



Andrea Longo *

Prime riflessioni su stabilità istituzionale e integrazione sociale**

SOMMARIO: 1. Tra il lupo e l'agnello. – 2. «Il governo migliore». – 3. Aristotele: medietà sociale e mistione istituzionale, *mese* e *miktè politéia*. – 3.1. Polibio: la morale come fondamento della *civitas* (e della sua disgregazione). – 4. L'idea del governo misto dopo l'antichità: dalla *potestas temperata* alla separazione dei poteri. – 5. Interludio: la plurima legittimazione del governo misto e la 'spinta monista' della modernità. – 6. Mediazione sociale e unità ideale nelle comunità politiche pluraliste. – 7. L'algoritmo e la crisi postmoderna.

*Si forma quindi uno stato di schiavi e di despoti,
ma non di liberi, di gente che invidia e che disprezza*

Aristotele

1. Tra il lupo e l'agnello

«Zóon politikón»¹, animale sociale.

Da più di due millenni l'uomo verbalizza in questi termini la propria inclinazione naturalmente aggregativa, la propria intrinseca attitudine alla convivenza. Ma cosa vuol dire questa espressione? In poche parole: neuroni specchio, una corteccia prefrontale eccezionalmente sviluppata, un apparato verbale impareggiato in natura; dunque, empatia, controllo degli istinti, capacità di comunicazione, tutto ciò che serve per far funzionare una società². Questa capacità sembra poi rispondere ad un consustanziale bisogno³: l'uomo è una creatura peculiare, il cui ruolo in natura

* Professore associato di Diritto Costituzionale e docente di Diritto parlamentare – Sapienza Università di Roma.

** Contributo sottoposto a *double blind peer review*.

¹ La celeberrima espressione è tratta da ARISTOTELE, *Politica*, intr. e trad. ita. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1993, I, 2, 1253a, 6, in cui si dice: «È evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un *essere socievole*»; corsivi miei. Cfr. anche ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. ita., intr. e note di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999, I, 1169b, 389, in cui similmente si afferma che «forse è assurdo anche fare dell'uomo beato un individuo solitario, dato che nessuno sceglierebbe di avere tutti i beni possibili a questo prezzo: l'uomo è animale politico, e per natura tende a vivere in comune».

² In relazione soprattutto alla struttura neurobiologica degli esseri umani ed alla sua relazione con le capacità sociali si rinvia al chiarissimo libro di K. MCGONIGAL, *The Willpower Instinct. How Self-Control Works, Why It Matters, and What You Can Do to Get More of It*, New York, Penguin Group, 2012, *passim*.

³ Un bisogno che si manifesta peculiarmente fin dall'inizio della nostra vita: «Se si fa il raffronto con altri animali, gli umani nascono prematuramente, quando molti dei loro sistemi vitali non sono ancora sviluppati. Poco tempo dopo essere nato, un pulcino può tirarsi su e mettersi a trotterellare ... I piccoli umani sono inermi, e per anni restano dipendenti dagli adulti per

pare indefinito; a differenza del leone destinato ad essere predatore o della gazzella destinata ad essere preda, egli, forse un *unicum* in natura, è vulnerabilissima preda se isolato e supremo predatore in gruppo⁴. Non casualmente, credo, le più antiche pene concepite dall'uomo per l'uomo furono forme di esclusione dal consesso dei propri simili (l'ostracismo ad Atene, la *sacratio* a Roma); una condanna che evoca ancestralmente una *deminutio capitis* della propria funzione nel creato, una rovinosa caduta dal primo all'ultimo gradino della catena alimentare⁵.

E, tuttavia, a questa sofisticata capacità aggregativa, a questo innato e vitale bisogno, pare, simmetricamente, corrispondere una altrettanto innegabile tendenza alla disgregazione: «l'animale sociale» è anche, paradossalmente, il peggior (oramai l'unico) predatore del proprio simile, protagonista di un incontenibile bisogno di dominio e distruzione dell'altro. Il lupo e l'agnello convivono nella stessa creatura tanto che lo scandalo circa l'umana incapacità di consistere in gruppo è acquisizione remota quanto quella dell'umana socialità⁶.

quanto riguarda il sostentamento, la protezione e l'educazione. Questo fatto ha contribuito in modo considerevole sia alle straordinarie qualità sociali degli umani sia ai loro problemi sociali parimenti unici. Madri sole difficilmente potevano procurare abbastanza cibo per la loro prole e per sé se avevano un piccolo da accudire. Allevare figli richiedeva un costante aiuto da parte degli altri membri della famiglia e dei vicini. *Per allevare un umano ci vuole una tribù*; così Y.N. HARARI, *From animals into Gods. A Brief History of Humankind (also published as SAPIENS)*, Hevel Modi'in, Kinneret Zmora-Bitan Dvir, 2011, trad. it., *Sapiens. Da animali a dei. Breve storia dell'umanità*, Milano, Bompiani, 2018 (ed. or. 2014), 19, enfasi mia.

⁴ Y.N. HARARI, *op. cit.*, *passim*, ma spec. 21. Se questa umana indeterminazione sia una forma di debolezza o, al contrario, di forza è un dilemma che trascende la presente trattazione. Non posso tuttavia tacere che intelletti ben superiori rispetto a quello di chi scrive hanno colto l'autentica grandezza dell'uomo proprio nella possibilità di autodeterminazione che segue alla mancanza di un ruolo prestabilito nel creato: «Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggare da te stesso nella forma che avrai preferito. Potrai degenerare negli esseri inferiori che sono bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini»; così G.P. DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, trad. it. di P. Agnolucci, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Arezzo, ed. dig. Digitalsoul, 2018, 16. Interessante sintesi alle due posizioni la ritroviamo nelle parole, sapientemente proiettate in ottica politico-istituzionale, di H. HELLER, *Democrazia politica e omogeneità sociale*, in ID., *Stato di diritto o dittatura? E altri scritti (1928-33)*, trad. it. di U. Pomarici, Napoli, Editoriale Scientifica, 2017, 10: «Il problema fondamentale della politica è quindi il sorgere e l'affermarsi di quest'unità di decisione sul territorio nella molteplicità degli atti di volontà che le danno forma e nella molteplicità delle altre autorità territoriali che la circondano. Questa unità di decisione universale sul territorio è necessariamente fondata nella 'natura socievole-insocievole' dell'uomo, in entrambe le sue qualità essenziali della singolarità e della socialità. L'uomo, posto tra Dio e l'animale, solo nella società diventa uomo, mentre solo in un'inconfondibile unicità viene all'esistenza ed è esistente nel corpo, nell'anima, nell'intelligenza. L'unità di decisione efficace e universale sul territorio, in qualsiasi modo prenda forma, è pertanto una conditio sine qua non dell'autoconservazione non solo fisica, ma anche metafisica, dell'uomo».

