eseguono ordini dei loro governanti che a loro paiono ingiusti, sono erronee. Ad esempio, non si agisce ingiustamente se si va in guerra per ordine dello Stato, pur pensando che questa guerra sia ingiusta, ma se si diserta, si compie un'azione cattiva perché la distinzione tra giusto e ingiusto spetta allo Stato. Una teoria sediziosa proviene anche dall'affermare che sia lecito uccidere il tiranno. Per Hobbes il tirannicidio è un'azione ritenuta non solo lecita, ma anche degna della massima lode da alcuni teologi, come lo era in antico da tutti i filosofi, **Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, Plutarco**, riferendosi anche ai monarcomachi in genere e a scozzesi e inglesi in particolare, che ne sostenevano la legittimità ricorrendo all'ispirazione o al comando divino. Infine, chi vuole spingere i cittadini alla ribellione, riunisce i malcontenti in un partito nel quale si procura poi la supremazia. Dapprima si fissano le riunioni nelle quali si dovrà deliberare sulle modifiche da apportare all'ordinamento dello Stato; in seguito, si crea un partito nel partito, cioè ci si raduna segretamente con pochi altri per decidere già quello che si dovrà proporre nelle riunioni generali, su chi avrebbe dovuto avanzare le proposte e l'ordine di ciascuno nel prendere la parola. In questo modo, con la stupidità da una parte e l'eloquenza dall'altra, scatenano la guerra civile e sovvertono lo Stato. Il potere religioso può essere una delle cause di disgregazione; nel *Leviatano* Hobbes, infatti, afferma che il più frequente pretesto di sedizione e di guerre civili negli Stati cristiani è per

lungo tempo derivato dalla difficoltà non ancora sufficientemente risolta di obbedire insieme a Dio e a un uomo, quando i loro comandi sono contrari l'uno all'altro. Le teorie della resistenza agli ordini imposti dal potere civile, qualora questi siano contrari ai comandi divini, teorie che propugnano secondo la gravità dei casi l'ubbidienza passiva, la disobbedienza, la revoca del mandato, la deposizione, il tirannicidio, sono ispirate dall'autorità religiosa. Nell'organizzazione della Chiesa cristiana è dunque implicito un pericolo permanente di discordie che solo la sottomissione radicale del potere religioso al potere civile sarà in grado di eliminare. Anche se più violento è l'attacco alla Chiesa di Roma perché più temibile la sua pretesa di universalità, Hobbes è contro tutte le Chiese senza distinzione, in quanto ordinamenti che si proclamano indipendenti dallo Stato. Se la Chiesa di Roma è giudicata propagatrice di ignoranza, alimentatrice di superstizioni, seminatrice attraverso la scomunica della ribellione dei sudditi, la Chiesa riformata è definita autoritaria, ambiziosa, intollerante, responsabile della discordia in Inghilterra con il presbiterianesimo scozzese. Ad essa, nella storia della guerra civile scritta in tarda età, addossa la responsabilità della catastrofe inglese. Anche di fronte alla Chiesa Anglicana, che non rinuncia al principio della investitura divina dei vescovi, Hobbes non nasconde la sua avversione, ampiamente ricambiata, poiché è all'inimicizia del clero anglicano che va riferito l'essere caduto in disgrazia dopo la pubblicazione del *De cive*. Infine, anche i puritani, i membri delle sette indipendenti, i sostenitori della Chiesa come associazione volontaria senza gerarchia, che si ritengono direttamente ispirati da Dio e sostenitori della religione come problema di coscienza e non di obbedienza, sono considerati da Hobbes pazzi pericolosi, che giudicano e magari condannano le azioni del loro sovrano, fomentando disordini. Quando si passa alla critica della religione come evento interiore, Hobbes, da sostenitore di un laicismo intransigente e radicale, afferma che sul piano teoretico la religione è accantonata non avendo niente a che vedere con il ragionamento dimostrativo; in pratica viene accolta per il suo valore pedagogico, purché sia regolata, controllata, disciplinata dallo Stato.

1.6 John Locke: riferimenti storico-politici (1632–1704)



John Locke (1632-1704)

Tre anni prima della nascita di Locke, nel 1629, Carlo I (1625–1649) ignorandone le prerogative, scioglie il Parlamento iniziando a perseguire i puritani. Il suo tentativo di prelevare imposte non volute dal Parlamento e di stabilire l'unità religiosa non ha effetti positivi, causando la rivolta della Scozia e dell'Irlanda. Dopo fasi alterne di riconciliazione e inasprimenti, scoppia la guerra civile fra Teste Rotonde, partigiani del Parlamento e Cavalieri, partigiani della Corte. Contro quest'ultimi, O. Cromwell guida l'opposizione alla testa di un esercito nuovo sia per la sua composizione sociale, (ceti umili, artigiani, contadini, piccolo-borghesi) sia per il suo estremismo religioso, sconfiggendoli. Il Parlamento mette sotto accusa Carlo I che nel frattempo si è accordato con gli scozzesi; imprigionato, viene accusato di alto tradimento e decapitato. Sconfitti gli aristocratici e condannato a morte Carlo I, Cromwell, per neutralizzare i più radicali fra i suoi seguaci e la risorta opposizione legittimista e anglicana, instaura una dittatura personale a carattere militare, assumendo il titolo di Lord Protettore. Nel periodo cromwelliano l'Inghilterra accentua il ruolo di potenza marittima, riconosciuto anche dalla rivale Olanda, con l'Atto di navigazione (1651). Il regime instaurato non gli sopravvive e dopo la sua morte, la repubblica dura solo venti mesi. Con Carlo II (1660–1685), esule all'epoca dell'uccisione del padre, gli Stuart tornano sul trono, inaugurando un periodo di persecuzioni religiose. Nel 1681 Carlo II scioglie il parlamento *whig*, assicurando la vittoria ai *tories*, accentuando una politica assolutistica e imboccando la via della restaurazione anglicana, con una maggiore tolleranza verso i cattolici; si riapre quindi la crisi tra il paese e la corona, che si accentua con l'avvento al trono di Giacomo II. La prospettiva di una restaurazione cattolica, la nascita di un figlio e quindi il timore della perpetuazione della dinastia fanno sì che la maggioranza del Parlamento e i capi dell'esercito entrino in trattative con il genero Guglielmo d'Orange; Giacomo II fugge in Francia, e i nuovi sovrani Guglielmo e Maria firmano la *Dichiarazione dei diritti*, regolando anche la successione al trono; gli eventi che influen-

ziano profondamente la vita di J. Locke sono quindi la caduta *whigs* e l'avvento dei *tories* nel 1681, la successione al trono di Giacomo II nel 1685, l'accordo dei due partiti per preparare ed effettuare la "gloriosa rivoluzione" del 1688, gli atti costituzionali del 1689. La "gloriosa rivoluzione" si presenta come la rivendicazione dell'antico diritto costituzionale inglese, che continua e conclude la lotta secolare fra re e parlamento, le due massime istituzioni; gli atti pubblici con cui è legittimata la rivoluzione sono tre: la risoluzione approvata dai comuni il 28 gennaio e dai lords il 6 febbraio 1689, con cui il trono viene dichiarato vacante, avendo Giacomo II abdicato con l'infrazione del contratto originario fra re e popolo, la violazione delle leggi fondamentali del regno e l'abbandono della sua funzione; la dichiarazione dei diritti per cui, nelle due Camere riunite, il principe d'Orange figlio di una sorella di Carlo II e la principessa d'Orange, figlia primogenita di Giacomo II vengono dichiarati il 13 febbraio 1689, re e regina; il *Bill of Rights* della fine del 1689, con cui si affermano le violazioni perpetrate da Giacomo II nei riguardi delle leggi e delle libertà inglesi, impegna re e parlamento a rispettarle e conservarle.

1.6.1. Cenni biografici

Le vicende personali di Locke e le sue scelte politiche sono quindi strettamente intrecciate con le vicende politiche inglesi, soprattutto nel contrasto che oppone il liberalismo dei *whigs* al conservatorismo dei *tories*. Nasce nel 1632 in una famiglia puritana della borghesia di Bristol coinvolta nella guerra civile. Il padre, avvocato, partecipa agli avvenimenti nell'esercito del Parlamento. La sua giovinezza è segnata dai disordini civili e politici e si avvicina alle tesi assolutistiche hobbesiane, da cui si discosterà successivamente. Nel 1656 diventa baccelliere e nel 1658 prende il titolo di *master of arts*. La Restaurazione non gli impedisce di rimanere al *Christ Church* dove è lettore di greco e prepara un piccolo trattato rimasto incompiuto sul *Problema se il magistrato civile possa legittimamente imporre e definire l'uso di cose indifferenti in relazione al culto religioso*. Nel 1662 e nel 1663 è nominato Lettore di Retorica e poi Censore di Filosofia morale. Nel 1666 abbandona definitivamente la carriera ecclesiastica per seguire gli studi di medicina senza riuscire però, per avversioni politiche, ad addottorarsi. Conosce in qualità di medico Lord

Ashley, del Consiglio privato del Re e ne nasce una viva amicizia; nel 1667 si stabilisce ad Exeter House come suo medico particolare, salvandogli successivamente la vita con un intervento chirurgico; diventa precettore del figlio e scrive un primo *Saggio sulla tolleranza*. Nel 1668 è eletto membro della Società Reale per il progresso delle scienze. A Exeter, in uno dei consueti convegni che hanno come tema questioni scientifiche, morali e religiose concepisce il primo nucleo di quello che sarà il *Saggio sull'intelletto umano*. Nel 1672, Ashley diventa conte di Shaftesbury, Presidente del consiglio del commercio e Gran Cancelliere d'Inghilterra e anche Locke, di ritorno da un viaggio in Francia per motivi di salute è nominato segretario delle presentazioni. Shaftesbury per l'opposizione del Parlamento sarà costretto a dimettersi, e mentre prepara la difesa della sua politica, circola la *Lettera d'una persona dell'aristocrazia a un amico in campagna*, che viene attribuita al Locke, il quale nel 1674 ottiene il baccellierato di medicina a Oxford. Shaftesbury, caduto sempre più in disgrazia, viene imprigionato nella Torre di Londra, ma poi liberato per volontà del popolo ed è di nuovo eletto presidente del consiglio privato. Nel 1680 Locke è dalla sua parte durante le sedute del Parlamento da maggio a luglio, in cui si discute della successione; Shaftesbury è capo di quella corrente dei *wighs* che sostiene la successione del duca di Monmouth, figlio naturale del Re. Nel 1681 il Parlamento viene sciolto e il Locke interviene nella polemica suscitata dagli attacchi contro gli avversari della Chiesa d'Inghilterra con una *Difesa del non conformismo*; accorre nel luglio a Londra quando Shaftesbury è accusato di alto tradimento e verrà poi prosciolto, ma quando Locke è di nuovo a Oxford, il suo protettore prepara un'insurrezione che verrà scoperta e sarà costretto a fuggire in Olanda dopo l'arresto del duca di Monmouth. Lì muore nel 1683. Locke, non sentendosi sicuro, lascia Oxford, mentre il re lo espelle dall'Università, e si rifugia in Olanda, stabilendosi ad Amsterdam; il successore di Carlo II, Giacomo II, per intercessione del conte di Pembroke, presidente del Consiglio privato, gli concede il perdono e il permesso di tornare in Inghilterra, ma Locke, non sentendosi reo, rifiuta. Si muove tra Utrecht, Rotterdam, dove conosce Guglielmo d'Orange e la moglie Maria, e Amsterdam. Il 1° novembre del 1688 Guglielmo d'Orange parte per la "gloriosa rivoluzione" e Locke, al seguito della principessa Maria, sbarca a Greenwich. Dopo la proclamazione dei sovrani, rifiuta ogni incarico diplomatico; nel 1689 viene sancito il *Toleration Act* e in

primavera esce anonima, in Olanda la prima *Epistola de tolerantia*, tradotta poi in francese e olandese. Nel 1690 escono i *Trattati sul governo* e il *Saggio sull'intelletto umano*. Alle critiche di Jonas Proast, risponde con una *Seconda epistola sulla tolleranza*. In seguito, scrive anche uno scritto sull'abbassamento dei tassi d'interesse e un *Esame della concezione di Malebranche della visione delle cose in Dio*. È anonimo invece il *Saggio sul cristianesimo secondo ragione*, accusato di ateismo e socinianismo. Continua, da intellettuale e filosofo, la vicinanza alla politica attiva: con una difesa della libertà di stampa contribuisce all'abrogazione di un atto restrittivo, fa circolare fra i deputati un opuscolo sull'*Antica costituzione inglese*, propone di rifondere la moneta con due saggi sul valore della moneta, che il governo mette in atto nel 1696; come commissario al commercio sosterrà il protezionismo dell'industria della lana, l'adozione di misure contro il vagabondaggio e la diminuzione del pauperismo. Nel 1697 scrive la *Guida dell'intelligenza* e pensa ad un progetto di riforma del calendario. All'inizio del nuovo secolo si dimette da tutti gli impieghi. Nel 1704 lavora ancora ad una quarta *Epistola sulla tolleranza*, una *Storia della navigazione* e un *Elenco di libri di viaggi* attribuiti a lui. Muore nel 1704.

1.6.2. Le opere

I *Due Trattati sul governo* escono anonimi nel 1690; dieci anni prima, 1680, è uscito postumo lo scritto *Il Patriarca* di **Robert Filmer**; due anni prima, nel 1688, la rivoluzione ha concluso il conflitto fra re e parlamento, in quello stesso anno esce il *Saggio sull'intelletto umano* di Locke. *Il Patriarca* è il testo dei realisti sostenitori del diritto divino, la rivoluzione del 1688 è, per quanto lo permette la situazione storica, il trionfo del partito *whig*. I *Due trattati*, nei quali Locke traccia le linee fondamentali del regime monarchico costituzionale, possono essere considerati «come una polemica, un'apologia, una dottrina: la polemica contro i realisti e il diritto divino, l'apologia della rivoluzione e del partito *whig*, la dottrina dell'origine consensuale del governo». Gli aspetti principali dell'opera di Locke sono la polemica antirealista, contenuta nel primo trattato, l'apologia della rivoluzione negli ultimi dieci capitoli del secondo, mentre la prima parte del secondo libro riguarda la dottrina contrattualistica dello stato. La polemica di Locke è rivolta contro il diritto divino dei realisti

e da *whig* polemizza contro i *tories*, difendendo la rivoluzione. I *Due Trattati* scaturiscono dalla stessa situazione politica e dallo stesso spirito con cui è stata scritta la *Lettera d'una persona dell'aristocrazia a un amico in campagna*, smentita peraltro come paternità dallo stesso Locke che sembra esserne stato il redattore su ispirazione di Ashley. Il principio non condiviso è che la monarchia sia tale per diritto divino; questa tesi, professata da quasi tutti i dignitari ecclesiastici, è per Locke «il fermento che manda a male tutta la pasta». I *Due Trattati* vanno letti quindi anche con l'occhio rivolto alla concreta situazione politica del tempo e alle sue vicende personali.

Nel primo è espressa una critica minuziosa e concettuale, svolta dal filosofo contro la teoria politica sostenuta dai realisti, la monarchia per diritto divino. Scegliendo il *Patriarca* come oggetto di polemica, il fine è infatti quello di distruggere il mito e la bandiera dei realisti. Se Locke si fosse proposto una vera e propria confutazione dell'assolutismo, avrebbe intrapreso una critica a fondo di Hobbes, di ben altra statura rispetto a Filmer. L'opera postuma di Filmer è l'espressione più elaborata del mito del diritto divino, base teorica, religiosa e metafisica che gli Stuart hanno dato alla prassi politica del loro assolutismo. Inoltre, *Il Patriarca* ottiene un grande successo fra i sostenitori della non resistenza e dell'obbedienza passiva, contribuendo a rendere sempre più dispotico il governo degli ultimi anni della dinastia stuarda. È politicamente necessario per il partito *whig* prendere posizione rispetto al trattato postumo che, scritto ai tempi del primo grande conflitto fra re e parlamento sotto Carlo I, si presenta come il simbolo e la bandiera del rinascente spirito d'intransigenza della monarchia. Lo dimostra il fatto che lo confutano due fra i più autorevoli esponenti del partito *whig*: il Locke appunto e **Algernon Sidney**, nei *Discorsi sul governo*. Il metodo consiste nel dimostrare che accettando le premesse del Filmer non solo non è possibile evitare una serie di contraddizioni che finiscono per invalidare le stesse premesse, ma si giunge anzi a conseguenze pratiche direttamente contrarie alle intenzioni politiche di Filmer e dei realisti suoi sostenitori. I principi che Filmer cerca di giustificare sono l'assolutismo e il legittimismo, col ricorso alle scritture e alla ragione e cioè attraverso il biblicismo e il giusnaturalismo, premesse per Locke contraddittorie rispetto alle conseguenze. In primo luogo, la dottrina di Filmer contro le teorie sediziose è essa stessa fomite di disordini e ribellioni. Infatti, se è vera la premessa dell'eredità del potere da Adamo, il potere

o è di tutti in quanto sono tutti eredi di Adamo, o di uno solo, in quanto uno solo deve essere l'erede primogenito; sia nell'uno che nell'altro caso non è possibile stabilire con certezza il titolo di governo. In secondo luogo, finisce per giustificare l'usurpazione in base al principio legittimistico da cui parte, secondo il quale ogni governo è necessariamente paterno e quindi legittimo. In terzo luogo, nelle Scritture non c'è nessuna prova del potere assoluto di Adamo o dei patriarchi, né dell'eredità legittimistica del potere. In quarto luogo il ricorso alla ragione e al diritto naturale non giova affatto perché la ragione non solo non prova l'ineguaglianza naturale degli uomini, ma anzi dimostra chiaramente che gli uomini nascono liberi, uguali e che il governo nasce per convenzione.

Il *Secondo Trattato* riguarda l'origine, i limiti e gli scopi del governo civile contro le tendenze assolutistiche dei regnanti. Tutte le grandi rivoluzioni del XVIII secolo, da quella americana a quella francese hanno trovato in quest'opera la loro matrice culturale e ideologica. Il pensiero liberale di Locke viene sottolineato con grande antipatia dal filosofo reazionario **De Maistre**, che, nelle *Soirées de St. Petersbourg* afferma che «l'inizio della saggezza è il disprezzo di Locke».

1.6.3. Le tematiche principali

Lo stato di natura viene descritto nel II capitolo del *Secondo Trattato*. Gli uomini, individui indipendenti, possono coesistere pacificamente raggruppati in nuclei familiari, formando una società naturale. Il principio fondamentale dello stato di natura è uno stato di perfetta eguaglianza e libertà, dal quale discendono i concetti dell'origine convenzionale del governo, della sovranità popolare e della monarchia mista o limitata. Viene definito anche come stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni, disponendo dei propri possessi e delle proprie persone come si crede meglio, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di un altro. Vi sono certamente diseguaglianze naturali le quali, tuttavia, non danno mai luogo a diseguaglianze politiche, così come vi sono società naturali, come la famiglia, le quali non sono affatto società politiche. Lo stato di natura non ha nulla di politico, la società civile è una creazione artificiale dell'uomo. È anche uno stato di eguaglianza in cui ogni potere e ogni giurisdizione è reciproca, poiché le

creature sono della stessa specie e grado, nate senza distinzione agli stessi vantaggi della natura e all'uso delle stesse facoltà.

Nell'affermare lo stato di natura e nel concepirlo come stato di uguaglianza e libertà Locke coincide con Hobbes e come lui non ne cerca la storicità. Cita direttamente Hobbes quando scrive che anche il più debole ha sempre abbastanza forza per mezzo di macchinazione segreta, o alleanzandosi con altri, di uccidere il più forte, ma si allontana radicalmente da lui nel modo concreto di intendere l'uguaglianza e la libertà. Per Hobbes, infatti, l'uguaglianza è totale e si riferisce anche alle doti naturali, che non sono mai così profondamente diverse da causare una vera e propria inferiorità rispetto agli altri. Per Locke invece si tratta di un'uguaglianza limitata all'aspetto politico: nello stato di natura vi sono infinite differenze che influiscono sui rapporti umani, nello stato politico nessuno è inferiore o superiore agli altri, ciascuno è individualmente esecutore della legge di natura. È evidente allora che Locke, diversamente da Hobbes, non concepisce lo stato di natura come una condizione di *bellum omnium contra omnes* poiché la radice di uno stato di guerra permanente è radicata, per l'autore del *Leviatano*, proprio nell'eguaglianza naturale. In secondo luogo, Hobbes concepisce la libertà naturale come *ius omnium in omnia*, ossia diritto di tutti su ogni cosa, poiché diritto e libertà si identificano e il diritto non presuppone la legge, al punto che neanche le leggi di natura sono propriamente leggi, ma, come le definisce, teoremi. Per Locke, invece sia il diritto, sia la libertà implicano una legge: se lo stato di natura è uno stato di libertà lo è perché esiste una legge di natura, che è norma e garanzia di libertà; la libertà naturale consiste nella liceità di tutto ciò che non è vietato dalla legge di natura. Il diverso modo d'intendere lo stato di natura fra Hobbes e Locke rende quest'ultimo meno convincente nello spiegare la necessità del passaggio dallo stato di natura a quello politico. Ma la meta di Locke è un'altra: rintracciare una legge anteriore alla società politica alla quale le leggi dello stato devono conformarsi e senza la quale non si può parlare di società civile, cioè quella legge naturale che deriva immediatamente da Dio; il suo contenuto non è posseduto originariamente, ma deriva dalla esperienza. Il diritto naturale quindi per Locke non precede, ma segue il momento associativo, contrariamente a quanto affermato dai giusnaturalisti. Per Locke, la legge naturale si presenta come una obbligazione, cioè non portatrice di diritti o facoltà, ma di vincoli o restrizioni.

A differenza di Hobbes, Locke pone al potere politico tutta una serie di limitazioni: la legge di natura non è all'interno della società politica, ma è anteriore alla costruzione stessa dello Stato; la legge di natura s'identifica con la legge di Dio e coincidono entrambe nella legge di ragione. Infatti, sia la rivelazione che la natura hanno per Locke un carattere razionale, la natura è interpretabile razionalmente e l'ordine naturale ha una sua razionalità. La prima legge di Dio che s'incontra nelle Scritture, infatti, è crescite e moltiplicatevi e questa legge rivelata, espressa in termini razionali, non è che il principio della conservazione dell'individuo e della specie, principio fondamentale della natura. Dio ha stabilito per l'uomo il dominio sugli animali e di servirsene come cibo, cioè ha stabilito che per la migliore conservazione degli individui gli uomini abbiano il dominio e la proprietà delle creature inferiori, in altre parole, il grado più intenso di proprietà, la quale ha come fine l'auto conservazione. Il principio di appropriazione in base al quale si può trarre il massimo uso e la massima utilità possibile dalla cosa in possesso è il lavoro, "principio ragionevole", che trasforma la materia prima in oggetto utile, cioè corrispondente ai bisogni. Il lavoro, in quanto mezzo di appropriazione, è fondamento di proprietà; in quanto è individuale, attività della persona singola, è fondamento della proprietà privata e la quota di lavoro personale aggiunge valore alle cose inanimate; per Locke è il lavoro che crea in ogni cosa la differenza del valore. Qualunque cosa l'uomo tolga dallo stato in cui natura l'ha creata e lasciata, a essa incorpora il suo lavoro, vi intesse qualcosa che gli appartiene e con ciò se l'appropria. Togliendo quell'oggetto dalla condizione comune in cui la natura lo ha posto, vi ha aggiunto col suo lavoro qualcosa che esclude il comune diritto degli altri uomini. La produzione che eccede il bisogno e l'introduzione convenzionale della moneta che consente la capitalizzazione consentono un allargamento a dismisura delle proprietà, oltre i limiti individuali, ma sempre in accordo con il diritto naturale di ognuno. Questa percezione della proprietà ha fatto anche vedere in Locke uno dei costruttori dell'economia mercantile e capitalista.

Sebbene nello stato di natura si abbia la libertà incontrollabile di disporre della propria persona e dei propri averi, non è uno stato di licenza; non si ha infatti la libertà di distruggere né se stessi né qualsiasi creatura in proprio possesso. L'uomo ha due poteri: il primo consiste nel fare tutto ciò ch'egli ritiene opportuno per la conservazione di sé e degli altri, nei limiti di ciò ch'è permesso dalla legge di natura. L'altro potere è quello di

punire i delitti commessi contro quella legge. Nel corpo politico rinuncia al primo perché sia regolato dalle leggi fatte in società; al secondo, rinuncia interamente e s'impegna ad assistere il potere esecutivo della società.

Lo stato di natura è governato dalla legge di natura che obbliga tutti e questa legge è la ragione che insegna a tutti gli uomini che sono tutti servitori e proprietà di colui da cui sono stati creati. La sola ragione per cui un uomo può recare un danno ad un altro è la punizione. Ovunque si trovino un paio di uomini, i quali non abbiano norme fisse né giudice comune sulla terra cui appellarsi per la decisione di controversie di diritto, essi sono ancora allo stato di natura.

Nel capitolo IX Locke sottolinea come il godimento di questi diritti sia incerto e continuamente esposto alla violazione da parte degli altri, per cui l'uomo desidera abbandonare una condizione piena di timori e di continui pericoli e cerca di unirsi agli altri per la mutua conservazione delle loro vite, libertà e proprietà. Il conflitto viene relativizzato attraverso due strumenti: in primo luogo la rappresentanza, che trasforma il conflitto in confronto. In secondo luogo, attraverso la supremazia della legge. L'antitesi in cui si muove Locke non è evidentemente quella fra guerra e pace, paura o sicurezza, ma fra consenso o violenza, diritto o dispotismo; la razionalità del governo è in funzione dell'individuo che preesiste allo stato e non si lascia assimilare, per cui lo Stato è limitato e garantista, mai assoluto.

1.6.4. Della società politica o civile

Lo stato di natura è dunque per Locke cosa del tutto diversa dallo stato di guerra. Sono così distanti come lo sono fra loro uno stato di pace, benevolenza e assistenza, e conservazione reciproca e uno stato di ostilità, malvagità, violenza e reciproca distruzione. Tuttavia, il popolo, vedendo le sue proprietà non sicure, comprese che non avrebbe mai potuto essere sicuro né in pace né considerarsi in società civile finché la legislatura non fosse posta in corpi collettivi, sia che si chiamasse senato, parlamento, o come si vuole, e si accorda per entrare in un'unica comunità e formare un unico corpo politico. Da questo contratto originario, che non crea un nuovo potere superiore agli uomini, nasce la società civile o politica. Il suo fine consiste nell'evitare e rimediare agli inconvenienti dello stato di

natura, in cui ciascuno «è giudice della propria causa, con l'istituzione di una autorità riconosciuta». Una società politica non può esistere né sussistere senza avere in sé il potere di conservare la proprietà e a questo fine, punire le offese di tutti i membri di essa; vi è società politica soltanto là ove ciascuno dei membri ha rinunciato al potere naturale e lo ha rimesso nelle mani della comunità in tutti i casi che non gli impediscano di appellarsi per protezione alla legge da essa stabilita. Ciò accade dovunque un certo numero di uomini che si trovano nello stato di natura entra in società a costituire un solo popolo, un solo corpo politico, sotto un solo governo supremo, oppure quando qualcuno si congiunge e s'incorpora ad un governo già costituito perché con ciò egli autorizza la società o, il che è tutt'uno, il legislativo di essa, a fare leggi per lui. Ciò che dà origine e attualmente costituisce una società politica non è nient'altro che il consenso di un gruppo di uomini liberi, capaci di una maggioranza, a riunirsi e incorporarsi in tale società. La comunità diviene arbitra, in base a norme fisse e determinate, imparziali e identiche per tutte le sue parti, e per mezzo di uomini che sono autorizzati dalla comunità a far eseguire quelle norme, decide tutte le divergenze che possono aver luogo fra i membri di quella società in materia di diritto e punisce quelle offese commesse da un membro contro la società. Quando un gruppo di uomini hanno consentito a costituire un'unica comunità o governo, sono con ciò senz'altro "incorporati" e costituiscono un unico corpo politico in cui la maggioranza ha diritto di deliberare e decidere per il resto. In assemblee investite da leggi positive del potere di deliberare, quando da quella legge positiva che l'ha investita di quel potere non è stato stabilito il numero, la deliberazione della maggioranza è considerata come deliberazione della totalità e naturalmente decide il potere della totalità; il consenso di ogni individuo è infatti pressoché impossibile se si considerano le infermità di salute e gli impegni d'affari che impediranno a molti di intervenire nella pubblica assemblea. Se a ciò si aggiungono «la varietà di opinioni e il contrasto d'interessi l'entrare in società a tali condizioni equivarrebbe all'entrata di Catone a teatro che vi entrava solo per uscirne». In altre parole, una costituzione che non lascerebbe sopravvivere il potente *Leviatano* al giorno in cui è nato. Il potere di fare leggi è quindi il potere di dichiarare quale punizione convenga alle varie trasgressioni commesse, mentre il potere di guerra e di pace è quello di punire ogni offesa recata a qualcuno dei suoi membri da uno che non vi appartenga.

Nella dottrina lockiana si distingue una separazione orizzontale e una gerarchizzazione verticale dei poteri. In senso orizzontale, il potere supremo, rappresentante direttamente la maggioranza della società è quello legislativo, affidato ad un parlamento eletto. Vi è poi il potere esecutivo regale, o sovrano, il cui compito è di partecipare in via subordinata all'attività legislativa, ma soprattutto di metterla in pratica seguendo le norme stabilite. Il re è titolare inoltre del potere federativo consistente nel cercare alleanze, stringendo accordi con le potenze estranee allo Stato, e del potere "di prerogativa", cioè la discrezionalità nel realizzare le misure decise. In senso verticale, il potere legislativo è seguito dall'esecutivo, dal federativo e dalla prerogativa reale.

Per governo Locke intende invece l'articolazione statale in senso generale, anche se utilizza i termini società politica e governo come sinonimi. Il governo non ha altro fine che la conservazione della proprietà, e nello stato di natura sono assenti per questo fine molti requisiti: 1 manca una legge stabilita, fissa, regola del diritto e del torto, perché gli uomini tendono a non riconoscere la legge di natura come una legge che li obblighi ad applicarla nei casi particolari. 2 manca nello stato di natura un giudice conosciuto e imparziale, con autorità di decidere. 3 manca un potere che appoggi e sostenga la sentenza e le dia la dovuta esecuzione. Nel caso in cui il governo si macchi di continue e ripetute trasgressioni, Locke richiama nel secondo *Trattato* il diritto di resistenza contro la tirannide, che prevede, se necessario, l'impiego della violenza da parte dei cittadini. Giudice e detentore supremo del potere originario rimane il popolo, al quale ritorna, nell'eventualità della ribellione, il potere di dare vita ad un nuovo legislativo.

1.6.5. La critica delle contemporanee: Mary Astell

Contrariamente a ciò che si pensava non più di qualche decennio fa, una parte del pubblico femminile è attenta e partecipe degli avvenimenti e delle teorie politiche che in Inghilterra determinano cambiamenti di rilevante portata, come quelli appena illustrati. Certamente una minoranza, per i limiti imposti all'alfabetizzazione femminile e alla sua rilevanza nella scena pubblica, e di cui è quasi impossibile accertarne il peso numerico perché la stessa mancanza di istruzione non ha consentito la trasmissione di docu-

menti scritti. Si può dunque in alcuni casi solo supporre che le donne non siano state estranee a rivolgimenti politici che del resto coinvolgono ampi strati nella metà del Seicento, e fanno seguito alla guerra civile e alla rivoluzione puritana. La corrente democratica sostiene l'avvento della repubblica in cui il popolo esercita il potere godendo del suffragio universale. Ad essa appartengono i cosiddetti Livellatori, e il corrispettivo femminile delle Livellatrici, con aspirazioni di giustizia sociale ed uguaglianza rispetto ai privilegi dei grandi proprietari terrieri. Di ispirazione democratica sono anche i Vangatori, radicali, per i quali la responsabile unica dei malesseri sociali è la proprietà privata e gli abusi che ne erano derivati, espressione della cupidigia umana. Sono così chiamati perché occupano simbolicamente un terreno comune, recintato e coltivato, con il progetto finale di distribuire il prodotto ai poveri. La loro posizione politica è sostenuta da un robusto sentimento religioso, poiché ritengono che la terra sia stata creata da Dio per essere messa a disposizione di tutti gli uomini.

Mary Astell (1666–1731) nasce a Newcastle in Inghilterra nel 1666 in una famiglia di agiati proprietari terrieri di tradizioni conservatrici. La sua istruzione viene affidata allo zio, il reverendo Ralph Astell che la forma alle idee del partito Tory. Dopo la morte del padre, a causa delle difficoltà economiche della famiglia, Mary si trasferisce a Londra, dove comincia a maturare la decisione di non sposarsi. A Chelsea entra in contatto con l'Arcivescovo di Canterbury, e aderisce ad un'associazione di donne intellettuali e di prelati, con le loro mogli, con cui stabilisce profonde amicizie e nuove relazioni sociali. Conosce l'editore Wilckin che, nel 1694, pubblica il suo primo libro, *A Serious Proposal to the Ladies*. In quest'opera Mary Astell riprende le tesi di **Poullain de la Barre**, ex sacerdote cattolico convertito al protestantesimo, conquistato dalla filosofia cartesiana. Nell'arco di tre anni sigla tre opere fondamentali per l'analisi della condizione femminile e il superamento di uno stato d'inferiorità mentale e fisica: *L'Egalité des deux sexes* (1673), *l'Education des dames* (1674), e *l'Excellence des hommes* (1675); anche Mary Astell sostiene la necessità di una migliore istruzione per le donne e propone l'istituzione di un'accademia femminile. Nell'opera *A serious proposal to the ladies for the advancement of true and greatest interest* sostiene quindi che va rafforzato l'atteggiamento razionale nelle donne, anche nel considerare il matrimonio, che, pur essendo sacro, deve essere visto con un sano realismo. Era difficile che il matrimonio fosse felice, perché se ci si sposa per

interesse la relazione diventa insopportabile, se per amore, o per la bellezza la delusione non avrebbe tardato. La visione religiosa è sempre presente poiché per la Astell, la felicità non appartiene del tutto a questo mondo, ma all'altra vita; creare uno spazio autonomo ove realizzarsi senza lo sguardo indagatore maschile, distaccandosi dalle cure del mondo sorprende certamente i contemporanei; l'opera viene discussa, criticata o lodata, ma il tema dell'istruzione femminile sarebbe diventato comunque sempre più essenziale per il miglioramento della condizione femminile. A questa prima proposta ne segue una seconda nel 1697 *A Serious Proposal to the Ladies*, part II, in cui risponde anche alle critiche suscitate. In questi anni, dal 1697 al 1709, scrive diverse opere di contenuto politico sempre a sostegno delle posizioni dei Tories e della Chiesa Anglicana contro i *Dissenters*, una setta protestante non conformista responsabili, a suo avviso, di portare la discordia nella società e di incitare alla guerra civile. Nel 1700 pubblica *Some Reflections Upon Marriage*, in cui critica l'istituzione matrimoniale del tempo e ne cerca i possibili rimedi per restituire al matrimonio dignità e felicità. In quest'opera Mary Astell si è guadagnata un posto anche nella storia del pensiero politico, oltre che in quella della questione femminile: infatti è stata una delle prime a criticare John Locke nei due *Trattati sul governo civile* del 1689.

La posizione politica della Astell viene spesso considerata come un'anomalia nella storia della questione femminile in cui le tesi femministe si accompagnano sempre ad una posizione politica avanzata, nuova, spesso ostile alle tradizioni. In questo caso, invece, la Astell critica la mancanza di libertà della donna all'interno della famiglia e critica nello stesso tempo il liberalismo di Locke, sostenendo le tesi di Filmer sull'origine dell'autorità dei sovrani derivanti dalla paternità. La Astell si schiera infatti con il partito dei *Tories* e in difesa della Chiesa anglicana, entrando in polemica con Locke specialmente riguardo al contratto matrimoniale; confuta l'affermazione di Locke secondo cui la sottomissione nell'ambito coniugale appartiene ordinariamente alla donna, mentre per gli uomini il potere è stabilito dal contratto, togliendo al *pater familias* il potere politico ed escludendo la donna da ogni forma di diritto. Il matrimonio non è più quindi un contratto tra soggetti liberi ed uguali e la Astell, forte della sua cultura religiosa, dimostra come nella Bibbia e nel Vangelo le donne non abbiano una posizione subordinata, ma di primo piano. La condizione che Locke definisce naturale della donna all'interno della famiglia è in realtà per la

Astell quella di un essere che non può elevarsi culturalmente, è deriso, umiliato e anche picchiato. È critica però anche con il suo sesso che è diviso, forse appoggiando intimamente la cattiva reputazione in cui è tenuta per rispetto eccessivo verso l'altro sesso, o forse nutre ambizioni come quelle degli uomini, ma non le esprime. Come possono considerarsi le donne se essere soggette all'arbitrarietà, incerta, incostante, sconosciuta degli uomini è la condizione perfetta della schiavitù? I sostenitori della gloriosa rivoluzione inglese, basandosi sul diritto naturale e sul consenso hanno imposto il giuramento di fede, negando la libertà di coscienza agli oppositori, ma nello stesso tempo proclamano tutti gli uomini liberi. Stessa sottomissione si chiede alle donne con la medesima logica del consenso. Se la volontà assoluta è da condannare nello Stato, perché ci dovrebbe essere nella famiglia? Si oppone quindi a Locke e alle sue idee politiche, criticando l'uso strumentale delle sue teorie come giustificazione della "gloriosa rivoluzione" e cioè la cacciata di Giacomo II e l'elezione di Guglielmo d'Orange. Di Locke condivide alcune posizioni filosofiche come l'importanza della ragione. Incrementare l'uso della ragione è fondamentale per le donne che devono apprendere a non essere schiave del sentimento e a seguire in tutti i loro comportamenti una maggiore razionalità. Anche per Mary Astell, come per tutti gli altri innovatori e radicali, il pensiero religioso è impastato con la sua visione politica. Educata alle idee del puritanesimo, di grande rigore morale, apprezza e studia anche la corrente filosofica ispirata al platonismo cristiano e al giansenismo di Port Royal; punto focale della sua speculazione è l'idea di Dio, concepito come Ragione e Intelligenza perfetta. La pensatrice non è priva di contraddittorietà in quanto condanna la totale mancanza di libertà della donna in famiglia, ma è anche avversa al nuovo assetto politico e alle idee politiche di J. Locke. La Astell è convinta, in questo come Locke, che l'uso del raziocinio sia fondamentale nelle scelte umane e va anteposto alle passioni, come sostiene nelle *Riflessioni sul matrimonio*. L'argomentazione è ritenuta tanto più decisiva in quanto alle donne era imputata proprio una incapacità di ragionamento e l'inferiorità dal punto di vista intellettuale; l'opera si ispira alle vicende di Ortensia Mancini, nipote del cardinal Mazarino, nata a Roma e sposata in Francia al duca Armand Charles de La Porte de Meylleraye, con esito infelice. Dopo il divorzio si trasferisce in Olanda nel 1675 con la duchessa di York; il re Carlo II prende in considerazione l'idea di sposarla, ma Ortensia propende per il principe di Mo-

naco, motivo per cui Carlo II le toglie il vitalizio. Torna in seguito in Inghilterra sotto Giacomo II vivendo a Chelsea e stringendo amicizia con Mary Astell.