⁵ In relazione alla pena dell'ostracismo si veda per tutti a A. BISCARDI, *Ostracismo*, in *Novissimo Digesto italiano*, XII, Torino, UTET, 1968, 288 ss.; ancora più evidente il carattere afflittivo della *sacratio* romana, sul quale si rinvia a L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Storia di Roma tra diritto e potere*, Bologna, il Mulino, 2009, 65, dove si legge che tale sanzione comportava l'emarginazione del reo «dalla comunità e la perdita di ogni tutela giuridica, esponendolo a qualsiasi aggressione che non avrebbe provocato l'intervento sanzionatorio della città». Similmente nella cultura ebraico-cristiana la prima pena comminata da Dio, dopo la caduta dell'uomo, è la cacciata di Caino il quale, avvertendo il pericolo della solitudine, nello sconforto, così si rivolge all'Altissimo: «Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo ed io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere». Com'è noto, tuttavia, Dio pone un temperamento a questa punizione: «Ma il Signore gli disse: "Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!". Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque lo avesse incontrato». Entrambe le citazioni sono tratte da *Genesi* 4, 14-15, in *La Bibbia di Gerusalemme. Antico testamento*, con commento di G. Ravasi, I, Milano, RCS Quotidiani S.p.A., 2006, 71; è interessante notare che secondo l'esegesi (si veda il commento in calce al testo citato) il 'segno di Caino' lo protegge connotando la sua appartenenza ad uno specifico «gruppo in cui si esercita duramente la vendetta del sangue», confermando l'ancestrale relazione (persistente, nel caso di Caino, nonostante l'esilio) tra la tutela dell'individuo e il suo inquadramento in una comunità.

⁶ Il tema della naturale aggressività dell'uomo è spesso ipostatizzato nella celeberrima formula dell'*homo homini lupus*. Derivante da un passo del commediografo TITO MACCIO PLAUTO, *Asinaria*, in G. AUGELLO (a cura di), *Le commedie di Tito Maccio Plauto*, II, 4, Torino, UTET, 246-247, in cui un mercante, per non prestare denaro a uno sconosciuto, afferma che: «*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*». Tale passo è stato poi ripreso da T. HOBBS, *De cive*, Edizione digitale University of Oxford Text Archive (ed. or. London, 1651), 41-42, dove, non casualmente si nega l'inclinazione

A questa *polarità di aggregazione e disgregazione* conseguono, quali ovvi postulati, una serie di interrogativi circa la possibilità e i modi attraverso cui far durare e, addirittura, prosperare una società.

Non è un caso la riflessione occidentale, fin dai suoi albori, si sia affaticata su tali nodi di gordiana complessità: tra il VI e il IV secolo a.C., Atene, culla della civiltà, venne a sperimentare, più volte, la nascita e la morte dei propri regimi politici, in un alterno quanto precipitoso susseguirsi di tirannide, oligarchia e democrazia: dal legislatore Solone⁷ al tiranno Pisistrato⁸, dalle riforme di Clistene⁹ alle glorie di Pericle¹⁰, fino al cupo regime dei Trenta Tiranni¹¹ e ancora una volta a quella democrazia che troverà la morte sulle lance macedoni di Filippo e Alessandro¹².

Le rivoluzioni dell'epoca, tanto dirompenti quanto pervasive – perché in grado di contaminare la vita della comunità nelle sue declinazioni economiche, sociali, intellettuali, giuridiche, politiche – erano generalmente precedute da periodi di disarmonia istituzionale, di squilibrio politico, che i Greci chiamavano *stasis*¹³: un momento di paralisi ma foriero di enormi moti rivoluzionari e radicali stravolgimenti. Così la decadenza di ogni singolo regime annunciava, come le doglie annunciano il parto, l'approssimarsi del collasso sociale, della rivoluzione e di un nuovo travagliato inizio. Il pericolo della *stasis*, come un'ombra sempre presente, gravava sulle coscienze dei cittadini dell'Attica e affaticava le menti dei padri della filosofia.

naturalmente sociale dell'uomo: «The greatest part of those men who have written ought concerning Commonwealths, either suppose or require us, or beg of us to believe, That Man is a Creature born fit for Society ... Which Axiom, though received by most, is yet certainly False, and an Error proceeding from our too slight contemplation of Human Nature; for they who shall more narrowly look into the Causes for which Men come together, and delight in each others company, shall easily find that this happens not because naturally it could happen no otherwise, but by Accident ... We do not therefore by nature seek Society for its own sake, but that may receive some Honour or Profit from it».

⁷ Dopo l'elezione alla magistratura dell'arcontato nel 594 a.C., Solone attuò una riforma strutturale della *polis*, in cui la misura principe fu la suddivisione dei cittadini in quattro classi (pentacosimedimni, cavalieri, zeugiti, teti) basandosi su un criterio non più di sangue bensì censitario (basato sul ricavato annuale dal grano prodotto).

⁸ Pisistrato fu tiranno di Atene dal 561/560 al 556/555 a.C. e poi di nuovo dal 546 (o 544) fino al 528/527 a.C., tuttavia il regime dei Pisistratidi proseguì con i suoi due figli, Ippia e Ipparco, sostanzialmente fino alla morte di quest'ultimo nel 510 a.C.

⁹ La famosa riforma di Clistene, attuata nel 508-507 a.C., avvicinò maggiormente la città al regime democratico; tra le misure della riforma può ricordarsi: la rinnovazione della *Boulé* in senso molto più democratico, una nuova modifica del sistema di suddivisione degli ateniesi in Tribù, l'introduzione del metodo del sorteggio e del meccanismo dell'ostracismo.

¹⁰ L'età periclea, generalmente considerata l'età d'oro dell'Atene classica, durò dal 461 a.C., data in cui Pericle riuscì a far ostracizzare il suo oppositore Cimone, fino alla morte del grande politico, nel 429 a.C.

¹¹ Il regime di stampo oligarchico dei Trenta Tiranni (*oi triàkonta*) si instaurò nel 404 a.C., dopo la sconfitta di Atene contro Sparta nella Guerra del Peloponneso. Il regime durò solo otto mesi, venendo poi rovesciato dagli esuli democratici di ritorno ad Atene guidati da Trasibulo.

¹² Sebbene le *poleis* greche ebbero sprazzi di autonomia anche successivamente, può farsi risalire alla sconfitta subita nella battaglia di Cheronea del 338 a.C. il punto di non ritorno ad una democrazia piena.

¹³ Sul carattere onnipervasivo delle rivoluzioni nella classicità greca, nonché sul connesso concetto di *stasis*, rimando al classico di C.H. MCILWAIN, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1947, trad. it. di V. de Caprariis, *Costituzionalismo antico e moderno*, Bologna, il Mulino, 1990, 60 ss., dove si legge: «[Le] rivoluzioni in Grecia ... toccano ogni cosa nello Stato, sociale ed economica, intellettuale e politica: i mutamenti erano attuati di solito con la violenza, la proscrizione, l'ostracismo e anche la morte, in modo assai simile ai metodi – a noi familiari – usati ai nostri giorni in molte parti d'Europa e con molte delle stesse cause. È questa natura così sconvolgente di tante rivoluzioni che produce nei greci la paura della *stasis* e il desiderio isterico di tentare qualsiasi cosa che potesse prevenirle. *Stasis* è un difetto di equilibrio, una condizione di disarmonia in uno Stato, che quasi certamente produce agitazioni e rivoluzioni, con tutti gli orrori abituali ... Gli Stati greci erano notoriamente instabili, e questa situazione portava ad un desiderio di conservare lo status quo, che a noi sembra alquanto reazionario».

Erodoto, Platone, Aristotele, furono quasi ossessionati da una domanda che sembra portare in sé il crisma dell'irrisolvibilità: esiste di una 'forma di governo' migliore delle altre¹⁴? Un regime che possa spezzare la propensione entropica delle civiltà?