La pensatrice esprime anche il suo dissenso nei confronti di John Milton, tra i più celebri pensatori repubblicani, autore nel 1667 del *Paradise Lost* e molti anni prima, nel 1640, dell'*Areopagitica* in cui difende la libertà di stampa; nelle *Riflessioni sul matrimonio* lo critica come paladino della libertà femminile. Milton, nella *Pro populo anglicano defensio* giustifica la condanna a morte di Carlo I esprimendo il suo appoggio a Cromwell, ma di fatto il suo repubblicanesimo, pur basandosi sul consenso del popolo come elemento fondante del potere legittimo, è improntato ad una visione aristocratica; il potere infatti deve essere conferito ai migliori e ai potenti.

1.6.6. Locke e il patriarcalismo

I Due Trattati sul Governo di Locke escono nel 1690, e per molto tempo gli studiosi hanno ritenuto che quest'opera sia stata composta nel periodo immediatamente precedente il rientro di Locke in Inghilterra al seguito della regina Maria, e che il suo proposito fosse di giustificare la gloriosa rivoluzione, fornendole l'apparato teorico necessario per stabilire la sua legittimità. Rimaneva però incomprensibile perché Locke non avesse scelto come punto di riferimento critico la grande filosofia hobbesiana, preferendo invece confutare nel primo trattato Filmer. Il patriarcalismo aveva una radice concreta nella realtà del tempo, e la stessa vita di Filmer ne era una rappresentazione. È il primo di diciotto figli, nove maschi e nove femmine, vissuto fino a quarantuno anni sottomesso al patriarca della numerosa famiglia; appartiene ad una ricca famiglia della nobiltà di provincia, e s'interessa ai problemi della comunità locale mantenendo una mentalità conservatrice che non prevede alternativa all'ordine esistente. Filmer è anche l'autore di un'opera intitolata *An Advertisement to the Jurymen of England touching witches. Together with a Difference between an English and Hebrew Witch*, pubblicata nel 1653 pochi mesi prima della sua morte; l'anno precedente ha assistito ad un processo a sei streghe, alla loro condanna ed esecuzione avvenuta per impiccagione, sebbene vi sia la richiesta che debbano essere bruciate. Filmer non ha dubbi circa la liceità dell'esecuzione da un punto di vista teologico, tutta-

via, è convinto che le streghe inglesi siano diverse dalle streghe ebreo del Vecchio Testamento. L'analisi di questa polemica presenta dunque vari motivi d'interesse anche perché consente — come afferma Ginevra Conti Odorisio — d'individuare alcune componenti dell'ideologia patriarcale, di particolare rilevanza nell'ambito del pensiero politico. Per patriarcalismo, si deve intendere non solo una concezione della politica che vede nella famiglia la cellula originaria della società, ma una teoria composta da molti elementi. Tra gli altri, che la società è costituita dai padri di famiglia: nella famiglia l'uomo è il capo e il padrone della donna ed infine l'esistenza di una serie di rapporti politici dai quali la donna è esclusa. Per Filmer, Adamo e dopo di lui i patriarchi e quindi tutti i padri di famiglia godono di un potere assoluto, di natura politica, sui membri della famiglia; la sua tesi, come accennato, è che il potere del Re derivi direttamente da quello di Adamo e che gli uomini non nascono liberi, ma soggetti, nella famiglia, all'autorità del padre e nella società, a quella del Re. Per sostenere questa tesi, Filmer fa ricorso sia ad argomenti tratti dai libri sacri, sia ad autori della cultura classica greca, che ad esempi tratti dalla storia romana. Il padre di famiglia ha un potere assoluto, comprendente anche il diritto di vita e di morte sui membri della famiglia. Per questo Giuda il padre può condannare a morte la nuora Tamar, accusata di prostituirsi, semplicemente dicendo: portatela fuori e che sia bruciata. Anche in Platone ed in Aristotele è possibile rinvenire la tesi che il governo politico derivi dal potere del primo governante; per questo Aristotele cade in contraddizione quando parla di re eroici eletti dal popolo per aver ben meritato dalla moltitudine o per averle insegnato alcune nuove arti. Nella storia romana, infine, si possono trovare esempi di padri che hanno la facoltà di vendere i propri figli anche due o tre volte. Dovunque, conclude Filmer, il padre di famiglia non governa secondo altra legge che con la propria volontà. In nessun paese, infatti, i figli possono far ricorso per essere ingiustamente governati ed il padre è obbligato a fare tutto ciò ch'egli ritiene giusto per la conservazione della famiglia. La famiglia è per Filmer una comunità nel cui ambito si stabiliscono rapporti politici caratterizzati dal potere assoluto del patriarca e quindi dalla soggezione assoluta di moglie, figli e servi. A questo proposito, Filmer rivolge una seconda critica ad Aristotele secondo cui nella famiglia si stabiliscono rapporti diversi a seconda del fine. In questo modo infatti egli ha distinto la comunità tra marito e moglie, basata sulla procreazione, dal rapporto con

il servo, il cui fine è quello della conservazione. Per Filmer, funzioni diverse possono dare luogo allo stesso rapporto. Tra i non greci, moglie e servo sono tutt'uno, dato che per natura nessun barbaro è atto al governo. La famiglia dei barbari consiste di un bue come servo e di una moglie come serva, sì ch'essi non sono capaci che a governare mogli e bestie. Per Filmer, i titoli della sovranità di Adamo si possono dedurre sia dalla procreazione che dal rapporto di soggezione che Dio ha ordinato ad Eva. Per distruggere il principio della sovranità di Adamo, Locke deve dunque partire da questo punto, contestando i due enunciati. Per quanto riguarda la donna, le tesi di Locke, meno lineare in questo di Hobbes, non sono prive di lacune e contraddizioni. Per sminuire il potere del padre come procreatore Locke gli affianca quello della madre e per quanto riguarda la soggezione di Eva al marito, Locke non diminuisce il potere maschile negandogli una dimensione politica, ma il potere maritale le cui caratteristiche sono molto simili, tranne che nel nome, al potere assoluto. Per Locke, com'è noto, l'origine del potere si trova nel consenso degli uomini; quindi, non può accettare l'ipotesi di un potere patriarcale, origine del regale, estraneo e superiore alla volontà umana. La prima, importante novità del pensiero lockiano rispetto all'assolutismo hobbesiano consiste nell'articolare il potere in diverse strutture, il potere non è solo politico, ma si divide, creando delle strutture intermedie tra il cittadino e lo Stato, al contrario di Hobbes, che dichiarando l'uguaglianza tra l'uomo e la donna ha posto lo stato unico detentore di ogni potere. Locke deve dunque affrontare la teoria di Grozio, al quale anche Filmer si è appoggiato, e cioè che generare sia un atto che garantisce un'autorità sulla persona. L'atto sessuale, per Locke, si compie sovente senza alcuna conoscenza delle sue conseguenze, per la grande l'ignoranza sulla struttura del corpo umano e su quell'atto in cui consiste la vita. Come si potrà attribuire all'atto meccanico di un rozzo contadino o alle sfrenatezze del libertino gaudente la capacità e la volontà di creare una macchina ammirabile come il corpo umano e di introdurre la vita e la ragione? I padri, scrive Locke, non pensano ai figli, ma sovente, a soddisfare il loro appetito sessuale. Dio, nella sua infinita sapienza ha posto nella natura forti desideri di copulazione per perpetuare così la razza umana, spesso contro il sentimento e la volontà del generante. La procreazione pertanto non dà potere poiché non implica la volontà, ma l'uomo è l'oscuro strumento di una forza che lo trascende. Nell'ipotesi opposta, in cui cioè si ammette una volontà creatrice dei genitori non si potrebbe d'altra parte negare che il padre

avrebbe un dominio in comune con la madre perché nessuno può contestare che la donna abbia nella formazione dei figli una parte uguale, se non la parte maggiore. Il fatto che nella realtà storica il padre abbia, quasi ovunque, goduto di un potere assoluto, non dimostra, secondo Locke, che sia stato giusto. L'ipotesi di un potere della madre sembra a Locke così assurda da essere usata come strumento per sminuire il potere del padre come potere politico. Parlando della creazione, Locke ricorda che Dio diede la terra a tutti gli uomini e con il plurale "dominate", si sarebbe riferito anche ad Eva, prima che diventasse moglie di Adamo. Dunque, anch'essa dovrebbe essere signora, così come egli fu signore del mondo? Nel potere dei genitori la parte spettante alla madre è unicamente una forma di rispetto e di deferenza che i figli devono manifestarle. Nell'esaminare il secondo principio posto da Filmer: da dove proviene l'autorità del marito e quindi la soggezione della moglie, Locke si contraddice poiché non riesce ad applicare alla donna i principi teorici che sviluppa. Per Locke, Dio non ha dato a Adamo alcun potere politico sulla donna, ma si limita a predire quello che sarebbe avvenuto, tenendo anche conto delle differenze naturali. Conferendo autorità a Adamo su Eva, Dio sapeva già quale sarebbe stato il destino della donna e che avrebbe disposto in modo ch'essa fosse soggetta all'uomo. Locke raggiunge l'apice delle contraddizioni volendo nello stesso tempo affermare il distacco degli uomini dalla volontà divina, il rispetto della norma fondamentale della soggezione della moglie al marito, il principio dell'origine del potere per consenso e il potere del marito sulla moglie derivante invece dalla natura. Locke non ha dunque distrutto il potere del patriarca, ma lo ha ridimensionato e adattato allo scopo; il potere ch'egli esercita sulla moglie non è politico, ma coniugale, sufficientemente esteso per garantirgli un dominio assoluto. Il potere coniugale in Locke, senza comprendere il diritto di vita e di morte, come quello politico, non lascia alcun margine alla donna poiché investe tutte le possibilità della vita familiare. Per Locke, infatti, il potere coniugale è quello che ha ogni marito di regolare nella sua famiglia le cose che sono d'interesse privato, come proprietario dei beni e della terra che ad essa appartengono e di far precedere la volontà a quella della moglie in tutto ciò che è di loro comune interesse. Anche sulla natura del matrimonio, Locke non è né preciso, né coerente. A volte parla di società naturale, la quale escluderebbe qualunque forma contrattuale, altre volte di contratto volontario tra uomo e donna.

1.7. Immanuel Kant: cenni biografici



Immanuel Kant (1724-1804)

Di origini scozzesi, Immanuel Kant nasce a Königsberg capoluogo della Prussia orientale. Riceve un'educazione rigorosa, ispirata dal pietismo, corrente radicale del protestantesimo ed è per volere della madre che frequenta il *Collegium Fridericianum*, diretto dal pastore F.A. Schulz. I primi studi sono prevalentemente scientifici, impara molto bene il latino e non del tutto il greco, senza studiare approfonditamente i classici della filosofia. Nel 1740 si iscrive all'università Albertina di Königsberg, dove ha come maestro Martin Knutzen, cultore di scienze e della filosofia naturale di Newton. Dal 1747 al 1754 Kant svolge la sua attività di precettore in case private. Sono anni molto duri, ma anche intensi dal punto di vista dello studio e della riflessione. Nel 1755 ottiene la libera docenza presso l'Università di Königsberg dove svolge per quindici anni corsi liberi di logica, matematica, geometria, fisica, meccanica, trigonometria, geografia, metafisica. Nel 1766 viene nominato Sottobibliotecario presso la *Schossbibliothek* di Königsberg dove lavora, oltre ai suoi impegni accademici, fino al maggio del 1772. Nel 1770 Kant diventa professore ordinario di logica e metafisica, con la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, ma è solo nel decennio successivo che inizia la fase più produttiva della sua ricerca filosofica. Nel 1781 esce la prima edizione della *Critica della ragion pura* (nel 1787 presenta una seconda edizione con qualche aggiunta), nel 1788 è la volta della *Critica della ragion pratica*, due anni dopo della *Critica del Giudizio*. L'esistenza di Kant è priva di avvenimenti drammatici e di passioni esteriori; non si sposta quasi mai dai luoghi dove vive e lavora. Il solo episodio notevole della sua vita è il contrasto in cui viene a trovarsi con il governo prussiano dopo la pubblicazione della seconda edizione (1794) della *Religione nei limiti della semplice ragione*. Tuttavia, con l'avvento al trono di Federico Guglielmo III (1797), la libertà di stampa è ripristinata e Kant riesce quindi nel *Conflitto delle facoltà* (1798) a rivendicare la libertà del pensiero e della parola, contro gli arbitrii del dispotismo. Negli ultimi anni è colto da una de-

bolezza senile che lo priva gradualmente di tutte le sue facoltà fino alla morte.

1.7.1. Aspetti del pensiero politico

Kant in questa sede è ovviamente preso in considerazione in relazione agli aspetti più strettamente pertinenti al pensiero politico; è stato definito da alcuni studiosi contemporanei un pensatore che ha fornito un apporto considerevole al filone di pensiero liberale e al contrattualismo, anche se introduce rilevanti specifiche: il potere sovrano ha verso i sudditi solo diritti, mentre questi hanno il dovere dell'obbedienza. D'altra parte, lo stato di diritto tutela le libertà dei cittadini e il regime repubblicano da lui teorizzato si fonda sulla divisione e sul coordinamento dei poteri. Come ogni giusnaturalista e contrattualista, Kant parte dallo stato di natura in cui mette in rilievo come componente fondamentale del rapporto fra gli individui, il cosiddetto antagonismo.

Nell'opera *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), afferma che l'antagonismo è la causa dell'ordinamento civile della società. Per esso si deve intendere la socievole insocievolezza degli uomini cioè la loro tendenza ad unirsi in società, insita nella natura umana assieme al suo opposto, cioè a una generale tendenza a disunirsi, a dissociarsi, perché spinto a piegare tutto al proprio interesse personale; Kant realisticamente sottolinea i vantaggi di questa predisposizione ed elogia l'antagonismo poiché stimola l'uomo a vincere la pigrizia, a conquistare posizioni migliori, e ciò determina poco a poco l'uscita da uno stato di barbarie, incompatibile con lo sviluppo delle capacità umane. Kant così descrive la insocievole socievolezza: senza la condizione in sé certo non desiderabile della insocievolezza, da cui sorge la resistenza che ognuno nelle sue pretese egoistiche deve necessariamente incontrare, tutti i talenti rimarrebbero in eterno chiusi nei loro germi in una vita pastorale, arcadica, di perfetta armonia, frugalità, amore reciproco; gli uomini, buoni come le pecore che essi menano al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore maggiore di quello che ha questo loro animale domestico; essi non colmerebbero il vuoto della creazione rispetto al loro fine di esseri razionali. Siano allora rese grazie alla natura per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai sod-

disfatta di averi o anche di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi. L'uomo vuole la concordia, ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia. L'uomo vuole vivere comodamente, ma la natura vuole che egli esca dallo stato di pigrizia e di soddisfazione inattiva, affronti dolori e fatiche per inventare ancora i mezzi onde liberarsi con la sua abilità anche da essi. Gli impulsi naturali che lo spingono a ciò, le fonti della insocievolezza e della generale rivalità sono causa di molti mali, ma questi però spingono a nuova tensione di sforzi, ad un maggior sviluppo delle disposizioni naturali, e quindi rivelano l'ordine di un saggio Creatore e non la mano di uno spirito maligno che abbia guastato o rovinato per gelosia la magnifica opera dell'universo.

L'antagonismo è quindi per Kant un moltiplicatore di energia, un correttivo attraverso il quale l'uomo mette in pratica il suo desiderio di fama, di onore, di potere e di ricchezza, un creatore di civiltà. Esso porta automaticamente con sé la regolazione della convivenza umana, il problema del diritto, poiché lo sviluppo umano si realizza attraverso frizioni, resistenze, cupidigia, ed emulazioni. Kant, infatti, afferma che «il più grande problema alla cui soluzione la natura costringe la specie umana è di pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto». La libertà di ognuno deve infatti poter coesistere con quella degli altri e perché questo sia possibile occorre sottomettere la propria libertà a leggi esterne, a leggi positive, limitandola necessariamente.

La libertà fuori dal diritto è infatti per Kant, teorico e assertore di uno stato di diritto, una libertà negativa e distruttiva. Occorre sottomettere la propria libertà a leggi esterne, positive, subendo per necessità uno stato di coazione, poiché per il filosofo, le loro tendenze fanno sì che essi non possano durare a lungo assieme in selvaggia libertà. Una libertà condizionata e irreggimentata che lasciata libera potrebbe portare all'annientamento del genere umano, e solo nel "recinto della società civile" diventa creativa, in grado di disciplinare le facoltà umane, compresi il contrasto, la lotta, l'antagonismo, e quindi facendo avanzare la civiltà e il progresso. Solo, dunque, dove vige il diritto universale gli impulsi umani producono gli effetti più positivi. Kant elabora al riguardo una suggestiva metafora: nella società civile gli impulsi governati e controllati da leggi positive producono gli effetti migliori, alla pari degli alberi in un bosco; ognuno cerca di toglie-

re aria e sole all'altro; perciò, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro al di sopra di sé e crescono belli e diritti; gli alberi che crescono in libertà, lontani fra loro mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi. Ogni cultura e arte, ornamento dell'umanità, il migliore ordinamento sociale, sono frutti della insocievole socievolezza, la quale si costringe da sé a disciplinarsi e a svolgere interamente i germi della natura. L'albero come l'uomo senza il recinto della società cresce come un selvaggio, mentre gli uni vicini agli altri portano avanti la lotta per l'esistenza crescendo diritti e vigorosi.

Il passaggio dallo stato di natura alla società civile si configura quindi necessario per sfuggire i pericoli della libertà naturale, in parte come per Hobbes, utile per svolgere appieno le proprie capacità in condizioni di sicurezza e tranquillità, in parte come per Locke, ma si giustifica anche per caratteristiche del tutto peculiari alla filosofia kantiana. Kant concepisce infatti tale passaggio, a differenza del precedente pensiero giusnaturalistico, come un dovere morale. La doverosità scaturisce dal fatto che se gli uomini fossero rimasti nella precedente condizione di barbarie avrebbero commesso una grande ingiustizia verso loro stessi. L'uomo per Kant deve quindi uscire dallo stato di natura, da una condizione non giuridica e unirsi con tutti gli altri, sottomettendosi ad una costrizione esterna pubblicamente legale. In questo processo giocano comunque un ruolo determinante gli istinti, l'amore di sé, l'egoismo e l'egotismo, ma tale dimensione naturale è solo la materia grezza che deve essere poi imbrigliata e regolata da scelte consapevoli. Il diritto è quindi per Kant una vera chiave di volta, l'architrave su cui poggia la società civile e la condizione imprescindibile per lo sviluppo della specie umana. Il diritto per il filosofo è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro, in quanto ciò è possibile secondo una legge universale; il diritto pubblico è l'insieme delle leggi esterne che rendono possibile un tale accordo generale. E poiché ogni limitazione della libertà mediante l'arbitrio di un altro è coazione, ne segue che la costituzione civile è un rapporto di uomini liberi che vivono sotto l'impero di leggi coattive. I termini di libertà e coazione pur sembrando contraddittori sono inscindibili. La coazione è premessa della libertà di ciascuno, e pur diminuendola, la garantisce in base ad una legge universale valida per tutti.

All'origine della società civile, Kant pone quindi un contratto originario come unione di tutte le volontà particolari in una volontà comune e

pubblica. Un contratto che per il filosofo, alla pari di molti altri pensatori giusnaturalisti, non è mai stato una realtà storicamente accertata, né questo ha importanza. Il contratto per Kant è una semplice idea della ragione, con valenze fortemente pratiche: ogni legislatore, infatti, è obbligato a fare leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune e come se ogni cittadino avesse dato il suo consenso ad una tale volontà. In definitiva però, il principio del *come se* rendeva il potere sovrano, quello legislativo, in un certo modo indipendente dal consenso reale del popolo alla legge. È il sovrano che valuta insindacabilmente anche nel caso in cui il popolo neghi il suo assenso. Il popolo è quindi tenuto ad obbedire anche nel caso in cui non approvi, mentre il sovrano deve agire in piena indipendenza dal popolo. Un contratto quindi molto diverso da quello teorizzato da Locke, pienamente bilaterale, caratterizzato da regole precise fra popolo e sovrano; non ottemperandole, il contratto perde ogni validità, decade e il popolo riprende le sue prerogative. Nel contratto postulato da Kant, non compare alcuna distinzione fra *pactum unionis* che dava luogo alla società civile e al *pactum subiectionis* che dava luogo al governo. Per Kant, il patto è un insieme dei due momenti, mentre per Locke sono talmente distinti che la dissoluzione del governo non porta automaticamente alla dissoluzione della società. Di conseguenza, il filosofo non ammette la conseguenza più significativa del contrattualismo di Locke: il diritto di resistenza. Il popolo può solo obbedire, perché qualunque diritto si fosse riservato, esso avrebbe avuto il significato di costringere chi comandava, ci sarebbe stato bisogno in casi controversi di avere un altro sovrano al di sopra dei due, il popolo avrebbe negato la sovranità stessa, precipitando di nuovo in una condizione anteriore allo stato di diritto.

La ribellione è il delitto più grave che si possa commettere nei confronti dello Stato, minandone alla base le fondamenta, anche nel caso in cui il sovrano abbia violato nel modo più palese il contratto originario. Il cittadino conserva non il diritto di resistenza, ma quello di manifestare pubblicamente la propria opinione su ciò che nei decreti sovrani ritiene ingiusto verso la comunità, perché il sovrano è pur sempre un essere umano soggetto a sbagliare. Si tratta della cosiddetta libertà della penna, «il palladio dei diritti del popolo», una libertà che però si riduce drasticamente se osservata realisticamente; solo un pubblico colto, quindi minoritario, ha il diritto-dovere di esprimere il proprio punto di vista, obbedendo comunque all'autorità e anche ulteriormente ridotto grazie alla distinzione fatta da

Kant fra uso pubblico e uso privato della ragione. Per il primo, intende l'uso come studioso davanti al pubblico dei lettori. Il secondo è quello che si mette in atto in un impiego o funzione civile. Nel primo caso, gli studiosi devono godere della più completa libertà, nel secondo, ispirare la loro condotta alla volontà del governo. Ad esempio, un ufficiale nelle sue funzioni deve obbedire sempre e comunque ad un superiore, ma come studioso può comunicare liberamente le sue osservazioni sugli errori nelle operazioni di guerra sottoponendole al suo pubblico.

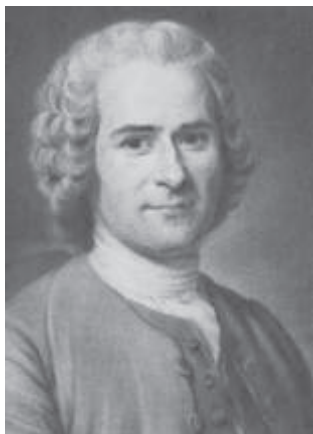
Negato il diritto di ribellione e ridimensionato quello della critica dissenziente, per Kant si pone il problema del consenso. Lo Stato non può, infatti, essere fondato sul consenso dell'intero popolo, esprimibile solo attraverso una maggioranza dei delegati che rappresentano il popolo poiché non è possibile un consenso espresso dalla maggioranza diretta degli aventi diritto al voto, in quanto la democrazia diretta in uno Stato popolare risulta impossibile.

Lo Stato che Kant teorizza è lo Stato retto secondo i dettami della ragione umana, uno Stato ideale più prescrittivo che descrittivo, cioè uno Stato che si regge sulla norma del dover essere più che sull'essere. La possibilità storica che aveva dato luogo alla dimensione prescrittiva si era verificata una sola volta, con la Rivoluzione francese, considerata la svolta epocale della società moderna. Lo Stato civile come stato di diritto per Kant si fonda su tre principi a priori, che in quanto tali non vanno stabiliti a posteriori, ma rappresentano le condizioni all'origine affinché sia resa possibile una costituzione in base ai principi della pura ragione: 1. La libertà di ogni componente della società in quanto uomo. 2. L'eguaglianza di ognuno di loro con l'altro in quanto suddito. 3. L'indipendenza di ogni membro di un corpo comune in quanto cittadino. Il primo principio si basa su una definizione di libertà tipicamente liberale: la via alla felicità è prettamente individuale e lecita purché non rechi danno alla libertà degli altri che tendono allo stesso scopo; l'individuo deve essere quindi lasciato libero nella sua sfera d'azione sociale e privata, al riparo dalle intrusioni dei poteri pubblici. Solo in questo modo l'individuo è libero e non asservito come si verifica in un governo fondato solo sul principio della benevolenza verso il popolo, un governo paternalistico in cui i sudditi, eterni figli minorenni, non sono in grado di distinguere ciò che è utile da ciò che è dannoso, e diventano del tutto passivi aspettandosi che il Capo dello Stato decida come devono essere felici. Il peggior dispotismo che si potesse immaginare.

Il secondo principio significa che tutti gli uomini devono essere sottoposti alle leggi, con stessi diritti e obblighi, uguali in questo come sudditi, anche se ciò non esclude che fra loro possa esistere una grande disuguaglianza quanto alle doti fisiche e mentali, alle ricchezze, alle capacità di fare fortuna. Ogni membro dello Stato deve poter pervenire a quel grado di posizione sociale al quale possono elevarlo il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna, senza trovare ostacolo negli altri sudditi che invocano prerogative ereditarie per tenere perpetuamente soggetti a sé lui e i suoi discendenti. È evidente l'adesione di Kant ai principi illuministici e a quelli anti-assolutisti della Rivoluzione francese, nel condannare il privilegio dei diritti di nascita; nessuno può trasmettere in eredità la posizione occupata nello Stato, mentre è alienabile tutto ciò che non riguarda la personalità individuale, cioè la proprietà. L'ingiustizia non riguarda quindi la diversità delle fortune economiche, ma l'eventualità che si impedisca ad ognuno di elevarsi ad una condizione economica migliore sfruttando i talenti personali.

Il terzo principio che qualifica i cittadini come titolari dei diritti politici e partecipi del potere legislativo, ne indica però anche i limiti: essi non sono uguali nel diritto di dare le leggi come afferma Kant. Il diritto di voto, infatti, è collegato per il filosofo alla proprietà; il cittadino per essere tale, deve essere padrone di sé (*sui juris*), deve possedere una qualche proprietà che gli procuri i mezzi per vivere, o esercitare una attività manuale, professionale, artistica, scientifica che lo metta in condizioni di essere economicamente autonomo. Il suo concetto di cittadinanza si qualifica quindi come antidemocratico: da una parte gli *operarii*, il domestico, il garzone di bottega, il precettore privato, dall'altra, gli *artifices*, come l'artigiano, il fittavolo, l'insegnante, l'artista, che sono in condizioni di alienare un *opus*. Non è quindi cittadino chi cede il proprio lavoro in cambio di un salario; è cittadino chi scambia la sua proprietà con un altro. Non trova posto nella concezione kantiana il concetto di cittadinanza femminile, anche per gli obiettivi limiti giuridici del tempo; alle donne non era quasi mai consentito un possesso in prima persona, bensì una proprietà mediata dalla famiglia di origine o di appartenenza. Si conferma invece nell'insieme della concezione liberale di Kant, il forte ruolo attribuito alla proprietà privata, che rappresenta fin dalla società naturale, l'oggettivazione delle capacità e dei talenti umani.

1.8. Jean Jacques Rousseau: cenni biografici



Jean Jacques Rousseau
(1712-1778)

Rousseau nasce a Ginevra nel 1712. L'ambiente ginevrino in quegli anni aveva delle caratteristiche che lo differenziavano da quello delle altre città europee. Fino al 1537 era stata un cantone autonomo nel quale il vescovo esercitava un'autorità predominante, sotto il protettorato dei duchi di Savoia. Nel 1537 il vescovo fu cacciato in seguito all'insediamento di Calvino nella città, il Comune divenne indipendente, si alleò con Berna, con altri cantoni protestanti svizzeri e si trovò spesso in uno stato di conflittualità a volte latente, a volte aperta. I ginevrini si convertirono al calvinismo e molti esuli francesi e italiani si trasferirono nella città; caratterizzati da una morale rigida, provenienti in maggioranza dalle classi colte, contribuirono ad elevare il livello intellettuale della città. Politicamente, Ginevra era governata da una Assemblea generale dei cittadini che salvo casi straordinari delegava il suo potere al Gran Consiglio, di duecento membri, ed al Piccolo Consiglio, di venticinque membri, il quale esercitava il potere esecutivo. La popolazione era composta dai cittadini delle famiglie più antiche, anche di quelle immigrate, da coloro che erano arrivati recentemente e che non avevano ancora ricevuto la cittadinanza da coloro che abitavano nei dintorni della città. Apparentemente, il governo era esercitato dai laici, ma di fatto era il Sinodo dei pastori protestanti che esercitava la polizia dei costumi e la censura sui culti, ad avere grandissima autorità. Se un individuo fosse stato ammonito pubblicamente per una circostanza grave, sarebbe stato escluso da qualunque carica pubblica.

Il libraio parigino Didier Rousseau era emigrato nel 1540 a Ginevra e aveva ottenuto la cittadinanza. I suoi discendenti erano diventati fabbricanti di orologi ed avevano accumulato un discreto patrimonio. Davide Rousseau, bisnonno di Jean Jacques, aveva lasciato un patrimonio consistente che venne però diviso fra dieci figli. Il padre del filosofo, nipote di Davide, ribelle all'ambiente ginevrino, dai costumi sregolati, dovette andare due volte in esilio e consumò quasi tutta la sua parte di patrimonio.

J. J. Rousseau, quindi, pur non essendo nobile, non è figlio del popolo, perché la fabbricazione degli orologi era al tempo la prima attività industriale di Ginevra, e i fabbricanti costituivano l'aristocrazia della città. Rimasto orfano fin dalla nascita della madre, e avendo il padre in esilio, il piccolo Rousseau viene accolto da alcune zie che gli danno una prima educazione, conforme alla rigida morale ginevrina. In seguito, viene collocato a pensione, ma vi rimane poco per le difficoltà finanziarie del padre e diventa apprendista presso un incisore, come era costume del tempo, perché imparassero un'arte; al maestro si corrisponde una piccola pensione perché gli apprendisti vivono con lui. Rousseau mal sopporta i controlli e le rigidità imposte dal tipo di vita e appena può evade nelle campagne fuori Ginevra; la città, temendo gli attacchi degli stati confinanti appartenenti agli antichi duchi di Savoia, diventati Re di Sardegna, chiude le porte della città al calare del sole. Rousseau fa quindi ritorno solo l'indomani, è punito dal maestro e al ripetersi della trasgressione, per non subire le conseguenze, varca il confine lasciando Ginevra appena sedicenne. Il padre fa qualche tentativo per raggiungere il figlio, poi lo abbandonò al suo destino, che si profila difficile per un ragazzo così giovane che abbandona la sua città, necessariamente la sua religione, privo di mezzi di sussistenza. Lo accoglie dapprima un curato cattolico, il quale, trattandosi di un profugo ginevrino, lo indirizza ad Annecy presso la signora di Warens, che si occupa di loro; dopo alcuni giorni lo indirizza a Torino, presso i catecumeni, dove avrebbe ricevuto la preparazione necessaria per convertirsi al cattolicesimo. La signora di Warens, nativa del vallese, calvinista di origine poi convertita, separata dal marito di cui porta il nome, vive con una pensione annua passata dal Re di Sardegna, forse agente segreto del governo sardo. Rousseau non regge più di tre mesi e dopo aver vagabondato per la città, si occupa come servitore, conoscendo gente di basso profilo, tanto che commette un furto addebitandolo ad una cameriera; un periodo piuttosto triste, umiliante, benché abbia trovato padroni che lo trattavano umanamente ed uno di essi gli dà perfino lezioni di italiano. Dopo due anni, decide di tornare dalla signora Warens, con la quale intreccia una relazione durata nove anni, che sono per Rousseau di grande importanza per la sua formazione. La casa è frequentata da persone colte, dotata di una biblioteca e Rousseau diventa autodidatta. Dopo la rottura con la Warens, va prima a Lione, e poi a Parigi, dove riesce ad essere presentato all'Accademia delle Scienze; lì sottopone un nuovo sistema di note

musicali, che essendo più difficile di quello in uso non viene adottato. Successivamente, si procura un posto di segretario presso il signore di Montai-gu, da poco nominato ministro plenipotenziario del re di Francia presso la Repubblica di Venezia. Supera ottimamente la prova e dopo diciotto mesi, intorno al 1745, torna a Parigi, stringendo amicizia con **Diderot, Grimm, d'Holbach e M.me d'Épinay.**

1.8.1. Un illuminista atipico

Nel 1749 legge nel «*Mercure de France*» che l'Accademia di Digione ha bandito un concorso sul tema: *Se il progresso delle arti e delle scienze aveva reso gli uomini migliori e più felici.* Rousseau, contrariamente allo spirito del tempo, fermo nella sua convinzione che il progresso abbia contribuito in maniera determinante alla felicità dei contemporanei, formula una tesi negativa. La *Memoria* ottiene il premio e Rousseau ne ricava una improvvisa celebrità. L'anno seguente, 1750, quando non pensavo più al mio *Discorso* — ricorda Rousseau nella *Confessioni* — appresi di aver vinto il premio a Digione. Quella notizia risvegliò tutte le idee che me l'avevano dettato, le animò di nuova forza e finì col mettere in fermento nel mio cuore quel primo lievito di eroismo e di virtù che mio padre e la mia patria e Plutarco vi avevano messo nella mia infanzia. Non trovai più nulla di grande e di bello se non l'esser libero e virtuoso, superiore alla fortuna e all'opinione pubblica, e il bastare a sé stesso. Quantunque la falsa vergogna e il timore dei fischi m'impedissero di comportarmi dapprima secondo tali principî e di rompere bruscamente con le massime del mio secolo, ne ebbi sin da allora la volontà risoluta, e non tardai a metterla in atto, se non di quel tanto che occorreva alle contraddizioni per eccitarla e renderla trionfante.

Il successo lo convince che era destinato alla missione di contribuire a riformare la società umana. Quattro anni dopo, l'Accademia di Digione bandisce un nuovo concorso che aveva per argomento l'*Origine della ineguaglianza fra gli uomini.* Il nocciolo del suo pensiero è la disuguaglianza degli uomini. Per Rousseau esistono due forme: una prima, di ogni essere umano rispetto all'altro, che definisce naturale, e un'altra rispetto alla società, che definisce artificiale.

È proprio questa seconda ineguaglianza sociale che aveva causato uno

stato di degenerazione provocato dalla nascita della proprietà privata. La società contemporanea ha reso l'uomo un cattivo essere e il deterioramento è da imputare alla proprietà privata, tomba dell'eguaglianza naturale. Rousseau parte da come viveva l'uomo nello stato di natura, in cui viveva una disuguaglianza naturale; nella società moderna si ha invece una disuguaglianza civile, politica o morale. La disuguaglianza politica consiste nei diversi privilegi, nella ricchezza, onori di cui alcuni usufruiscono a danno di altri e dipende da una specie di convenzione.

L'uomo originariamente è un essere vivente che abita nei boschi, tra gli animali e sopravviveva in base all'istinto. Ha paura della fame ed i suoi beni sono il cibo che si procura, il riposo e l'aver con sé una femmina. È ancora un essere che non prova il sentimento, ma obbedisce solo ad impulsi originari. Non possiede il dono della parola scritta e del linguaggio, unico scopo la propria conservazione; non ha con i suoi simili nessun rapporto continuo e nessun bisogno di loro. Il suo primo sentimento è quindi quello della propria esistenza e il primo pensiero quello della conservazione. Ma presto, scrive Rousseau nel *Discorso sulla origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, si presentano delle difficoltà e deve imparare a superarle: l'altezza degli alberi che gli impedisce di raggiungere i frutti, la concorrenza degli animali che cercano di nutrirsi, la ferocia di quelli che prendono di mira la sua vita e lo costringono a diventare agile e veloce, forte per la lotta. A mano a mano che il genere umano si estende, si moltiplicano le fatiche. La differenza dei terreni, dei climi, delle stagioni lo costringe ad introdurre delle differenze anche nel modo di vivere; lungo il mare e sui fiumi gli uomini inventano la lenza e l'amo e diventano pescatori e itiofagi; nelle foreste si costruiscono archi e frecce e diventano cacciatori e guerrieri. Il tuono, un vulcano o qualche caso fortunato gli fa conoscere loro il fuoco, nuova risorsa contro il rigore dell'inverno. Una reiterata applicazione di enti diversi da sé stesso e gli uni dagli altri, deve naturalmente generare nello spirito dell'uomo la percezione di certi rapporti. Queste relazioni, che noi esprimiamo con i termini di grande, piccolo, forte, debole, veloce, lento, pauroso, coraggioso, aumentano la sua superiorità sugli altri animali. Così il primo sguardo che rivolge a sé stesso produce in lui il primo impulso di orgoglio. È convinto per esperienza che l'amore per il proprio simile sia il solo movente delle azioni umane e, a seconda dei casi, distingue le occasioni in cui l'interesse comune gli permette di contare sull'aiuto dei simili, dalle altre in cui deve diffidare. Nel primo caso si uni-

sce in branco, in una sorta di associazione libera che dura solo il passeggero bisogno per cui è stata formata. Gli uomini cominciano così ad acquisire qualche idea grossolana, secondo Rousseau, degli impegni reciproci e del vantaggio di adempiere ad essi, esprimendosi in un linguaggio limitato. Più si illumina l'intelletto, più si perfeziona l'industriosità e finisce il nomadismo, con gli insediamenti stabili e le capanne, danno luogo ad una prima rivoluzione con lo stabilirsi delle famiglie e l'introduzione di una specie di proprietà, da cui scaturiscono anche litigi e lotte. Rousseau descrive mirabilmente l'evoluzione dei sentimenti che segue alla nuova situazione in cui vivono insieme mariti e mogli, padri e figli. L'abitudine a vivere insieme fa nascere i più dolci sentimenti conosciuti dagli uomini: l'amore coniugale e l'amore paterno. Ogni famiglia diventa una piccola società ed è a quel punto che si determina la prima differenza nel modo di vivere fra i due sessi, uguale fino ad allora. Le donne diventano più sedentarie e si abituano a vegliare sulla capanna e sui bambini, mentre l'uomo va a procurarsi il cibo comune. Un sentimento tenero e dolce penetra nell'animo e al minimo contrasto diventa un furore impetuoso; con l'amore si desta la gelosia e trionfa la discordia. A mano a mano che si formano idee e sentimenti, i rapporti si ampliano, i legami si stringono, la stima pubblica riceve un valore; chi canta o danza meglio, il più eloquente, diviene il più stimato, primo passo verso l'ineguaglianza e verso il vizio; da queste preferenze nascono da una parte la vanità e il disprezzo, dall'altro la vergogna e l'invidia.

Il dato fondamentale rimane la bontà naturale perché l'uomo nello stato di natura non ha ancora l'idea del bene e del male, trovandosi in uno stato di innocenza che Rousseau definisce premorale. La sua bontà consiste in una virtù che si chiama pietà, con funzione di una legge. Molti si sono affrettati, per Rousseau, a concludere che l'uomo è crudele per natura ed ha bisogno di una autorità; al contrario, niente è paragonabile alla sua mitezza nello stato primitivo, quando posto dalla natura ad eguale distanza tra la stupidità dei bruti e i lumi funesti dell'uomo civile, è trattenuto dalla pietà naturale dal fare egli stesso del male a qualcuno. L'uomo nello stato di natura non ha più solo la preoccupazione della sua conservazione, ma si preoccupa anche di quella altrui. Avendo possibilità di scelta, è di fatto un agente libero con la coscienza di esserlo, ed è questa la caratteristica che lo rende un essere morale. Il cambiamento fondamentale è la nascita della proprietà privata, come afferma Rousseau nel

Contratto Sociale con un passo diventato famoso: il primo che avendo chiuso un terreno osò dire questo è mio fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i pali o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti, e che la terra non è di nessuno, voi siete perduti. Il momento in cui un uomo ha avuto bisogno dell'aiuto di un altro uomo, l'uguaglianza scompare, s'introduce la proprietà, il lavoro diventa necessario, le vaste foreste si trasformano in ridenti campagne bagnate con il sudore degli uomini, nelle quali la schiavitù e la miseria germogliano e crescono insieme alle messi. Rousseau descrive perfettamente quello che il sansimonismo e Marx definiranno meno di un secolo dopo l'insopportabile sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Dalla coltivazione delle terre deriva necessariamente la loro divisione e dal riconoscimento della proprietà le prime regole di giustizia. Con l'accrescimento dei patrimoni, gli esclusi, i poveri, sono costretti a ricevere o a rubare il loro sostentamento ai ricchi e prendono piede dominazione e schiavitù, violenza e rapine. Il ricco, incapace di difendersi da solo e incapace di unirsi per le gelosie reciproche, utilizza a suo vantaggio le forze di coloro che lo attaccano. Si propongono regolamenti di giustizia e di pace, cui tutti sono obbligati ad uniformarsi, un potere supremo che governi con sane leggi, che protegga e difenda i membri dell'associazione, respinga i nemici comuni e mantenga in una eterna concordia. Questa è per Rousseau l'origine della società e delle leggi, che procurano nuovi intralci al debole e nuove forze al ricco, distruggono la libertà naturale, fissando per sempre la legge della proprietà e della ineguaglianza.

1.8.2. Il contrattualismo democratico

Il passaggio alla società politica avviene dunque per Rousseau tramite un contratto liberamente stipulato e quindi di natura democratica, anziché assolutista. Già nell'opera *Istituzioni politiche*, non terminata, che scrive durante gli anni trascorsi a Venezia, abbozza la sua idea di contratto, che porta a forma compiuta nell'opera *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, del 1762. In Francia la diffusione viene subito vietata. A Ginevra, è condannato insieme all'altro suo libro, *Emile ou de l'Education*. Per

Rousseau ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della Volontà Generale e ciascun membro è come una parte indivisibile del tutto. Il contratto si basa dunque sulla Volontà Generale, un corpo politico dove il collettivo non è costituito dalla somma delle singole volontà particolari bensì rimane un concetto astratto; essa rappresenta la voce del popolo, che è la voce di Dio. La Volontà Generale presiede alla conclusione del patto fondamentale, il Contratto sociale, rendendo possibile la legittimità di questa istituzione. L'individualità della persona singola scompare e il potere inteso sotto forma di diritti è posto alle dipendenze della Volontà Generale. Nel contratto inteso da Rousseau non c'è passaggio di diritti, bensì il mettere in comune, una sorta di comunione. Da quel momento in poi, l'uomo diventa una parte indivisibile del tutto e l'associazione produce un corpo morale e collettivo di membri eguali tra di loro.

La sola Volontà Generale può guidare le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il bene comune. Mentre qualunque particolarismo fa ammalare il corpo politico, la Volontà rappresenta l'interesse comune che li unisce. Ciò che rende generale la volontà non è tanto il numero dei votanti quanto l'interesse comune che li unisce. La Volontà Generale è sempre retta e tende sempre alla pubblica utilità. La Volontà Generale, per essere veramente tale, deve esserlo tanto nel suo oggetto quanto nella sua essenza: deve partire da tutti per applicarsi a tutti.

L'originale elaborazione di Rousseau non è esente da contraddizioni: la prima si può rinvenire nel divario tra unanimità reale e Volontà Generale. La seconda contraddizione è relativa al fatto che la Volontà Generale viene considerata fonte di leggi, ma la legge è una delle tante determinazioni rispetto ad un singolo. In altre parole, se la legge è particolare non può avere quelle caratteristiche di astrattezza proprie della Volontà Generale. La legge maiuscolata per Rousseau si trova però posta molto più in alto delle leggi particolari: è la manifestazione per antonomasia del vincolo sociale ovvero la regolatrice dell'ordine sociale e ha un carattere sacrale, la cui caratteristica risiede nel fatto di essere generale e impersonale, escludendo l'arbitrio delle volontà particolari. Solo da lei dipendono la giustizia e la libertà ed essa ristabilisce anche nel diritto sociale l'uguaglianza naturale. Infatti, quando i capi, ossia le autorità, danno ordini è la legge che parla con la loro bocca. Così grazie alla legge, gli uomini servono senza avere padroni, ubbidiscono e tuttavia restano liberi. Ecco dun-

que tolta di mezzo la difficoltà che si frappone alla conciliazione della libertà pubblica e dell'autorità del governo.

Il Legislatore è quindi un uomo straordinario dello Stato. Se infatti il potere di emanare le leggi spetta alla Volontà Generale, altrettanto importante è la figura del Legislatore che per Rousseau presenta riscontri storici: **Licurgo, Solone, Mosè e Calvino**. Il Legislatore ha l'enorme compito di fornire un sistema di legislazione al popolo che regola tutta la sua vita collettiva. Deve dare forma e continuità ai costumi, sostituire la forza dell'abitudine a quella dell'autorità, trasformare ogni individuo in parte di un tutto. La Volontà Generale e il Legislatore sono i detentori della sovranità popolare, la quale non è che l'esercizio della Volontà Generale.

La sovranità si caratterizza come inalienabile, indivisibile, infallibile ed assoluta. Il potere può certamente essere trasmesso, la volontà no. La Volontà Generale, infatti, non potrebbe accordarsi in modo duraturo con una volontà particolare, che per sua natura tende alla ineguaglianza. Per la stessa ragione, non potendo essere alienata, non può neanche essere rappresentata. Il sovrano essendo un essere collettivo, non può essere rappresentato che da sé stesso. I deputati che siedono nelle assemblee non possono essere rappresentanti, ma solo i suoi commissari e non possono ratificare nessuna legge. In altre parole, il popolo non può essere rappresentato nel suo potere legislativo, ma deve esserlo nel potere esecutivo. La sovranità è anche indivisibile: non si possono considerare infatti le emanazioni della sovranità come tante sue parti distinte. Per quanto riguarda l'infallibilità, il sovrano, per il fatto che egli è sovrano, è sempre quale deve essere; i suoi sudditi e lui stesso sono gli stessi uomini visti sotto rapporti diversi. Il carattere assoluto deriva al corpo politico dal patto sociale, ma questo stesso potere incontra un limite nelle convenzioni generali, in virtù delle quali ogni uomo conserva la facoltà di disporre liberamente di ciò che tali convenzioni gli hanno lasciato, relativamente ai suoi beni e alla sua libertà. Le convenzioni sono state stipulate dal corpo politico con ciascuno dei suoi membri.

Il popolo, detentore della sovranità, scrive obiettivamente Rousseau, non è da considerarsi infallibile nelle sue competenze: come una moltitudine cieca, spesso ignara di ciò che vuole potrà attuare da sé un'impresa tanto grande e difficile come un sistema di legislazione? Il popolo di per sé vuole sempre il bene, ma da sé non sempre lo vede. La Volontà Generale è sempre retta, ma il giudizio che la guida non sempre è illuminato.

Bisogna presentarle gli oggetti come sono, talvolta come devono apparirle; mostrarle la buona strada che cerca; garantirla dalle lusinghe delle volontà particolari, controbilanciare l'attrattiva dei vantaggi presenti e percettibili con il pericolo dei mali lontani e nascosti. I singoli vedono il bene che non vogliono; la collettività vuole il bene che non vede. Tutti ugualmente hanno bisogno di guida.

La Volontà Generale impone anche la distinzione tra sovranità e governo: quest'ultimo ha la funzione di essere un esecutore della Volontà Generale e non detentore di sovranità; la sua prerogativa si qualifica come deposito, custodia temporanea. L'esecuzione della legge non può essere ottenuta se non con atti particolari che riguardano oggetti particolari, che emanano dalla volontà particolare di un corpo speciale e ristretto che per Rousseau è un corpo intermedio stabilito tra i sudditi e il sovrano per la loro reciproca corrispondenza, incaricato della esecuzione delle leggi e della conservazione della libertà, tanto civile quanto politica.

La divisione dei governi corrisponde per Rousseau alla consueta tripartizione: monarchico, aristocratico, democratico ossia popolare. Nel primo, il deposito, cioè il governo è affidato ad un solo magistrato, da cui gli altri membri del potere esecutivo derivano il loro potere. Nel secondo, il deposito è affidato a poche persone. Nel terzo, è affidato all'intero popolo o alla maggior parte di esso. Le tre forme di governo sono tutte legittime, perché ognuna di esse è diretta dalla Volontà Generale che è la legge e in ognuna di esse il governo non si confonde con il Sovrano. La democrazia è però la forma di governo in cui il popolo non solo vota le leggi, ma decide anche i provvedimenti particolari, abbinando il potere legislativo con quello esecutivo.

1.8.3. Le contraddizioni di un grande pensatore

Nelle sue *Confessioni*, un vero e proprio capolavoro letterario scritto alla vigilia della Rivoluzione Francese, Rousseau presenta sé stesso con parole rimaste famose:

Ecco il solo ritratto d'uomo, dipinto esattamente dal naturale e in tutta la sua verità. Io solo. Sento il mio cuore e conosco gli uomini. Non sono fatto come nessuno di quanti ho conosciuto; oso credere che non sono

fatto come nessuno di quanti esistono. Se non valgo di più, almeno sono diverso. Si potrà giudicare se la natura abbia fatto bene o male a spezzare lo stampo nel quale mi ha foggato soltanto dopo avermi letto.

Con enfasi l'autore si rivolge al lettore, chiunque sia, per ascoltare la storia non sui libri bugiardi degli storici, ma nel gran libro della natura, che solo è veritiero. Si accinge quindi ad un'impresa che non ha mai avuto precedenti e la cui esecuzione non avrà imitatori. Rousseau si svela ai suoi simili come un uomo in tutta la verità della natura presentandosi a Dio a voce alta: «questo è quanto ho fatto, quanto ho pensato, ciò che io fui». Si propone di esporre il bene e il male con la stessa franchezza. In breve, afferma di essersi mostrato spregevole e vile quando lo è stato, buono, generoso, sublime quando lo è stato; esorta quindi i suoi simili ad ascoltare le confessioni, gemendo delle indegnità, arrossendo delle miserie.

Rousseau non è stato però, a dispetto della sua affascinante prosa, un esempio di coerenza fra capacità di analisi politica, forza intuitiva e comportamento nella vita privata. I figli avuti da una donna semplice Thérèse Levasseur sono collocati in un orfanotrofio. Rousseau lo ricorda nella *Confessioni*: mentre filosofeggia intorno ai doveri dell'uomo, un avvenimento lo fa riflettere meglio: «Thérèse rimane incinta per la terza volta. Troppo sincero con me stesso, troppo orgoglioso nel mio intimo» Rousseau riflette sul destino dei figli e i rapporti con la loro madre «secondo le leggi della natura, della giustizia e della ragione», e secondo quelle della religione pura, che gli uomini hanno contaminata fingendo di volerla purificare, resa con le loro formule una religione di parole, visto che costa poco prescrivere l'impossibile quando ci si dispensa dal praticarlo.

Se fossi uno di quegli uomini malnati, sordi alla dolce voce della natura, nel cui intimo non germoglia mai nessun vero sentimento di giustizia e di umanità, la durezza sarebbe spiegabilissima; ma la sensibilità così viva, la facilità a crearmi degli affetti, la forza con cui essi mi soggiogano, l'innata benevolenza verso i simili, l'amore del grande, del vero, del bello, del giusto, l'orrore di ogni specie di male, l'impossibilità di odiare, di nuocere, e persino di volerlo, la viva commozione rispetto a tutto ciò che è virtuoso, generoso, amabile non può accordarsi nello stesso animo con la depravazione che fa calpestare senza scrupoli il dovere.

Rousseau lo afferma con forza: in nessun istante della sua vita ha potuto essere un uomo senza sentimenti, un padre snaturato. Ha potuto ingannarsi, ma non diventare insensibile. Si accontenta quindi di dire che affidando i figli all'educazione pubblica non potendoli allevare lui stesso, destinandoli a divenire operai o contadini piuttosto che avventurieri o vagabondi, crede di compiere un atto di cittadino e di padre, considerandosi come un membro della repubblica di Platone. Più d'una volta da quel tempo i rimpianti gli hanno dimostrato di essersi ingannato, ma la ragione diceva il contrario; quindi, ha spesso benedetto il cielo di averli così salvati dalla sorte del loro padre e da quella che li minacciava quando fossi stato costretto ad abbandonarli. Se li avessi affidati alla signora d'Épinay o alla signora de Luxembourg, si chiede Rousseau, le quali, vuoi per amicizia, vuoi per generosità, vuoi per qualche altro motivo, hanno voluto occuparsene successivamente, sarebbero forse stati più felici, sarebbero forse stati educati come onesti uomini? Lo ignoro, risponde, ma si dice sicuro che sarebbero stati indotti a odiare, forse a tradire i loro genitori: è cento volte meglio che non li abbiano conosciuti. Il suo terzo figlio fu dunque messo all'ospizio dei trovatelli come i primi, e lo stesso avviene per i due seguenti. Una sistemazione che gli parve così buona, così sensata, così legittima che se non se ne vantò apertamente lo fece unicamente per un riguardo per la madre, dicendolo però a tutti coloro ai quali aveva chiarito i loro rapporti.

La sua colpa è grande, ammette, ma è solo uno sbaglio: ha trascurato i doveri, ma «le viscere di padre non saprebbero parlare con molto vigore per dei figli mai visti».



Charles-Louis de Secondat
(1689-1755)

1.9. Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède di Montesquieu: cenni biografici

Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu, nasce nel castello di La Brède da una famiglia appartenente all'aristocrazia di toga, nel 1689. Compiuti gli studi classici al collegio di Juilly presso Meaux, tenuto dagli Oratoriani, studia giurisprudenza all'Università di Bordeaux, laureandosi in legge nel 1708. Nel 1714 diventa consigliere al

Parlamento di Bordeaux per divenirne uno dei presidenti *à mortier*, nel 1716 (presidente a vita di una sezione dell'organo giurisdizionale), alla morte di uno zio dal quale eredita la carica. Intanto il giovane magistrato viene ammesso all'*Académie des Sciences, Lettres et Arts* di Bordeaux, su proposta di Joseph de Navarre, dove intraprende alcuni studi, soprattutto nel campo delle scienze naturali e fisiche. In questi anni, Montesquieu apprende i rudimenti della ricerca scientifica e si appassiona al metodo induttivo, così diverso dal metodo deduttivo ed assiomatico che stava alla base dello studio delle discipline giuridiche e morali. Nel 1721, al ritorno di un breve soggiorno a Parigi, scrive le *Lettres Persanes*, che sono pubblicate dandogli notorietà e successo. Montesquieu ritorna a Parigi e viene ammesso nei salotti intellettuali più prestigiosi. Alterna soggiorni nella capitale, dove è attratto dalla vita intellettuale e dagli stimoli letterari, con i suoi impegni professionali ed economici a Bordeaux. Nella sua città finisce di scrivere, nel 1725, la prima importante opera politico-morale, il *Traité des Devoirs*. Nel 1726, vende la sua carica e si trasferisce definitivamente a Parigi, dove è ammesso all'*Académie Française*. Libero da impegni professionali, Montesquieu inizia un triennio di viaggi per l'Europa: visita Vienna, poi l'Italia, in particolare Venezia, Genova, Torino, Milano, Firenze, Roma e Napoli, la Germania, l'Olanda, e infine l'Inghilterra, dove è alla *Royal Society* di Londra ed ammesso alla Massoneria. La conoscenza della società e delle istituzioni inglesi rappresenta per la storia intellettuale di Montesquieu una svolta fondamentale. Da quel momento, si applicherà costantemente allo studio del fondamento della libertà politica, ricercandolo nelle leggi, negli ordinamenti e nei costumi d'Oltre Manica. Rientrato in Francia, nel maggio del 1731, si trasferisce a Bordeaux e, tra il 1731 e il 1734, si dedica alla stesura di alcune opere di storia comparata.

Di questo periodo sono le *Considérations sur la cause de la grandeur des Romains et de leur décadence*, una delle grandi opere pubblicate ancora anonime, nella quale riconosce le cause della grandezza dei Romani nell'amore della libertà, del lavoro e della patria, in cui erano allevati sin dall'infanzia, e le cause della loro decadenza nell'eccessivo ingrandimento dello stato, nelle guerre lontane, nell'estensione del diritto di cittadinanza, nella corruzione dovuta all'introduzione del lusso asiatico, nella perdita della libertà sotto l'impero.

Dopo il 1734, Montesquieu rimane di preferenza a Parigi, assorbito dalla stesura della sua opera maggiore, l'*Esprit des lois*, che vede la luce nel

1748, a Ginevra. L'opera suscita grande attenzione, ma anche discussioni e polemiche. Montesquieu viene accusato di ateismo e di panteismo, e per difendersi scrive una *Défense de l'Esprit des lois*, che esce sempre a Ginevra, nel 1750, la quale non evita tuttavia la messa all'indice dell'opera, da parte delle autorità ecclesiastiche, nel 1751. L'ultimo suo scritto fu *l'Essai sur le goût*, pubblicato nel tomo settimo dell'*Encyclopédie*, nel 1757. Ma è anche il suo primo scritto apparso postumo: Montesquieu era morto a Parigi nel 1755.

1.9.1. Lo spirito delle leggi

Giusnaturalista e tipicamente illuminista per la fede nel progresso, Montesquieu è un assertore della validità della ragione che guida le azioni umane e governa i popoli della terra. Con il suo pensiero contribuisce in modo determinante al tramonto dell'assolutismo in Francia, gettando le basi teoriche di una monarchia costituzionale, incardinata sulla separazione dei poteri. Già nell'opera che precede lo *Spirito delle leggi* del 1721, *Lettere Persiane*, stampate ad Amsterdam, immagina che viaggiatori orientali osservino la Francia del tempo, dove da poco era morto Luigi XIV. Essi ne mettono in rilievo l'autoritarismo, il cattolicesimo bigotto e chiuso, la corruzione e la dissipatezza della vita di corte, la concezione autocratica del potere. L'intento di Montesquieu è quello di fornire al suo paese uno specchio di come era e non avrebbe dovuto essere. La Francia dovrebbe rappresentare invece il modello di un paese libero, non soggetto all'assolutismo monarchico e in quest'opera conferma la sua vicinanza ad un tema caro all'illuminismo: la fiducia nella perfettibilità umana.

Per Montesquieu il pensiero politico e la storia, dall'antichità in poi, sono del tutto intrecciati e gli occhi con cui guarda al passato agli uomini e ai popoli, alla loro vita, alle loro abitudini, al diritto consuetudinario, gli sono utili per ricavarne una scienza della società. Il pensatore nell'osservare, comparare, civiltà e genti diversissime fra loro mantiene nell'opera *Esprit des Lois* un rapporto strettissimo con la storia, attestato anche dal suo precedente lavoro: *Considérations sur le cause de la grandeur des Romains et de leur décadence*, un'opera importante anche per l'interrogativo di fondo dello *Spirito delle Leggi*: come uno Stato possa prosperare, essere in equili-

brio ed evitare di ammalarsi. L'opera in più volumi, 31 libri, da intendersi in capitoli, esce nel 1748; in essa rifonde il lavoro di venti anni, sfruttando il materiale che aveva a disposizione nella sua biblioteca, i viaggi, le sue conoscenze dirette e indirette, i contatti personali. Montesquieu è un ammiratore dell'Inghilterra, della monarchia inglese, del bilanciamento dei poteri, del sistema parlamentare. Nella prefazione dell'opera infatti, citando tre paesi, la Francia, la Germania e l'Inghilterra, guarda, come buona parte dei pensatori politici francesi con grande ammirazione all'Inghilterra per la salda monarchia costituzionale e alla Germania per la tradizione filosofica.

Molte volte ho cominciato, scrive l'autore, e altrettante abbandonato quest'opera; mille volte ho buttato all'aria i fogli che avevo scritto, ogni giorno sentivo cadere le mani paterne; seguivo il mio scopo senza formare un piano: ignoravo le regole e le eccezioni, non trovavo la verità che per perderla. Ma non appena ebbi scoperto i miei principi, ecco che tutto ciò che cercavo venne a me e nel corso di vent'anni vidi la mia opera cominciare, crescere, avanzare, finire. Se questo lavoro avrà successo, molto lo dovrò alla maestà dell'argomento. Non credo tuttavia d'aver mancato totalmente di genio. Quand'ebbi rivisto ciò che tanti uomini grandi, in Francia, in Inghilterra, in Germania avevano scritto prima di me, provai molta ammirazione, ma non mi perdetti di coraggio. Ed anche io sono pittore mi sono detto insieme al Correggio.

Giurista, storico, sociologo, politologo e precursore dell'odierna geopolitica per la sua teoria dei climi, nell'*Esprit des Lois* Montesquieu esamina l'intero scibile umano del tempo, e un'immensa marea di fatti storici, cercando in una congerie di materiali che spaziano dall'Occidente all'Oriente, di studiare gli uomini con la loro diversità di leggi e costumi. Il filo conduttore di questo *mare magnum* sono per lui le leggi generali in quanto tutte le particolarità sono ordinate in base ad un principio, ad una legge generale. Nella *Prefazione* Montesquieu scrive di aver cominciato con lo studiare gli uomini e in mezzo a quella infinita diversità di leggi e di costumi era parso che non fossero solamente le loro fantasie a guidarli. Una volta posti i principi, i casi particolari si piegavano da soli e ogni legge particolare si collegava a un'altra legge più generale. Le leggi per Montesquieu, in una visione che sarà geopolitica, devono essere poste in relazione con il carattere del paese e quindi con il clima, gelato, arden-

te, temperato, con la qualità del terreno, con la sua estensione, con i popoli che abitano il terreno, cacciatori, pastori, coltivatori. Devono anche essere in armonia con la religione degli abitanti, la loro ricchezza, i commerci, costumi, maniere di vita e tra loro avere una relazione reciproca. Posto quindi che la legge è la ragione umana che governa su tutti i popoli della terra, che le leggi politiche e civili di ogni nazione non devono essere che i casi particolari cui si applica la ragione, che le prime devono essere in armonia con il governo costituito e le seconde lo mantengono, che sono da porre in relazione con il carattere fisico del paese, e in armonia con il grado di libertà che la Costituzione è capace di sopportare, e fra loro in relazione reciproca, nel loro insieme formano ciò che viene chiamato lo spirito delle leggi; esso è il rapporto necessario che le lega fra loro e la fa essere così come sono; lo spirito è il soffio vivificatore che anima la legge dal di dentro e la fa essere così come è.

Da tutto ciò ne consegue che le leggi sono difficilmente convenienti ad altra nazione che non sia quella in cui sono nate, e che non si possono importare per quanto perfette, perché potrebbero non adattarsi. La legge non è una merce perché deve essere in armonia con il Governo che ha il compito di garantire la sicurezza e fare in modo che la libertà si arresti dove inizia la libertà dell'altro. La libertà è però garantita dalle leggi poiché in uno Stato, cioè in una società nella quale esistono delle leggi, non può consistere che nel poter fare ciò che si deve volere e nel non essere costretti a fare ciò che non si deve volere. La libertà è quindi per Montesquieu il diritto di fare ciò che le leggi permettono e se un cittadino potesse fare ciò che esse proibiscono, non sarebbe più libero, poiché tutti gli altri avrebbero anch'essi questo potere. Nel Libro XII dell'*Esprit* l'autore fa consistere la libertà politica in quella tranquillità di spirito che proviene dalla convinzione che ciascuno ha della propria sicurezza; perché questa libertà esista, bisogna che il governo sia organizzato in modo da impedire che un cittadino possa temere un altro cittadino.

La concezione antropologica di Montesquieu è decisamente realistica. Gli animali — scrive — non hanno i supremi vantaggi di cui godiamo, ma ne hanno altri, di cui noi siamo privi. Ignorano le nostre speranze, ma anche le nostre angosce, sono soggetti alla morte come noi, ma senza conoscerla; per lo più si conservano meglio di noi e non fanno un uso altrettanto cattivo delle loro passioni. L'uomo, in quanto essere fisico, è governato come gli altri corpi da leggi invariabili; in quanto essere intelli-

gente, viola perpetuamente le leggi stabilite da Dio, e muta quelle che ha stabilito lui stesso. Deve guidarsi da solo, ma è un essere limitato, soggetto all'ignoranza e all'errore come tutte le intelligenze finite; in quanto creatura sensibile, cade in preda a mille passioni. Potrebbe dimenticare a ogni istante il suo Creatore e quindi Dio l'ha richiamato a sé con le leggi della religione. Potrebbe dimenticare a ogni istante sé stesso e i filosofi lo hanno ammonito con le leggi della morale. Nato per vivere in società, potrebbe dimenticare gli altri e i legislatori lo hanno riportato ai suoi doveri mediante le leggi politiche e civili.

Non appena si costituiscono in società, gli uomini perdono il senso della loro debolezza, cessa l'uguaglianza che esisteva fra loro e ha inizio lo stato di guerra. Ogni singola società diviene consapevole della propria forza, il che dà origine a uno stato di guerra fra nazione e nazione. Del pari, in ogni società i privati cominciano a conoscere la propria forza, cercano di rivolgere a loro favore i vantaggi principali di questa società, e ciò crea fra di essi uno stato di guerra. In quanto abitanti di un pianeta tanto grande che non possono non esservi popoli diversi, essi hanno leggi che regolano le relazioni di quei popoli fra loro, e questo è il *diritto delle genti*. Il diritto delle genti è fondato secondo natura sul principio che le varie nazioni debbano farsi in tempo di pace il maggior bene e in tempo di guerra il minor male possibile, senza nuocere ai loro veri interessi. In quanto vivono in una società che deve essere conservata, hanno leggi che regolano le relazioni fra i governanti e i governati, ed ecco il *diritto politico*. Altre, infine, ne hanno che regolano i rapporti che tutti i cittadini hanno fra loro, ed è questo il *diritto civile*.

1.9.2. Natura e principio delle forme di governo

Nella teoria delle forme di governo Montesquieu introduce una nuova ripartizione; non più la classificazione abituale monarchia–aristocrazia–democrazia, ma in modo del tutto originale ne individua altre tre: repubblicano, monarchico, dispotico. Distingue inoltre in ogni forma di governo una natura e un principio: la natura lo rende tale, nella sua struttura particolare, il principio lo fa agire, in base alle passioni umane. Le leggi per Montesquieu non devono essere meno relative al principio di ogni governo che alla sua natura.

Per quanto riguarda la prima, definisce il governo repubblicano come quello nel quale il popolo tutto o almeno una parte di esso detiene il potere supremo; il monarchico è quello in cui uno solo governa, ma secondo leggi fisse e stabilite; nel governo dispotico invece uno solo senza né leggi né freni trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi capricci.

Corrispondenti alle diverse nature, Montesquieu pone i relativi principi, sostituendo un nuovo criterio qualitativo ad uno quantitativo: la virtù, intesa come virtù politica è la molla che fa agire lo Stato popolare, democratico, la moderazione è l'anima di quello aristocratico, l'onore il presupposto di quello monarchico, la paura è alla base del governo dispotico, che rende gli uomini simili alle bestie, degradandoli con il sentimento continuo della paura. Non ci vuole molta probità, scrive Montesquieu, perché un governo monarchico o un governo dispotico si mantenga o si sostenga. «La forza delle leggi nell'uno, il braccio del principe sempre alzato nell'altro, regolano e tengono a freno tutto». Ma in uno Stato popolare ci vuole una molla di più, che è la virtù. Poiché è chiaro che in una monarchia, dove chi fa eseguire le leggi si giudica al di sopra delle leggi stesse ha minor bisogno di virtù che in un governo popolare, dove chi fa eseguire le leggi sente di esservi sottomesso lui stesso e di portarne il peso. È chiaro anche che il monarca il quale, mal consigliato o per negligenza, cessa di far eseguire le leggi, può facilmente rimediare al male: basta che cambi il Consiglio, o si corregga appunto di questa negligenza. Gli uomini politici greci, che vivevano in un governo popolare, non riconoscevano altra forza che potesse sostenerli, se non quella della virtù. Quelli di oggi non parlano che di manifatture, di commercio, di finanze, di ricchezze e perfino di lusso. Quando tale virtù cessa, l'ambizione entra nei cuori che possono riceverla, e in tutti entra l'avarizia. I desideri cambiano oggetto: quello che si amava, non lo si ama più; si era liberi con le leggi, si vuol essere liberi contro di esse; ogni cittadino è come uno schiavo fuggito dalla casa del padrone; quello che era massima, lo si chiama rigore; quello che era regola, lo si chiama impaccio; quello che era riguardo, lo si chiama paura. La repubblica è un guscio vuoto e la sua forza non è più che il potere di alcuni cittadini e la licenza di tutti.

Nella repubblica democratica, che l'autore distingue da quella aristocratica, la totalità dei cittadini fa le leggi esercitando il diritto al suffragio che può però rivelarsi pericoloso perché non tutti i cittadini riescono ad avere un'idea esatta del bene comune, presupposto unico di una sana democra-

zia. L'unica repubblica democratica che può avere esiti positivi è perciò una piccola repubblica, nella quale il governo è più realisticamente vicino ad ogni cittadino e il bene pubblico più ispira i governanti. Come ogni governo può degenerare dando libero corso al lusso e alla sopraffazione, due sono gli eccessi da evitare: lo spirito di disuguaglianza che conduce al governo aristocratico e lo spirito di uguaglianza estrema che porta al dispotismo di un solo poiché ciascuno vuole essere uguale a coloro che ha scelto perché lo comandino. In questo caso il popolo, «vuole fare ogni cosa da sé».

La repubblica aristocratica per Montesquieu deve avere come principio la moderazione. Come nel governo popolare è necessaria la virtù, ce ne vuole anche nell'aristocrazia, afferma Montesquieu. Il popolo, che è, rispetto ai nobili, quello che i sudditi sono rispetto al monarca, è tenuto a freno dalle loro leggi. Ha quindi minor bisogno di virtù di quanto non ne abbia il popolo nella democrazia. Ma come saranno tenuti a freno i nobili? Coloro che dovranno far eseguire le leggi contro i loro colleghi, sentiranno per prima cosa di agire contro sé stessi. La virtù è dunque necessaria in questo corpo, per la natura stessa della costituzione. Il governo aristocratico ha di per sé una certa forza che la democrazia non ha. I nobili vi formano un corpo che, per la sua prerogativa e il suo interesse privato, reprime il popolo: per questo corpo è altrettanto facile reprimere gli altri, quanto è difficile reprimere sé stesso. La natura di questa costituzione è tale, che sembra mettere le stesse persone sotto la potestà delle leggi, e insieme sottrarle ad essa. Un tale corpo siffatto reprime sé stesso in due modi soltanto: mediante una grande virtù, che faccia sì che i nobili si trovino in qualche modo uguali al popolo, il che può formare una grande repubblica; o mediante la moderazione, intendendo per essa quella che è fondata sulla virtù, non quella che nasce dalla viltà e dalla pigrizia dell'animo.

Montesquieu non ripone grande fiducia né nella repubblica democratica né in quella aristocratica, ma nel governo monarchico che sopravanza tutti gli altri poiché il monarca governa sulla base di leggi fondamentali, e si avvale dei corpi intermedi, nobiltà, clero, città con funzione di tramite fra re e popolo. Il governo monarchico ha un enorme vantaggio su quello repubblicano, la prontezza nell'esecuzione, poiché tutto è diretto da una sola persona. Nelle monarchie, la politica fa operare grandi cose col minimo di virtù possibile, come nelle più belle macchine, in cui l'arte impiega il minor numero possibile di movimenti, di forze e di ruote.

L'onore prende il posto della virtù politica, può ispirare le azioni più belle e unite alla forza delle leggi, condurre al fine del governo come la virtù stessa. L'ambizione, perniciosa in una repubblica, produce buoni effetti nella monarchia e offre questo vantaggio: non è pericolosa perché può esservi continuamente repressa. Si direbbe, scrive Montesquieu, che avvenga come nel sistema dell'universo, dove una forza allontana senza posa dal centro tutti i corpi e una forza di gravità ve li riporta. L'onore fa muovere tutte le parti del corpo politico, le lega con la sua azione stessa, e accade che ognuno va verso il bene comune, credendo di andare verso i propri interessi particolari. Solo nella monarchia il popolo occupa lo spazio che gli compete ed ha la possibilità di praticare le virtù politiche che conferiscono grandezza d'animo. Come il mare — scrive Montesquieu — che sembra voler ricoprire tutta la terra, è arrestato dall'erbe e dalle più minute ghiaiette che si trovano sulla riva, così i monarchi, il cui potere sembra senza confini, si arrestano dinanzi ai più piccoli ostacoli e sottomettono la loro naturale fierezza ai lamenti e alle preghiere.

Le leggi dell'educazione, le prime che riceviamo, saranno diverse in ogni specie di governo e poiché ci preparano a essere cittadini, ogni singola famiglia deve essere governata sullo stesso piano della grande famiglia che le comprende tutte; nelle monarchie, quindi, avranno per oggetto l'onore, nelle repubbliche, la virtù, nel dispotismo, la paura.

Non è negli istituti pubblici in cui s'istruiscono i fanciulli, che si riceve nelle monarchie la principale educazione; essa comincia, in certo qual modo, quando si entra nel mondo. È lì che si trova la scuola di ciò che si chiama onore, il maestro universale che deve guidare dappertutto; si sentono dire sempre tre cose: «bisogna mettere nelle virtù una certa nobiltà, nei costumi una certa franchezza, nelle maniere una certa cortesia». Le virtù che ci vengono presentate consistono sempre non tanto in ciò che si deve agli altri, quanto in ciò che si deve a noi stessi: non tanto in ciò che ci porta verso i nostri concittadini, quanto in ciò che ce ne distingue.

Come in una repubblica ci vuole la virtù, in una monarchia l'onore, così in uno stato dispotico ci vuole la paura. Negli Stati dispotici la natura del governo richiede un'obbedienza estrema e la volontà del principe, una volta conosciuta, deve avere il suo effetto così infallibilmente, come una boccia lanciata contro un'altra deve avere il suo. La descrizione che Montesquieu fa della natura del governo dispotico e del suo principio è impietosa. Non c'è possibilità di moderazione, di modifiche, di accomo-

damenti, di limiti, di equivalenti, di trattative, di rimostranze; niente di uguale o di migliore da proporre; l'uomo è una creatura che obbedisce a una creatura che vuole. La parte che tocca in sorte agli uomini, come alle bestie, è l'istinto, l'obbedienza, il castigo. Non serve a nulla opporre i sentimenti naturali, il rispetto per il padre, l'amore per i propri figli e per le proprie donne, le leggi dell'onore, le condizioni di salute: si è ricevuto l'ordine, e ciò basta. In Persia, quando il re ha condannato qualcuno, nessuno può più parlargliene, o chiedere la grazia. Se era ubriaco, o fuori di senno, bisognerebbe che la sentenza fosse eseguita lo stesso; senza di che egli si contraddirebbe, e la legge non si può contraddire. Questo modo di pensare è stato di tutti i tempi. Il potere immenso del principe passa tutto intero a coloro ai quali lo affida, ma persone capaci di stimare molto sé stesse sarebbero in grado di fare delle rivoluzioni, bisogna perciò che la paura vi abbatta ogni coraggio e spenga fino all'ultimo sentimento d'ambizione.