Un dilemma composto, come spesso accade nel mondo del diritto, di *Sein* e di *Sollen*, di un profilo istituzionale e di uno sociale¹⁵; elementi questi che, nelle varie riflessioni, hanno assunto diversa valenza: così se nelle erodotee e platoniche sembra prevalere la dimensione istituzionale, sarà Aristotele ad intuire l'insufficienza di una simile prospettiva. Assumendo la consustanziale importanza di istituzione e società, lo Stagirita nella *Politica* abbandonerà la ricerca di un *idealtipo superiore* per concentrarsi sull'individuazione di una *diade concreta*, volta a valorizzare il piano economico-sociale non meno di quello giuridico: un dipolo composto di *mistione istituzionale* e *medietà sociale*.

Devo però sottolineare fin da ora che la relazione tra questi due elementi non può essere rettammente intesa usando le lenti proprie di uno sguardo moderno: come vedremo, infatti, lo stesso piano istituzionale compartecipava, nel mondo antico, alla funzione di integrazione sociale.

Sarà solo la separazione moderna tra individuo e Stato, tra società e istituzioni a mutare il punto archimedeo nel quale porre la leva del buon governo, spostando, in parte, il problema dell'integrazione sociale fuori dall'ambito del regime giuridico. Non casualmente la modernità democratica porterà con sé la consapevolezza di un tema ulteriore: ciò che qui, sulla scorta di autorevoli elaborazioni, scelgo di chiamare *'unità ideale'*¹⁶; una comunanza di valori nella quale la società può costantemente identificarsi e

¹⁴ Le *politeiai* classiche (monarchia, aristocrazia, democrazia), al netto delle tassonomie e dei criteri distintivi elaborati dagli Autori nel corso dei secoli, sono quasi sempre definite come 'forme di governo'. Tuttavia, è notorio come la dottrina contemporanea distingua la nozione di 'forma di Stato' da quella di 'forma di governo': cfr., ad esempio, C. PINELLI, *Forme di Stato e forme di Governo. Corso di diritto costituzionale e comparato*, Napoli, Jovene, 2009, 2° ed., XI, in cui l'A. espone questa distinzione come di seguito: «Nella nostra tradizione didattica e scientifica, le 'forme di Stato' designano assetti sufficientemente stabilizzati dei rapporti fra cittadini e Stato quale complesso dei pubblici poteri, mentre le 'forme di governo' designano assetti sufficientemente stabilizzati dei rapporti fra pubblici poteri. In altre parole, le *forme di Stato indicano modi* variabili nel tempo e nello spazio *con cui si organizza la convivenza in uno Stato*, e le *forme di governo indicano i modi*, anch'essi variabili nel tempo e nello spazio, *di organizzazione interna dello Stato*», corsivi miei. Dunque, potrebbe dirsi che la prima nozione abbia una connotazione per così dire 'verticale', inerendo ai rapporti tra i governanti e i governati, mentre la seconda ne possiede una 'orizzontale', relativa cioè alle modalità con cui, all'interno della cornice costituita da una forma di Stato (dunque da un modo determinato di declinare il potere, ad es.: democrazia), il potere venga ripartito (e quindi avremo la modalità parlamentare, quella presidenziale *etc.*). Sulla distinzione *de qua* non posso non rimandare al fondamentale contributo di L. ELIA, *Governo (forme di)*, in *Enciclopedia del diritto*, XIX, Milano, Giuffrè, 1970, 638 ss., il quale, nell'*incipit* del suo lavoro, precisa che non si occuperà di «monarchia, aristocrazia e democrazia, perché tale tematica attiene alle forme di stato o al regime politico nel senso più alto, mentre le forme di governo presuppongono (anche se non possono prescindere) l'assegnazione della sovranità nei termini in cui è effettuata, ad esempio, dall'art. 1 comma 2 Cost». Ad ogni modo nel presente testo, pur consapevoli di questa differenza, si seguirà la traduzione più comune dei brani antichi, e si utilizzerà pertanto il sintagma 'forma di governo' anche per indicare i regimi monarchico, democratico e aristocratico. Intorno al tema in parola si confronti anche, *ex plurimis*, M. LUCIANI, *Governo (forme di)*, in *Enciclopedia del diritto. Annali*, III, Milano, Giuffrè, 2010, 538 ss.; M. VOLPI, *Forme di governo*, in L. PEGORARO (a cura di), *Glossario di diritto pubblico comparato*, Roma, Carocci, 2009; ID. *Libertà e autorità. La classificazione delle forme di Stato e delle forme di governo*, Torino, Giappichelli, 2007; G. AMATO, *Forme di Stato e forme di governo*, Bologna, il Mulino, 2006; infine, per adamantina chiarezza, rimane fondamentale il contributo di N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1977.

¹⁵ Non casualmente autorevole dottrina segnala come quello delle forme di governo (intese tuttavia nell'accezione moderna) sia un tema nel quale «confluiscono tutti gli aspetti problematici relativi ... ai rapporti tra scienza giuridica e sociologia politica»; così L. ELIA, *Governo (forme di)*, cit., 634.

¹⁶ Cfr. H. HELLER, *Democrazia politica e omogeneità sociale*, cit., 10, dove si legge: «Ciò che tiene insieme la struttura eternamente antagonista della società umana sono tanto i sistemi degli istinti naturali, estranei alla nostra facoltà di comprendere, quanto, soprattutto, la 'sovrastuttura' articolata in modo gerarchico degli ordinamenti spirituali. La convivenza umana è sempre, anche, convivenza ordinata tramite decisioni concrete della volontà umana, cosicché le comunità che crescono su un fondamento naturalistico non si mostrano affatto come le più salde. È un potere ideale quello che, ad esempio nella Chiesa cattolica, unisce e divide gli uomini per millenni ... Ogni politica consiste dunque nel formare e conservare questa unità».

riconoscersi. Un'idea questa carsicamente presente nel pensiero antico (penso alla relazione tra decadenza istituzionale e corruzione morale soprattutto nell'ambito delle riflessioni di Platone e Polibio o al timore di Aristotele verso l'ostilità tra classi) ma pienamente esplicitata nella sua dimensione sociale solo nella riflessione moderna.

Possiamo, dunque, isolare tre piani della riflessione:

- A) un piano *giuridico*, attinente alla struttura istituzionale;
- B) un piano *materiale*, relativo ai rapporti economico-sociali;
- C) un piano *ideale*, concernente i profili assiologici che legano (o dividono) società e istituzioni.

Nel prosieguo di questo scritto vorrei esaminare la relazione tra questi elementi, per intendere come, nel corso della storia, *la struttura istituzionale sia stata concepita per introiettare o, viceversa, estrofflettere verso la società le proprie funzioni di mediazione*. Procederò, dunque, dapprima a una breve ricognizione delle tassonomie istituzionali nella classicità ellenica, per poi affrontare gli approdi compiuti dalla filosofia aristotelica in tema di *medietà sociale e missione giuridica* (in concerto con le riflessioni polibiane sui cicli costituzionali e sul modello di governo misto instaurato a Roma). Successivamente darò conto della conservazione e, al tempo stesso, della permutazione dei postulati aristotelici nel corso della prima e della seconda modernità, cercandone traccia nei paradigmi sui quali il pensiero illuminista ha costruito la struttura ideale del costituzionalismo.

L'esigenza di unità, come anticipato, non è però declinabile solo su un versante *materiale* (sia esso istituzionale o sociale) e, come detto, sarà proprio la modernità democratica a porre il problema della tematizzazione del profilo *ideale*; un bisogno siffatto, sotto questo profilo, ha trovato paradigmatiche riflessioni in autori della giuspubblicistica tedesca come Hermann Heller e Rudolf Smend – operanti in quel «laboratorio» giuridico e sociale che fu l'effimera Repubblica di Weimar – fino alle più recenti riflessioni di Peter Häberle e Jürgen Habermas.

Da ultimo darò conto di come l'attualità postmoderna rompa taluni schemi consolidatisi (o quantomeno li indebolisca), fino ai perversi effetti di cui gli algoritmi utilizzati dai *social network* sono forieri in tema di disgregazione dell'agognata unità ideale, tanto essenziale per la tenuta delle comunità politiche.

2. «Il governo migliore»

La discussione su quale sia l'assetto di governo della città 'qualitativamente' migliore inizia con Erodoto, che nel *Logos Tripolitikos*¹⁷ per primo descrive le tre *politeiai* classiche. Il frammento, in forma dialogica, vede protagonisti i nobili persiani Dario, Megabizio e Otane, che, dopo aver posto fine al regime dei due Magi¹⁸, si trovano a discutere su quale sia il giusto governo da dare

¹⁷ Il *Logos Tripolitikòs*, così definito per la forma dialogica in cui si struttura e per l'oggetto di cui si occupa (le tre forme di governo classiche), corrisponde ai brani contenuti nel Libro III, 80-82, delle *Storie* di Erodoto; l'edizione a cui faccio riferimento è ERODOTO, *Storie*, trad. ita, intr. e note di L. Annibaletto, Milano, Mondadori, 2005 (1^a ed. ita. 1956), Libro III, 80-82, 309-312.

¹⁸ Sulla vicenda dei Magi, dalla presa del potere di Persia fino alla congiura di nobili che li uccise, rimando a ERODOTO, *Storie*, cit., 297-309.

alla Persia, perorando rispettivamente la causa della monarchia, dell'oligarchia, e di ciò che noi chiameremmo democrazia ma che nel lessico erodoteo viene definita *isonomia*.

Otane auspica un cambio di regime, il passaggio da un assetto monarchico ad uno democratico¹⁹, poiché «quando è il popolo che detiene il comando ... il governo ha il nome più bello d'ogni altro: uguaglianza di diritti ... non commette nessuno di quei soprusi che commette il monarca; le cariche pubbliche si ottengono per sorteggio, il governo è soggetto al rendiconto e tutte le decisioni sono prese in comune»²⁰. Megabizio, pur unendosi al primo nella critica al regime monarchico, contesta la bontà della democrazia²¹, e opta, invece, per un'oligarchia meritocratica: «Al governo di popolo s'attacchino quelli che desiderano il male dei Persiani; ma noi, scelto un gruppo degli uomini migliori, affidiamo ad essi il potere, poiché tra questi saremo pure anche noi ed è naturale che le deliberazioni degli uomini migliori siano senza dubbio le migliori»²². Dario, infine, critica tanto il governo del popolo²³ quanto quello dei migliori²⁴, evocando un ritorno alla precedente monarchia²⁵: «Delle tre forme di governo che a noi si offrono e che per ipotesi consideriamo tutte nelle condizioni ideali, e cioè un governo popolare perfetto, un'ottima oligarchia e un'ottima monarchia, io affermo che quest'ultima è di gran lunga la migliore. Nulla, infatti, ci può apparire migliore del comando di un uomo solo, se questo è ottimo; poiché, valendosi ... d'un ottimo consiglio, può governare il popolo in maniera irreprensibile»²⁶.

Muovendo dalla lezione erodotea, Platone allarga il campo d'indagine offrendo nuove tassonomie delle *politeiai*. Nella *Repubblica*²⁷, opera di carattere maggiormente idealistico, il grande

¹⁹ «Voi ... avete visto fino a qual punto è arrivata la tracotanza di Cambise e avete sperimentato anche la prepotenza del Mago. E come potrebbe essere un governo ben ordinato il dominio d'uno solo, se egli può fare quello che vuole, senza rendere conto ad alcuno? ... Anche l'uomo migliore del mondo, investito di questa autorità, si troverà al di fuori del consueto modo di pensare. Per l'abbondanza dei beni che lo circondano, mette radici in lui l'orgoglio, mentre in ogni uomo è radicata per natura l'invidia fin dalla prima origine e quando uno possiede questi due vizi, racchiude in sé ogni perversità: infatti molte ed empie azioni egli commette perché gonfio d'orgoglio, altre perché roso d'invidia»; ed ancora: «la più assurda delle istituzioni, poiché se la lodi con moderazione, si offende perché non è troppo onorato; se gli fai una corte assidua, si adira perché ti ritiene adulatore»; così ERODOTO, *Storie*, cit., 309-310.

²⁰ ERODOTO, *op. cit.*, 310.

²¹ «Quello che Otane ha detto nell'intento di abolire la monarchia, consideratelo detto pure da me; ma quando egli vi consiglia di deferire il potere al popolo, era ben lontano dall'opinione più giusta, poiché non v'è nulla di più stolto e di più insolente d'una folla buona a nulla ... che gli uomini, per sfuggire alla prepotenza d'un tiranno, debbano cadere nell'insolenza d'un popolo sfrenato non si può proprio tollerarlo: poiché se il tiranno fa qualche cosa di male, lo fa a ragione veduta, ma il popolo non ha nemmeno la capacità di conoscere... come potrebbe averla dal momento che non è stato istruito, che non ha mai visto nulla di buono che sia suo e sconvolge gli affari, su cui si getta senza discernimento, come un fiume impetuoso?»; *Ibidem*.

²² ERODOTO, *op. cit.*, 311.

²³ «Quando ... il potere sia in mano al popolo, è impossibile che non vi si sviluppi la malvagità e quando la malvagità prende piede nei pubblici affari, non sorgono già tra i malvagi inimicizie, bensì violente amicizie»; ERODOTO, *loc. ult. cit.*

²⁴ «Nell'oligarchia ... poiché sono molti che fanno sfoggio delle proprie qualità per il comune interesse, sogliono sorgere violente inimicizie private. Infatti, volendo ciascuno primeggiare e far trionfare la propria opinione, si arriva a gravi rivalità vicendevoli: dalle rivalità nascono le sedizioni; dalle sedizioni le stragi e dalla strage si finisce al comando d'uno solo»; ERODOTO, *loc. ult. cit.*

²⁵ «Per raccogliere tutto in una sola parola, donde è venuta a noi la libertà? Chi ce l'ha data? Ci è venuta dal popolo, dall'oligarchia o dalla monarchia? Io sono, dunque, del parere che noi, liberati per il merito d'un solo uomo, dobbiamo aver cura di tale forma di governo e, senza di questo, non dobbiamo abbattere le patrie istituzioni che sono saggiamente stabilite, poiché non ne avremmo alcun vantaggio»; ERODOTO, *op. cit.*, 312. L'uomo solo a cui si riferisce Dario nel brano riportato è Ciro, Re di Persia.

²⁶ ERODOTO, *op. cit.*, 311.