Le preferenze dello scrittore politico vanno alla monarchia costituzionale inglese e Montesquieu formula una teoria della divisione o separazione dei poteri prendendo esempio dall'Inghilterra. Nel Libro XI, *Della costituzione d'Inghilterra*, Montesquieu scrive che esistono in ogni Stato tre tipi di poteri: il potere legislativo, il potere esecutivo delle cose che dipendono dal diritto delle genti, e il potere giudiziario di quelle che dipendono dal diritto civile. In base al primo, il principe o il magistrato dà per sempre o per un periodo di tempo leggi, abroga o corregge quelle esistenti. In base al secondo, potere esecutivo, dichiara guerra o stipula la pace, assicurando la sicurezza. In base al terzo, potere giudiziario, punisce i delitti o giudica i contenziosi fra privati. Ciascun potere ha assegnati organi distinti ed è indispensabile per la libertà politica dei cittadini che siano rigorosamente separati, anche se in perenne rapporto di scambio. Questa divisione è alla radice della libertà dei singoli e di tutto il popolo. Ogni volta che nella storia uno di questi tre poteri non è stato in equilibrio si è giunti ad un governo assoluto. «Tutto sarebbe perduto, scrive l'autore, se la stessa persona o lo stesso corpo di grandi o di nobili, o di popolo, esercitasse questi tre poteri, quello di fare le leggi, di eseguire le pubbliche risoluzioni, e quello di giudicare». Nella rigorosa architettura disegnata da Montesquieu la distinzione dei tre poteri costituisce la fondamentale garanzia costituzionale e il rimedio contro il dispotismo.

1.9.3. Lo status di donna e cittadina per Montesquieu

Nell'*Esprit des Lois*, Montesquieu fa numerosi riferimenti alla condizione femminile, ma non riserva loro una trattazione sistematica vera e propria, citando a volte ciò che ad esse viene consigliato o imposto, in diverse parti del mondo. L'idea che vadano frenate nei loro eccessi e represses nei loro istinti, perché portatrici di disordine e troppo amanti del lusso non è decisamente originale; appartiene anzi ad uno dei più consolidati luoghi comuni della *querelle* misogina del XVII e XVIII secolo. Anche l'idea portante che le donne siano legate nella divisione dei ruoli sessuali più alla natura che alla cultura non la si può definire una novità. Si colloca anch'essa sulla scia della tradizione di pensiero dei secoli precedenti. Non può quindi sorprendere che Montesquieu scriva che tutti i paesi sono concordi nel disprezzare la sregolatezza femminile, una sorta di legge naturale collettiva. Montesquieu descrive la condizione femminile nei diversi tipi di governo, secondo cui le donne sono libere nelle repubbliche, ma tenute a freno per mezzo di costumi austeri; nelle monarchie invece le donne per distinzione di rango assumono un *esprit de liberté* che è all'incirca il solo che si possa tollerare. A Corte ci si serve delle loro grazie per ottenere favori e migliorare la propria posizione, tuttavia, questa strumentalizzazione finisce per nuocere alla donna, poiché la sua debolezza per Montesquieu non le consente l'orgoglio, che rientrerebbe nella natura del governo monarchico, ma solo la vanità, che ne è la versione femminile. Nei paesi orientali le donne non possono introdurre il lusso, poiché sono esse stesse oggetto di lusso.

Nei governi dispotici la servitù delle donne è ricompresa all'interno dei caratteri del dispotismo in cui la schiavitù domestica marcia di pari passo con esso. La subordinazione è necessaria ai fini della tranquillità del marito, a cui sarebbero fatali *les intrigues*, non meglio definiti. Come potrebbe godere della pace un marito che deve sopportare la frivolezza e il disgusto che gli vengono dalle donne e dalle sue passioni grandi e piccole? Risiede qui una delle contraddizioni di Montesquieu, che notoriamente favorevole al governo moderato monarchico e avverso al dispotismo, non condanna in quest'ultimo la condizione in cui sono costrette a vivere le donne. Anzi, la segregazione all'interno delle mura domestiche fa sviluppare loro qualità altamente morali: la castità, il pudore, la riservatezza, lo spirito di dipendenza e quindi l'obbedienza, il rispetto e più in generale l'attaccamento esclusivo alla propria famiglia. Contraddittoria-

mente, quindi, il dispotismo che per gli uomini è fonte di corruzione diventa maestro di morale per le donne. Montesquieu ritiene che le donne abbiano doveri propri per compiere i quali debbono essere artificialmente private di qualsiasi altro interesse.

Cenni bibliografici

La bibliografia hobbesiana è vastissima, qualche riferimento

- BATTISTA A.M. (a cura di), *L'assolutismo laico*, Milano 1990.
- BEONIO BROCCIERI V., *Studi sulla filosofia politica di T. Hobbes*, Torino 1927.
- BOBBIO N., *Il giusnaturalismo moderno*, in Andreatta A., Baldini E. (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Torino 1999.
- BOBBIO N., *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, Torino 1954.
- BOBBIO N., *Opere politiche*, Torino 1959.
- CHIODI G.M., *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes*, Milano 1970.
- CONTI ODORISIO G., *Matriarcato e patriarcalismo nel pensiero politico di Hobbes e Locke*, in Magli I. (a cura di), *Matriarcato e potere delle donne*, Milano 1978.
- GALLI C. (a cura di), *Scritti su Hobbes*, Milano 1986.
- HOOD F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford 1964.
- LAIRD J., *Hobbes*, London 1934.
- LANDRY B., *Hobbes*, Paris 1930.
- MACDONALD H., HARGREAVES M., *T. Hobbes A Bibliography*, London 1951.
- MAGRI T., *Saggio su T. Hobbes. Gli elementi della politica*, Milano 1982.
- MATTEUCCI N., *Introduzione a Th. Hobbes. Antologia degli scritti*, Bologna 1982.
- MOLESWORTH W. (a cura di), *English Works*, London 1839–45.
- MONDOLFO R., *Saggi per la storia della morale utilitaria. La morale di T. Hobbes*, Verona–Padova 1903.
- NEGRI A., PAGANINI G. (a cura di), *Thomas Hobbes De corpore, De homine, De motu loco et tempore*, Torino 2013.
- PETERS R., *Hobbes*, London 1956.
- POLIN R., *Politique et philosophie chez T. Hobbes*, Paris 1953.
- REALE M., *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici. Passione morale società*, Roma 1991.
- STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, Oxford 1936.
- Thomas Hobbes Léviathan ou matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, traduction, introduction, notes et notices par Mairat G., Paris 2000.
- TONNIES F. (a cura di), *The Elements of Law Natural and Politic*, London, 1889, trad. it. Pacchi A., *Elementi di legge naturale e politica*, Firenze 1968.

- VITALE E., *Thomas Hobbes*, in Andreatta A., Baldini E. (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Torino 1999.
- WATKINS J.W.N., *Hobbes's System of Ideas*, London 1965.
- ZARCA Y.CH., *Hobbes e il pensiero politico*, a cura e con prefazione di Suppa S., trad. Salvati L., Bari 2002.

Su J. Locke

- ABBAGNANO M., ABBAGNANO N., *Saggio sull'intelletto umano*, Torino 1971.
- BALDINI A.E., *Il pensiero giovanile di John Locke*, Milano 1969.
- BEDESCHI G., *Locke e le origini del costituzionalismo*, a cura di Andreatta A., Baldini E., *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Torino 1999.
- BOBBIO N., *Liberalismo e democrazia*, Milano 1985.
- BOBBIO N., *Locke e il diritto naturale*, Torino 1963.
- CAVARERO A., *La teoria contrattualista nei "Trattati sul governo" di Locke*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, in Duso G., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano 1993.
- Collected Works of John Locke*, London 1997.
- DUNN J., *The Political Thought of J. Locke*, Cambridge 1960.
- GRAY J., *Liberalism*, Oxford 1986, trad. it. *Liberalismo*, Milano 1989.
- LASLETT P., *Two Treatises of Government*, Cambridge 1960, trad. it. Pareyson L., Torino 1948.
- LEYDEN VON W., *Essays on the Law of Nature*, Oxford 1954 trad. it. a cura di Cristiani M., Introd. Bedeschi G., Bari 1973.
- Locke The Works*, London 1823, reprint Aalen 1963.
- MARCONI D., *Scritti sulla tolleranza*, Torino 1977.
- MATTEUCCI N. (a cura di), *Antologia degli scritti politici*, Bologna 1980.
- MENOZZI L., *Studi sul pensiero etico-politico di Locke*, Roma 1966.
- SABETTI A., *La filosofia politica di J. Locke*, Bari 1971.
- VIANO C.A., *J. Locke dal razionalismo all'illuminismo*, Torino 1960.
- VIANO C.A., *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Torino 1961.

Su I. Kant

- BEDESCHI G., *Immanuel Kant*, a cura di Andreatta A., Baldini E., *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Torino 1999.
- BOBBIO N., *Diritto e Stato nel pensiero di E. Kant*, Torino 1957.
- ILLUMINATI A., *Kant politico*, Firenze 1971.
- LOSURDO D., *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli 1983.
- MERKER N. (a cura di), *Per la pace perpetua*, introd. Bobbio N., Roma 1985.
- SCUCCIMARRA L., *Kant e il diritto alla felicità*, Roma 1997.
- SOLARI G., *Da Kant a Comte*, in Firpo L. (a cura di), *La filosofia politica*, Bari 1974.

VLACHOS G., *La pensée politique de Kant*, Paris 1962.

Su J.J. Rousseau

- BATTISTA A.M., BARCIA F., CONSARELLI B., FEDELI DE CECCO M., PALA L. (a cura di), *Il Rousseau dei giacobini*, Urbino 1988.
- BRUNELLO B., *G. G. Rousseau: filosofo della politica*, Bologna 1961.
- BRUNO A., *La formazione del pensiero politico di Rousseau: la critica del giusnaturalismo nei Discours*, Catania 1965.
- BURGIO A., *Figure dell'interesse nella politica di Rousseau*, Napoli 1988.
- GENTILE G., *Rousseau filosofo della crisi: il politico e le masse*, Napoli 1980.
- MURA V., *La teoria democratica del potere: saggio su Rousseau*, Pisa 1979.
- PETRUZZELLIS N., *Il pensiero politico e pedagogico di G.G. Rousseau*, Milano 1946.
- PEZZILLO L., *Rousseau e Hobbes: fondamenti razionali per una democrazia politica*, Geneve-Paris 1987.
- REVEDIN A.M., *Politica e verità: Jean Jacques Rousseau e il ritorno del principe*, Milano 1983.
- ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de Pléiade, Paris 1964-1995.
- SILVESTRINI G., *Jean-Jacques Rousseau: vita, politica, verità*, in Gaeta M.I. (a cura di), *Filosofia, Politica, Verità*, Roma 2001.
- SUPPA S., *L' emancipazione politica fra Rousseau e Marx*, Firenze 1992.
- TESTONI BINETTI S., *J. J. Rousseau*, a cura di Andreatta A., Baldini E., *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Torino 1999.

Su M. Astell

- ASTELL M., *Political Writings*, Cambridge 1996.
- CAPPUCCILLI E., *Mary Astell. Una lettura profemminista della teologia politica*, video lezione Doop Progetto Donne e pensiero politico (<https://www.youtube.com/channel/UCg6cNbpfcU1eiTRIF22wh4Q/videos>), a cura di Cassina C., Sciara G., Trocini F.
- CONTI ODORISIO G., TARICONE F., *Per filo e per segno. Antologia di testi politici sulla questione femminile dal XVII al XIX secolo*, Torino 2008.
- FAGNIEZ G., *La femme et la société française dans la première moitié du XVII siècle*, Paris 1929.
- LORETELLI R., *Mary Astell, Una seria proposta alle signore*, Lestoille 1982.
- PERRY R., *The Celebrated Mary Astell: an Early English Feminist*, Chicago 1986.
- SPRINGBORG P., *Theorist of Freedom from Dominion*, Cambridge 2005.

Su Montesquieu

- ALTHUSSER L., *Montesquieu la politique et l'histoire*, Paris 1959.
- BAUM J.A., *Montesquieu and Social Theory*, Oxford–New York 1979.
- COTTA S., *Lo spirito delle leggi*, Torino 1965.
- COTTA S., *Montesquieu e la scienza della società*, Torino 1953.
- DERATHE R., *Esprit des lois*, Paris 1973, trad. it. Macchia G., Milano 1989.
- GENTILE F., *L' "Esprit classique" nel pensiero di Montesquieu*, Padova 1965.
- GRANPE–MOLIERE M. DE, *La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, Leyden 1972.
- LANDI L., *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova 1981.
- LANDUCCI S., *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze 1973.
- MATTEUCCI N., *Antologia degli scritti politici*, Bologna 1977.
- MATTEUCCI N., *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, Torino 1976.
- MITAROTONDO L., SUPPA S., *Lessici della libertà: cultura e politica fra Milton e Montesquieu*, Bari 2012.
- Oeuvres complètes*, par Caillous R., Paris 1949–51.
- Oeuvres complètes*, par Masson A., Paris 1950–55.
- Oeuvres complètes*, par Vedel G., Paris 1964.
- PANGLE T.L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, Chicago 1973.
- RICHTER M., *The Political Theory of Montesquieu*, Cambridge 1977.
- ROTTA S., *Montesquieu*, a cura di Andreatta A., Baldini E., *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Torino 1999.
- SHKLAR J.N., *Montesquieu*, Bologna 1990.
- SOREL A., *Montesquieu*, Paris 1972.
- STAROBINSKI J. (a cura di), *Lettere persiane*, Milano 1984.
- STAROBINSKI J., *Montesquieu par lui-même*, Paris 1957.
- VLACHOS G.C., *La politique de Montesquieu. Notion et méthode*, Paris 1974.

CAPITOLO II

UTOPIA–UTOPISMO

2.1. Dal mondo greco all'Umanesimo

Utopia è il termine coniato da **Tommaso Moro** nel 1516, per il titolo della sua opera pubblicata nel 1516: *De optimo reipublicae statu sive de nova insula Utopia*. La sua radice etimologica dal greco *ou-topos*, *non-luogo*, è un'isola che non c'è, come era nelle intenzioni dell'autore e descrive per l'appunto un'isola immaginaria. Alcuni la interpretano come *eu-topos*, cioè luogo felice. In entrambi i casi si inventa, si descrive, si costruisce o si crede alla possibilità di una comunità perfetta che nella realtà non è mai esistita, che forse non esisterà mai o forse potrebbe essere attuata.

Esistono tre tendenze alternative che definiscono l'utopia facendo perno sulla sua forma: la prima circoscrive le scritture utopiche a quelle corrispondenti a quanto stabilito da Tommaso Moro, per non diluirne la specificità. Una seconda, più larga, che considera l'essenza dell'utopia una visione globale della vita sociale radicalmente critica di quella esistente. Infine, l'accezione molto larga che si rifà agli scritti di Karl Mannheim, che considera utopia tutto ciò che tende a cambiare o rovesciare un determinato ordine sociale

Il mondo greco è il luogo d'origine della rappresentazione immaginaria che consideriamo utopia. La città ideale è già operante nella prima metà del V secolo. La nuova *polis* è un esperimento senza precedenti, con la migliore localizzazione climatica e produttiva e le terre distribuite secondo un criterio egualitario. Il modello paradigmatico si trova nell'opera di Platone, un dialogo sulla natura dell'uomo e sull'educazione dei governanti. Per Platone, l'anima individuale e la città si corrispondono co-

me un microcosmo e un macrocosmo, in accordo con la doppia natura umana: irascibile, concupiscibile, e altrettanto razionale. Nella *Repubblica* vi saranno tre classi: i filosofi, i guardiani, e privati cittadini. I fanciulli, raggiunti i cinquant'anni si occuperanno del governo della polis. La *Repubblica* è anche la prima utopia egualitaria fra i sessi poiché le donne non sono escluse da questo compito. Alle prime due classi si addice una vita pubblica con la comunanza delle donne e dei figli. Tutti i cittadini potranno mandare in campagna i figli sopra i dieci anni, progetto possibile solo se al governo della polis ci saranno i filosofi. La *Repubblica* stabilisce un paradigma non solo per la precedenza cronologica su ciò che verrà prodotto in seguito, ma perché annovera alcune caratteristiche tipiche della produzione utopica: l'importanza dell'educazione pari, se non superiore, al godimento dei beni materiali e una concezione armonica della comunità. A livello di toponomastica, è un'altra creazione di Platone ad anticipare per alcuni versi l'opera di Moro: il mito di Atlantide, l'isola o continente ricordata nel *Timeo* come avversaria di Atene, e descritta nel *Crizia* come un regno ideale. La storia di Atlantide è attribuita a Solone che a sua volta l'avrebbe appresa da sacerdoti egizi. Atlantide, fondata per volere di Poseidone ha avuto come re Atlante il primogenito dei dieci figli avuti dal dio con Clito. Il territorio è diviso in dieci parti e Atlante insieme agli altri nove re vive in piena armonia. Poseidone ha fornito fin dall'inizio il colle dove Clito abita, rendendo l'isola inaccessibile, una delle caratteristiche che ricomparirà in molte delle utopie successive. Atlantide è una sorta di paradiso terrestre pagano; è ricca di tutto, monti, laghi, fiumi, piante, animali, templi, terme, caserme, porti, arsenali, la popolazione è operosa. La forma di governo non è la democrazia, ma è importante che i governanti apprezzino la virtù, la sincerità, la moderazione. La fine di Atlantide, infatti, sopraggiunge quando il principio della virtù viene abbandonato e l'isola inghiottita dalle acque rimanendo nella mentalità collettiva come l'occasione della felicità perduta.

Nel mondo romano il genere letterario utopico non ha una grande eco; la filosofia politica romana ha un impianto e una inclinazione di segno realista. È piuttosto con il Medio Evo e il pensiero ebraico e cristiano legato alla fine del mondo e alle utopie millenaristiche che si può parlare di un'intensificazione di questo tema. L'organizzazione politica su questa terra non ha alcuna importanza perché una catastrofe imminente dovuta ai peccati dei malvagi, avrebbe dato luogo al Regno della giustizia e della

perfezione che non si colloca in questo mondo. La nuova Gerusalemme, la città scesa dal cielo, dopo la sconfitta dell'Anticristo, è una città modello descritta come un quadrato perfetto o a pianta circolare.

Oltre alle sacre rappresentazioni di una città celeste, il Medio Evo è ricco anche di immagini molto più materiali relative alla felicità, all'abbondanza, simbolizzate dal Paese di cuccagna, un archetipo che non appartiene solo all'Occidente medioevale, ma anche alle culture egizia e indiana, e quella greca, con i Campi Elisi. Le radici comuni sono in una perdita dell'età felice, compensata da descrizioni di paesi dove domina l'abbondanza, soprattutto risorse alimentari e piacevolzze gastronomiche, che danno al rovescio la misura di quanto la specie umana debba impegnarsi e soffrire per quelli che definiremmo beni di prima necessità.

Nell'età umanistica, la rinascita del tema della città ideale è collegata soprattutto all'architettura quattrocentesca. Il *Trattato di architettura* di Filarete descrive il progetto di Sforzinda, una città ideale con una pianta a stella iscritta in un cerchio, con edifici destinati alle funzioni urbane, il palazzo del principe, la chiesa, l'ospedale, la casa della Sapienza che ritroveremo spesso anche in seguito in altre opere utopiche, le prigioni, il commercio, e case a schiera uguali per tutti. In questo caso però non si tratta tanto di una città sognata quanto di una città disegnata dagli umanisti che vogliono far rivivere la civiltà classica. L'urbanistica di una gran parte dei progetti degli architetti del Cinquecento si basa su cinte murarie di forma poligonale, o a stella, disegnate per ragioni strettamente militari. All'interno della pianta circolare, la distribuzione ortogonale degli spazi, a partire non dalla periferia, ma dal centro, con la piazza che determina il resto dello spazio urbano e un sistema di piazze collegate fra loro da strade perfettamente lineari. L'altro modello urbano è radiale, a partire dal centro, che ospita il palazzo del Principe.

2.2. Tommaso Moro



Tommaso Moro (1478-1535)

Gli umanisti europei del Cinquecento sono in contatto fra loro, epistolare e talvolta personale; usano la lingua colta per esprimersi, il latino, studiano e apprezzano il mondo classico e vogliono riproporne alcuni valori. Anche Thomas More, umanista inglese, è in rapporto con Erasmo da Rotterdam, il massimo umanista europeo, che l'ha conosciuto durante un suo viaggio in Inghilterra. Quando esce il testo destinato a rifondare il genere utopico e a fondarlo anche linguisticamente, il suo autore Thomas More è nel pieno della carriera politica. Solo nel 1532, quando è cancelliere del Regno e disconosce il divorzio del Re Enrico VIII da Caterina d'Aragona cade in disgrazia; il contrasto è aggravato dal fatto che nel 1534 non legittima il sovrano come capo della Chiesa d'Inghilterra. Ne segue la sua condanna a morte nel 1535.

La sua opera *Utopia*, che ha subito successo e viene tradotta in tedesco, francese, inglese, fiammingo e italiano, è costituita di due parti: la prima descrive i mali sociali e politici dell'Inghilterra del suo tempo, da lui personalmente conosciuti attraverso le responsabilità politiche assunte. La seconda, scritta prima dell'altra, che descrive il viaggio di Itlodeo (Raphael Hythloday), nell'isola di Utopia. Il dialogo parte dalla denuncia di una delle tante impiccagioni per furto, tipiche nell'Inghilterra del tempo, che per Itlodeo sono ingiuste in quanto sproporzionate fra entità della pena e punizione. More punta il dito non contro i bisognosi, ma contro gli oziosi, i nobili, circondati da una corte di parassiti, contro i soldati che non hanno più una occupazione fissa; ma critica anche le ingiustizie prodotte dalle cosiddette *enclosures*, il fenomeno che recintando vaste estensioni di terreno, ha l'effetto di espellere i contadini dalle campagne, facendone dei miserabili senza sussistenza, e ampliando a dismisura il fenomeno del pauperismo e del vagabondaggio. Mentre nel resto del mondo, fa dire More al suo personaggio, gli uomini mangiano le pecore, in Inghilterra le pecore mangiano gli uomini. Ciò che propone Itlodeo è che il furto non si limiti alla restituzione del maltolto, ma sia accompagnato all'obbligo di una pena che

sia anche rieducativa per la sua personalità. Le cause che hanno spinto al commettere i reati vanno affrontate con riforme radicali.

Accanto ad essa, c'è la storia del viaggio fondativo dell'isola di Utopia, e la sua fondazione da parte di Utopo, che è nello stesso tempo anche il suo legislatore. Il taglio della lingua di terra che unisce l'isola al continente la mette al riparo, riecheggiando il tema di Atlantide come luogo difeso dal suo isolamento. Lo spazio viene organizzato nel migliore dei modi con la fondazione di 54 città, la principale si chiama Amauroto, tutte uguali, di forma quadrata, recintate, organizzate secondo il sistema delle piazze, con case destinate all'abitazione di 30 famiglie, unità chiamata sifograntia; ogni anno esse scelgono il loro rappresentante, il filarco. Ogni dieci filarchi viene eletto un profilarco, e dai duecento filarchi un capo supremo, scelto a vita. Il sistema è dunque elettivo, senza le regole della successione dinastica. L'influenza della città di tipo rinascimentale è evidente nelle strutture di cui le città dispongono: magazzini, mense comuni, ospedali, orti-giardino sul retro delle case. Si attua anche un controllo demografico rimpinguando le comunità meno prolifiche con quelle più affollate.

L'attività lavorativa fondamentale è l'agricoltura, mentre sono esclusi il lusso e il superfluo. L'orario di lavoro è molto ridotto rispetto a quello della società reale: tre ore la mattina, tre il pomeriggio e viene citata una modalità che solo le società di molto posteriori, in pieno novecento, affronteranno, quella del tempo libero. Gli utopiani, lavorando tutti e poco nello stesso modo, hanno a disposizione una gran quantità di tempo libero che impiegano in base alle loro inclinazioni, soprattutto legate allo studio. I pasti sono consumati in comune, quindi lo scambio delle esperienze si suppone continui anche durante la tavola e la ricreazione, stabilita dopo cena. I piaceri sono concessi a patto che non procurino danni a sé o agli altri. La proprietà privata non esiste e il tema del comunitarismo costituirà una costante per molta parte della narrativa utopica.

Le guerre, in una comunità felice e virtuosa, sono da disprezzare, ad eccezione di quelle difensive e umanitarie. Le religioni sono diverse e tutte tollerate: quella prevalente è una forma di deismo, che viene identificata con il cristianesimo appena ne vengono a conoscenza con Itlodeo. È evidente l'affinità con l'ideale irenico di Erasmo, i fanatismi e gli eccessi sono lontani, la vita di ognuno è quieta, attiva, dedicata ai piaceri del sapere, un ideale di vita proprio anche degli studiosi umanisti.

Nella seconda metà del Cinquecento compare la *Repubblica immagina-*

ria di Ludovico Agostini (1536–1587), il cui testo è stato stampato integralmente solo nel 1957 da Luigi Firpo, il maggiore studioso italiano dell'utopismo. Agostini è un letterato che si sforza di tratteggiare una repubblica ispirata a ideali di restaurazione cattolica in piena controriforma, ipotizzando quindi il trionfo del cattolicesimo, il dominio del papato e la fine delle eresie; non sono esenti però dalla denuncia la lussuria, il lusso eccessivo nelle corti italiane e a Roma, il dilagare della miscredenza, la mancata fraternità fra gli uomini. In sostanza, un ritorno al cristianesimo più genuino, tema che ispirerà parte delle utopie religiose anche nel XIX secolo nell'ambito del cosiddetto socialismo cristiano. Agostini prevede nello stato ideale, gestito dall'autorità morale della Chiesa una redistribuzione delle ricchezze, per cui i poveri non siano in condizione estreme, ma abbiano case dignitose, le città e i paesi siano salubri, tutti lavorino equamente retribuiti, godano di una assistenza pubblica, con una alimentazione sana e sufficiente, distribuzione di cibo nelle mense comuni; il lavoro deve essere pianificato dall'alto poiché a primeggiare deve essere l'interesse pubblico. Le forme di governo devono essere temperate da influenze democratiche, con una larga partecipazione delle plebi alla società, alla elezione delle magistrature, al servizio militare. Il capo spirituale è il vescovo.

Saranno necessarie tre leggi affermative e tre negative, mediante le quali la repubblica viva nell'abbondanza, senz'alcun timore che possa cadere nella miseria.

2.3. Tommaso Campanella



Tommaso Campanella (1568-1639)

L'utopia per eccellenza è costituita dalla *Città del sole*, di Tommaso Campanella domenicano di Stilo, morto a Parigi. Viene arrestato dalle autorità spagnole per aver tentato nel 1599 un'insurrezione in Calabria contro il governo spagnolo, sotto la duplice accusa di ribellione e di eresia; processato, ripetutamente torturato, riesce a salvarsi solo grazie alla sua resistenza fisica e alla linea difensiva adottata; fingendo la pazzia riesce a sopravvivere, rimanendo

per 27 anni a Napoli chiuso nel carcere di Sant'Elmo. Non cessa per questo di combattere, di pensare e di scrivere e la maggior parte delle sue opere sono scritte in carcere. Luigi Firpo e Norberto Bobbio, sono in Italia fra coloro che ne hanno studiato a fondo il pensiero politico e la vita avventurosa e drammatica. Fra le sue opere, oltre alla *Città del sole* (1602), pubblicata per la prima volta a Francoforte nel 1623, testo definitivo del 1637, si ricordano, contro Machiavelli, *l'Atheismus triumphatus* (1605, il *Recognoscimento filosofico della vera universale religione contro l'anticristianesimo machiavellistico*, *Del senso delle cose e della magia* (1604), *l'Apologia pro Galileo* (1616), i 16 libri della *Metafisica* e i 30 libri della *Theologia* (1613–1624), oltre a una serie di opere polemiche e di programmi politici poderosi, fra cui si ricorda la *Monarchia ispanica* (edita nel 1620 in tedesco).

Il potere politico che governa l'umanità intera viene identificato da Campanella con la monarchia universale; i tratti fondamentali del progetto politico sono la ribellione costante contro l'ingiustizia costituita, la ricerca dell'ottima repubblica cristiana, la necessità del predominio del cristianesimo romano; contrario alla Riforma, sono però presenti in lui richiami non ortodossi al deismo. Tutto il suo pensiero è connotato dall'ansia di libertà, comprovata dalla sua vita e nello scritto più noto e diffuso, la *Città del sole*. È la coscienza dell'uomo a esercitare il dominio, fondato non tanto sulla forza o sul diritto, quanto sulla ragione e sull'amore, con la sapienza, la virtù e la disponibilità del porsi al servizio della collettività che fanno riconoscere il vero governante, mentre l'abuso, l'utilizzo dei privilegi e l'uso della violenza segnano il governante indegno.

Nell'utopia, il cui titolo completo è *Appendice della politica. Della Città del sole. Dialogo poetico* (ma in uno dei tanti manoscritti disponibili dell'opera, il titolo più lungo suona, *Città del sole, di fra' Thomasso Campanella, cioè Dialogo di Repubblica nel quale si disegna l'idea di riforma della Repubblica cristiana, conforme alla promessa da Dio fatta alle Sante Caterina e Brigida*), gli interlocutori del "dialogo" sono l'Ospitalario (cavaliere dell'ordine degli Ospitalieri di S. Giovanni in Gerusalemme) e il "genovese nochiero del Colombo". Campanella è profondamente convinto delle sue facoltà divinatrici, che ha comunicato anche durante il processo per la congiura. Fin dall'inizio, il frate predica sulla base di materiali successivamente composti che andranno a confluire negli *Articoli prophetales*; in particolare l'ultimo di essi, il *Prognosticon*, lo si può considerare come

lo sfondo teologico, astrologico, e filosofico della Città del Sole. Nel 1603, per Campanella il mondo ha raggiunto i 5565 anni. Il 24 dicembre di quell'anno si sarebbe compiuto il passaggio del solstizio invernale nella costellazione dei Pesci, compiendo dall'inizio del mondo, un circolo di 77 gradi. Per arrivare a 90, numero indice della morte dei secoli e della vita del nuovo mondo, mancano ancora circa 1000 anni. Perciò secondo il computo della Bibbia, è arrivato il momento in cui si rivelerà l'Anticristo e avrà inizio il secolo d'oro destinato a durare un tempo non breve.

La Città del Sole si trova in un luogo situato vicino alla mitica Taprobana, sotto la linea dell'equatore. Sorge su una collina e ha una forma circolare. Ha sette mura di cinta, ciascuna intitolata ad un pianeta, e i palazzi sono vicini l'uno all'altro. Il vertice della città, il tempio è anche la sede del potere politico-religioso, esercitato da un principe sacerdote, chiamato Sole o Metafisico, coadiuvato da tre principi, Pon, Sir, Mor. L'Ospitalario chiede al Genovese se si tratta di una repubblica, una monarchia o di un'aristocrazia. La risposta è che i solariani vivono "alla filosofica", hanno tutto in comune, anche le donne; vestono tutti di bianco e mangiano in refettori, durante i pasti si leggono passi del libro o si canta. Gli ufficiali sono scelti sulla base della loro qualità intellettuali; diventa Metafisico (una carica a vita) solo chi possiede l'intero scibile. Campanella, pur riprendendo da Platone il governo dei filosofi e dall'esperienza conventuale il modello di vita dei Solariani nelle sue manifestazioni collettive (i pasti in comune, l'educazione dei fanciulli), non attribuisce alcuna superiorità alle scienze speculative rispetto alle arti meccaniche, né ha alcuna simpatia per le gerarchie di tipo ecclesiastico e tanto meno per le nobiltà di sangue. Il comunismo dei beni e l'eliminazione della famiglia sono pensati volutamente, e in esplicita polemica con la critica aristotelica a Platone, come una soluzione efficace per allontanare l'amor proprio e far emergere l'amore comune. L'idea di proprietà nasce dal voler fare "casa appartata". Di qui sorgono poi la ricerca del potere e della ricchezza, l'ambizione, il favorire i parenti e gli amici, come si vede fare anche agli ecclesiastici.

Nell'indicare i valori morali di cui vuole farsi scenario, l'utopia campanelliana è assolutamente trasparente: alcune virtù scelte al di fuori di quelle cardinali, come Solerzia, Verità, Gratitude, Misericordia, rivelano che la simbologia adottata non è convenzionale. Quanto alla Castità, è una virtù che, con qualche eccezione, Campanella riserva alle femmine sino a di-

ciannove anni e ai maschi sino ai ventuno. Poi sono previste, sotto il controllo di un maestro, di una maestra e di un medico-astrologo le congiunzioni carnali ogni tre sere; i giovani, maschi e femmine, come gli antichi Greci, si esercitano alla lotta tutti nudi, e il frate concepisce l'accoppiamento come un dovere sociale, non come una libera scelta, perciò lo sottopone a una serie di regole stabilite da altri; si cerca di rendere complementari le complessioni (alte con bassi, pallidi filosofi «che han debole lo spirito animale con donne vive, gagliarde e belle»). Il momento è poi stabilito dall'astrologo, Mercurio e Venere devono trovarsi nella casa benigna, e i pianeti maggiori, Giove, Marte e Saturno, in posizione non sfavorevole, come pure il Sole e la Luna, che spesso determinano il destino dei singoli. La città intera, del resto, è posta sotto un oroscopo favorevole accuratamente scelto al momento della sua fondazione: il Sole ascendente in Leone, Mercurio e Venere in Cancro, Marte nella casa di Ariete e così via. Questo aspetto, l'eugenetica combinata con l'astrologia, appare estraneo all'idea prevalente della sfera politica, ma forse stupisce di meno i contemporanei di Campanella, consapevoli che in questa parte della *Città del Sole* si dà veste realistica a credenze diffuse.

Nella *Città del sole* è rappresentata una società civile, umana, governata dall'intelletto, edificata in una lontana e sconosciuta isola dell'Oceano Indiano, felice perché basata sui principi di natura; il cristianesimo è riconoscibile nella Parola del Cristo, non nelle regole e nei condizionamenti, che hanno di mira l'aldilà e non la felicità dell'uomo sulla Terra. L'organizzazione della società è rigidamente comunitaria — non a caso la *Città del sole* verrà emblematicamente assunta a modello dalle più tarde utopie comuniste, otto e novecentesche — e il governo è retto da una partecipazione corale. Il potere effettivo non è né autocratico né assoluto, ma sta nelle coscienze, è fondato non tanto sulla potenza e sul diritto, quanto sulla ragione e sull'amore; quindi, l'autorità non è lo strumento d'una egoistica ambizione, ma la dignità conferita a chi è in grado di guidare sulla via del progresso materiale e morale. Campanella collega quindi la critica del privilegio, dell'eccesso, del vizio, della violenza — materiale o legale — all'egualitarismo e all'aspirazione verso il regime repubblicano, o almeno verso una monarchia elettiva. Ispirandosi anch'egli alla *Repubblica* di Platone, all'*Utopia* di More, ad altri diversi utopisti del passato, Campanella predica l'abolizione della proprietà, la necessità del lavoro obbligatorio per tutti, la parità fra uomini e donne (principi di eugenetica regolano i rap-

porti fra i sessi), l'istruzione diffusa, l'educazione fisica generalizzata, la pianificazione dell'economia e del territorio e tutto un sistema di meccanismi comunitari (dormitori, luoghi di ricreazione e di lavoro, mense). Il contesto utopistico è dato dalla regolarità, dall'ordine, dal sistema di giustizia e di equità che regge la vita sociale dei solariani. Il governo è demandato agli anziani, che hanno accumulato esperienza, il lavoro è sempre onorato e ambito, qualunque esso sia.

La superbia è considerata un grande peccato, nessuno deve reputare un compito disonorevole servire nella mensa, in cucina o altrove, perché significa imparare. L'unità dello Stato è fondata sulla sovranità di un principe assoluto, anzi, un principe-sacerdote, denominato Sole, o Metafisico, nelle cui funzioni Campanella riunifica le potestà medievali già proprie dell'imperatore e del papa. Ma ciò non è in contraddizione con gli accenti democratici: accanto a lui, infatti, ci sono tre coadiuvanti, dotati allegoricamente di ampi poteri che, personificandole, reggono le forze base dell'anima dell'uomo, il Potere (Potestà), il Sapere (Sapienza) e l'Amore. Sotto di loro sono: il Grammatico, il Logico, il Fisico, il Medico, il Politico, l'Economico, il Morale, l'Astronomo, l'Astrologo, il Geometra, il Cosmografo, il Musicista, il Prospettivo, l'Aritmetico, il Poeta, l'Oratore, il Pittore, il Scultore. Sotto Amore sta il Genitario, l'Educatore, il Vestiario, l'Agricoltore, l'Armentario, il Pastore, il Cicurario (sovrintendente agli animali domestici), il Gran Coquinario. Sotto Potestà, il Stratagemmaio, il Campione, il Ferrario, l'Armario, l'Argentario, il Monetario, l'Ingegnere, Mastro Spia, Mastro Cavallerizzo, il Gladiatore, l'Artegiere, il Frombolario, il Giustiziero.

La società, secondo Campanella, non è perfetta, è però perfettibile; quindi, esiste la possibilità d'infrangere le sue regole e da ciò derivano le pene conseguenti. Lo Stato è garante e gestore supremo della vita della collettività; tutto è pianificato, anche la riproduzione della specie, con l'abolizione dell'istituto familiare e il prevalere delle leggi sull'attrazione amorosa, come accadrà pure due secoli più tardi con Fourier, che favoriscono il miglioramento e il rafforzamento della razza. I figli sono allevati ed educati in comune, l'individualismo è condannato, anche se, attraverso le scienze e le conoscenze, è favorito l'apprendimento individuale. Il Sole è al centro della religiosità dei solariani e lo spirito cristiano, interpretato in chiave monastica, si manifesta attraverso il richiamo all'eguaglianza, alla sobrietà dei costumi, con il livellamento delle necessità, la modestia, ma

nello stesso tempo con l'esaltazione della dignità umana, che resta fondamentale nella repubblica di Campanella.