²⁷ La versione qui citata è PLATONE, *La Repubblica*, trad. ita di F. Sartori, intr. di M. Vegetti, note di B. Centrone, Roma-Bari, Laterza, 2001.

filosofo (non certo famoso per le sue simpatie democratiche²⁸) vagheggia una sorta di *Sofocrazia*, il governo del filosofo-Re, come migliore assetto di potere; posizione questa che secoli dopo gli varrà l'appellativo popperiano di «nemico della società aperta»²⁹.

Tali riflessioni si connotano di tinte tecnocratiche e rigidamente classiste, dove il ruolo di ciascuno è per sempre definito da un criterio naturalistico: a seconda del proprio aspetto animico prevalente gli uomini sono d'oro, d'argento o di bronzo, ognuno rinchiuso, dalla culla alla tomba, in una classe sociale la cui virtù garantisce una suddivisione efficientistica dei *ii*³⁰. In senso ascendente, la prima è la classe dei lavoratori (bronzea), il popolo ignorante, che altro non potrebbe fare, nella visione platonica, se non lavorare per produrre; la loro anima è in prevalenza concupiscente e la loro virtù è la temperanza. La classe di mezzo, argentea, è invece composta da coloro che rivestono il ruolo di difensori o guardiani; dotati di un'anima prevalentemente irascibile, la virtù loro attribuita è il coraggio. L'ultima e la più alta tra le classi della *Repubblica* è la classe governativa, dei re-filosofi: essi possiedono un'anima tendenzialmente improntata alla razionalità e la virtù in loro più forte è la saggezza.

Accanto a questa forma di monarchia ideale, Platone descrive, con accezione negativa, anche le forme tradizionali di *politeai* possibili: timocrazia³¹, oligarchia, democrazia e tirannide³². Questi assetti di potere, a ciascuno dei quali corrisponde un tipo d'uomo³³, sono forme degeneri che producono, con moto entropico, i rivolgimenti sociali, secondo il principio platonico in forza del quale il mutamento fenomenico altro non è che decadimento, poiché progressivo allontanamento dalla primigenia perfezione dell'Idèa³⁴.

²⁸ La posizione antidemocratica di Platone ha verosimilmente più concause: da un lato probabilmente influirono sulla sua posizione i natali aristocratici, dall'altro un ruolo cruciale fu verosimilmente giocato dal dolore causato dall'ingiusta condanna del suo maestro proprio ad opera di un regime democratico.

²⁹ K. POPPER, *The Open Society and its Enemies. Vol I: The Spell of Plato/Vol. II: The High Tide of Profecy: Hegel Marx and the aftermath*, trad. it. *La società aperta e i suoi nemici. Vol I: Platone totalitario/Vol.II: Hegel e Marx falsi profeti*, ed. digitale, Roma, Armando Editore, 2014, diffusamente.

³⁰ Per la ripartizione degli uomini secondo l'aspetto prevalente nella loro anima si veda PLATONE, *La Repubblica*, cit., 439a-441c, 277-283. Tale divisione ridonda in una sorta di determinismo meccanicista in forza del quale gli esseri umani altro non devono compiere se non ciò che è loro prescritto per natura: «Cercherò di persuadere prima gli stessi governanti e i soldati, poi anche il resto dei cittadini che tutta quell'educazione fisica e spirituale che noi davamo loro, essi credevano di sentirla e riceverla, ma non erano che dei sogni; e veramente allora essi si trovarono entro la terra già plasmata e allevati ... Diremo loro così: voi, quanti siete cittadini dello stato, siete tutti fratelli, ma la divinità mentre vi plasmava, a quelli tra voi che hanno attitudine al governo mescolò, nella loro generazione, dell'oro, e perciò è altissimo il loro pregio; agli ausiliari argento; ferro e bronzo agli agricoltori e agli altri artigiani»; *ivi*, 414c-415d, 217-221. Notoriamente tale tassonomia platonica riprende il mito di Esiodo, nel quale tuttavia le classi degli uomini erano cinque: oro, argento, bronzo, eroi e ferro.

³¹ Il senso di questo termine, meno consueto di quelli che indicano le classiche forme di governo, viene ben chiarito da N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, cit., 18, dove si legge: «La timocrazia (da *timé*, che significa onore) è una forma introdotta da Platone, per designare una forma di transizione fra la costituzione ideale e le tre forme cattive tradizionali». Come vedremo questo termine tornerà nell'opera di Aristotele ma con un'accezione diversa.

³² PLATONE, *La Repubblica*, cit., Libro VIII, 543a-544d, 519-521, dove si legge: «Certo che, disse, desidero proprio sentire quali sono le quattro costituzioni che dicevi ... Quella che riscuote l'elogio dei più, ossia la ben nota costituzione cretese e laconica; seconda viene una costituzione che è seconda pure nell'elogio e ha il nome di oligarchia, costituzione piena di numerosi mali; antitetica e successiva a questa è la democrazia, e poi viene la violenta tirannide che si distingue tra tutte le precedenti e che è il quarto e ultimo morbo per uno stato». Ad ogni modo Platone ammette anche l'esistenza di costituzioni 'intermedie': «Quanto alle dinastie, ai regni venali e ad altre costituzioni simili, si tratta di forme intermedie e si potrebbero trovare non meno numerose presso i barbari che presso gli Elleni», *ibidem*.

³³ «Non sai ... che anche di temperamenti umani ci sono per forza tante specie quante ce ne sono di costituzioni? Credi forse che le costituzioni nascano da una quercia o da una roccia, anziché dai caratteri dei cittadini, caratteri che, come pesi, trascinano dalla loro parte il resto?»; così PLATONE, *La Repubblica*, cit., VIII, 544d-545c, 521-523.

³⁴ Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, cit., VIII, 546a, 525 ss. La concezione platonica del mutamento come progressivo allontanamento dall'Idèa (e, dunque, decadimento) è ben descritto da K. POPPER, *op. cit.*, 199 ss.; sul punto insiste anche N.

Carattere maggiormente pragmatico riveste invece il *Politico*; qui le ‘forme di governo’ dalle cinque della *Repubblica*, divengono sei³⁵, distinte secondo il duplice criterio del numero di persone che detengono il potere e del carattere positivo o negativo di tali regimi. Così troviamo il governo d’un solo uomo in positivo (il Regno) o in negativo (la tirannide); il governo di pochi uomini in versione positiva (aristocrazia) e negativa (oligarchia) e infine il governo dei più, della moltitudine, chiamata in ogni caso democrazia³⁶. A questi sei tipi se ne aggiunge un settimo, di carattere ideale³⁷, con il quale Platone sembra recuperare una piccola parte del carattere utopico della *Repubblica*. Delle sei forme realisticamente possibili Platone elabora anche una scala di preferenza: osservando le leggi il governo migliore è quello di un solo uomo, per l’evidente efficienza decisionale di cui tale regime è foriero; tuttavia, qualora nel governo di un solo uomo le leggi non vengano da questi rispettate, ecco che tale regime si tramuta nel peggiore di tutti, la tirannia³⁸. E se le due versioni – retta e degenerata – del governo dei pochi non portano né grandi vantaggi né ingenti danni, situandosi in una posizione mediana³⁹, la democrazia è collocata da Platone in posizione opposta rispetto al Regno⁴⁰: le qualità democratiche sono scarse anche nella forma migliore, dunque la sua corruzione costituisce solo un trascurabile peggioramento e comporta il male minore⁴¹.

BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, cit., 17, dove si legge: «Platone, come tutti i grandi conservatori, che hanno un occhio sempre benevolo verso il passato, e un occhio pieno di spavento verso il futuro, ha una concezione pessimistica (terroristica dirà Kant) della storia. La storia non come progresso indefinito, ma al contrario come regresso definito, non come progresso dal bene al meglio, ma come regresso dal male al peggio».

³⁵ Si veda PLATONE, *Politico*, trad. it. e intr. di P. Accattino, Roma-Bari, Laterza, 1997, 302b-302e, 131-133 ove si afferma: «Potere di uno solo, il potere di pochi e potere di molti sono le tre costituzioni che abbiamo ammesso ... Ebbene tagliamole in due e facciamone sei».

³⁶ «Dal potere di uno solo ... risultano la costituzione regale e quella tirannica; a sua volta del potere dei non molti l’aristocrazia, che ha un potere ben augurante, e l’oligarchia; infine dal potere dei molti noi allora, attribuendo un solo nome, abbiamo posto che la democrazia è semplice; ora viceversa dobbiamo porre che anch’essa è duplice ... non diversamente dalla altre, anche se neppure il suo nome è doppio: esercitare il potere seguendo le leggi o contro le leggi è comunque cosa possibile sia per questa e che per le altre»; così PLATONE, *Politico*, cit., 302c-302e, 133. La forma degenerata del governo retto dei più può essere intesa come una forma di non-organizzazione, ossia come un assetto verosimilmente anarchico.

³⁷ Per il Platone del *Politico*, l’unica costituzione veramente corretta, ancorché inattuabile, è un governo autocratico, in cui i detentori del potere agiscono per il bene dei sottoposti con misure individualizzate per tutti, e quindi applica o disapplica *ad nutum* i precetti generali ed astratti. In altri termini, sarebbe quella «in cui si possa riscontrare che coloro che esercitano il potere sono veramente dotati di scienza ... sia che governino attenendosi alle leggi sia che ne facciano a meno, con o senza il consenso dei sottoposti ... perché una legge, non potendo mai abbracciare con esattezza ciò che insieme è meglio e più giusto per tutti, non potrebbe mai prescrivere il meglio»; PLATONE, *Politico*, cit., XXXIII, 293d-294b, 107-109.

³⁸ «Quando dunque la monarchia è aggregata a buone norme scritte, che chiamiamo leggi, è la migliore di tutte le sei; ma se è priva di leggi è dura e la più pesante a convivere»; così PLATONE, *Politico*, cit., 302e, 133.

³⁹ «Il governo dei non molti, come il poco sta a metà tra l’uno e una molteplicità, così lo riterremo mediano rispetto agli altri due»; PLATONE, *Politico*, cit., 303a, 133.

⁴⁰ «Il governo della massa lo riterremo debole da tutti i punti di vista e incapace, in confronto agli altri di fare alcunché di grande sia nel bene che nel male, perché in esso i poteri sono distribuiti in piccole porzioni tra molti soggetti. Ragion per cui tra tutte le costituzioni che si attengono alle leggi risulta la peggiore, mentre risulta la migliore tra tutte quelle che non fanno conto delle leggi; e in presenza di costituzioni tutte prive di freno prevale vivere in democrazia, ma in presenza di costituzioni che siano vincolate a regole non bisogna assolutamente vivere in essa, bensì ha di gran lunga il primo posto ed è la cosa migliore vivere nella prima [il Regno] – eccezione fatta per la settima: infatti questa noi dobbiamo separarla da tutte le altre costituzioni come un dio dagli uomini»; cfr. PLATONE, *Politico*, cit., 303°-b, 133-134. La settima forma menzionata da Platone è proprio quella forma utopica e ideale, non inverabile dagli uomini.

⁴¹ Sul punto, con l’usuale chiarezza, N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, cit., 29: «Se è vero che la democrazia è la peggiore delle forme buone, è però la migliore delle cattive, a differenza della monarchia che è la migliore delle forme buone mentre la tirannide è la peggiore delle forme cattive ... Che cosa ne segue? Che se noi mettiamo in fila le sei forme in ordine decrescente, le prime tre, quelle buone, debbono essere in un certo ordine (monarchia, aristocrazia, democrazia), quelle cattive nell’ordine inverso (democrazia, oligarchia, tirannide)».

3. Aristotele: *medietà sociale e mistione istituzionale, mese e miktè politéia*

Su tracce vagamente platoniche si muove l'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*.

Qui, basandosi sul doppio criterio della titolarità quantitativa dei poteri di governo e della partizione platonica tra forme rette e forme degenerate⁴² (distinte però, stavolta, non in base al rispetto o meno delle leggi, bensì avendo riguardo al perseguimento dell'interesse generale o individuale da parte dei governanti), il padre della peripatetica elenca le forme dalla migliore alla peggiore, in un *trade-off* tra efficienza e rischio: e così il governo di uno solo è il miglior assetto se il soggetto governante persegue il comune interesse⁴³, ma diviene il peggiore qualora quest'ultimo persegua il proprio⁴⁴; il governo dei più, per contro, è posto, sia nella forma virtuosa sia in quella degenerata, al centro della graduazione⁴⁵, sancendo la qualifica della forma democratica (che in *Etica*, nella sua declinazione positiva è detta timocrazia), come meno rischiosa, ma parimenti meno efficace. Anche la costituzione 'dei pochi', l'aristocrazia, possiede una sua forma degenerata: essa si tramuta in oligarchia quando «governano pochi e cattivi, invece che i più capaci»⁴⁶.

È tuttavia nella *Politica* che Aristotele compie un deciso passo in avanti.

Qui la tassonomia cambia leggermente, pur mantenendo i due criteri precedentemente visti, il numero di persone che detengono il potere⁴⁷ e il perseguimento da parte dei governanti dell'interesse particolare o generale⁴⁸. Così abbiamo, nell'ambito delle forme rette, il regno, l'aristocrazia, e la *politia*⁴⁹, nell'ambito di quelle degenerate la tirannide, l'oligarchia e la democrazia⁵⁰.

⁴² «Vi sono tre specie di costituzioni, e altrettante sono le deviazioni, cioè le corruzioni di quelle. Sono costituzioni il regno e l'aristocrazia, e terza è quella basata sul censo, che è evidentemente appropriato chiamare timocratica, ma che la maggior parte della gente ha preso l'abitudine di chiamare semplicemente 'costituzione'; così ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., 10, 1160b, 341.

⁴³ «Di queste [costituzioni], il regno è la migliore e la timocrazia la peggiore. Deviazione del regno è la tirannide; entrambe sono il governo d'uno solo, ma differiscono al massimo. Infatti il tiranno tiene conto solo del suo proprio interesse, il re invece di quello dei sudditi»; ARISTOTELE, *loc. ult. cit.*

⁴⁴ «La tirannide è il contrario del regno, dato che il tiranno persegue il suo proprio bene; è più evidente che la tirannide è la costituzione peggiore, dato che il contrario della cosa migliore è la cosa peggiore. Dal regno si passa alla tirannide, dato che la tirannide è una perversione del regno, e quindi un re malvagio si trasforma in tiranno»; ARISTOTELE, *loc. ult. cit.*

⁴⁵ «Dalla timocrazia si passa alla democrazia, infatti sono vicine tra loro: anche la timocrazia vuol essere un governo di massa, e tutti coloro che rientrano nel censo stabilito sono uguali. La democrazia è la forma meno degenerata, dato che questo tipo di costituzione rappresenta una deviazione piccola»; *ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*; sempre nel medesimo passo, poco prima, lo Stagirita precisa quanto segue: «Dall'aristocrazia si passa all'oligarchia per la cattiveria dei governanti, che si dividono le cariche della città senza tenere conto del valore, e danno a se stessi o tutti i beni o la maggior parte, attribuiscono le cariche sempre alle stesse persone, stimando moltissimo la ricchezza».

⁴⁷ «Poiché costituzione significa lo stesso che governo e il governo è l'autorità sovrana dello stato, è necessario che sovrano sia o uno solo o pochi o i molti»; così ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1279a, 84.

⁴⁸ «Quando l'uno o i pochi o i molti governano per il bene comune, queste costituzioni necessariamente sono rette, mentre quelle che badano all'interesse o di uno solo o dei pochi o della massa sono deviazioni»; ARISTOTELE, *loc. ult. cit.*

⁴⁹ «Delle forme monarchiche quella che tiene d'occhio l'interesse comune siamo soliti chiamarla regno: il governo dei pochi, e, comunque, di più d'uno, aristocrazia (o perché i migliori hanno il potere o perché persegue il meglio per lo stato e per i suoi membri); quando poi la massa regge lo stato badando all'interesse comune, tale forma di governo è detta col nome comune a tutte le forme di costituzione *politia*»; ARISTOTELE, *loc. ult. cit.*

⁵⁰ «Deviazioni delle forme ricordate sono, la tirannide del regno, l'oligarchia dell'aristocrazia, la democrazia della *politia*. La tirannide è infatti una monarchia che persegue l'interesse del monarca, l'oligarchia quello dei ricchi, la democrazia poi l'interesse dei poveri: al vantaggio della comunità non bada nessuna di queste»; *ivi*, 1279b, 84.

Non è questa la sede per soffermarsi sul notorio dibattito circa la polisemia del termine *politíeia* (o *polítia* a seconda delle traduzioni), se essa costituisca cioè un dato descrittivo, ossia il generico concetto di organizzazione sociale, o piuttosto un dato prescrittivo che indica la forma retta del governo dei molti⁵¹; segnalo solo quanto lo stesso Aristotele fosse cosciente di questa ambiguità semantica, affermando più volte espressamente che alla forma di governo che egli considera migliore attribuisce il «nome comune a tutte le altre»⁵².

Nella sua accezione prescrittiva il termine *politíeia* trascende l'idea erodotea e platonica di democrazia per atteggiarsi come la prima *forma di governo misto*, nella quale la valorizzazione del concetto di *medietas* si declina tanto *sul piano giuridico* quanto *sul piano sociale*.

Dal primo punto di vista, la *politíeia* immaginata è giuridicamente *miktè*, dando voce alla maggior parte delle componenti di una società e proiettando elementi democratici e aristocratici all'interno del sistema. Essa è «mistione di oligarchia e di democrazia»⁵³, ma anche «forma intermedia tra queste»⁵⁴. Il senso ultimo di questa concezione riposa nella *contemporanea partecipazione di tutte le parti sociali maggiormente rilevanti al governo della città*. La forza di questa configurazione non deriva solo dal fatto «che quelli che vogliono tenerla in vita siano una maggioranza rispetto alla minoranza di coloro che vogliono abatterla, quanto dal fatto che nessuna parte della città, godendo di una forma di “rappresentazione” “vorrebbe a nessun costo un'altra costituzione” ...

⁵¹ Sul punto si rinvia alla critica mossa a Charles McIlwain da Mario Dogliani. Il primo, nell'analisi del lemma 'costituzione', distingue due diversi usi semantici possibili, uno antico ed uno moderno, ed attribuisce un carattere per così dire *neutro* al primo, intendendolo come «“naturale ossatura dello Stato” ... *politíeia* greca ... significa innanzi tutto lo Stato com'è attualmente: è un termine il quale comprende tutte le innumerevoli caratteristiche che determinano la peculiare natura di uno Stato, incluse la struttura sociale ed economica e le materie di governo nel senso moderno. Si tratta, dunque, di un termine descrittivo, che comprende tutto ciò che abbraccia la nostra stessa parola costituzione, allorché con essa indichiamo in generale la struttura dell'uomo e della materia»; così C.H. MCLWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, cit., 49. Dall'altro lato M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto costituzionale*, Bologna, il Mulino, 1994, 33 ss., opponendosi a McIlwain, intende il termine *politíeia* in un'accezione prescrittiva: «Le affermazioni di McIlwain, secondo cui *politíeia* sarebbe solo un termine descrittivo, va però verificata. Già da questa generalissima definizione emerge infatti una prima ambivalenza: *politíeia* è, per un verso, una condizione concreta, un modo d'essere descritto; ma per l'altro è anche un insieme di regole (di principi morali, di costumi, di consuetudini, di leggi scritte) ... definire l'organizzazione di una città come *politíeia* significa dire non solo che in essa l'arché era sottoposto alle leggi, ma anche che i suoi cittadini pretendevano che così fosse. E per questo il concetto sarebbe prescrittivo. La risposta alle domande circa il carattere normativo del concetto di *politíeia* non può non muovere dalla considerazione che il pensiero politico aveva posto con estrema chiarezza la distinzione tra “governo della legge” e “governo degli uomini”. La contrapposizione indica due possibilità: che la città sia guidata da regole, oppure che venga guidata da “decisioni”, cioè da scelte specifiche – non vincolate da regole preesistenti ... che possono essere il frutto della sapienza di un filosofo-re o delle passioni dei governanti, pochi o tanti che siano», 37-50; dopo una ricognizione delle differenti sfumature del pensiero politico greco sul tema, l'A. conclude che «la forma della polis (la *politíeia*) è costituita dall'insieme delle leggi effettive. Se si ha però consapevolezza dei valori politici che esse nel loro insieme realizzano, allora la costituzione assume un senso non meramente descrittivo, nel senso che non si risolve nel complesso di leggi medesime. Viene infatti progressivamente ad enuclearsi una sua normatività autonoma distinta da quella delle singole leggi, prodotta da due elementi: la rappresentazione che i cittadini si facciano della coerenza tra di esse (conseguente alla loro complessiva strumentalità verso valori politici considerati irrinunciabili), e la possibilità, pratica di difendere tale coerenza contro le deviazioni», 72. Sul punto segnalo anche il pensiero di S. VIDA, *La politia aristotelica e l'elogio delle medietà*, in D. FELICE (a cura di), *Governo Misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011, 26-27, secondo il quale questo termine, *politíeia* o *polítia*, che dir si voglia, «non è semplicemente il concetto generico dell'oggetto di indagine della teoria politica, vale a dire il concetto delle forme costituzionali ... l'uso che se ne fa in quest'ultimo contesto ha trasformato qualitativamente il concetto generale di costituzione, arrivando a identificare una costituzione specifica – la costituzione per antonomasia – che ha il significato preciso di 'ordinamento costituzionale'... le altre costituzioni sono valutate normativamente rispetto alla politia, il che significa che l'essere o no una costituzione dipende dalla loro concordanza o meno con essa».

⁵² Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1289a, 117; ma si vedano le analoghe affermazioni in altri punti dell'opera: 1293a, 129 e 1279a, 84.