2.4. Utopie letterarie, scientifiche e politiche

Una totale alternativa al modello terrestre, impastata con le scoperte scientifiche che rivoluzionano il XVII secolo, è l'utopia di Savinien Cyrano, famoso come protagonista della commedia di Rostand. In lite con il padre per i suoi costumi libertini, ha intrapreso la carriera militare senza alcuna convinzione profonda. È autore di commedie e *Lettres*, due viaggi immaginari, *L'autre monde ou les états et empires de la Lune. Les états et empires du Soleil*, e una *Histoire des Oiseaux*. Cyrano è il primo ad interrompere la scansione classica dell'utopia: viaggio per mare, naufragio in un'isola che alla conoscenza dei suoi abitanti si rivela migliore del mondo precedente e possibilità di tornare raccontando l'esperienza. In questo caso il viaggio è aereo con atterraggio sulla luna. Per Cyrano, tutto sulla luna è specularmente opposto alla terra, i padri obbediscono ai figli, si paga con versi, si mangia con i vapori, si cambiano le case con le stagioni, si parla con la musica o i gesti, si cammina a quattro zampe. In questo mondo vengono proiettati i costumi della terra, con le guerre, i nobili, gli ecclesiastici, i tribunali. La possibilità di un mondo migliore è solo all'interno di noi stessi. Nell'utopia del regno degli uccelli Cyrano fa dire al procuratore del tribunale degli uccelli, accusatore della specie umana come nemica per eccellenza del popolo degli uccelli, che la prima e fondamentale legge per il mantenimento degli Stati è l'uguaglianza, ma gli uomini non sono in grado di accettarlo. Tutti sono schiavi l'uno dell'altro, i poveri dei ricchi, i giovani dei vecchi, si fanno la guerra e sono in grado di corrompere persino uccelli come i pappagalli. In questo paese, invece, governa un re che dura sei mesi e può essere revocato in ogni momento; l'assemblea popolare e i tribunali si riuniscono solo con il bel tempo. La pena più grave è quella che sconta una persona che muore senza amici e non è stata in grado di farseli; la sfera privata quindi sopravanza quella pubblica perché solo nella prima non esistono forme di violenza, egoismi o gerarchie.

Se le scoperte scientifiche influenzano l'opera di Cyrano, esse permeano tutta lo scritto di **Francis Bacon** (1561–1626), autore nel 1623–24,

di *New Atlantis*, *Nuova Atlantide*; attraverso la *Casa di Salomone* o *Collegio delle opere dei Sei giorni*, una sorta di immenso istituto per la ricerca teorica e applicata, il Cancelliere inglese intende mettere a disposizione le grandi realizzazioni a vantaggio dell'umanità; il perno è la scienza, più importante degli elementi politici, che da sola può assicurare a tutta l'umanità il miglioramento delle sue condizioni; la sua utopia si configura quindi come priva di finalità etiche, sociali, rivoluzionarie, pedagogiche. Il testo segue, al contrario di *Cyrano*, un'impostazione classica: un viaggio per mare funestato da una tempesta con relativo naufragio nei mari inesplorati del Pacifico meridionale. Segue lo sbarco sulla classica isola, e l'incontro con i magistrati del luogo; regna una monarchia cristiana perché gli abitanti detti nuovi atlantici sono stati convertiti per mezzo di una sacra pergamena affidata al mare da San Bartolomeo. Bacon suppone che gli abitanti conoscano l'ebraico, il greco, lo spagnolo, il latino in base all'ipotesi che il mondo antico avesse già goduto, attraverso le esplorazioni, scoperte maggiori di quanto si pensasse. Atlantide è in realtà l'America spopolata da una inondazione e priva di contatti con il continente più vicino, anche perché Salomone ha stabilito il divieto di ingresso agli stranieri e limitato i viaggi all'estero una volta ogni dodici anni. Bacon fa l'elogio della castità, della monogamia e celebra la famiglia patriarcale, descrivendo una Festa della famiglia riservata a chi ha avuto almeno trenta discendenti. Il matrimonio e i figli sono un dono della natura. Quello che maggiormente preme a Bacon è il progredire della scienza, assicurato nella Casa di Salomone; è la scienza a pianificare la vita sociale, distribuisce in modo eguale i risultati della produzione, provvede all'assistenza sociale, ma soprattutto tende a svelare le cause e i segreti movimenti delle cose, con esperimenti del sottosuolo, osservazioni sugli strati alti dell'atmosfera, studio e uso delle acque per finalità chimiche, sanitarie e dinamiche. Inoltre, rende possibili tecniche per migliorare le specie vegetali e animali, corrispondenti alle moderne biotecnologie, esperimenti di chimica farmaceutica, uso del telescopio e del microscopio per osservare la circolazione e il sangue, studi sull'energia in movimento. Tra le realizzazioni di Atlantide si cita il sottomarino, il volo umano, come i solariani di Campanella. Bacon usa la metalingua dell'utopia (depredatori, classificatori, uomini di dote, lampade, inculcatori, interpreti della natura,) nel delineare i compiti di una moderna divisione del lavoro scientifico. È a lui che si deve l'idea di dedicare statue non più a filosofi ed eroi del-

l'antichità classica, ma ai più importanti *inventores*. Da Cristoforo Colombo agli inventori della stampa, del vetro, del grano, del vino, dello zucchero.

Nello stesso secolo, l'inglese **James Harrington** (1611–1677), descrive invece un perfetto modello politico, esposto in *The Commonwealth of Oceana*, dedicato a Cromwell. Di famiglia aristocratica, ha viaggiato a lungo specie in Olanda e in Italia, dove è colpito dalla solidità del modello repubblicano di Venezia. Politicamente, è dapprima legato a Carlo I Stuart, rappresentante di un assolutismo monarchico, ma dopo la sua esecuzione si ritira dalla vita politica. Sostiene in seguito Cromwell, vedendo in lui il legislatore in grado di rendere stabile la repubblica. Il suo modello di repubblica si basa sull'antica prudenza, *ancient prudence*, e sui criteri di distribuzione della proprietà che può essere concentrata nelle mani di uno solo, il re, il quale deve mantenere il potere con eserciti di mestiere, di pochi, cioè l'aristocrazia, o di molti. La monarchia mista è caratterizzata invece dall'unione della proprietà nelle mani di pochi grandi proprietari. La tirannia, l'oligarchia, l'anarchia erano tipologie di governo sbagliate collegate a erronee divisioni della proprietà; la repubblica può avere luogo dove la proprietà terriera è sufficientemente diffusa, i singoli sono indipendenti e in grado di dare vita ad una milizia popolare. Lo scritto che lo ricollega alla tradizione utopica viene pubblicato nel 1656 e si riferisce ad una situazione immaginaria, ma in una Inghilterra a lui coeva; basilari sono la legge agraria e la presenza di leggi sancite da una Costituzione scritta, con una rotazione delle funzioni, un senato aristocratico, una assemblea popolare elettiva e una magistratura che applica le leggi. La legge agraria pone limiti alla proprietà terriera impedendo il latifondo, mentre l'elettività dei rappresentanti a scrutinio segreto, la rotazione delle cariche e degli uffici, e l'istruzione aperta a tutti garantiscono l'equilibrio della Repubblica. Il perfetto regime di Oceana è il frutto di un consiglio di legislatori presieduto da Lord Archon, che mettono a confronto i diversi modelli politici repubblicani della storia: Sparta, Cartagine, gli Achei, gli Etolici, i Lici, Roma, Venezia, la Svizzera, l'Olanda. Dopo gli interventi dei consiglieri e la conclusione di Lord Archon su ogni singolo punto, con una grande puntigliosità nei particolari nell'elencare le spese necessarie al mantenimento del Commonwealth, società civile di uomini, nasce il perfetto modello di Oceana. Non si può in realtà definirla una repubblica democratica perché Harrington distingue fra cittadini titolari di diritti politici e servi. La seconda diffe-

renza è fra adulti e giovani, la terza fra cavalieri con almeno cento sterline di rendita annua, e gli altri. La proprietà agraria deve essere limitata a non più di 200 sterline di rendita annuali. In definitiva, quindi, il governo è riservato agli *elders*, cioè il popolo, la milizia ai giovani, ma il Senato dove si eleggono gli uffici supremi e si propongono le leggi è riservato ai soli cavalieri: il popolo, in un solo giorno, le approva. Il suo assunto primario è esposto in *System of politics*: Ciò che dà esistenza, attività e denominazione a qualsiasi creatura o cosa è la sua forma. Essa ha in sé qualcosa di divino. La forma di governo è una creatura di natura politica basata sull'immagine di una creatura di natura filosofica, ossia un infondere l'anima e le facoltà di un uomo nel corpo di una moltitudine.

2.5. Le utopie del XVIII secolo: R. de la Bretonne, S. Mercier, G. B. de Mably

Nel Settecento, gli scritti che possono essere definiti appartenenti per qualche verso al genere utopico aumentano, anche per la curiosità che suscitano i romanzi di viaggio con le descrizioni di popoli inesistenti o comunque lontanissimi da ciò che è conosciuto direttamente. Benché le utopie soprattutto nel loro schema classico a sfondo comunistico abbiano incluso spesso anche le donne come soggetti della comunità, è nel Settecento che si colloca uno scritto espressamente dedicato alla condizione femminile di segno ambiguo: *Les gynographes, ou Idées de deux honnêtes femmes sur une projet proposé à toute l'Europe pour mettre les femmes à leur place et opérer le bonheur des deux sexes*, ad opera di **Nicolas–Anne–Edme Restif de la Bretonne**, che la compone nel 1777. Restif approdato dalla provincia alla capitale, ha dapprima esercitato l'attività di tipografo; in seguito, ottenuto un certo successo con un romanzo, *La famille vertueuse* sceglie definitivamente la carriera di scrittore; come genere utopico, al momento della pubblicazione de *Les gynographes* ha già scritto il *Pornographe* sulla riforma della prostituzione e la *Mimographe*. La sua opera di maggior successo è *Le paysan perversi*, storia di un ingenuo provinciale, i cui costumi si sono corrotti a contatto della depravazione della grande città. Al 1781 risale un progetto di vita associata: *Les vingt épouses des vingt associés*, correttivo alla corruzione di Parigi: venti famiglie di artigiani e bottegai avrebbero dovuto mettere

tutto in comune, consumare i pasti insieme e seguire una vita operosa, ordinata, semplice, sobria.

Le sue opere utopiche hanno tutte una stessa struttura: una è dedicata al piano di riforma sociale ed una seconda costituita da notizie sull'argomento. Restif inserisce anche a conclusione dell'opera un breve dizionario di donne celebri o illustri in netto contrasto con il resto dell'opera, poiché si sostiene la necessità di vietare al sesso femminile non solo l'apprendimento delle scienze, ma perfino la scrittura e la lettura, citando un elenco di donne che si sono distinte proprio praticando le scienze proibite. Restif utilizza quindi paradossalmente uno schema solitamente usato dai sostenitori dell'eguaglianza tra i sessi, fatto proprio anche da Helvétius. In effetti, Restif ritiene il XVIII secolo colpevole di sostenere teorie pericolose come l'uguaglianza fra i sessi e la necessità dell'istruzione femminile. I compiti e le funzioni femminili sono il risultato e insieme sanciscono la sua inferiorità che si traduce anche nell'abbigliamento. Fin dalla nascita le bambine sarebbero state fasciate secondo l'usanza del tempo, i bambini invece liberi di sgambettare. Il loro spirito si deve immiserire e diventare irascibile, in modo da accettare ciò che la natura riserva loro; non devono essere eccessivamente bacciate perché si abituano a costumi troppo sdolcinati, anzi essere educate all'idea della superiorità maschile. Fino a dodici anni si insegnano le occupazioni tipiche del loro sesso, in seguito si devono rispettare le differenze, in primo luogo quelle fra le contadine, occupate a lavorare sia in casa che in campagna e le cittadine; le borghesi della campagna sono definite dall'autore insopportabili per l'egoismo e l'orgoglio. Le dame e le grandi borghesi delle città sono viste come delle oziose, dominate dal desiderio di potere: per loro sarà proibito avere salotti, dare concerti, presiedere riunioni. Le ragazze del popolo sono escluse da livelli anche bassi di cultura, perché i lavori che sarebbero andate a fare rende inutile ogni sapere. Le uniche donne alle quali Restif consente un certo apprendimento sono le mogli di artigiani e commercianti, le *vendeuses*, per la necessità imposta dal loro lavoro. I controlli della moralità sono affidati alle anziane, che valutano l'operosità, la sobrietà e la dedizione alla famiglia. Due feste pubbliche durante l'anno premiano le ragazze più laboriose, economie, modeste. Le giovani ragazze avrebbero tenuto un registro diviso in due colonne, una positiva e una negativa, in cui si annotano le negligenze, le colpe, le manchevolezze. Nel giorno di festa, alla presenza delle ragazze e delle madri, si sarebbe proceduto alla lettura del registro, e le dodici madri più anziane senza figlie nell'assemblea,

avrebbero assegnato premi e punizioni. Il premio può consistere nell'aver diritto ad un matrimonio nell'anno, oppure nel presiedere ai divertimenti collettivi con una coccarda sul petto. La perdita della purezza è punita in maniera diversa a seconda se il cedimento è avvenuto per ambizione o per licenza. Per le libertine sono previste Case di penitenti dove possono essere collocate per un anno; in caso di ricaduta, segue la condanna ai lavori forzati in fabbrica per tutta la vita. La preparazione femminile alla vita domestica e matrimoniale arriva a comprendere una sorta di educazione sessuale finalizzata al piacere maschile: quindi oltre alla cucina, e a qualche nozione di medicina, anche l'insegnamento dei più nascosti *plaisirs du mariage*. In uno schema di famiglia patriarcale, la volontà del marito si estende su tutto, anche sull'abbigliamento, che esclude i trucchi, se non dopo dieci anni di matrimonio o cinque figli. L'infedeltà viene considerata un crimine verso la comunità e quindi punita severamente. L'ubriachezza comporta la morte; il lavoro obbligatorio è controllato dal marito e dalle dodici anziane della comunità, più una ispettrice. Il risvolto positivo di una comunità così onnipervasiva è che l'uomo non si sente mai lasciato solo e abbandonato a sé stesso, come per Restif avviene proprio nell'età dei lumi.

La definizione di una utopia così complessa deve tener conto di diversi fattori: si inserisce in una corrente anti-egualitaria di origine piccolo-borghese, molto radicata nella cultura francese e che da Rousseau e Restif attraverso l'esperienza giacobina arriverà fino a Proudhon. **Robespierre e Chaumette** nel 1793 chiudono i *clubs* femminili e a tagliare ogni strada alle rivendicazioni politiche delle donne sostenuta da Condorcet. Nella *Congiura degli Eguali* l'unica forma di disuguaglianza consentita era quella tra i sessi e **Sylvain Maréchal**, un componente del gruppo degli Eguali che conosceva bene e frequentava Restif, fu anche l'autore di un pamphlet per impedire alle donne di apprendere a leggere e a scrivere.

Al Settecento appartiene anche un'opera utopica che invece di rifarsi ad un tempo mitico delle origini o di far trasparire rimpianti per epoche lontane in cui l'umanità era più felice, si rivolge ad un futuro descritto come concreto, ma che è una proiezione in avanti rispetto alla contemporaneità. **Louis-Sébastien Mercier** (1740-1814), romanziere e commediografo, futuro deputato girondino alla Convenzione, pubblica nel 1770 *L'an deux mille quatre cent quarante*. Il protagonista sogna di risvegliarsi 670 anni dopo nella stessa città, una Parigi del futuro, iscritta nel registro del progresso, e obbediente alla propria ragione naturale. La Francia del

2440 è retta da una monarchia illuminata, ispirata al principio della separazione dei poteri, con un corpo legislativo costituito da un senato, di cui l'esecutivo era appunto il re. In ogni città e villaggi sono inoltre previste assemblee. Il modello ideale s'ispira alla confederazione elvetica: una repubblica pacifica, amica di tutte le nazioni, tollerante dal punto di vista religioso, sobria e frugale, senza grandi disuguaglianze. Una nazione che ha il suo fondamento nel riconoscimento dei diritti naturali si trova all'interno di un sistema armonico fra stati diversi che hanno abolito il dispotismo e il colonialismo; il progresso si manifesta nella sempre nuova conoscenza delle scienze e delle arti, grazie ad un'élite di sapienti, diffuse per mezzo della stampa, e si riflette anche nell'urbanistica, con strade larghe, viali alberati e ospedali fuori le mura; è evidente una fiducia nella scienza e la diffusione del sapere cara agli illuministi. La Bastiglia è sostituita da un Tempio intitolato alla Clemenza; avrebbe reso felice Restif de la Bretonne la scomparsa della prostituzione; Mercier è stato annoverato tra i profeti di Parigi, tra quelli cioè che hanno anticipato il tempo della rivoluzione. Tiene in effetti a presentarsi come antesignano della rivoluzione, sebbene nel 1770 il suo progetto politico non sia diverso dal progetto riformatore di molti suoi contemporanei. Nella Parigi di tanti secoli dopo l'utopista si ritrovano realizzate la libertà di stampa di Voltaire, la riforma del diritto penale di Beccaria, il riconoscimento del ruolo degli intellettuali caro agli enciclopedisti, i principi economici dei francesi. L'opera viene proibita in Francia e messa all'Indice nel 1773, ma questo non impedisce le traduzioni e la diffusione.

Direttamente inserito negli ambienti dei *philosophes* è invece **Gabriel Bonnot de Mably** (1709–1785) di Grenoble, fratello di Condillac e autore molto noto nella seconda metà del Settecento. Critico nei confronti del concetto di proprietà, ammiratore della severità di costumi dell'antica Repubblica romana, è autore di testi ispirati ai diritti e doveri del cittadino, al rapporto fra morale e politica, all'ordine naturale nelle società politiche. Il progetto finale di società comunitaria deve essere attuato tramite una serie di riforme via via più impegnative, che avrebbero modificato la legislazione, abolendo o punendo il lusso, la corruzione, e la disuguaglianza eccessiva presente nella società francese, a sua volta causa di corruzione. Nell'opera *Dubbi presentati ai filosofi economisti sull'ordine naturale essenziale delle società politiche*, del 1768, afferma che dopo aver scoperto come l'istituzione delle proprietà fondiari e la disuguaglianza delle con-

dizioni abbiano introdotto nel mondo una quantità innumerevole di esigenze, l'avarizia, l'ambizione, la prodigalità, il lusso, le grandi fortune, l'estrema miseria, l'orgoglio dei grandi, la bassezza degli umili, viene da chiedersi se l'uomo, che ha così stranamente abusato della sua povertà è ancora capace di riprendere il cammino della vera felicità.

Il diritto alla proprietà non può considerarsi un diritto naturale, mentre la felicità dell'umana società è riposta al contrario nella comunione dei beni e nell'uguaglianza delle condizioni. La sua monarchia repubblicana si regge non tanto sul re, quanto sulla ragione e sulla mancanza di ingiustizie. Il re infatti deve essere controllato, sottratto alle ambizioni di parte, agli intrighi, e indirizzarsi verso una società comunitaria in parte già realizzata dai missionari legislatori gesuiti in Paraguay. La Repubblica poggia sulla moderazione, sul rifiuto degli eccessi e in definitiva su un governo misto. Infatti, gli unici che sono riusciti a rendere florida la società sono coloro che hanno immaginato di fare in qualche modo una mescolanza delle varie forme di governo, e imporre un'amministrazione moderata che previene gli abusi o gli eccessi del potere o della libertà. A seconda che questa moderazione sia stata applicata con maggiore saggezza, il governo ha resistito più a lungo e ha prodotto maggiori vantaggi; a mano a mano che un ordine dello Stato è riuscito a turbare questa armonia sono rinate le ingiustizie e più le sue imprese hanno avuto buon esito, più forti sono state le sue vessazioni.

2.6. Morelly e le *Code de la nature*

Meno noto di Mably al suo tempo, ma destinato ad una fama duratura è **Morelly**, delle cui note biografiche si sa pochissimo; tranne il cognome con cui pubblicò solo alcune opere e pochi dati trasmessi dalla «France littéraire», ciò che lo riguarda è poco noto, fino a mettere in dubbio la sua esistenza. Secondo calcoli approssimativi sarebbe nato fra il 1713 e il 1718. Presunto insegnante di Vitry-le-François ed è probabile la provenienza dalla Francia meridionale. Probabilmente nel 1742 si trova nella località da dove invia la prima delle due lettere al «Mercure de France» in cui si dice insegnante o precettore; che sia stato un abate è solo presumibile. Di estrazione piccolo-borghese, si sarebbe dedicato all'insegnamento, ma per poco tempo se nel *Saggio sul cuore umano* (1745) confessa di

dovere riconoscenza ad un mecenate che l'ha aiutato durante l'elaborazione dell'opera. Dediche successive delle sue opere, una delle quali alla duchessa di Chartres, dimostrano che successivamente viene accolto negli ambienti nobili ai quali però non risparmia critiche. Di fatto, i suoi testi collegati a Diderot. Il suo scritto maggiore appunto il *Code de la Nature, ou le véritable esprit des ses lois de tous temps négligé ou méconnu, Codice della Natura o il vero spirito delle sue leggi in ogni epoca negletto o misconosciuto*, è edito anonimo nel 1755; nel 1773 viene ricompreso nelle *Opere complete* di Diderot, e a questi attribuito almeno fino al 1841 anche nelle ristampe. In quell'anno l'opera è pubblicata da un seguace di Fourier.

Nel dialogo *Le Prince. Les délices des coeurs*, contrappone volutamente a Machiavelli un principe che sia un buon politico senza per questo essere privo di indulgenza, onestà, generosità, amore per la verità, animo liberale, severità senza crudeltà, autocritica. Nel *Naufage des îles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai, Naufragio delle isole galleggianti*, ovvero *Basiliade del celebre Pilpai*, 1753, è espressa una forma utopica letteraria comunitaria. Stampata in Belgio, e introdotta clandestinamente in Francia, ha una certa eco nell'ambiente intellettuale parigino, ma Morelly, insoddisfatto dell'accoglienza, decide di riproporla in forma più accessibile e chiara, pubblicando appena otto mesi dopo il *Codice della natura*. Anche qui si descrive un viaggio verso un'isola fortunata governata da un monarca, il Basileus o principe, dove non esiste la proprietà e quindi tutto funziona. Lo stato distribuisce gli strumenti di produzione con una ripartizione equa, sufficiente a vivere con moderazione, senza eccessi, la chiave per vivere felicemente. Il *Codice della natura* è la continuazione della Basiliade in parte negativa perché Morelly critica la politica, l'organizzazione sociale e la morale dominanti. Il grande colpevole è il desiderio di possedere, una sorta di malattia che inquina sia l'individuo che l'organizzazione sociale. Il testo è stato considerato come un grande libro socialista del XVIII secolo o comunista; poco dopo la sua pubblicazione, di Morelly si perdono le tracce, deluso dell'esito dei suoi scritti.

Secondo il *Codice*, i difetti che sono imputabili alla politica e alla morale derivano dalla corruzione dell'amor proprio e dal distacco dalla natura che i legislatori hanno incentivato. La politica si è allontanata dal buon senso, l'interesse delle moltitudini è stato sacrificato a quello di pochi individui, o di un solo, si è perduto lo spirito del cristianesimo. L'economia ha

esaltato la pigrizia di pochi invece di valorizzare l'operosità dei molti. Nella parte propositiva del *Codice, Modello di legislazione conforme alle intenzioni della natura*, la soppressione della proprietà e l'uguaglianza mettono gli uomini in condizione di esprimersi al meglio e autonomamente.

Per Morelly, sarebbe impossibile, ai giorni nostri, costituire una repubblica come quella proposta, ma ogni lettore giudicherà dal testo quante miserie queste leggi risparmierebbero agli uomini. Non pretende di essere così temerario da riformare il genere umano, ma si attribuisce il coraggio di dire la verità, senza curarsi di coloro che la temono, perché hanno interesse a ingannare la specie umana, e a lasciarla preda degli errori di cui sono essi stessi vittime. Le leggi che seguono sono elencate interamente per fornire un'idea precisa della regolamentazione quasi ossessiva, indispensabile al buon governo della comunità utopica.

Leggi fondamentali e sacre che estirperebbero la radice dei vizi e di tutti i mali di una società

- I) Niente nella società apparterrà singolarmente o sarà proprietà di alcuno al di fuori delle cose destinate ad un uso effettivo sia per i bisogni e piaceri sia per il lavoro quotidiano.
- II) Ogni cittadino sarà una persona pubblica, sostenuta, mantenuta e occupata mediante spese pubbliche.
- III) Ogni cittadino contribuirà alla pubblica utilità secondo le sue forze, il suo talento e la sua età; su questa base saranno stabiliti i suoi doveri, in conformità con le leggi *distributive*.

Leggi distributive o economiche

- I) Perché tutto si svolga nel massimo ordine, senza confusione né contrasti, l'intera nazione sarà censita e suddivisa in *famiglie, tribù, città* e, nel caso di un alto numero di abitanti, in province.
- II) Ogni tribù sarà composta di uno stesso numero di famiglie; ogni città di uno stesso numero di tribù, e così via.
- III) Il numero delle tribù e delle città sarà aumentato in rapporto alla crescita della popolazione, a patto però che tale aumento consenta di creare nuove città non meno popolate di quelle esistenti. Si vedano la V legge edile e la XII legge coniugale.

IV) Il numero *dieci* e i suoi multipli saranno i termini di ogni divisione civile di cose o persone: ciò significa che tutti i censimenti, distribuzioni in classi, misure distributive, ecc. saranno espressi in cifre decimali.

V) Suddivisi i cittadini per dieci, per cento, ecc., ogni professione disporrà di un numero di operai proporzionale alla pesantezza del lavoro e a quanto sarà necessario fornire alla popolazione di ogni città, senza affaticare troppo questi operai.

VI) Per regolamentare la distribuzione dei prodotti della natura e dell'arte, si noterà anzitutto che alcuni di essi sono durevoli, possono cioè esser conservati o servire per lungo tempo, e che tra i prodotti di tale specie alcuni sono: 1. di uso quotidiano e universale; 2. di uso universale, ma non continuo; 3. alcuni sono continuamente necessari a qualcuno soltanto e talvolta a tutti; 4. altri, come i prodotti di semplice conforto o voluttuari, sono di uso né continuo né generale. Tutti i prodotti durevoli saranno ammassati nei depositi pubblici, per essere distribuiti ogni giorno o in periodi resi noti a tutti, per soddisfare i bisogni correnti della vita, per essere usati quali materiali nelle diverse professioni. Gli altri prodotti saranno forniti a coloro che ne faranno uso.

VII) Si noterà inoltre che alcuni prodotti della natura o dell'arte hanno solo una durata effimera: queste cose saranno portate e distribuite nelle piazze pubbliche da coloro a cui sarà stata affidata la loro coltura o la loro fabbricazione.

VIII) I prodotti di ogni specie saranno censiti, e la loro quantità sarà proporzionale al numero degli abitanti di ogni città e di coloro che ne fanno uso. I prodotti che possono essere conservati verranno pubblicamente distribuiti con gli stessi criteri, e l'eccedenza sarà tenuta di riserva.

IX) Se i generi di conforto, di uso universale o particolare, saranno tanto scarsi da venire a mancare, al punto che anche un solo cittadino possa restarne privo, ogni distribuzione verrà sospesa, oppure ne sarà ridotta la quantità fino a che non sarà stata eliminata tale carenza. Si dovrà comunque provvedere perché simili evenienze non si verifichino per i prodotti universalmente necessari.

X) L'eccedenza delle provviste di ogni città e provincia affluirà verso le città e province che correranno il rischio di restarne prive, o sarà invece conservata per i bisogni futuri.

XI) Secondo le leggi sacre, niente sarà venduto o scambiato tra i concittadini, e quindi chi, ad esempio, avrà bisogno di ortaggi, legumi o frutta

andrà a prendere ciò di cui avrà necessità per un sol giorno nella piazza pubblica, dove tali prodotti saranno portati da coloro che li coltivano. Se qualcuno avrà bisogno di pane, andrà a rifornirsene, per un periodo di tempo fissato, da colui che lo produce, e quest'ultimo troverà nel deposito pubblico la farina necessaria per approntare il pane per uno o per più giorni. Chi avrà bisogno di un vestito lo riceverà da colui che lo confeziona, costui prenderà la stoffa da colui che la fabbrica, e quest'ultimo riceverà la materia prima dal deposito, dove sarà stata portata da coloro che l'avranno raccolta. Lo stesso avverrà per ogni altro prodotto, che sarà distribuito a ogni padre di famiglia, per il suo uso personale e per quello dei suoi figli.

XII) Se la nazione dovrà soccorrere una nazione vicina o straniera con i prodotti del suo paese o essere essa stessa soccorsa, il rapporto sarà istituito in questo caso, e solo in esso, attraverso lo scambio e con la mediazione di cittadini che opereranno in pubblico; ci si adopererà comunque col massimo scrupolo perché tale rapporto non introduca la benché minima forma di proprietà nella repubblica.

Leggi agrarie

I) Ogni città disporrà, senza esserne proprietari, di un territorio il più possibile compatto e regolare, ma adeguato al solo sostentamento degli abitanti e all'attività di coloro a cui sarà affidata la coltivazione delle terre.

II) Quando una città è situata in una zona improduttiva vi si praticeranno soltanto le arti, e le città vicine forniranno i mezzi sussistenza ai suoi abitanti; essa nondimeno avrà come le altre un suo corpo di agricoltori, sia per trarre quanto è possibile dalle sue terre, sia per aiutare nella coltivazione le città vicine.

III) Ogni cittadino senza eccezione, dall'età di venti anni sino a quella di venticinque, avrà l'obbligo di dedicarsi all'agricoltura, a meno che non ne sia dispensato per qualche infermità.

IV) In ogni città il corpo di giovani destinato all'agricoltura sarà composto di aratori, ortolani, pastori, taglialegna, zappatori, vetturali per terra e per acqua, carpentieri, muratori, fabbri e membri di altre professioni concernenti l'architettura. I giovani che avranno esercitato, nel periodo indicato, una delle sei professioni qui menzionate per prime potranno abbandonarla per riprendere quella appresa in precedenza o potranno in-

vece continuare a svolgere il lavoro agricolo fin quando ne avranno le forze. *Si vedano le leggi III e V sull'organizzazione civile.*

Leggi edili

- I) Poiché in ogni città le tribù comprenderanno un numero determinato di famiglie, o lo eccederanno di poco, e poiché il numero delle tribù potrà variare di una sola unità, l'estensione di ogni città sarà pressappoco identica in base alla II legge distributiva.
- II) I depositi pubblici per ogni sorta di provviste e le sale per le assemblee pubbliche saranno disposti, con struttura uniforme e gradevole, intorno a una grande piazza di forma regolare.
- III) All'esterno di tale cerchia saranno regolarmente sistemati i quartieri della città, che avranno tutti lo stesso aspetto e saranno regolarmente percorsi da strade.
- IV) Ogni tribù risiederà in un quartiere, e ogni famiglia in una dimora spaziosa e comoda. Tutti questi edifici saranno uniformi.
- V) Tutti i quartieri saranno dislocati in modo che, in caso di necessità, possono essere ampliati, senza che ne venga turbata la regolarità e sempre entro limiti stabiliti.
- VI) A qualche distanza, intorno ai quartieri, verranno costruiti, in gallerie, gli opifici di tutte le professioni meccaniche per tutti i corpi operai il cui numero sia superiore a dieci. Nella V legge distributiva si è già detto che in ogni città esisterà soltanto un numero adeguato di operai per ogni professione meccanica.
- VII) All'esterno della cinta degli opifici ci sarà un altro ordine di edifici adibiti a dimora dei cittadini impiegati nell'agricoltura e nelle professioni che da essa dipendono e da usare anche come opifici per tali professioni, nonché come granai, cantine, ricoveri per il bestiame, depositi per gli utensili, sempre in rapporto ai servizi di ogni città.
- VIII) Fuori di tutte queste cerchie, a qualche distanza, nel luogo più salubre, verrà eretto un edificio spazioso e comodo per alloggiarvi e curarvi tutti i cittadini malati.
- IX) Su un altro lato verrà costruita una comoda dimora per tutti i cittadini infermi e vecchi.
- X) Su un altro lato ancora, nel sito meno piacevole e più isolato, sorgerà un edificio circondato da alte mura, diviso in molti piccoli alloggi, muni-

ti di cancelli di ferro, dove saranno rinchiusi coloro che avranno meritato di essere allontanati dalla società. Si vedano le leggi penali.

XI) Nei dintorni ci sarà il cimitero, circondato da mura. In esso saranno costruite, a parte, in solida muratura, alcune caverne abbastanza spaziose, munite di robuste inferriate, per rinchiodervi a vita e, quindi, per seppellirvi i cittadini che abbiano meritato la morte civile, cioè di essere allontanati per sempre dalla società. Si vedano le leggi penali.

XII) Alla costruzione, manutenzione e ricostruzione di tutti gli edifici della città provvederanno i corpi operai addetti all'architettura:

XIII) La pulizia delle città e delle strade sarà affidata normalmente al corpo degli zappatori e dei vetturali, al quale spetterà inoltre il compito di rifornire e sistemare i depositi pubblici; in via eccezionale, si uniranno a essi tutti i cittadini che per professione coltivino la terra, per provvedere periodicamente alla costruzione o riparazione delle strade e delle condutture dell'acqua.

Leggi sull'organizzazione civile

I) In ogni professione i più anziani e in pari tempo i più esperti dirigeranno a turno, in base al grado di anzianità, e per cinque giorni, cinque o dieci loro compagni, tra i quali distribuiranno con moderazione la propria parte di lavoro.

II) In ogni corpo professionale ci sarà un maestro ogni dieci o venti operai, che avrà cura di istruirli, di esaminare la loro attività e di render conto del loro lavoro e della loro condotta al capo del corpo. Il capo del corpo professionale resterà in carica per un anno; ogni maestro sarà tale a vita e diventerà, quando venga il suo turno, capo del corpo.

III) Nessuno potrà essere maestro di una professione, se non un anno dopo aver lasciato il proprio servizio nell'agricoltura ed essere tornato alla sua prima professione, cioè a ventisei anni compiuti.

IV) In ogni professione, chiunque abbia scoperto un segreto importante lo comunicherà a tutti i componenti del suo corpo, diventando da quel momento maestro e anche se non avrà l'età richiesta, verrà designato quale capo del corpo professionale per l'anno successivo; il turno sarà interrotto soltanto in tale caso e, quindi, ripreso.

V) All'età di dieci anni ogni cittadino comincerà ad apprendere la professione a cui si sentirà portato, o di cui si mostrerà capace, senza alcuna co-

strizione; a quindici o a diciotto anni si sposterà; da venti a venticinque lavorerà nell'agricoltura; a ventisei diventerà maestro nella sua prima professione, nel caso in cui la riprenderà, o se continuerà a esercitare un mestiere legato all'agricoltura. Si vedano le leggi agrarie III e IV. Se abbraccerà tutt'altro genere di occupazione, potrà essere maestro soltanto a trent'anni. A quarant'anni ogni cittadino che non abbia ricoperto alcuna carica sarà un operaio volontario, ossia, senza essere esonerato dal lavoro, sarà assegnato soltanto all'attività che vorrà scegliere e al compito che vorrà imporre a se stesso; inoltre sarà padrone delle sue ore di riposo.

VI) Gli infermi e i vecchi saranno comodamente alloggiati, nutriti e mantenuti nel ricovero pubblico, destinato a tale scopo in ogni città, in base alla IX legge edile. Inoltre, i cittadini malati, senza eccezione, saranno trasportati nella dimora comune loro destinata e vi saranno curati con scrupolo e pulizia, come lo sono nella loro famiglia, senza alcuna distinzione o preferenza. Il senato di ogni città si assumerà lo specifico compito di regolare l'amministrazione e il servizio di questi ricoveri, affinché nulla di quanto è necessario o gradevole vi manchi per il ristabilimento della salute, per il decorso della convalescenza e, infine, per tutto ciò che può mitigare i fastidi dell'infermità.

VII) I capi delle professioni stabiliranno le ore di riposo e di lavoro e ordineranno quanto dovrà essere fatto.

VIII) Ogni quinto giorno feriale sarà destinato al pubblico riposo; a tale scopo l'anno sarà diviso in settantatré parti uguali; il giorno di riposo sarà doppio solo negli anni con un giorno in più. Si veda la IV legge distributiva.

IX) Le feste pubbliche cominceranno sempre in un giorno di riposo pubblico e dureranno sei giorni (compreso quello di riposo).

X) Le feste saranno celebrate immediatamente prima dell'inizio dell'aratura, prima dell'inizio della mietitura, dopo aver raccolto e conservato i frutti di ogni specie e all'inizio di ogni anno; nel corso delle feste dell'inizio dell'anno si celebreranno i matrimoni, e i capi annuali delle città e dei corpi assumeranno la loro carica. Si vedano le leggi sulla forma di governo.

Leggi suntuarie

I) Ogni cittadino, all'età di trent'anni, si vestirà secondo il suo gusto, ma senza eccessivo lusso; si nutrirà inoltre in seno alla famiglia, senza intemperanze e sprechi: eccessi che la presente legge impone ai senatori e ai capi di reprimere con severità, dando essi stessi esempio di moderazione. II) Da dieci a trent'anni i giovani di ogni corpo professionale indosseranno abiti uniformi, della stessa stoffa, decorosi, ma comuni e appropriati alle loro occupazioni. Ogni corpo professionale sarà distinto da un colore conforme al principale oggetto del suo lavoro o da qualche altro contrassegno.

III) Ogni cittadino avrà un abito di lavoro e un abito festivo comodo e modesto; tutto dipenderà dai mezzi della repubblica, ma è da evitare che gli ornamenti possano far meritare a qualcuno preferenze o riguardi. Ogni manifestazione di vanità sarà repressa dai capi e dai padri di famiglia.

Leggi sulla forma di governo per la prevenzione di ogni dominio tirannico

I) Ogni padre di famiglia all'età di cinquanta anni verrà nominato senatore e avrà un voto deliberativo e imperativo su tutti i regolamenti da elaborare in rapporto ai fini delle leggi di cui il senato sarà il custode.

II) Gli altri capifamiglia e i capi dei corpi professionali saranno consultati quando si tratti di risolvere questioni concernenti le loro occupazioni.

III) In ogni tribù ciascuna famiglia darà a turno alla tribù un capo, che coprirà tale carica a vita.

IV) I capi delle tribù saranno, a turno, capi della città per un anno.

V) Ogni città darà, a turno, alla provincia un capo, che sarà designato a turno tra i capi delle tribù di tale città e rimarrà in carica per un anno. La sua tribù di appartenenza sceglierà un altro capo.

VI) Ogni provincia darà a turno un capo a vita a tutto lo Stato. Questo capo sarà di diritto il capo della provincia in carica al momento della morte del capo generale o colui che starà per subentrargli; in tal caso, il capo della provincia divenuto capo generale verrà sostituito da colui che dovrà succedergli in base alla V legge sulla forma di governo.

VII) Se la nazione non avrà tanti cittadini da essere suddivisa in più di una provincia, il suo capo annuale sarà capo generale per un anno. Se la nazione consisterà in una sola città, il capo annuale della città sarà anche

il capo di tutto lo Stato per un anno. Nell'un caso o nell'altro niente muterà nell'ordine secondo cui, com'è detto nella V legge, tali dignità saranno conferite.

VIII) Poiché, secondo la III legge, i capi delle tribù resteranno in carica a vita, tutti i capi che perverranno alla dignità di capo annuale di una città o di una provincia, uscendo di carica, riprenderanno il loro posto primitivo, e coloro che, in base alla V legge, li avranno nel frattempo sostituiti saranno di nuovo semplici padri di famiglia e aspetteranno il loro turno per succedere ai capi delle tribù.

IX) Ogni cittadino diventato capo di una tribù, sia prima sia dopo l'età senatoriale, non sarà più o non potrà più essere senatore. A qualunque dignità annua o perpetua possa pervenire non farà più parte, durante o dopo la sua carica, di alcun senato, ma soltanto del consiglio.

X) Ci sarà un senato supremo della nazione, annualmente composto mediante la designazione di due o più deputati del senato di ogni città, e ogni senatore entrerà a turno nel novero di tali deputati. Ci sarà inoltre un consiglio supremo della nazione, subordinato a questo grande senato, ma superiore agli altri consigli; anche in esso saranno designati i deputati del consiglio di ogni città, ecc.

XI) Se lo Stato consiste in una sola città, il suo senato sarà composto di cittadini di cinquant'anni e svolgerà le funzioni del senato supremo. I padri di famiglia che abbiano quarant'anni costituiranno il senato particolare.

XII) I capi delle tribù che non facciano più parte del senato, in base alla IX legge sulla forma di governo, insieme con i capi dei corpi professionali e i maestri d'arte che non abbiano ancora l'età per essere designati senatori, costituiranno il consiglio di ogni città.

XIII) Ciascun componente di un senato o di un consiglio lo presiederà a turno per cinque giorni con compito di raccogliere le proposte e prendere le decisioni a maggioranza di voti.

Leggi amministrative

I) Le funzioni del senato supremo consisteranno nel vagliare se le decisioni e i regolamenti dei senati cittadini contengano qualcosa che possa, per il presente o per l'avvenire, contraddire alle leggi dello Stato, se i provvedimenti adottati per l'organizzazione civile o l'economia siano scrupolosamente conformi ai fini delle leggi distributive e delle altre leg-

gi. Dopo tale esame, il senato supremo convaliderà o rigetterà, interamente o solo in parte, i regolamenti particolari. Quanto si sarà statuito per una città verrà accolto, sullo stesso tema, da tutte le città e avrà forza di legge dopo l'approvazione dei senati subalterni.

II) Ogni senato accoglierà le proposte del proprio consiglio e ne ascolterà le argomentazioni col potere di rigettarle solo nel caso in cui ciò che il consiglio avrà proposto sia direttamente o indirettamente contrario ai fini delle leggi e nel caso in cui sia possibile adottare una soluzione migliore.

III) I capi delle città agli ordini del capo generale faranno eseguire le decisioni del senato particolare, approvate dal senato supremo.

IV) Tutta l'autorità politica dei senati particolari nonché del senato supremo è subordinata a quella delle leggi: essi cioè ordineranno in modo imperativo senza consultarsi tutto ciò che è formalmente prescritto dalle leggi; avranno inoltre il potere di sviluppare e applicare nell'esercizio concreto del governo le disposizioni di legge espresse solo in termini generali, dopo aver discusso e deciso sui mezzi.

V) Al capo della nazione spetterà in generale, la funzione di far rispettare, sotto la direzione del senato supremo, le leggi e le relative decisioni. Inoltre, gli competerà specificamente il comando generale di tutti i corpi dello Stato, occupati nell'agricoltura o in attività ad essa collegate, l'ispezione generale dei depositi d'ogni specie e la sorveglianza sul lavoro di tutti i corpi di mestiere. Se lo Stato dispone di un vasto territorio, il capo ne visiterà di volta in volta le province, per controllare che tutto sia eseguito a dovere e che negli usi e nelle applicazioni ci sia il massimo possibile di uniformità e ordine.

VI) I capi delle città, subordinati all'autorità dei capi della provincia, che dipendono dal capo generale, assolveranno nel loro dipartimento le stesse funzioni che il capo generale svolge in tutto lo Stato.

VII) Tutti i capi, ciascuno secondo il suo rango e nel suo dipartimento, avranno il potere, in casi particolari e imprevisi, per esempio quando occorra procedere a qualche accomodamento o alla rapida esecuzione di un progetto utile, di far adottare i mezzi che la prudenza suggerirà. I loro ordini saranno sempre assoluti nel caso di un importante beneficio. Nei casi meno urgenti essi consulteranno sia i propri eguali che gli esperti e renderanno conto e ragione della propria condotta a ogni senato particolare e ai capi a cui sono subordinati; questi capi renderanno conto al capo generale, e quest'ultimo al senato supremo.

VIII) I capi delle tribù (che per tale ragione sono in carica a vita) avranno il compito di ispezionare la sistemazione e la fornitura dei depositi, la distribuzione delle provviste, che verrà effettuata dagli operai volontari (cioè da coloro che avranno l'età per scegliere la loro occupazione), aiutati all'occorrenza da persone distaccate dal corpo degli agricoltori. I prodotti di fabbricazione e utilità quotidiana saranno consegnati, secondo la prescrizione della IV legge distributiva, a ogni cittadino da coloro che coltivano, preparano o lavorano tali derrate.

IX) I capi annuali delle città e delle province si occuperanno soltanto delle funzioni derivanti dalle loro cariche; assolto il loro compito, saranno liberi di esercitare volontariamente la professione che preferiscono. I capi dei corpi artigiani diventeranno operai volontari allo scadere della propria carica annua.

X) A tutti i senatori, capi politici, capi di opifici, maestri d'arte si dovrà la stessa stima e obbedienza, per i servizi resi alla patria, che i figli devono ai loro padri.

XI) La formula di ogni pubblico comando sarà: la ragione vuole, la legge ordina.

XII) Tutte le leggi relative al governo, come quelle fondamentali, saranno ritenute sacre e inviolabili; non potranno essere cambiate né abrogate da chicchessia, sotto pena, ecc. Si vedano le leggi penali.

Leggi coniugali atte a prevenire ogni forma di corruzione

I) Ogni cittadino, raggiunta l'età matrimoniale, si sposerà. Nessuno sarà dispensato dall'osservanza di tale legge, a meno che non ne sia impedita da cause naturali o di salute. Il celibato sarà permesso solo dopo i quarant'anni.

II) All'inizio dell'anno saranno pubblicamente celebrate le feste matrimoniali. I giovani di ambo i sessi si riuniranno, e, al cospetto del senato della città, ogni giovanotto sceglierà la ragazza che più gli piace e, ottenuto il consenso, la prenderà in sposa.

III) Le prime nozze saranno indissolubili per dieci anni; in seguito si potrà divorziare, col consenso delle due parti o di una soltanto.

IV) Le ragioni del divorzio saranno dichiarate in presenza dei capifamiglia della tribù riuniti in assemblea, i quali tenteranno di convincere le parti a riconciliarsi.

V) Decretato il divorzio, le persone separate potranno riunirsi solo dopo sei mesi; nel frattempo, non sarà loro permesso di vedersi o di parlarsi; il marito resterà nella sua tribù o famiglia, e la moglie ritornerà nella sua; essi potranno riconciliarsi solo con la mediazione di amici comuni.

VI) I divorziati potranno risposarsi soltanto dopo un anno; in seguito non potranno più sposarsi.

VII) I divorziati non potranno contrarre nozze con persone più giovani di loro né del coniuge da cui si sono divisi. Soltanto ai vedovi è riconosciuta questa possibilità.

VIII) Le persone di ambo i sessi che siano già state sposate non potranno contrarre matrimonio con giovani che non siano mai stati sposati. IX) Ogni cittadino potrà sposarsi nella tribù, città o provincia che preferisce, ma la moglie e i figli faranno parte della tribù del marito.

X) In caso di divorzio, i figli di ambo i sessi rimarranno col padre, e la donna che il padre avrà sposato in ultime nozze ne sarà di diritto l'unica madre; nessuna di quelle che l'avranno preceduta potrà assumere questo titolo rispetto ai figli del marito.

XI) I figli di uno stesso padre, benché sposati e con figli, diventeranno capifamiglia soltanto dopo la morte del padre comune.

XII) Al tempo della pubblica celebrazione dei matrimoni si farà il censimento annuo degli abitanti di ogni città. Il senato terrà scrupoloso conto del numero dei cittadini di diversa età e professione, designati col nome della tribù e della famiglia. Nella misura del possibile si renderà eguale il numero delle famiglie che compongono le tribù; si creeranno nuove tribù e, se necessario, nuove città, quando vi saranno tribù in soprannumero; si ripopoleranno le tribù e le città ridottesì di numero a causa di qualche accidente.

XIII) Quando la nazione avrà raggiunto un livello di accrescimento tale che il numero dei cittadini che nascono eguaglierà o quasi quello dei cittadini che muoiono, le tribù, le città, ecc. saranno e dovranno essere pressoché mantenute eguali. Si veda la III legge economica.

Leggi sull'educazione atte a prevenire le conseguenze della cieca indulgenza dei padri verso i figli

I) Le madri allatteranno i figli ove la loro condizione di salute lo consenta e non potranno esimersene senza dimostrarne l'impossibilità.

II) Le mogli separate dai mariti che avessero dei figli poppanti avranno cura di allattarli nell'anno del divorzio.

III) I capi delle tribù vigileranno con scrupolo perché i padri e le madri abbiano cura dei figli in tenera età.

IV) Tutti i bambini di ogni tribù, all'età di cinque anni, saranno riuniti e alloggiati e nutriti separatamente, secondo il sesso, in una casa a ciò destinata; gli alimenti, gli abiti e i primi elementi dell'istruzione saranno dappertutto gli stessi, senza distinzione alcuna, secondo le norme prescritte dal senato.

V) Un certo numero di padri e madri, sotto il controllo del capo della tribù, avrà cura di questi bambini, come dei propri, per cinque giorni e sarà poi sostituito da un eguale numero di padri e madri; essi si sforzeranno di ispirare ai loro allievi moderazione e docilità, di prevenire con dolcezza e con lievi castighi ogni discordia, ogni capriccio, ogni cattiva abitudine, e li tratteranno tutti in modo assolutamente eguale.

VI) Via via che la ragione comincerà a svilupparsi, si insegneranno ai ragazzi le leggi della patria; essi verranno educati a rispettare le leggi, a obbedire ai genitori, ai capi, agli anziani; saranno abituati alla gentilezza verso i coetanei, a coltivarne l'amicizia, a non mentire mai; verranno avviati a facili occupazioni adatte alla loro età e, di tanto in tanto, a giuochi atti a favorire lo sviluppo del loro fisico e a prepararli al lavoro; non verrà loro prescritto alcunché, se prima non se ne sia spiegata la ragionevolezza. Questi primi insegnamenti continueranno a essere coltivati dai maestri, alle cui cure saranno affidati all'uscita della prima infanzia.

VII) I ragazzi che, prima di aver compiuto dieci anni, saranno tanto robusti da poter apprendere i primi elementi della professione ritenuta loro congeniale saranno mandati tutti i giorni, per alcune ore, negli opifici pubblici, dove cominceranno il loro apprendistato.

VIII) Tutti i ragazzi, all'età di dieci anni, lasceranno la comune dimora paterna per passare negli opifici, dove saranno alloggiati, nutriti, vestiti e istruiti dai maestri e dai capi di ogni singola professione, ai quali dovranno obbedienza come se fossero loro genitori. Tutto si svolgerà in comune in ogni corpo e opificio, dove i due sessi saranno separatamente istruiti nelle occupazioni loro confacenti.

IX) I maestri e le maestre, nonché i capi delle professioni, collegheranno al tirocinio nelle occupazioni meccaniche gli insegnamenti morali. Via

via che la ragione comincerà a svilupparsi nei ragazzi, alcuni di essi giungeranno a capire che esiste una divinità e, avendone sentito parlare, porranno domande sull'essere supremo; si spiegherà loro che quest'essere è la causa prima e benefica di tutto ciò che essi ammirano e reputano amabile e buono. Ci si guarderà dal dar loro un'idea vaga di quest'essere ineffabile e dal pretendere di spiegarne la natura con termini vuoti di senso; si dirà loro semplicemente che l'autore dell'universo non può essere altrimenti conosciuto che dalle opere sue, le quali lo rivelano come un essere infinitamente buono e saggio, ma che non si può paragonare ad alcunché di mortale. Si farà comprendere ai giovani che i sentimenti umani di socievolezza sono i soli oracoli delle intenzioni divine e che soltanto la pratica di tali sentimenti permette di capire che cosa sia la divinità. Si dirà loro che le leggi sono fatte per perfezionare tali sentimenti e per realizzare con ordine quanto essi prescrivono per il bene della società.

X) Tutti i precetti, tutte le massime, tutte le riflessioni morali saranno dedotti dalle leggi fondamentali e sacre e sempre in rapporto all'unione e all'affezione sociale. La felicità personale, collegata inseparabilmente al bene comune, sarà motivo di esortazione e la stima e l'amicizia dei parenti, dei concittadini, dei capi saranno oggetto d'incitamento.

XI) I capi e i senatori vigileranno con cura perché le leggi e i regolamenti per l'educazione dei bambini siano dappertutto applicati con scrupolo e uniformità e perché, in particolare, i difetti dell'infanzia che potrebbero tendere allo spirito di proprietà, siano saggiamente corretti e prevenuti; essi eviteranno altresì che l'animo dei bambini sia imbevuto, in tenera età, di favole, racconti o altre ridicole finzioni.

XII) All'età di quindici o sedici anni, quando saranno già sposati, i giovani lasceranno le accademie pubbliche per ritornare nella dimora paterna, di dove, quotidianamente, in base a un orario stabilito, si recheranno negli opifici per esercitarvi la loro professione, finché non avranno raggiunto l'età per dedicarsi all'agricoltura; allora si trasferiranno in apposite dimore.

Leggi sugli studi atte a impedire i traviamenti dello spirito umano e ogni fantasticherie trascendente

I) Il numero di coloro che si dedicheranno alle scienze e alle arti, le quali richiedono più sagacia, penetrazione, destrezza, operosità e talento che

forza fisica, sarà stabilito per ogni genere di studio e per ogni città; i cittadini che daranno prova di maggiore inclinazione per gli studi saranno a essi avviati molto presto, senza tuttavia che ciò li dispensi dall'essere occupati in una delle attività agricole. A eccezione del numero di maestri e di allievi prescritto per le scienze e le arti, nessuno potrà dedicarsi prima di aver compiuto trent'anni, secondo la V legge sull'organizzazione civile. Solo allora i cittadini, la cui esperienza avrà perfezionato l'ingegno e fatto emergere attitudini per una professione più elevata di quella esercitata in precedenza potranno dedicarsi.

II) Non ci sarà altra filosofia morale se non quella relativa al piano e al sistema delle leggi; le osservazioni e i precetti di tale scienza poggeranno soltanto sull'utilità e sulla saggezza delle leggi, sulla dolcezza dei vincoli di sangue e di amicizia, sulla dolcezza dei servigi e della riconoscenza che uniscono i concittadini, sull'amore e sull'utilità del lavoro, su tutte le regole generali e particolari dell'ordine e della perfetta concordia: lo studio di questa scienza sarà comune a tutti i cittadini.

III) Ogni metafisica si limiterà a quanto si è detto sopra a proposito della divinità. Riguardo all'uomo, si aggiungerà che egli è dotato di una ragione destinata a renderlo socievole; che la natura delle facoltà umane, come i principi naturali delle loro operazioni, ci sono sconosciuti; che soltanto i procedimenti della ragione possono essere seguiti e osservati con un'attenta riflessione su questa stessa facoltà; che il fondamento e il sostegno di tale facoltà ci è ignoto, come ci è sconosciuto che cosa questo principio diventi al momento del trapasso; si dirà che esso forse sussiste ancora dopo la vita, ma che è inutile cercare di conoscere uno stato a proposito del quale l'autore della natura non c'informa attraverso qualche fenomeno. Saranno questi i limiti prescritti a tali speculazioni.

IV) Completa libertà sarà data alla sagacia e alla penetrazione dello spirito umano riguardo alle scienze speculative e sperimentali che hanno per oggetto tanto le ricerche dei segreti della natura quanto la perfezione delle arti utili alla società.

V) Ci sarà una specie di codice pubblico di tutte le scienze in cui niente sarà mai aggiunto alla metafisica o alla morale oltre i limiti prescritti dalle leggi; si aggiungeranno soltanto le scoperte, fisiche, matematiche o meccaniche, confermate dall'esperienza e dal ragionamento.

VI) Le bellezze fisiche e morali della natura, oggetto delle scienze, degli agi e dei piaceri della società, nonché i cittadini che avranno contribuito in

special modo a perfezionarli, potranno essere celebrati dall'eloquenza, dalla poesia e dalla pittura.

VII) Ogni senato particolare farà tramandare per iscritto le azioni dei capi e dei cittadini degne di essere ricordate, curando tuttavia che tali storie non presentino esagerazioni, adulazioni e, ancor meno, elementi favolosi. Il senato supremo farà redigere il corpo della storia di tutta la nazione.

VIII) I capitoli delle presenti leggi saranno separatamente scolpiti su altrettante colonne o piramidi erette sulla piazza pubblica di ogni città; le loro prescrizioni saranno sempre rispettate secondo il senso proprio, diretto e letterale del testo, senza che sia mai permesso di cambiarne o alterarne anche un solo termine. Ove si riscontrasse qualche ambiguità o qualche punto oscuro in una legge, si dovrà cercare o di spiegarla tramite qualche altra o determinare una volta per tutte il suo senso nel modo più aderente alle leggi fondamentali e sacre.

Leggi penali poco numerose come le prevaricazioni, nonché tanto miti quanto efficaci.

I) Ogni cittadino, senza eccezione di rango o dignità, si tratti anche del capo generale della nazione, quando sia — non si osa neppure pensarlo — tanto snaturato da togliere la vita a qualcuno o ferirlo mortalmente, o quando tenti, tramando o in altro modo, di abolire le leggi sacre per introdurre la detestabile proprietà, dopo essere stato riconosciuto colpevole e giudicato dal senato supremo, verrà rinchiuso per tutta la vita, come un pazzo furioso e un nemico dell'umanità, in una caverna costruita, com'è detto nella XI legge edile, nel luogo delle pubbliche sepolture; il suo nome sarà per sempre cancellato dal novero dei cittadini; i suoi figli e la sua famiglia ne abbandoneranno il nome e saranno separatamente incorporati in altre tribù, città o province, senza che sia permesso ad alcuno di disprezzarli o di rimproverar loro la colpa del genitore, sotto pena di essere allontanati per due anni dalla società.

II) Coloro che oseranno intercedere, per questi colpevoli, coloro che avranno mancato gravemente di rispetto o di obbedienza ai capi o ai senatori, ai padri di famiglia o ai genitori, coloro che avranno trattato con parole oltraggiose o con percosse un loro eguale saranno rinchiusi nei luoghi destinati a tale castigo per uno o più giorni, o mesi, per uno o più anni. Il senato supremo stabilirà in via definitiva questi termini in base

alla gravità dei delitti; il periodo prescritto per la punizione di una colpa non potrà essere ridotto in nessun caso.

III) Gli adulteri saranno rinchiusi per un anno; dopo di che il marito o la moglie potrà riunirsi al colpevole, purché non l'abbia ripudiato subito per la sua infedeltà. L'infedele non potrà sposarsi con la persona con cui avrà commesso adulterio.

IV) Ogni cittadino, di sesso maschile o femminile, che stringa una relazione amorosa nell'anno del divorzio sarà punito come adultero.

V) Chi avrà meritato di essere allontanato dalla società per uno o più anni non potrà mai diventare senatore o a capo di una tribù.

VI) Tutte le persone incaricate dell'educazione e della cura dei bambini che, per una negligenza riconosciuta, non correggendoli o non istruendoli, faranno contrarre loro un vizio o una cattiva abitudine, in contrasto con lo spirito di socievolezza, ove siano giudicate colpevoli, saranno private per un certo tempo o per sempre dell'onore di questa funzione.

VII) Tutti coloro che saranno allontanati dalla società, e rinchiusi per sempre o solo per un certo periodo, saranno privati di ogni divertimento e occupazione; essi saranno uniformemente nutriti con pietanze buone, ma molto semplici, e indosseranno gli stessi indumenti; saranno serviti dai giovani che abbiano dato prova di pigrizia e indocilità o che abbiano mentito; i giovani assolveranno tale funzione per qualche giorno; in loro mancanza, il servizio sarà svolto, alternativamente ogni giorno, da un certo numero di allievi più giovani di ogni professione.

VIII) Le colpe più lievi, come le negligenze o le inesattezze, saranno punite a seconda della prudenza dei capi e dei maestri di ogni professione sia col servizio di cui si è detto nella legge precedente, sia con la privazione di ogni lavoro e di ogni divertimento, per alcune ore o per alcuni giorni, al fine di castigare l'ozio con l'ozio stesso.

IX) Poiché non è il castigo ma la colpa che disonora, espiata la pena prescritta, sarà vietato a ogni cittadino di farne il minimo rimprovero alla persona che l'abbia scontata o ad alcuno dei suoi parenti, di informarne coloro che l'ignorano e di palesare il minimo disprezzo per i colpevoli, in loro presenza o in loro assenza, sotto pena di subire la stessa punizione; soltanto i capi potranno rendere edotti quei cittadini dei loro doveri, senza fare però mai cenno alle colpe passate e alle pene inflitte.

X) Le pene imposte dalla legge, quando siano state fissate per ogni specie di reato, non potranno più essere condonate, ridotte o commutate con

un atto di grazia o per altre considerazioni, se non in caso di malattia. XI) Soltanto il senato di ogni città avrà il potere di infliggere la pena dell'allontanamento dalla società su deposizione dei capi della tribù, della famiglia o del corpo professionale; questi ultimi infliggeranno le pene civili.

XII) Chiunque accusi falsamente un cittadino di un delitto che meriti il perpetuo allontanamento dalla società incorrerà nella stessa pena; in ogni altro caso il falso accusatore subirà il doppio della pena che l'accusato avrebbe dovuto subire.

XIII) Le accuse mosse dai cittadini non investiti di alcuna autorità civile o naturale non saranno ascoltate o prese in considerazione dal senato.

XIV) I cittadini investiti di qualche dignità avranno l'obbligo di vigilare sulle persone loro subordinate, di biasimarle o punirle nei casi di loro competenza, di deferirle senza indulgenza a un'autorità superiore in caso di colpe più gravi, sotto pena di esser privati temporaneamente o per sempre della loro carica, a seconda dell'importanza dell'omissione.

2.7. Etienne Cabet

Etienne Cabet (1788–1856) nasce ultimo di quattro figli a Digione, da Françoise Bertier e Claude Cabet, bottaio, che gestisce un atelier; si laurea in Giurisprudenza e si dedica alla professione, rinunciando alla carriera accademica; nel 1820 viene sospeso per un anno dall'esercizio della professione per scorrettezze commesse durante un processo, entra nella Carboneria, raggiunge la “vendita suprema”, ma rimane deluso senza comunque rinnegare l'esperienza. Diventa repubblicano, giacobino, democratico, è un ammiratore di Robespierre e un sostenitore della necessità del Terrore. Nel 1830 partecipa attivamente alle giornate di luglio. Rompe con i liberali, ma accetta la carica di Procuratore generale in Corsica per poter rimanere nella vita politica; l'anno successivo viene destituito dalla carica ed eletto deputato della Costa d'Oro, frequenta **Buonarroti** e discute delle teorie di **Babeuf**. Viene eletto segretario generale e presidente dell'*Association Libre pour l'éducation du peuple* che nel 1833 viene sciolta perché nasconde finalità politiche e collabora anche all'*Association pour la liberté de la presse*. A causa di due articoli comparisi sul «*Populaire*» e giudicati lesivi per il sovrano, viene condannato a

cinque anni di esilio che trascorre a Londra; lì frequenta l'ambiente dei fuorusciti e inizia a scrivere l'opera utopica *Voyage in Icarie*. Nel 1840 pubblica la prima edizione di *Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie* e i comunisti francesi organizzano per l'occasione un banchetto, nel 1842 compare la seconda edizione in un solo volume. Intanto trova i fondi per ripubblicare il «*Populaire*» con una linea comunista; sotto la testata compare la scritta *Association communautaire icarienne*. Cabet forma il proprio partito comunista con il compito di prendere la direzione del movimento popolare, allearsi con la borghesia progressista, con la Guardia nazionale e l'esercito per attuare una politica di riforme. Nel 1843 il comunismo icariano assume un ruolo leader a Lione conquistando successivamente anche Tolosa e il sud della Francia. Nel 1845 pubblica *L'ouvrier: ses misères actuelles; leur cause et leur remède; son futur bonheur dans la communauté; moyen de l'établir*. I suoi seguaci sono circa 250.000. Nel 1846 segue *Le vrai Christianisme suivant Jésus-Christ*. Cabet viene accusato di preparare la rivoluzione; sulle pagine del «*Populaire*» compare il grido *Allons en Icarie*, nel 1847 si incontra con Owen e l'anno successivo nel febbraio '48 gli icariani partono da Le Havre diretti a Nouvelle Orléans e poi nel Texas per fondare Icaria. Il 23 febbraio scoppia la rivoluzione: Cabet propone di non deporre le armi, di formare una milizia popolare, chiede il suffragio universale, la libertà di stampa e misure economiche per i lavoratori. I democratici vengono sconfitti alle elezioni, Cabet non viene eletto e i suoi seguaci sono perseguitati in tutto il Paese. Alla fine dell'anno si imbarca alla volta di New York per raggiungere Icaria e 280 persone lo seguono nella nuova sede, Nauvoo, nell'Illinois; in patria viene accusato di truffa ai danni degli icariani e condannato in contumacia; tornato, si difende e viene assolto con formula piena. Quando Napoleone III attua il colpo di stato, Cabet viene arrestato e imbarcato per l'Inghilterra. Il 10 maggio del 1852 compare a Londra il *Prospectus* dell'*Union Socialiste* firmato **Cabet, Blanc, Leroux**; nel giugno, Cabet si imbarca di nuovo verso Icaria, viene proposta una nuova sede a Corning, nello Iowa. Le tensioni all'interno della colonia rendono la situazione esplosiva e la direzione di Cabet viene contestata; il 13 ottobre si trasferisce a Saint-Louis con gli icariani che gli sono rimasti fedeli e vara una nuova costituzione; nel novembre del 1856 si spegne per una congestione cerebrale. In seguito, i suoi fedeli guidati da Mercadier fondano una colonia a Cheltenham. Nel 1864 Arsène Sauva, l'ultimo gestore chiude la

colonia, e il gruppo dei superstiti si riunisce ai vecchi dissidenti che nel frattempo hanno abbandonato Nauvoo in favore di Corning (Iowa). Nel 1878 il partito dei giovani è protagonista di una nuova scissione e fonda una colonia in California, Icaria–Speranza, che resiste fino al 1886; solo i vecchi icariani restano a Corning fino al 1895.

Icaria non è un'isola, come *Utopia* di More o *Atlantide* di Platone, né un territorio individuabile geograficamente, a cui si arriva dopo un viaggio in mare. Icaria è una nazione grande circa come la Francia, di forma rettangolare, densamente popolata, limitata da due catene di monti e da un fiume. È al riparo geograficamente, ma non è un'isola, e questo gli consente di esportare il modello politico. Appartiene al vecchio mondo e sta ad indicare la possibilità che una grande nazione si trasformi in comunità. Nella *Prefazione* all'opera, che non compare nella prima edizione poiché Cabet preferisce mantenere l'anonimato per timore di persecuzioni, si legge che considerando le ricchezze di cui la natura ha colmato il genere umano e l'intelligenza e la ragione di cui gli ha fatto dono, è impossibile ammettere che il destino sia di essere infelice sulla terra, con un'analogia verso alcune affermazioni di Fourier. La storia di ogni tempo mostra solo agitazioni, vizi, delitti, e massacri, che non sono effetto della volontà della natura; la causa è altrove: nella cattiva organizzazione della società e nella ineguaglianza su cui essa si fonda. È quest'ultima la fonte di ogni cupidigia e ambizione, della gelosia e dell'odio, delle discordie e in definitiva di ogni male. La convinzione diventa incrollabile quando si considera che quasi tutti i filosofi e tutti i sapienti proclamano l'uguaglianza; quando Gesù Cristo, autore di una immensa riforma, proclama la fraternità per liberare il genere umano; quando tutti i Padri della Chiesa, i Cristiani dei primi secoli, la Riforma e i suoi innumerevoli seguaci, la filosofia del XVIII secolo, la rivoluzione americana, la rivoluzione francese, il progresso universale, proclamano l'uguaglianza e la fraternità degli uomini e dei popoli. La dottrina dell'uguaglianza e della fraternità, o della democrazia, è dunque oggi la conquista intellettuale dell'umanità. Gli avversari sono nutriti del pregiudizio che essa sia impossibile, una chimera; il problema è dunque quello di stabilire se la comunità sia o no realizzabile, e per rendere tangibile questa verità è stato redatto il *Viaggio in Icaria*. Nella prima parte si racconta una grande nazione organizzata come una comunità nelle situazioni più diverse; si descrivono quindi le città, le campagne, i villaggi, le fattorie, strade, ferrovie, canali, fiumi, diligenze e omnibus; vengono

illustrati anche i luoghi di lavoro come le officine, ma anche scuole, ospizi, musei, monumenti pubblici, teatri; una parte è riservata ai giochi, alle feste, ai piaceri, si specifica anche l'organizzazione alimentare, l'abbigliamento, le abitazioni, l'arredamento, le cerimonie del matrimonio, della famiglia; si descrivono settori fondamentali come la medicina, il lavoro, l'industria, l'agricoltura, le belle arti, e infine le assemblee politiche; risaltano l'abbondanza e la ricchezza, l'eleganza, la magnificenza, l'ordine, l'unione, la concordia, la fraternità, la virtù e la felicità, che sono il risultato infallibile della comunità.

L'organizzazione politica di Icaria è la repubblica, ma intesa, per Cabet, nel suo significato più ampio di *res publica*, cosa pubblica, alla maniera di Platone, Bodin, Rousseau, che chiamano repubblica ogni Stato od ogni società governati o amministrati nell'interesse pubblico, qualunque fosse la forma del governo, semplice o multipla, ereditaria o elettiva. Una monarchia realmente rappresentativa, democratica, popolare, può essere mille volte preferibile ad una repubblica aristocratica e la comunità non è meno possibile con un monarca costituzionale che con un presidente repubblicano.

Cenni bibliografici

- ABBUNDO V., *T. Moro*, Napoli 1962.
- BIONDI NALIS F. (a cura di), *Etienne Cabet, Condizione operaia condizione della donna*, Catania 1981.
- BIONDI NALIS F., *Etienne Cabet tra utopia e rivoluzione*, Torino 2004.
- BRAVO G.M. (a cura di), *Il socialismo prima di Marx*, Roma 1973.
- COLOMBO A. (a cura di), *Utopia e distopia*, Bari 1993.
- CONTI ODORISIO G. (a cura di), *L'andrografo: 1782*, Napoli 1986.
- DE MATTEI R., *Studi campanelliani*, Firenze 1934.
- DESROCHE H., *Oeuvres d'Etienne Cabet*, Antropos 1970.
- IORE T. (a cura di), *Utopia*, Bari 1981.
- FIRPO L. (a cura di), *Utopia*, Napoli 1979.
- FIRPO L., *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino 1940.
- FIRPO L., *I processi di Tommaso Campanella*, Roma 1998.
- FIRPO L., *Il supplizio di T. Campanella*, Roma 1985.
- FIRPO L., *L'utopismo*, in *Storia delle idee politiche*, vol. III, Torino 1987.
- HEXTER J.H., *More's utopia*, trad. it. Fimiani M.P., *L'utopia di Moro biografia di un'idea*, Napoli 1975.
- MABLY G.B. DE, *Opere scelte*, Venezia 1962.

MORELLE E.G., *Essai sur l'esprit humain*, Geneve 1971.

MORELLE E.G., *Physique de la beauté*, Geneve 1971.

MORELLE, *Codice della Natura*, Roma 1975.

QUARTA C., *Tommaso Moro una reinterpretazione dell'utopia*, Bari 1991.

SCHIAVONE G., *Democrazia, utopia, modernità*, Lecce 2015.

T. More The Complete Works, New Haven 1963.

TUMMINELLI R. (a cura di), *Etienne Cabet, Viaggio in Icaria*, Napoli 1983.

TUMMINELLI R., *Etienne Cabet. Critica della società e alternativa di Icaria*, Milano 1981.

CAPITOLO III

IL SECOLO DEI LUMI

3.1. Mutamenti della geografia politica: la rivoluzione americana

Durante due secoli, dal Seicento al Settecento gruppi di inglesi, francesi e in parte olandesi migrano verso le regioni dell'America del Nord spinti da motivazioni di carattere economico e politico-religioso; per i cadetti delle famiglie nobili esclusi dal diritto di successione, per gli artigiani e gli agricoltori in possesso di un capitale anche minimo, l'America settentrionale offre la possibilità di miglioramento della condizione sociale ed economica; per i cosiddetti *intendured servants*, lavoratori a contratto, cacciati dalle campagne, rappresenta la possibilità della sussistenza. La motivazione della maggior parte degli inglesi è religiosa. Dopo l'affermazione della Chiesa anglicana gruppi di dissidenti puritani, quaccheri, presbiteriani, ed in minor misura cattolici, emigrano con l'intenzione di costruire una società libera basata sui principi del cristianesimo. Negli altri casi, la colonizzazione inglese è dettata dalle esigenze delle imprese commerciali private, sollecitate dalla Corona, che le obbliga ad affermare il dominio britannico sui territori occupati. Ad essi si aggiunge nel Settecento l'emigrazione francese e scandinava. Gli insediamenti riguardano le grandi pianure costiere fra l'Atlantico e i monti Appalachi, servite da numerosi fiumi; al terreno fertile si aggiungono fonti di energia idraulica provenienti da baie e fiumi, mentre gli estuari consentono la costruzione di porti per la navigazione interna che favoriscono il commercio. Per i trasporti lungo la pianura, viene utilizzato il cavallo importato dagli europei.

La fondazione della prima colonia in territorio americano, la Virginia, è dovuta all'iniziativa di due compagnie commerciali inglesi, nel 1607. Tredici anni dopo, nel 1620, un gruppo di puritani, i cosiddetti Padri

Pellegrini giunti con la nave *Mayflower* sbarcano sulla costa dell'attuale Massachusetts fondando la colonia di New Plymouth; altre tre colonie Rhode Island, Connecticut e New Hampshire, istituite successivamente formano una regione chiamata Nuova Inghilterra. A sud della Virginia, Lord Baltimore, cattolico e amico di Carlo I fonda la colonia del Maryland, dove sbarca nel 1634 con duecento immigrati, l'unica colonia inglese fondata dai cattolici. Nel 1663 per concessione del re Carlo II ad aristocratici inglesi, nascono altre due colonie del Sud, la Carolina del Nord e la Carolina del Sud, popolate da ugonotti francesi e coloni della Virginia. La colonizzazione lungo la foce dell'Hudson è invece opera di olandesi che fondano un porto commerciale, New Amsterdam, poi passato agli inglesi e ribattezzato New York, capitale dell'omonima colonia. Ancora gli olandesi costruiscono villaggi sull'isola di Manhattan, e a Long Island, territori del New Jersey. Nel 1681, un mercante quacchero, **William Penn**, ottiene in concessione la Pennsylvania e fonda la città di Philadelphia, capitale che raccoglierà gruppi di britannici di religione quacchera, pietisti tedeschi e gruppi di irlandesi e scandinavi. Successivamente Penn acquisisce le regioni meridionali dello Stato di New York, fondando la colonia del Delaware e dopo il 1730 completa la colonizzazione con la formazione della Georgia, fra la Carolina del Sud e la Florida spagnola. Alla metà del Settecento si sono quindi formate le tredici colonie che avrebbero rivendicato l'indipendenza dalla Gran Bretagna essenzialmente divise in colonie del nord, intorno al Massachusetts, di carattere prevalentemente puritano, formata da piccoli proprietari agricoli. Al centro, quelle sviluppate attorno a New York; lungo i territori della Virginia e del Maryland, quelle meridionali. Le colonie sono alle dipendenze di un governatore britannico nominato dal Re, e di un Consiglio anch'esso di nomina regia, composto da un gruppo ristrettissimo di notabili. Nelle varie colonie esistono comunque assemblee legislative elette dai cittadini secondo i criteri elettorali vigenti, più democratici rispetto alla madre patria. Nel nord, che si ispira a principi egualitari puritani, il diritto di voto è allargato alla maggior parte della popolazione maschile, mentre nelle colonie meridionali è limitato ai soli proprietari terrieri, mentre gli schiavi sono privi di ogni diritto politico. Progressivamente le assemblee acquisiscono anche funzioni amministrative e giudiziarie e la sovranità britannica appare sempre più distante. Le tredici colonie sono molto diverse relativamente all'organizzazione economica; a nord, nella Nuova Inghil-

terra, i coloni vivono in villaggi rurali circondati da terreni in parte di proprietà, in parte comuni. La fattoria isolata fa la sua comparsa più tardi, quando le popolazioni native, indiani e pellerossa, diventano meno pericolosi; l'economia è essenzialmente destinata all'autoconsumo, nei centri urbani costieri invece l'industria cantieristica produce circa il 50% dell'intera flotta britannica. Nelle colonie meridionali si diffonde la coltura del tabacco che necessita di una grande quantità di manodopera, assicurata dagli schiavi di colore, ma causa di esaurimento del terreno in tre o quattro anni; le grandi piantagioni non favoriscono lo sviluppo di grandi città. Nella seconda metà del Settecento le Americhe, che dal 1700 al 1776 hanno raddoppiato la popolazione, diventano per l'Inghilterra il più importante partner commerciale, anche per l'importazione di manufatti dalla madrepatria e il regime di monopolio; le colonie, infatti, possono mantenere rapporti commerciali esclusivamente con l'Inghilterra. L'esportazione è fondata soprattutto sui prodotti agricoli del Sud scambiati con manifatture. La società, disomogenea per etnia, religione, economia, composizione sociale, è fortemente impregnata di etica del lavoro e di riconoscimento dei meriti, di mobilità lavorativa, di spirito imprenditoriale. La grande considerazione in cui sono tenute le capacità individuali, grazie alle quali si ottengono successo e agiatezza, legittima i ricchi nell'amministrazione delle città. I cittadini assumono in proprio la gestione dei servizi di utilità pubblica, come quelli antincendio, fondamentali in contesti urbani costituiti da residenze in legno. Le donne, nell'asprezza della vita pionieristica, sono spesso responsabili della propria sopravvivenza e di quella dei figli, dedicandosi ad attività imprenditoriali. A Philadelphia, ad esempio, nella seconda metà del Settecento, il 20% delle taverne è gestito da donne. La legge garantisce in caso di divorzio, consentito nel Nord nonostante l'opposizione inglese, un uguale trattamento fra uomini e donne, che sono però escluse dal diritto di voto e non possono accedere alle scuole superiori. Nelle colonie americane, quindi, prima che in Europa, già dal Settecento, si è verificata un'accelerazione nella costruzione di una società orientata in senso democratico. Il ceto dirigente americano si autolegittima da solo e il governo inglese cerca come risposta di intensificare il controllo politico sulle colonie. A partire dal 1763 con il pretesto di fronteggiare una grande rivolta indiana, viene reso stanziale in America un esercito di circa diecimila uomini. Nello stesso anno il re proibisce l'avanzata ad ovest dei pionieri togliendo loro il diritto di trattare con

gli indiani. Per sostenere le spese dell'esercito, si impone una tassa sullo zucchero importato dai Caraibi, cui segue due anni dopo la legge dello *Stamp Act*, tassa di bollo sugli atti ufficiali. La reazione è immediata e violenta: i coloni denunciano la violazione del classico principio britannico *no taxation without representation*, secondo cui il Parlamento non può decidere la tassazione di cittadini non rappresentati in Parlamento. La protesta si articola con manifestazioni di piazza e boicottaggio delle merci. Nel 1773, in risposta ad un provvedimento che assegna il monopolio della vendita del tè alla Compagnia delle Indie è organizzato il cosiddetto *tea party*, con la distruzione di una grossa quantità di tè nel porto di Boston. Alla repressione segue l'iniziativa dell'assemblea del Massachusetts che nel 1774 propone di riunire a congresso i rappresentanti delle tredici colonie. La tassa sullo zucchero viene parzialmente abrogata, ma la protesta è ormai innescata. L'anno successivo si riunisce il secondo congresso che chiede al re Giorgio III il riconoscimento di Stato con piena autonomia interna. La guerra che ne segue vede contrapposto l'esercito delle colonie, guidato dal virginiano **Georges Washington**, e la flotta più potente del mondo. Si protrae fino al 1782, ma già nel 1776 Boston è riconquistata. In quest'occasione si proclama il 4 luglio del 1776 la Dichiarazione d'Indipendenza, elaborata in gran parte da **Thomas Jefferson**, che si appella ai diritti inalienabili dell'uomo: la vita, la libertà, la ricerca della felicità. I principi ispiratori hanno grande eco nell'opinione pubblica europea e molti francesi scelgono di combattere per gli ideali rivendicati dagli americani. Francia e Spagna entrano in guerra a loro sostegno. Nel gennaio 1776 **Thomas Paine** pubblica il suo scritto *Common Sense*: la lotta tra colonie e madrepatria è una lotta d'indipendenza e s'identifica con la lotta per la libertà, ripugna alla ragione che un continente sia soggetto ad un potere lontano e perpetuamente governato da un'isola: dunque, l'Inghilterra all'Europa, l'America a sé stessa. Secondo Paine, un governo non è da confondere con la società, la società rappresenta la realtà permanente, ed il governo dovrebbe essere composto da persone elette dal corpo generale degli elettori; al governo spetta assicurare *freedom and security*; non c'è possibilità di buon governo sotto la tirannide monarchica del sovrano o sotto la tirannide aristocratica dei nobili, un buon governo è repubblicano. Con questa critica al sistema politico inglese, Paine respinge le argomentazioni dei difensori dell'ordinamento costituzionale inglese; è preferibile il governo repubblicano perché esso trae il suo potere

dal popolo. Gli Inglesi sono abituati ad un sistema politico con monarca e nobili, ma se i diritti di natura erano eguali, non sono giustificati i poteri di un sovrano o di una Camera dei Pari. Paine ricorda ai coloni americani che il nuovo mondo ha sempre dato asilo ai perseguitati per amore della *civil and religious liberty*. Questo spirito di libertà deve spingere gli Americani a preferire un governo di tipo repubblicano e a sottoscrivere una carta costituzionale delle colonie unite. Le esortazioni di Paine sembrano essere ascoltate.

Questi principi *self-evident* sono spiegati citando Locke, che nei *Two Treatises of Government* (1690) ha giustificato l'opposizione del popolo inglese al proprio governo; i *Two Treatises* forniscono gli strumenti ideologici per dare significato universale agli avvenimenti americani. Da Locke i capi politici americani risalgono alla rivoluzione puritana inglese del 1640: il loro repubblicanesimo si ispira al *commonwealth* puritano di Cromwell, che visto da lontano pare avesse assicurato l'eguaglianza politica ai cittadini. I coloni americani cercano di rivivere lo spirito dei *Pilgrims* e delle sette radicali che hanno insistito sul diritto d'ogni cittadino di votare nel proprio *commonwealth*. La ribellione politica americana non è un rifiuto del *common law* inglese, al contrario si dà valore ideale agli antichi *bills of rights*, secondo i quali nessun governo può esercitare il proprio potere dispoticamente ed operare al di fuori dei limiti dei diritti costituzionali.

Le vecchie colonie inglesi ed i nuovi Stati seguono i principi indicati nella *Dichiarazione d'indipendenza* (1776), del rispetto dei diritti umani, della separazione dei poteri, della difesa dei beni dei cittadini. Occorre risolvere il problema dell'ordinamento costituzionale unitario, e gli Americani sembrarono decisi a progettare una repubblica federale di tipo democratico. Nel passato la repubblica democratica è stata il sistema governativo soltanto di piccoli Stati come Atene, Sparta, Roma; la nuova struttura, repubblicana e democratica, deve essere l'unione degli Stati. Noi abbiamo la possibilità, ripeteva Thomas Paine, di trovare la migliore soluzione politica, e questa soluzione deve consentire la partecipazione di tutti alla vita politica; questa rivoluzione per l'indipendenza può permetterci il passaggio dalla passiva condizione alla attiva condizione di cittadini con il godimento dei diritti naturali e civili dell'uomo.

Nella valutazione positiva degli avvenimenti americani esercita notevole influenza la Massoneria. Come è noto, **Benjamin Franklin** appartiene alla

Loggia delle sette sorelle fondata a Parigi nel 1776, ed i più noti e attivi americanisti francesi frequentano la loggia parigina. Il 4 luglio 1776 il congresso delle colonie riunito a Filadelfia adotta la *Dichiarazione d'indipendenza*:

Allorché, nel corso degli eventi umani, si rende necessario che un popolo rescinda i vincoli politici che lo avevano legato ad un altro ed assuma tra le altre Potenze della Terra quel posto distinto ed eguale che gli spetta per Legge Naturale e Divina, allora un giusto rispetto dell'Umanità impone che esso renda noto che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che il Creatore ha fatto loro dono di determinati inalienabili Diritti; che tra questi sono la Vita, la Libertà ed il Perseguimento della Felicità. Che per salvaguardare tali Diritti, gli uomini si sono dati dei governi che derivano la propria giusta autorità dal consenso dei governati; che ogniqualvolta una determinata forma di governo giunga a negare tali fini sia diritto del Popolo il modificarla o l'abolirla, istituendo un nuovo governo che ponga le sue basi su questi principi, strutturandone i Poteri nel modo che ad esso sembri il più atto a garantire la sua Sicurezza e la sua Felicità. È ben vero che la prudenza consiglierà di non rovesciare i governi, ormai stabiliti da lungo tempo, per motivi futili e transitori, e che di conseguenza, l'esperienza ha dimostrato come l'Umanità sia piuttosto propensa a soffrire tutto il soffribile, anziché farsi giustizia abolendo le forme cui è abituata. Ma allorché una lunga serie di abusi e di torti, tutti inevitabilmente tendenti al medesimo scopo, tradisce il disegno di ridurla ad uno stato di completa sottomissione, diviene allora suo dovere, oltre che suo diritto, rovesciare un tale governo, munendosi di nuove garanzie per la propria sicurezza futura. Questo il paziente soffrire di queste colonie e questa è oggi la necessità che impone loro di modificare gli originari sistemi di governo. La storia dell'attuale re di Gran Bretagna è storia di reiterata violenza e di usurpazioni, tutte aventi lo scopo diretto di imporre a questi Stati una tirannia assoluta. Per dimostrarlo esponiamo i fatti al giudizio di un mondo imparziale.

Egli ha rifiutato il proprio assenso alle leggi più necessarie e più favorevoli al pubblico bene.

Egli ha impedito ai suoi governatori di adottare leggi di importanza immediata e pressante, a meno che non ne fosse sospeso l'effetto fino a quando si fosse ottenuto il suo consenso; e una volta che esse furono in

tal modo sospese, egli ha impudentemente trascurato di apporvi la sua sanzione.

Egli ha rifiutato di promulgare altre leggi che avrebbero sistemato grandi distretti, ponendo come condizione che quelle cittadinanze rinunciassero al Diritto di Rappresentanza in seno alle assemblee legislative, un diritto per esse inestimabile e temibile solo per i tiranni.

Egli ha riunito le assemblee legislative in luoghi scomodi, inusitati e distanti dai loro archivi sì da indurle, per stanchezza, ad accettare le sue decisioni. Egli ha, più e più volte, disciolto le Camere perché esse si erano virilmente opposte ai soprusi che egli commetteva ai danni dei diritti del Popolo.

Egli ha per lungo tempo impedito, dopo tale scioglimento, che si eleggessero altre Camere, sicché il potere legislativo, che non può venir annullato, è stato esercitato direttamente dal Popolo, mentre lo Stato rimaneva, al contempo, in balia di invasioni dall'esterno e di rivoluzioni interne.

Egli ha tentato di impedire il popolarsi di tali Stati, opponendosi alle leggi per la naturalizzazione di cittadini stranieri, rifiutandosi di promulgarne altre per incoraggiare l'emigrazione, ed aumentando le pretese per le nuove distribuzioni di terre.

Egli ha intralciato l'amministrazione della Giustizia, in alcuni Stati, rifiutando il suo assenso a leggi intese ad istituire il potere giudiziario.

Egli ha reso i giudici soggetti soltanto al suo volere, per il godimento delle loro cariche e per la definizione e il pagamento dei loro emolumenti.

Egli ha creato una moltitudine di nuovi uffici, inviandovi sciami di funzionari ad opprimere il nostro popolo e divorarne gli averi.

Egli ha mantenuto nel nostro paese, in tempo di pace e senza il consenso delle nostre assemblee legislative, eserciti permanenti e navi da guerra.

Ha reso ostentatamente il potere militare non solo indipendente, ma superiore al potere civile.

Egli si è accordato con altri al fine di assoggettarci ad una giurisdizione estranea alle nostre Costituzioni ed ignorata dalle nostre Leggi, dando il suo consenso ai loro atti fittiziamente legislativi:

- per accasermare nel nostro paese larghi contingenti di truppe regolari;
- per proteggerle, tramite procedimenti irrisori, dalla punizione per qualsiasi delitto commesso ai danni dei Cittadini di questi Stati;
- per interrompere il nostro commercio con tutte le parti del Mondo;
- per privarci in molti casi del beneficio di un processo con giuria; per imporci tasse senza il nostro consenso;

- per trasportarci al di là dei mari onde processarci per pretesi crimini;
- per abolire in una provincia vicina il libero sistema delle leggi inglesi, istituendo colà un governo arbitrario, allargandone i poteri sì da renderlo al contempo esempio e strumento atto ad introdurre lo stesso governo assoluto in queste colonie;

- per privarci dei nostri statuti, abolendo le nostre leggi più preziose, ed alterando dalle fondamenta le forme dei nostri governi;

- per sospendere le funzioni delle nostre assemblee legislative, auto investendosi del potere di legiferare, in nostro nome, in qualsiasi caso.

Il re ha deposto il nostro governo richiamando i suoi governatori e dichiarandoci decaduti dalla sua protezione e muovendoci guerra.

Egli ha pirateggiato sui nostri mari, ha devastato le nostre coste, incendiato le nostre città, ed ucciso i nostri concittadini.

Egli, in questo momento, va trasportando nel nostro paese larghi contingenti di truppe mercenarie, perché esse completino l'opera di morte, devastazione e tirannide, già iniziata in circostanze di crudeltà e perfidia, che non ha pari nella storia delle ere più barbare ed è del tutto indegna del Capo di una Nazione Civile.

Egli ha costretto i nostri concittadini, catturati in alto mare, a rivolgersi in armi contro il loro stesso paese, divenendo i carnefici dei loro amici e dei loro fratelli, pena il cadere a loro volta colpiti dalle armi di questi. Egli ha fomentato la rivolta entro i nostri confini, ed ha cercato di rivolgere contro gli abitanti delle nostre frontiere gli spietati selvaggi indiani, il cui modo di guerreggiare è, come è ben noto, un massacro indiscriminato, senza distinzione di età, di sesso o di condizione.

Ad ogni successivo stadio di codesti soprusi, noi abbiamo sollecitato giustizia nei termini più umili: alle nostre reiterate petizioni si è risposto soltanto con nuove ingiustizie. Un sovrano che si distingue per tutti gli atti che individuano il tiranno non può reggere le sorti di un popolo libero.

Le generazioni future quasi stenteranno a credere che la sfrontatezza di un solo uomo, nel breve periodo di dodici anni soltanto, riuscì a costruire una base di così ampia e manifesta tirannia su tutto un popolo nutrito ai principi della libertà e saldo assertore di essi. Né abbiamo mancato di usare ogni attenzione nei riguardi dei nostri fratelli inglesi. Li abbiamo, di tempo in tempo, resi accorti dei tentativi compiuti dai loro legislatori onde estendere su di noi un'illegittima giurisdizione. Abbiamo rammentato loro le circostanze che accompagnarono la nostra emigrazione e il nostro primo

insediamento su questo suolo. Abbiamo ricordato che ciò avveniva a prezzo del nostro sangue e delle nostre risorse, senza l'assistenza della ricchezza o della forza della Gran Bretagna; che nello stabilire le varie forme di governo su questo suolo, scegliemmo un re comune con essi, gettando così le fondamenta di una perpetua colleganza ed amicizia; ma la sottomissione al loro Parlamento non era contemplata dalle nostre costituzioni, neanche in astratto, se fa fede la Storia.

Abbiamo fatto appello al loro senso di Giustizia e alla loro magnanimità, scongiurandoli, in nome dei vincoli della nostra comune origine, affinché volessero sconfessare tali usurpazioni che avrebbero inevitabilmente troncato le nostre relazioni e i nostri buoni rapporti. Anch'essi sono stati sordi alla voce della Giustizia e a quella del sangue, e quando si dette l'occasione di rimuovere legittimamente dai loro seggi alla Camera dei Comuni i disturbatori della nostra buona armonia, essi, invece, li rimandarono al potere con libere elezioni. Ed ora stanno permettendo al loro magistrato supremo di inviare qui, non soltanto soldati del nostro stesso sangue, ma scozzesi ed altri mercenari stranieri, per invaderci e distruggerci. Questi fatti hanno dato l'ultima pugnalata agli affetti che già si spegnevano e la nostra natura virile ci obbliga di rinunciare, per sempre, a questi insensibili fratelli.

Dobbiamo, dunque, arrenderci alla necessità che impone la nostra separazione, e considerare anche loro, alla pari del resto dell'Umanità, nemici in guerra, amici in tempo di pace.

Avremmo potuto costituire con loro un popolo grande e libero; ma una colleganza di grandezza e di libertà, sembra, non è alla pari alla loro dignità. E sia così, allora, come essi hanno voluto: la strada verso la felicità e la gloria ci è aperta; la percorreremo senza di loro e ci sottometeremo alla necessità che reclama la nostra eterna separazione!

Pertanto noi, rappresentanti degli *Stati Uniti d'America*, riuniti in *Congresso generale*, chiamando il Giudice Supremo dell'Universo a testimone dell'onestà delle nostre intenzioni, in nome e con l'autorità del buon Popolo di queste Colonie, proclamiamo e dichiariamo solennemente che queste Colonie Riunite sono, come spetta loro di diritto, *Stati Liberi ed Indipendenti*, che essi sono assolti da ogni dovere di sudditanza rispetto alla corona britannica, e che ogni vincolo politico che li legava al regno di Gran Bretagna si deve considerare totalmente dissolto, che, inoltre, come *Stati Liberi ed Indipendenti*, essi hanno pieno potere di dichiarare guerra e

di concludere la pace, di contrarre alleanze ed organizzare il commercio, e compiere tutti quegli atti che gli *Stati Indipendenti* possono a buon diritto compiere. A sostegno di questa dichiarazione, confidando completamente nella protezione della Divina Provvidenza, noi offriamo, a scambievole pegno, gli uni agli altri, le nostre vite, le nostre fortune ed il nostro sacro onore.

Dopo la vittoria decisiva a Yorktown nel 1781, l'Inghilterra che dopo sette anni si trova in una condizione disastrosa, rischiando la rottura totale dei rapporti commerciali con alcune colonie americane, accetta le trattative di pace. Con il trattato di Versailles del 1783 la Gran Bretagna riconosce l'indipendenza delle tredici colonie e la sovranità ancora da realizzare su territori da colonizzare. Le 13 colonie dell'America del Nord, staccandosi dall'Impero britannico, vengono a trovarsi nella condizione di Stati sovrani ed indipendenti non solo rispetto alla Gran Bretagna, ma anche gli uni nei confronti degli altri. Durante la guerra, infatti, le 13 colonie hanno dato vita ad una Confederazione, approvando i cosiddetti *Articoli di Confederazione* (o di Costituzione), i quali però si rivelano troppo deboli per assicurare l'unità anche in tempo di pace. Il termine designa un tipo d'associazione tra Stati e si configura come una struttura politico-giuridica basata su un semplice accordo tra due o più Stati sovrani, che decidono di perseguire, con organi comuni, il raggiungimento di determinati fini come lo sviluppo economico o la difesa del territorio, senza creare alcun potere centrale sovra nazionale, restando in pratica pienamente sovrana. Gli organi centrali della Confederazione, essendo privi di un'autorità propria e mantenendo l'assoluta indipendenza degli Stati associati, non rappresentano qualcosa di differente dalla somma degli enti politici competenti. Il principio sul quale si fonda quest'organizzazione è l'assoluta indipendenza degli Stati associati e la subordinazione degli organi dell'Unione al potere degli Stati. Ogni Stato mantiene dunque la propria libertà, sovranità ed indipendenza (articolo 2). L'organizzazione è definita una stabile lega d'amicitia, il cui fine è provvedere alla difesa comune (articolo 3). La Confederazione crea quindi una lega, non un governo. Si sviluppa di conseguenza, a partire dal 1783, un acceso dibattito politico tra chi vuole mantenere la struttura confederale e chi, invece, vuole la trasformazione della Confederazione in una Federazione, struttura politico-istituzionale di diversi Stati indipendenti che decidono di raggrupparsi in un organismo più ampio,

creando un potere centrale sovranazionale cui trasferiscono una parte consistente della loro sovranità. Nasce in questi anni il Partito Federalista americano che ha come teorici e leaders politici James Madison e Alexander Hamilton. I federalisti americani propugnano la creazione di una vera unione federale, dotata di un proprio parlamento e d'organi amministrativi e giudiziari competenti per tutte le questioni che non è opportuno lasciare all'autonomia dei singoli Stati: politica monetaria, commercio estero, difesa, politica estera.

La Convenzione americana inizia i suoi lavori a Filadelfia il 25 maggio 1787 per preparare una costituzione nella quale sia chiarita la qualità della posizione del cittadino americano in quanto membro degli Stati Uniti. Ogni cittadino avrebbe dovuto svolgere le sue attività nelle istituzioni locali, ma avrebbe dovuto partecipare alla vita politica del grande Stato. La Convenzione deve evitare che l'autorità si sposti troppo a vantaggio del potere centrale, a danno del potere locale. I membri della Convenzione si preoccupano perciò di assicurare alle autorità locali ampi poteri amministrativi. La maggioranza nell'Assemblea è convinta della bontà della soluzione repubblicana, ma cerca anche di democratizzare il sistema politico inglese, estendendo il diritto di suffragio ed assicurando al singolo cittadino libertà di pensiero e di azione.

Sul piano istituzionale dalla Convenzione viene adottata la soluzione bicamerale; sono infatti previste due Camere: la Camera dei rappresentanti, composta di membri eletti da ciascuno Stato in numero proporzionato ai suoi abitanti, e la Camera dei senatori, composta di due senatori eletti per ogni Stato. Le due Camere costituiscono il Congresso, al quale sono affidati i poteri d'imporre le tasse, di provvedere alla comune difesa, di pensare al benessere generale del paese. Il potere esecutivo viene conferito ad un Presidente eletto da un certo numero di elettori, con funzioni governative, il potere giudiziario ad una Corte suprema, e nei tribunali inferiori il giudizio di colpevolezza per crimini deve essere emesso da una giuria. Il testo costituzionale viene adottato il 17 settembre 1787.

La difesa delle istituzioni repubblicane americane viene commentata negli articoli del «Federalista» (*The Federalist*), pubblicati con il comune pseudonimo di Publius, da **Alexander Hamilton, da John Jay e da James Madison**. Questa raccolta di articoli è un importante contributo alla storia del pensiero politico poiché contiene anche la definizione della repubblica democratica quale governo rappresentativo. Secondo gli autori

del «Federalist» la costituzione americana accetta l'ordinamento federale dello Stato, e poiché i rappresentanti eletti sono in grado di giudicare quali siano gli interessi generali del paese, respinge il sistema della democrazia a partecipazione diretta. La democrazia egualitaria a partecipazione diretta può dar luogo a lotte di fazioni, laddove il sistema della rappresentanza evita tanto il conflitto violento delle parti quanto l'oppressione del potere assoluto. In democrazia diretta il popolo si raduna e decide collettivamente, laddove in un regime repubblicano a democrazia rappresentativa il popolo amministra il potere attraverso i propri rappresentanti e delegati. Con il sistema rappresentativo la repubblica democratica si può estendere su grandi territori che saranno uniti in forma federativa; con un governo federale il cittadino si assicura la sua libertà politica contro l'assolutismo del potere centrale, resta effettivamente padrone del suo destino, può imporre sempre la propria volontà. I rappresentanti del popolo riuniti in assemblea possono pensare d'essere il popolo stesso; d'altra parte, la divisione dei poteri impedisce ai rappresentanti del popolo di invadere il campo del potere esecutivo e del potere giudiziario. Hamilton aveva letto l'*Esprit des lois*, e da Montesquieu trae la fiducia nella divisione dei poteri; egli crede in un governo repubblicano democratico sorretto dal consenso dei cittadini: il popolo deve poter indicare coloro dai quali desidera essere governato; infatti, in una repubblica rappresentativa l'esercizio dei poteri è affidato a uomini scelti realmente dal popolo e non in nome del popolo.

La nuova Costituzione degli Stati Uniti d'America è approvata il 17 settembre 1787 ed entra in vigore nel 1789, dopo la ratifica dei vari Stati dell'Unione. La Costituzione federale americana diventa il modello cui s'ispirano i successivi Stati federali (la Svizzera nel 1848 da Confederazione si trasforma in Stato federale, sull'esempio americano; la Repubblica Federale Tedesca, nasce nel 1949 all'indomani della catastrofe nazista). La struttura del nuovo organismo politico assume carattere di Repubblica federale: al governo centrale è attribuita piena sovranità su politica estera ed economica, difesa e controversie tra gli Stati dell'Unione; ai singoli Stati sono riconosciuti ampi poteri d'autogoverno in materia di scuole, tribunali, polizia, lavori pubblici, sistema elettorale. Nelle federazioni il funzionamento si fonda su una divisione dei poteri tra Stati-membri e governo federale, tale che ciascuno è nello stesso tempo indipendente e coordinato con gli altri. Il principio costituzionale dello Stato federale è la pluralità di centri di po-

tere sovrani coordinati tra loro, in modo tale che al governo federale, competente per l'intero territorio della federazione, sia conferita una quantità minima di poteri indispensabile a garantire l'unità politica ed economica, e agli Stati federali, competenti ciascuno per il proprio territorio, siano assegnati i poteri residui. In particolare, al governo federale sono attribuiti poteri esclusivi in quei settori della politica estera ed economica, il cui controllo diviso, essendo incompatibile con l'unità politica, provocherebbe anarchia internazionale e disordine economico. Per esempio, l'attribuzione al governo federale del monopolio delle competenze riguardanti la politica estera e militare consentendo di eliminare le frontiere militari tra gli Stati. Il trasferimento agli organi federali d'alcune competenze nel campo economico ha lo scopo di eliminare gli ostacoli di natura doganale e monetaria, che impediscono l'unificazione del mercato e di attribuire al governo federale un'autonoma capacità di decisione nel settore della politica economica. Affinché la divisione dei poteri tra governo centrale e governi locali sia garantita, essa deve non solo essere sancita da una Costituzione scritta, ma deve anche essere tutelata da un potere autonomo in grado di annullare i provvedimenti legislativi e amministrativi non conformi alla Costituzione e di pronunciarsi in ultima istanza quando si presentino conflitti relativi alla divisione dei poteri. Questo potere è il potere giudiziario che fonda la propria indipendenza proprio sull'esistenza di diversi livelli di governo e che può, quindi, garantire il primato della Costituzione, imponendone il rispetto a tutti gli organi dello Stato federale. Gli organi di governo sono eletti direttamente dal popolo e le decisioni dell'Unione si applicano direttamente ai cittadini.

Nel febbraio 1789, a pochi mesi dalla Rivoluzione Francese, si tengono le prime elezioni legislative, dando vita al primo Stato federale moderno; un mese dopo, Georges Washington è nominato primo Presidente della Repubblica.

3.2. La Rivoluzione francese e l'Europa dei diritti

Alla vigilia della Rivoluzione dell'89, l'ordine sociale e politico della Francia definito come *ancien régime* poggia sull'assolutismo regio, sulla conservazione dei privilegi signorili e sulla disuguaglianza sociale. La fine degli anni Ottanta è caratterizzata da una forte crisi economica, dovuta a

una serie di cattivi raccolti e agli effetti dell'accordo commerciale anglo-francese del 1786, che consente all'Inghilterra di esportare i suoi manufatti in Francia; ogni aumento di ricchezza riguarda solo i grandi proprietari, laici ed ecclesiastici; la popolazione contadina che vive in condizioni misere ha un alleato potenziale nella borghesia urbana, la quale, arricchitasi attraverso il commercio, l'edilizia o l'industria tessile, pur rappresentando una borghesia precapitalistica, ha sviluppato e raggiunto una maturità intellettuale ed economica. Il pubblico colto delle città costituisce ormai una vera e propria opinione pubblica, stimolata da una produzione a stampa caratterizzata da un grande numero di opuscoli che consentono la circolazione di idee riformatrici. I testi degli illuministi guadagnano consensi presso la cultura borghese e in parte anche aristocratica, diffondendo convinzioni liberali e antiassolutistiche, idee basate sulla libertà, felicità e tolleranza. Il bersaglio maggiore è la società *d'ancien régime*, prodotto dell'ordine divino e i privilegi che ne conseguono per i due ordini maggiori in cui si articola la società: il clero, che ha non solo una grande importanza simbolica, ma anche un potere derivato dalle più importanti funzioni pubbliche. Esso gestisce infatti compiti che modernamente sono propri di uno stato sociale basato sul *welfare*: l'assistenza sanitaria sotto forma di carità, poiché gli ospedali sono quasi tutti religiosi e l'insegnamento con un gran numero di scuole secondarie. Inoltre, la tenuta dei registri anagrafici e matrimoniali colma la lacuna di un servizio altrimenti inesistente. La potenza economica è fuori discussione: esentato dalle tasse, il clero possiede il 10% delle terre del Regno, con i relativi profitti della decima pagata dai contadini. Il destinatario effettivo è però solo l'alto clero, circa 300 persone tutte nobili; il clero medio, la vera guida spirituale delle città, è discretamente agiato, il basso clero vive invece la stessa vita dura dei contadini; entrambi, basso e medio clero, spesso condividono le idee riformatrici dei parrochiani affidati alle loro cure.

L'aristocrazia, l'ordine in cui si concentrano tutti i privilegi, conserva il diritto di amministrare la giustizia nel proprio feudo, il monopolio della caccia, delle tasse e dei diritti feudali; gli aristocratici avevano rafforzato il monopolio delle cariche tanto che nel XVIII secolo non c'è più un solo vescovo di origine non nobile e dal 1781, a distanza di pochi anni dallo scoppio della rivoluzione, per entrare nell'esercito con la qualifica di ufficiale, bisogna avere i quattro quarti di nobiltà, cioè essere figli o nipoti di esponenti dell'aristocrazia. Caratterizzata da uno stile di vita dispendioso,

la nobiltà conta nelle sue fila numerosi simpatizzanti delle idee riformatrici, ma su presupposti diversi: una parte contesta l'assolutismo in nome della tradizione signorile, l'altra invece simpatizza per le riforme sociali, agevolata dalle simpatie riscosse dai principi della rivoluzione americana.

Il Terzo Stato che rappresenta ben il 98% della popolazione, è in continua crescita grazie all'aumento demografico, comprende la borghesia delle città, coinvolta nel progresso tecnologico che sta mutando le attività industriali e i contadini; sono il 75% della popolazione del Regno, occupati in un'agricoltura di sussistenza in cui prevale l'azienda contadina familiare in affitto, o mezzadria, ma anche in regime di proprietà; infatti, già prima dell'89 i contadini possiedono quasi metà delle terre del Regno, ma sono oppressi da una serie di prestazioni di carattere feudale. La monarchia, rappresentata da Luigi XVI e dalla regina Maria Antonietta, è al centro delle critiche; quest'ultima è considerata una straniera asburgica, dalle abitudini frivole e dispendiose, sospettata addirittura di alimentare a corte un partito austriacante. Il re, da parte sua, si rifiuta di riformare la corte e di concedere autonomia ai Parlamenti, le tredici grandi corti giudiziarie regionali diventate i veicoli dell'anti assolutismo. La riforma delle tasse, nell'intento di trovare nuove risorse tributarie, è osteggiata dalla nobiltà che cerca di bloccarla attraverso il Parlamento di Parigi. Il re viene quindi costretto a radunare gli Stati Generali, un'assemblea consultiva per ordini che non veniva consultata dal 1614, in cui il voto è per ordini e non per testa, con un risultato scontato: l'alleanza fra aristocrazia e clero. Una delle prime richieste del Terzo Stato è infatti proprio quella di votare per testa, poiché il re ha accettato di raddoppiare i deputati del Terzo Stato, ma non ha sciolto il nodo della votazione. Alla prima convocazione degli Stati generali, il 5 maggio 1789, i rappresentanti del Terzo Stato tra cui l'abate **Emmanuel Joseph Sieyès**, ascoltano il messaggio del re e il giorno successivo, emulando il modello inglese, i rappresentanti si costituiscono in *Assemblea dei Comuni*, dichiarandosi i veri rappresentanti della nazione e invitando gli altri a unirsi a loro. La nobiltà in massima parte declina e il 17 giugno l'Assemblea si autoproclama *Assemblea Nazionale*. Pochi giorni dopo, avendo il re chiuso la sala dove si riuniscono, si convocano nella sala della Pallacorda, dove giurano di non sciogliersi prima di avere una carta costituzionale. Luigi XVI, dopo avere invano ordinato lo scioglimento, ordina alla nobiltà e al clero di unirsi all'Assemblea Nazionale, che il 9 luglio assume il nome di *Assemblea Nazionale Costituente*.

Alcuni movimenti di truppe intorno alla Capitale danno la sensazione che il Re si appresti a rovesciare con le armi l'Assemblea e a Parigi si forma una milizia borghese, la *Guardia Nazionale*, mentre il popolo minuto muove verso la Bastiglia, fortezza adibita a carcere; la guarnigione apre il fuoco, uccidendo un centinaio di manifestanti e la folla assalta la fortezza uccidendo sei difensori e lo stesso governatore. Questa giornata viene considerata a posteriori la data d'inizio della rivoluzione ed è dal 1880 festa nazionale francese. Il re cede congedando le truppe, mentre un nuovo tipo di rappresentanza municipale detta Comune è estesa a tutta la Francia. I contadini sono in grande fermento, poiché temono la reazione di un complotto aristocratico; in molte regioni vengono distrutti i segni visibili del potere signorile come i castelli e soprattutto gli archivi che conservano la documentazione per riscuotere i diritti feudali. La gravità della situazione costringe i deputati dell'Assemblea ad intervenire; nella notte del 4 agosto è deciso il riscatto dei beni feudali, ma di fatto il pagamento rimane lettera morta e viene abolito legalmente nel 1792. Le leggi votate durante la notte sono il fondamento della Francia moderna, con l'abolizione del regime aristocratico e la nascita dell'individuo portatore di diritti, autonomo e libero. Prima di accingersi a scrivere la nuova Costituzione, l'Assemblea decide di emanare una dichiarazione di principi. Il re si rifiuta di firmare i nuovi decreti ma l'Assemblea gli ha negato la facoltà di veto assoluto su quanto legiferava; nella tensione politica crescente, il popolo marcia su Versailles; il primo corteo è formato dalle donne dei sobborghi, seguite dalla *Guardia nazionale*, alle richieste di approvvigionare di pane la città e firmare i decreti, si aggiunge quella di riportare la famiglia reale a Parigi. La mattina seguente una processione composta dalla folla parigina, dalla *Guardia nazionale*, da carri carichi di frumento, da carrozze dei deputati dell'Assemblea e della famiglia reale, al grido di «riportiamo il fornaio, la fornaia e il garzoncello» torna verso Parigi. Prigioniero nelle *Tuileries*, il sovrano alterna dinieghi a capitolazioni, mentre l'Assemblea procede allo smantellamento dell'*Ancien Régime* con la requisizione dei beni ecclesiastici, l'abolizione dei voti monastici e gli ordini religiosi, ad eccezione di quelli che svolgono attività ospedaliera e insegnamento, il riconoscimento dei diritti civili ai protestanti, esteso poi agli ebrei, l'abolizione della schiavitù nelle colonie nel 1794. Gli appartenenti al clero diventano funzionari mantenuti dallo stato in cambio di un giuramento di fedeltà alla nazione, al re e alla Costituzione, accettato solo da una minoranza dell'alto clero e dalla metà del basso. Una

parte notevole dei sacerdoti diviene quindi *refrattaria*, schierandosi contro la rivoluzione. La costituzione civile del clero e soprattutto la fuga del re che apre la strada alla persecuzione contro i preti sospettati di tradimento, segnano la fine dei buoni rapporti con l'alto e basso clero; la laicizzazione dello stato civile fino ad allora demandato ai sacerdoti e l'approvazione del divorzio fanno il resto. Le proprietà del clero divenute nazionali servono come garanzia per l'emissione di nuovi titoli di Stato, gli assegnati. Il 10 % del territorio nazionale viene così acquistato da contadini, ma soprattutto dalla borghesia urbana che si lega ancora di più alla rivoluzione. I nuovi organismi di aggregazione politica sono le municipalità e la *Guardia Nazionale*, mentre grazie alla libertà di stampa recentemente acquisita circolano numerose pubblicazioni periodiche. L'Assemblea riorganizza completamente il territorio nazionale in base ad un decentramento che prevede 83 dipartimenti, la cui ampiezza è determinata dalla distanza dal capoluogo; all'interno dei dipartimenti, il comune è l'unità amministrativa di base, Parigi è divisa in 48 sezioni, cioè circoscrizioni elettorali, che inviano i loro tre rappresentanti al Consiglio generale della città, la Comune. Le posizioni politiche sono essenzialmente tre: i monarchici che sperano ancora di convincere il re ad accettare un regime costituzionale, i borghesi avanzati che vogliono consolidare l'allargamento della partecipazione politica, il popolo sempre alle prese con le difficoltà economiche, che vede nella sovranità popolare una meta ambita, ma ancora confusa.

Il regime politico definito dalla Costituzione è di tipo liberale: una monarchia costituzionale fondata sulla separazione dei poteri, una sola Camera, l'Assemblea legislativa della durata di due anni, mentre i ministri nominati dal re non possono farne parte e sono responsabili di fronte al sovrano, che ha però un diritto di veto sospensivo sull'attività legislativa; i giudici diventano elettivi. La Costituzione prevede però anche il consenso del re che da una parte aderisce perché costretto, dall'altra continua a tramare per il ristabilimento dell'antico regime. La fuga tentata dal re e dalla famiglia nella notte tra il 20 e il 21 giugno 1791 terminata a Varennes dove viene bloccato, rinsalda la certezza di un complotto reazionario. Ne risente all'interno dell'Assemblea il progetto politico di segno monarchico costituzionale, rafforzando le correnti repubblicane sia moderate come i foglianti, che radicali come i giacobini. Il nuovo Parlamento che si riunisce nell'ottobre del 1791 ha comunque una larga maggioranza di segno moderato e tendenzialmente monarchica. La norma che ha escluso dall'e-

lezione all'Assemblea tutti i membri della Costituente dà impulso alla vita politica nei clubs e nelle società popolari che avevano radici nelle logge popolari e massoniche che hanno precedentemente diffuso ideali di fraternità e libertà, ma senza un messaggio rivoluzionario vero e proprio. Luoghi di educazione alla cittadinanza sono anche le sedi dove si consolidano la formazione e il potere dell'opinione pubblica.

La dichiarazione di guerra all'Austria nel 1792, votata quasi all'unanimità, fa precipitare la situazione. L'esercito subisce pesanti perdite e il re pensa sia venuto il momento di licenziare il governo girondino, di opporsi al decreto che stabilisce la deportazione dei preti refrattari e a quello che chiama alle armi 20.000 volontari per la difesa della capitale. Sono i sanculotti, così chiamati perché sono *sans culottes*, cioè con calzoni lunghi a differenza dei nobili che indossano quelli al ginocchio, detti *culottes*, hanno un ruolo decisivo invadendo l'Assemblea e le *Tuileries*, imponendo al re il berretto frigio rosso, copricapo dei rivoluzionari. Il sovrano rifiuta comunque di firmare i decreti. Le sezioni della Comune di Parigi decidono di chiamare le milizie volontarie provinciali e formano una Comune insurrezionale che chiede la sospensione del re dalle sue funzioni e l'elezione a suffragio universale di un nuovo Parlamento, la Convenzione Nazionale. Nella notte fra il 10 e l'11 agosto 1792, il re e la sua famiglia, posti al riparo, sono catturati dalla Comune e portati alla prigione del Tempio. La nuova Assemblea, scelta da una minoranza degli aventi diritto, un decimo, mentre gli altri preferiscono astenersi, viene eletta nel settembre del 1792, con il compito primario di compilare una nuova Costituzione che tenga conto della fine della monarchia. L'Assemblea è egemonizzata nei primi tempi dai girondini, ai quali si contrappongono i deputati della Montagna, al centro, i deputati moderati costituiscono il gruppo della Pianura o Palude.

Il potere esecutivo, prima esercitato dal re, è affidato ad un Consiglio esecutivo provvisorio, mentre a Parigi si rafforza il potere della Comune insurrezionale, dominata dai sanculotti che decide anche l'istituzione di un tribunale straordinario per la vigilanza rivoluzionaria. Allo slancio patriottico corrisponde la sconfitta degli austro-prussiani; la nuova Convenzione decide l'abolizione della monarchia e un nuovo calendario che inizia il computo del tempo dall'istituzione della repubblica. Il primo atto della Convenzione è il processo al re che termina con la condanna a morte: viene ghigliottinato il 21 gennaio del 1793. La ripresa della guerra, la difesa della rivoluzione e il disegno dell'allargamento della Francia fino alle fron-

tiere naturali, Alpi e Reno salda sempre di più fra loro guerra e rivoluzione; la nuova leva militare suscita la reazione della Vandea, capeggiata da nobili e preti refrattari assumendo una colorazione fortemente rivoluzionaria; i sanculotti da parte loro chiedono un calmiera per i prezzi delle derrate alimentari. Vero organo di governo diventa il Comitato di salute pubblica composto di nove membri scelti dalla Convenzione rinnovabili ogni mese. In questo periodo si afferma un sistema repressivo organizzato dall'alto, con la legge del 22 pratile, 10 giugno 1794: il Tribunale istituito per punire i nemici del popolo annulla tutte le garanzie legali per gli imputati, l'istruttoria è sostituita da semplici denunce, soppressi i testimoni e l'assistenza di un avvocato. Se nella prima fase le vittime della ghigliottina sono stati soprattutto aristocratici o esponenti rivoluzionari moderati, da allora in poi le vittime appartengono a tutti gli strati sociali. Nel luglio la Convenzione mette sotto accusa Robespierre e i suoi seguaci, e il Termidoro diventa il termine per rappresentare la reazione ad un periodo di dittatura. Le istituzioni sono riadattate, assicurando la rotazione dei membri, sono liberati i prigionieri politici, e si sostituisce la Costituzione democratica del 1793 mai applicata. La nuova è preceduta da una *Dichiarazione dei diritti e dei doveri del cittadino*. La sovranità della nazione viene limitata attraverso il sistema rappresentativo e prevede due consigli, quello dei Cinquecento, e quello degli Anziani con funzione legislativa che devono eleggere i cinque membri del Direttorio, cui è affidato il potere esecutivo; il diritto di voto è esteso ad ogni cittadino francese maggiorenne che paghi un contributo anche volontario. I deputati della Convenzione prima di sciogliersi si sono comunque garantiti con un decreto che gli elettori avrebbero dovuto scegliere i due terzi dei futuri deputati fra quelli in carica. I realisti e i moderati danno vita ad una insurrezione realista, sedata con l'aiuto di truppe in cui fa la sua comparsa fra i comandanti Napoleone Bonaparte. Nel 1795 si tengono le prime elezioni, in cui il terzo dei deputati eletto risulta in prevalenza monarchico. Dopo i successi riportati dai monarchici nelle elezioni della primavera del 1797, i membri del Direttorio annullano i risultati elettorali con l'aiuto degli uomini dell'esercito fedeli alla repubblica. Due anni dopo, nel 1799 alcuni uomini della Rivoluzione, fra cui Sieyès, l'esponente più autorevole del Direttorio, per riaffermare i poteri dell'esecutivo ai danni dei due consigli elettivi, ricorrono nuovamente all'esercito. Il generale scelto come mano armata dei Direttori ormai molto popolare, Napoleone, invece di ritirarsi dopo la vittoria sulle assemblee

come previsto, prende personalmente il potere con il titolo di Primo Console. Durante il *Consolato*, realizza una monarchia repubblicana. Pur derivando la sua autorità dal popolo, si riallaccia alla tradizione assolutista francese; nel 1802, dopo la pace sancita con la vittoria sulle forze della seconda coalizione, un plebiscito gli riconosce il Consolato a vita. Nel 1804 diventa imperatore dei francesi; le successive vittorie e le disfatte contro le coalizioni delle potenze europee sono note. Muore in esilio nell'isola di Sant'Elena precocemente il 5 maggio del 1821.

3.3. Emmanuel Joseph Sieyès



Emmanuel Joseph Sieyès
(1748-1836)

Sieyès (1748–1836) rappresenta una delle grandi figure del liberalismo classico. È un ecclesiastico proveniente dalla piccola borghesia provenzale, assunto al rango di cancelliere della diocesi di Chartres; raccoglie negli scritti le tipiche formule del primo liberalismo elaborate nel corso del Settecento e le compendia nella dottrina dello stato di diritto liberale di tipo rappresentativo derivato da una nazione unitaria; di tutti i teorici costituzionali del Settecento è Sieyès a esercitare una notevole influenza sulla politica costituzionale del XIX secolo.

Il suo libretto, *Che cos'è il Terzo stato?* pubblicato nell'89, riveste una particolare importanza; nel giro di pochi giorni vende quasi 30.000 copie, diventando così uno dei libelli politici di maggior successo del periodo. Sieyès ha saputo esprimere come nessun altro, con toni infiammati e trascinanti, con parole incisive, ciò che allora sono in molti a pensare. Già le prime frasi suonano come uno squillo di tromba. Il piano di questo scritto è abbastanza semplice. Abbiamo tre domande da porci: 1. Che cosa è il Terzo stato? Tutto! 2. Cosa ha rappresentato finora nell'ordinamento politico? Nulla! 3. Che cosa chiede? Di essere qualche cosa. Sieyès spiega che il Terzo stato, con i suoi 25 milioni di persone a fronte dei 200.000 di

nobiltà e clero, comprende l'intera nazione, lavora per tutti svolgendo la maggior parte delle funzioni pubbliche, e tuttavia viene escluso dal diritto di partecipare alla vita politica; senza il Terzo stato i privilegiati non sarebbero nulla, mentre senza di loro tutto avrebbe funzionato meglio. Sieyès esclude risolutamente dalla nazione i ceti privilegiati, sostenendo che tutto ciò che non è terzo stato non può rientrare nell'idea di nazione. Alla domanda su che cosa voglia diventare il Terzo stato, Sieyès risponde: Qualche cosa, intendendo che esso vuole essere rappresentato da esponenti provenienti dalle proprie file, il cui numero complessivo negli stati generali deve essere pari a quello risultante dalla somma di nobiltà e clero; si sarebbe dovuto votare per testa e non per ordini. Sieyès afferma enfaticamente che soltanto la nazione può emendare la costituzione francese, o attraverso il costituirsi stesso del Terzo stato in Assemblea generale, o attraverso il suo appellarsi alla nazione. Questo scritto frutta a Sieyès l'elezione agli stati generali, proprio nelle file del Terzo stato, al quale in realtà egli non appartiene. Su sua iniziativa il 17 giugno il Terzo stato si proclama Assemblea Nazionale, compiendo così quel passo decisivo che avrebbe mutato radicalmente i rapporti politici vigenti sino a quel momento. Sieyès è quindi il massimo fautore del passaggio dall'agitazione rivoluzionaria alla rivoluzione aperta. Nell'Assemblea Nazionale ha una certa influenza nell'elaborazione della costituzione, ma non riesce a conquistarsi un ruolo politico di rilievo. Sopravvive alla rivoluzione giacobina grazie alla propria capacità di adattamento e all'epoca del Direttorio è uno dei cinque membri del consiglio esecutivo. Come nel 1789, Sieyès ha di fatto innescato la rivoluzione, così dieci anni dopo in un certo senso la conclude, offrendo a Napoleone il suo aiuto per fare fronte alla minaccia di anarchia. Non gli fa difetto la capacità di adattamento: conserva elevate posizioni, ma non dà più contributi decisivi al dibattito politico. Sieyès è stato insomma un politico pratico oltre che un pensatore; non è interessato alla fondazione del liberalismo, ma alla questione di come si possa ottenere un buon governo coniugandolo con la libertà individuale: Solo una buona costituzione, infatti, può restituire e garantire ai cittadini per Sieyès il godimento dei loro diritti naturali e sociali, rendere stabili i risultati buoni ed eliminare successivamente tutti gli elementi negativi. Sieyès è convinto che l'aspirazione alla libertà avrebbe avuto profonde ripercussioni, che da essa sarebbe derivata anche un'aspirazione alla ragione, con il risultato che gli individui daranno ascolto a questa benefattrice

degli uomini, dalla quale emanano tutte le conoscenze e tutte le istituzioni che sono servite a migliorare, a poco a poco, la sorte dell'umana specie. Totalmente schierato a favore della sovranità popolare e dell'uguaglianza dinanzi alla legge, Sieyès scrive in modo estremamente persuasivo di immaginare la legge come posta al centro di una immensa sfera; tutti i cittadini senza eccezione si trovano alla stessa distanza sulla circonferenza e vi occupano posizioni uguali; tutti dipendono allo stesso modo dalla legge; tutti affidano ad essa la protezione della loro libertà e della loro proprietà. E continua osservando che tutti questi individui instaurano relazioni tra loro, contraggono obblighi reciproci e concludono affari sempre sotto la tutela della legge comune. La legge reprime ogni offesa alla persona o alla proprietà del singolo, ma non può impedire che ciascuno estenda il proprio possesso secondo le proprie capacità naturali, o acquisite, o grazie a un destino propizio, e che nel rispetto delle leggi e delle proprie inclinazioni aspiri a realizzare il proprio benessere. La legge deve continuare a tutelare ogni cittadino in ogni occasione fin quando i suoi tentativi non ledano l'interesse collettivo; nello stato di diritto liberale la libertà dei cittadini è intesa sia come libertà del proprio agire, sia come libertà dal condizionamento esterno, fine esclusivo di tutte le leggi. Dal punto di vista dell'assetto costituzionale, Sieyès sottolinea con enfasi in tutti i suoi lavori il principio della rappresentanza; una società fondata sulla divisione del lavoro deve necessariamente dare forma alla volontà collettiva per mezzo di rappresentanti eletti; non ha dubbi che in questo modo anche in politica sarebbero stati i più adatti a rivestire le cariche più importanti. A partire da queste premesse sostiene la divisione dei poteri, che rappresenta ai suoi occhi, secondo la più classica formulazione liberale, la migliore garanzia della libertà e del benessere dei cittadini. Per quanto attiene alla concreta configurazione della divisione dei poteri, Sieyès si distingue in modo non irrilevante da Montesquieu, sottolineando con forza il fatto che la divisione dei poteri deve essere espressione di un'unità organica; pone quindi l'una accanto all'altra, come funzioni pubbliche, la proposizione, la votazione e la discussione delle leggi, concepite come cooperanti in vista del medesimo fine, ossia della felicità degli individui. Egli considera come potere esecutivo soltanto l'amministrazione in senso strettamente tecnico, che, insieme all'unità degli organi preposti alle decisioni, viene definita nel suo insieme come *gouvernement*. L'abate francese prevede naturalmente anche l'istituzione di una Corte costituzionale.

Nonostante sostenga l'uguaglianza di tutti dinanzi alla legge, non è in alcun modo disposto a riconoscere l'uguaglianza politica; al contrario, si adopera nella commissione per la costituzione dell'Assemblea nazionale affinché il diritto elettorale sia differenziato. La distinzione tra cittadini attivi e cittadini passivi risale a una sua proposta: cittadino attivo può essere soltanto chi paga un'imposta diretta del valore equivalente ad almeno tre giornate di lavoro. Sieyès paragona questo gruppo agli azionisti di una grande società, così come considera lo Stato, secondo un modello allora molto diffuso, alla stregua di una grande impresa sociale. L'elezione dei deputati avviene indirettamente, attraverso la mediazione degli elettori delegati, che per svolgere tale funzione devono versare tasse per il valore di dieci giornate di lavoro; a loro volta, i candidati alla carica di deputato devono pagare circa dieci volte la quota stabilita per gli elettori delegati. Ciò significa che nella Francia modernizzata dalla rivoluzione il numero di coloro che godono del diritto di elettorato passivo è nel complesso inferiore a quello del primo e del secondo ordine nell'*ancien régime*: allo stato del privilegio per nascita subentra così lo stato della grande proprietà. Questa concezione drasticamente censitaria dello stato avrebbe avuto rilevanti conseguenze nei decenni successivi, rendendo ovunque molto difficile per il liberalismo accettare il suffragio universale.

3.4. La Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina: Olympe de Gouges

Se la Rivoluzione Francese segna in Europa la nascita dei diritti civili e politici e del concetto fondante delle democrazie, quello di cittadinanza, meno nota è invece l'importanza che ebbe anche per l'emancipazione sociale e politica delle donne. *La Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, la prima del genere nel Vecchio Continente, scritta da **Olympe de Gouges**; in essa si rivendica infatti il diritto alla parola politica e all'acquisizione di pari diritti con l'uomo. Pubblicata nel settembre 1791 la *Dichiarazione dei Diritti della Donna e della Cittadina* è costituita da 17 articoli, tanti quanti ne ha la parallela *Dichiarazione* al maschile: alcuni di questi articoli, una minoranza, riproducono integralmente i corrispettivi dell'89, salvo aggiungere la parola donna o sostituirla alla parola uomo (dal I al III; IX; XII, XV).

Olympe de Gouges riscrive, invece, completamente gli altri articoli della *Dichiarazione dei diritti della donna* da far decretare all'Assemblea Nazionale nelle sue ultime sedute o in quella della successiva legislatura. Fondante l'art. IV, che esplicita come la libertà non sia affatto uguale per tutti gli individui, essendo quella delle donne invasa e ostacolata dalla tirannia dell'uomo. Altrettanto importante il VI: chiede che tutte le cittadine abbiano pari accesso a tutte le cariche, posti e impieghi pubblici secondo le loro capacità, e senz'altre distinzioni che quelle dei loro meriti e dei loro talenti. L'art. X è il più famoso: interamente riformulato rispetto al corrispondente dell'89, sostiene la libertà di opinione per tutti tanto più per la donna che avendo il diritto di salire il patibolo parimenti ha quello di salire alla tribuna, diritto che la de Gouges sperimenta in prima persona finendo i suoi giorni sulla ghigliottina. Ai diritti politici e alla libertà di opinione è associata la libertà di concepire figli anche fuori del matrimonio: le ragazze madri, nubili o vedove, non devono più dissimulare la loro colpa e possono legalmente effettuare la ricerca della paternità (art. XI). L'ultimo articolo, il XVII, introduce un concetto di comunione dei beni nel rapporto matrimoniale, che Olympe riprenderà nella postfazione, in particolare nella proposta di un Nuovo Contratto Sociale. Questo prevede la comunione dei beni da dividersi in parti uguali in caso di separazione, il riconoscimento dei figli naturali, il divorzio.

PREAMBOLO. Le madri, le figlie, le sorelle, rappresentanti della nazione, chiedono di potersi costituire in Assemblea nazionale. Considerando che l'ignoranza, l'oblio o il disprezzo dei diritti della donna sono le cause delle disgrazie pubbliche e della corruzione dei governi, hanno deciso di esporre, in una Dichiarazione solenne, i diritti naturali, inalienabili e sacri della donna, affinché questa dichiarazione, costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, ricordi loro senza sosta i loro diritti e i loro doveri, affinché gli atti del potere delle donne e quelli del potere degli uomini, potendo essere paragonati ad ogni istante con gli scopi di ogni istituzione politica, siano più rispettati, affinché le proteste dei cittadini, fondate ormai su principi semplici e incontestabili, si rivolgano sempre al mantenimento della Costituzione, dei buoni costumi, e alla felicità di tutti. In conseguenza, il sesso superiore sia in bellezza che in coraggio, nelle sofferenze della maternità, riconosce e dichiara; in presenza e sotto gli auspici dell'essere supremo, i seguenti Diritti della Donna e della Cittadina.

ARTICOLO I. La Donna nasce libera e resta eguale all'uomo nei diritti. Le distinzioni sociali possono essere fondate solo sull'utilità comune.

ARTICOLO II. Lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili della Donna e dell'Uomo: questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e soprattutto la resistenza all'oppressione.

ARTICOLO III. Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione, che è la riunione della donna e dell'uomo: nessun corpo, nessun individuo può esercitarne l'autorità che non ne sia espressamente derivata.

ARTICOLO IV. La libertà e la giustizia consistono nel restituire tutto quello che appartiene agli altri; così l'esercizio dei diritti naturali della donna ha come limiti solo la tirannia perpetua che l'uomo le oppone; questi limiti devono essere riformati dalle leggi della natura e della ragione.

ARTICOLO V. Le leggi della natura e della ragione impediscono ogni azione nociva alla società: tutto ciò che non è proibito da queste leggi, sagge e divine, non può essere impedito, e nessuno può essere obbligato a fare quello che esse non ordinano di fare.

ARTICOLO VI. La legge deve essere l'espressione della volontà generale; tutte le Cittadine e i Cittadini devono concorrere personalmente, o attraverso i loro rappresentanti, alla sua formazione; essa deve essere la stessa per tutti: tutte le cittadine e tutti i cittadini, essendo uguali ai suoi occhi, devono essere ugualmente ammissibili a ogni dignità, posto e impiego pubblici secondo le loro capacità, e senza altre distinzioni che quelle delle loro virtù e dei loro talenti.

ARTICOLO VII. Le donne obbediscono come gli uomini a questa legge rigorosa.

ARTICOLO VIII. La Legge non deve stabilire che pene restrittive ed evidentemente necessarie, e nessuno può essere punito se non grazie a una legge stabilita e promulgata anteriormente al delitto e legalmente applicata alle donne.

ARTICOLO IX. Tutto il rigore è esercitato dalla legge per ogni donna dichiarata colpevole.

ARTICOLO X. Nessuno deve essere perseguitato per le sue opinioni, anche fondamentali; la donna ha il diritto di salire sul patibolo, deve ave-

re ugualmente il diritto di salire sulla Tribuna; a condizione che le sue manifestazioni non turbino l'ordine pubblico stabilito dalla legge.

ARTICOLO XI. La libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi della donna, poiché questa libertà assicura la legittimità dei padri verso i figli. Ogni Cittadina può dunque dire liberamente, io sono la madre di un figlio che vi appartiene, senza che un pregiudizio barbaro la obblighi a dissimulare la verità; salvo rispondere dell'abuso di questa libertà nei casi determinati dalla Legge.

ARTICOLO XII. La garanzia dei diritti della donna e della cittadina ha bisogno di un particolare sostegno; questa garanzia deve essere istituita a vantaggio di tutti, e non per l'utilità particolare di quelle alle quali è affidata.

ARTICOLO XIII. Per il mantenimento della forza pubblica, e per le spese dell'amministrazione, i contributi della donna e dell'uomo sono uguali; essa partecipa a tutte le incombenze, a tutti i lavori faticosi; deve dunque avere la sua parte nella distribuzione dei posti, degli impieghi, delle cariche delle dignità e dell'industria.

ARTICOLO XIV. Le Cittadine e i Cittadini hanno il diritto di constatare personalmente, o attraverso i loro rappresentanti; la necessità dell'imposta pubblica. Le Cittadine non possono aderirvi che a condizione di essere ammesse a una uguale divisione, non solo nei beni di fortuna, ma anche nell'amministrazione pubblica, e di determinare la quota, la base imponibile, la riscossione e la durata dell'imposta.

ARTICOLO XV La massa delle donne, coalizzata nel pagamento delle imposte con quella degli uomini, ha il diritto di chiedere conto, a ogni pubblico ufficiale, della sua amministrazione.

ARTICOLO XVI. Ogni società nella quale la garanzia dei diritti non sia assicurata, né la separazione dei poteri sia determinata, non ha alcuna costituzione; la costituzione è nulla, se la maggioranza degli individui che compongono la Nazione, non ha cooperato alla sua redazione.

ARTICOLO XVII. Le proprietà appartengono ai due sessi riuniti o separati; esse sono per ciascuno un diritto inviolabile e sacro; nessuno ne può essere privato come vero patrimonio della natura, se non quando la necessità pubblica, legalmente constatata, l'esiga in modo evidente, e a condizione di una giusta e preliminare indennità.

Per un costruttivo raffronto, di seguito la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 26 agosto 1789.

I rappresentanti del popolo francese costituiti in Assemblea Nazionale, considerando che l'ignoranza, l'oblio o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le uniche cause delle sciagure pubbliche e della corruzione dei governi, hanno stabilito di esporre, in una solenne dichiarazione, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo, affinché questa dichiarazione costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, rammenti loro incessantemente i loro diritti e i loro doveri; affinché maggior rispetto ritraggano gli atti del Potere legislativo e quelli del Potere esecutivo dal poter essere in ogni istante paragonati con il fine di ogni istituzione politica; affinché i reclami dei cittadini, fondati d'ora innanzi su dei principi semplici ed incontestabili, abbiano sempre per risultato il mantenimento della Costituzione e la felicità di tutti. Di conseguenza, l'Assemblea Nazionale riconosce e dichiara, in presenza e sotto gli auspici dell'Essere Supremo, i seguenti diritti dell'uomo e del cittadino:

Art. 1 – Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune.

Art. 2 – Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione.

Art. 3 – Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione. Nessun corpo o individuo può esercitare un'autorità che non emani espressamente da essa.

Art. 4 – La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri: così, l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo ha come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti. Tali limiti possono essere determinati solo dalla Legge.

Art. 5 – La Legge ha il diritto di vietare solo le azioni nocive alla società. Tutto ciò che non è vietato dalla Legge non può essere impedito, e nessuno può essere costretto a fare ciò che essa non ordina.

Art. 6 – La Legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto di concorrere, personalmente o mediante i loro rappresentanti, alla sua formazione. Essa deve essere uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini, essendo uguali ai suoi occhi, sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, posti ed impieghi pubblici se-

condo la loro capacità, e senza altra distinzione che quella delle loro virtù e dei loro talenti.

Art. 7 – Nessun uomo può essere accusato, arrestato o detenuto se non nei casi determinati dalla Legge, e secondo le forme da essa prescritte. Quelli che sollecitano, emanano, eseguono o fanno eseguire degli ordini arbitrari, devono essere puniti; ma ogni cittadino citato o tratto in arresto, in virtù della Legge, deve obbedire immediatamente: opponendo resistenza si rende colpevole.

Art. 8 – La Legge deve stabilire solo pene strettamente ed evidentemente necessarie e nessuno può essere punito se non in virtù di una Legge stabilita e promulgata anteriormente al delitto, e legalmente applicata.

Art. 9 – Presumendosi innocente ogni uomo sino a quando non sia stato dichiarato colpevole, se si ritiene indispensabile arrestarlo, ogni rigore non necessario per assicurarsi della sua persona deve essere severamente represso dalla Legge.

Art. 10 – Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, purché la manifestazione di esse non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla Legge.

Art. 11 – La libera manifestazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo; ogni cittadino può dunque parlare, scrivere, stampare liberamente, salvo a rispondere dell'abuso di questa libertà nei casi determinati dalla Legge.

Art. 12 – La garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino ha bisogno di una forza pubblica; questa forza è dunque istituita per il vantaggio di tutti e non per l'utilità particolare di coloro ai quali essa è affidata.

Art. 13 – Per il mantenimento della forza pubblica, e per le spese d'amministrazione, è indispensabile un contributo comune: esso deve essere ugualmente ripartito fra tutti i cittadini in ragione delle loro capacità.

Art. 14 – Tutti i cittadini hanno il diritto di constatare, da loro stessi o mediante i loro rappresentanti, la necessità del contributo pubblico, di approvarlo liberamente, di controllarne l'impiego e di determinarne la quantità, la ripartizione, la riscossione e la durata.

Art. 15 – La società ha il diritto di chiedere conto della sua amministrazione ad ogni pubblico funzionario.

Art. 16 – Ogni società in cui la garanzia dei diritti non è assicurata, né la separazione dei poteri stabilita, non ha una costituzione.

Art. 17 – La proprietà essendo un diritto inviolabile e sacro, nessuno può esserne privato, salvo quando la necessità pubblica, legalmente constatata, lo esiga in maniera evidente, e previo un giusto e preventivo indennizzo.

3.5. La cittadinanza delle donne durante la Rivoluzione Francese

Dal 1789 al 1793, benché non sia riconosciuto il diritto di voto alle donne, le stesse esercitano pienamente la cittadinanza politica. Questa, infatti, non è intesa da rivoluzionari e rivoluzionarie come il mero esercizio del voto che, pure, le donne esprimono nei *clubs* politici, nelle 48 sezioni parigine e, senza alcun limite, nei *clubs* interamente femminili da loro fondati (come la *Société patriotique et de bienfaisance des Amies de la Vérité* di **Théroigne de Méricourt** del 1791 e la *Société des Républicaines Révolutionnaires* del 1793 diretta da **Pauline Léon e Claire Lacombe**), dove eleggono la presidente e la segretaria, leggono, discutono e approvano le delibere delle Assemblee. L'esercizio della cittadinanza nella Francia rivoluzionaria si configura anche come servizio presso la Guardia Nazionale e le armate, come partecipazione al dibattito pubblico (con discorsi o testi scritti) e come vigilanza sugli eletti, ogniqualvolta il potere sovrano delibera e si esegue la volontà generale.

Le donne occupano l'agorà e si appropriano della parola pubblica attraverso manifestazioni, redazione di *cahiers de doléances*, petizioni e dichiarazioni, progetti di legge, attraverso la direzione di giornali, l'organizzazione di salotti, *clubs*, la produzione di saggi e opere letterarie e teatrali e seguendo i dibattiti delle sezioni parigine e delle Assemblee. Dimostrando sin da subito di fare propri il linguaggio e le pratiche democratiche e giuridiche che segnano l'avanzare della sovranità nazionale e del sistema rappresentativo. Le donne rivendicano diritti civili e politici, la parità nel rapporto tra i sessi, chiedono il divorzio, l'accesso all'istruzione e al lavoro, libertà di scelta rispetto alla vita monastica, di essere ammesse alle assemblee deliberative e alle armate. Il diritto di voto è reclamato sia per una questione di giustizia, essendo le donne la metà della Nazione, sia in nome della loro specificità di madri, naturali fondatrici della società essendo coloro che generano i cittadini e per prime li educano. Da un lato la difesa delle loro istanze necessita che rappresentanti e rappresentati siano coincidenti, dall'altro, sono certe di poter apportare un diverso contributo rispetto agli

uomini al governo dello Stato, in nome, ad esempio, della loro superiorità morale. Le rivoluzionarie recuperano il leitmotiv della cittadina virtuosa di Rousseau del *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini* (confluita nella *mère républicaine* dei rivoluzionari) in grado di garantire i buoni costumi dello Stato e quindi la felicità pubblica. Ma se per il filosofo prima e per i rivoluzionari dopo le donne possono assicurare la gloria dello Stato e l'amore per le leggi esercitando il loro potere nell'unione coniugale, per le rivoluzionarie è necessario l'esercizio del potere pubblico.

Peraltro, il dibattito sul diritto di voto alle donne durante la Rivoluzione è molto più ricco e articolato di quanto fino ad oggi (con le dovute eccezioni) la storiografia più accreditata abbia evidenziato. Ma, all'epoca, la scelta di non riconoscerlo si fonda su due motivi: la convinzione che le donne siano già rappresentate dal capofamiglia e l'idea che esse siano destinate alla cura e all'educazione dei figli ai principi rivoluzionari nel contesto domestico (in virtù della naturale funzione di genitrici). A favore della cittadinanza politica delle donne si esprimono protagonisti della statura di Condorcet, **Pierre Guyomar** e molti altri.

Se per la maggior parte dei rivoluzionari il ruolo di madre è il pretesto per confinare le donne nella sfera privata ed estrometterle dagli affari pubblici, le donne e alcuni sostenitori del voto femminile lo rivendicano in particolare per le donne madri cui si riconosce la maturità politica, ricordano i valori della cittadinanza con quelli della maternità, universalismo e specificità femminile, reagendo all'alternativa tra uguaglianza (essere individui e cittadini) e differenza (essere madri). È, infatti, l'unione di universalismo e specificità femminile a caratterizzare la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* di Olympe de Gouges che associa uguaglianza dei diritti alla superiorità della donna nel coraggio, proprio in virtù delle sofferenze della maternità.

Le battaglie a favore del proprio sesso sono condotte dalle donne sempre insieme a quelle più generali della Rivoluzione. Tra le protagoniste spiccano nomi quali: **Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Etta Palm d'Aelders, Pauline Léon, Claire Lacombe, Madame Roland**. Ma sono in tante a firmare *adresses* alle Assemblee. Nel 1792 le donne ottengono tutta una serie di diritti civili (il divorzio, pari accesso all'eredità, libertà di contrarre obbligazioni e di essere testimoni nei processi civili), ma non i diritti politici. A dispetto delle costituzioni del 1791 e del 1793 che

non le riconosce cittadine attive (secondo la distinzione introdotta da Sieyès), loro si considerano tali a tutti gli effetti; la loro partecipazione politica è imponente fino alla brusca battuta d'arresto che ha inizio a fine 1793 e si conclude nella primavera del 1795, con l'interdizione dei *clubs* femminili il 30 ottobre 1793, la decapitazione di Olympe de Gouges e Madame Roland nel novembre 1793 e il divieto imposto alle donne di assistere alle ultime riunioni della Convenzione il 20 maggio 1795.

Con la Rivoluzione Francese (1789–1799) si realizza un laboratorio politico che ha fornito linguaggio e modelli di cui ancora oggi si sostanzia il sistema democratico rappresentativo paritario. Da numerosi documenti emerge chiaramente la capacità con cui le donne si sono impadronite sia degli strumenti giuridico-istituzionali e della pratica democratica (come appunto redigere progetti di legge e regolamenti, indirizzare petizioni alle Assemblée); così del linguaggio, che fin dall'Illuminismo fa leva su principi quali la preminenza della ragione, il diritto naturale, la libertà, l'uguaglianza e il diritto alla rappresentanza politica della Nazione. Una Nazione che si fonda sui due sessi. Nelle istanze politiche femminili, dunque, riaffiora la dottrina costituzionalista e giusnaturalista.

Cenni bibliografici

Sulla Rivoluzione francese

La bibliografia in questo caso è sterminata, di seguito alcuni riferimenti utili:

AULARD A., *Histoire politique de la Révolution française, origines et développement de la démocratie et de la République (1789–1804)*, Paris 1901.

BASTID P., *Sieyès et sa pensée*, Paris 1970.

CAPRA C. (a cura di), *La società francese dall'Ancien Régime alla rivoluzione*, Bologna 1982.

COFRANCESCO D., *Il pensiero politico della Rivoluzione francese*, in Andreatta A., Baldini E. (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Torino 1999.

CONSARELLI B. (a cura di), *1789: la rivoluzione e i suoi miti*, Pesaro 1993.

FURET F., OZOUF M., *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano 1988.

FURET F., RICHET D., *La Révolution française* (1963), Pluriel, 2010.

GERARD A., *La révolution française. Mythes et interprétation (1789–1970)*, Paris 1970, trad. it. e a cura di Vignini G., *La Rivoluzione francese. Miti e interpretazioni (1789–1970)*, Milano 1983.

HUNT L., *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Bologna 1989.

MANNUCCI E.J., *La Rivoluzione francese*, Roma 2002.

Mémoires de Madame Roland, Paris 1986.

PALADINI G. (a cura di), *La Rivoluzione francese duecento anni dopo: un enigma ancora intatto?* Venezia 1989.

SALVADORI M.L., TRANFAGLIA N. (a cura), *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, Firenze 1981.

SCUCCIMARRA L., *La sciabola di Sieyès. Le giornate di brumaio e la genesi del regime bonapartista*, Bologna 2002.

SIEYES E.J., *Collection des écrits*, Paris, s.d.

SOBOUL A., *Comprendre la Révolution*, Paris 1981.

SUPPA S., *Città e cittadino nell'Encyclopédie di Diderot e d'Alembert*, Firenze 1993.

TOCQUEVILLE A. DE, *L'Antico regime e la rivoluzione*, Torino 1989.

ZAPPERI R. (a cura di), *E. J. Sieyès Qu'est-ce-que le Tiers Etat*, Genève 1970.

Sulla Rivoluzione americana e francese, con particolare riguardo al ruolo delle donne

ABENSOUR L., *Le femme et le féminisme en France avant la Révolution*, Paris 1923.

ALBISTUR M., ARMOGATHE D., *Histoire du féminisme français*, Paris 1977.

BLANC O., *Olympe de Gouges. Des droits de la femme à la guillotine*, Paris 2014.

BOUVIER J., *Les femmes pendant la Révolution*, Paris 1931.

BUFANO R., «Anche noi siamo cittadine». *Quali diritti politici per le donne nella Rivoluzione Francese?*, Lecce 2020.

DE GOUGES O., *Écrits politiques*, présentés par Blanc O., 2 voll., Paris 1993.

Duhet P.-M., *Les femmes et la Révolution 1789–1794* Paris 1971.

FAURE C., *Nouvelle encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris 2010.

FIORINO V., a cura di, *Olympe de Gouges e i diritti delle donne*, video lezione Progetto Dopp Progetto Donne e Pensiero politico, a cura di Cassina C., Sciara G., Trocini F.

GODINEAU D., *Citoyennes tricoteuses*, Paris 1988.

GODINEAU D., STREIP K., *The Women of Paris and Their French Revolution*, Berkeley–Los Angeles–London 1998.

GODINEAU D., *Sulle due sponde dell'Atlantico: pratiche rivoluzionarie femminili*, in Duby G., Perrot M., *Storia delle donne, L'Ottocento*, a cura di Fraisse G., Perrot M., Roma–Bari 1991.

GRIFFITH E., *In Her Own Right. The life of Elizabeth Cady Stanton*, New York 1984.

HAMILTON A., MADISON J., JAY J., *Il Federalista*, Bologna 1980.

HOFFMAN P., *La femme dans la pensée des lumières*, Paris 1977.

ISENBERG N., *Sex and Citizenship in Antebellum America*, London 1998.

LAZZARINO DEL GROSSO A.M., *Le origini del pensiero politico e costituzionale americano*, Milano 1989.

MARTINE A., *L'éducation des filles au temps des Lumières*, Paris, 1987.

MICHELET J., *Le donne della rivoluzione*, Milano 1953.

PISANO L., VEAUUVY C., *Parole inascoltate. Le donne e la costruzione dello Stato–nazione in Italia e in Francia*, Roma 1994.

- VERJUS A., *Le cens de la famille. Les femmes et le vote, 1789–1848*, Paris 2002.
- VIENNOT É. (dir.), *Revisiter la «querelle des femmes». Discours sur l'égalité /inégalité des sexes, de 1750 aux lendemains de la Révolution*, Saint-Étienne 2012.
- VINCENZONI G., *Donne della rivoluzione dalle storie di A. Lamartine, J. Michelet, L. Blanc*, Milano 1944.