⁵³ ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1293b, 131.

⁵⁴ ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1265b, 45.

[la quale] sbilanciando il composto a favore di un elemento a danno degli altri, romperebbe inevitabilmente la proporzione e la simmetria tra le parti della città, riaccendendo quell'antagonismo sociale ed istituzionale che la mistione e il suo equilibrio ha il merito di tenere, invece, lontano»⁵⁵.

Dando prova della sua nota sensibilità verso la concretezza delle cose, Aristotele intuisce l'insufficienza, per risolvere il problema della stabilità, di un atto di mera ingegneria istituzionale. Conscio di una necessaria armonia tra il piano dell'essere e quello del dover essere, egli concepisce una *politéia* che non sia solo *miktè* ma anche *mesè*: ossia omogenea sul piano sociale. L'evidenza di un simile obiettivo promana dalla franca osservazione dell'insanabile antagonismo tra le parti preminenti (*malista*), ossia tra ricchi e poveri⁵⁶ e dalla necessità di contenere tale conflitto attraverso un'organizzazione sociale che riduca le sperequazioni economiche: «Siccome si è d'accordo che la misura e la medietà è l'ottimo ... il possesso moderato è il migliore ... perché rende facilissimo obbedire alla ragione»⁵⁷; i ricchi «diventano piuttosto violenti e grandi criminali»⁵⁸ e «non sanno sottomettersi a nessun governo, ma solo governare in maniera dispotica»⁵⁹; i poveri, specularmente, oltre ad essere inclini alle rivoluzioni per uscire dal loro stato miserevole, «non sanno governare, bensì sottomettersi da servi al governo ... si forma quindi uno stato di schiavi e di despoti, ma non di liberi, di gente che invidia e che disprezza»⁶⁰. Proprio per tali ragioni, prevalenza va data ai cittadini medi: «Lo stato vuole essere costituito ... di elementi uguali e simili, il che succede soprattutto con le persone del ceto medio»⁶¹. I cittadini medi, i *mesótes*, sono quelli che «nello stato hanno l'esistenza più garantita di tutti: infatti essi non bramano le altrui cose, come i poveri, né gli altri le loro, come fanno appunto i poveri dei beni dei ricchi, e quindi per non essere essi stessi presi di mira e per non prendere di mira gli altri, vivono al di fuori di ogni pericolo»⁶². Allora «la comunità statale migliore è quella fondata sul ceto medio e ... possono essere ben amministrati quegli stati in cui il ceto medio è numeroso e più potente, possibilmente delle altre due classi, se no, di una delle due, ché in tal caso aggiungendosi ad una di queste, fa inclinare la bilancia e impedisce che si producano gli eccessi contrari»⁶³. In definitiva, «La forma media di costituzione è la migliore: essa sola non è sconvolta da fazioni, perché dove il ceto medio è numeroso, non si producono affatto fazioni e dissidi tra i cittadini»⁶⁴.

⁵⁵ D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano, FrancoAngeli, 2006, 34; la citazione dall'opera è tratta dalla *Politica* di Aristotele, 1294b, che nell'edizione da me citata si trova a p. 134.

⁵⁶ S. VIDA, *La politica aristotelica e l'elogio delle medietà*, cit., 45. Sul punto vedi anche D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., 30, ove asserisce che è «sulla base dunque del franco riconoscimento dell'antagonismo esistente in ogni città tra le sue due "parti" costitutive, quella dei ricchi e quella dei poveri: "Perciò sembra che i ricchi e i poveri siano le vere parti della città. E poiché in genere gli uni sono pochi e gli altri molti, pare che queste siano le parti antagonistiche della città", su cui poi s'innestano altri e più sofisticati antagonismi, Aristotele riconosce la naturalità della pluralità delle costituzioni che sembra dipendere "dal fatto che la città è costituita da più parti" naturalmente portatrici di interessi e aspirazioni differenziate»; le citazioni che l'Autore inserisce dalla *Politica* di Aristotele sono tratte rispettivamente dai frammenti 1291b, 7-11 e 1289b, 27-28.

⁵⁷ ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1295b, 136.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1295b, 136-137.

⁶³ ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1295b, 137.

⁶⁴ ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1296a, 137.

È questa *medietà sociale che rappresenta la vera anima di un governo stabile*, il sostrato dello *Sein* che qualifica la bontà o la nefandezza di qualunque *Sollen*, poiché *la costruzione di una società è logicamente priore e assiologicamente poziorie rispetto alla costruzione delle istituzioni che quella società sono destinate a reggere*⁶⁵.

L'idea Aristotelica si compone in definitiva di un *profilo giuridico* – una mistione istituzionale che garantisca la *rappresentazione* politica dei vari ceti – ma anche di un *progetto sociale di omogeneizzazione* intorno alla classe media, creando uno stato costituito «di elementi uguali e simili». Il profilo giuridico e quello sociale a loro volta sono diretti a costruirne un terzo: un'*unità ideale*, una «condivisione dell'utile collettivo», per usare le parole di Cicerone⁶⁶, che scongiuri le spinte disgregative di una società fatta «di gente che invidia e disprezza».

3.1. Polibio: la morale come fondamento della civitas (e della sua disgregazione)

L'idea della *miktè politéia*⁶⁷ acquisì nuova linfa, nel II secolo a.C., con le riflessioni di Polibio nelle *Storie*⁶⁸, nel libro VI delle quali lo storico espone la più articolata teoria sulla ciclicità delle forme di governo rette e degenerate nel corso della storia. In questa costruzione l'esempio di Roma funge da virtuoso paradigma di come un'architettura politico-costituzionale basata sul reciproco controllo e, a volte, sulla necessaria collaborazione tra organi espressivi di *politeiai* diverse, possa riuscire a garantire, se non una stabilità perenne, quantomeno una notevole durata della comunità politica.

Un tratto tengo a sottolineare, una differenza che non mi pare di poco momento tra il pensiero di Aristotele e quello di Polibio: *se alla base dell'instabilità sociale, nel pensiero aristotelico, vi è l'elemento economico e sociale, lo storico pone a fondamento della progressiva degenerazione istituzionale un complesso di elementi ideali*, di virtù e vizi propri degli uomini che in un alternarsi di forza e avidità, coraggio e depravazione, temperanza e invidia, costituiscono il vero motore dell'anaciclosi, anticipando, in

⁶⁵ ARISTOTELE, *ibidem*: «È una fortuna grandissima che quanti hanno i diritti di cittadino possiedano una sostanza moderata e sufficiente, perché dove c'è chi possiede troppo e chi niente, si crea una democrazia sfrenata o un'oligarchia autentica, o, come risultato di entrambi gli eccessi, una tirannide: e in realtà dalla democrazia più baldanzosa e dalla oligarchia nasce la tirannide, mentre dalle costituzioni medie e da quelle affini molto meno»

⁶⁶ CICERONE, *La Repubblica*, F. NENCI (a cura di), Milano, Bur Rizzoli, 2008, I, 39, 297: «Non è ogni unione di uomini raggruppata a caso come un gregge, ma l'unione di una moltitudine stretta in società dal comune sentimento del diritto e dalla condivisione dell'utile collettivo». Non credo casualmente, lo stesso Cicerone, che in gioventù si era formato in Grecia, fu un sostenitore di una forma di governo mista sul piano della divisione dei poteri: «[Fra] le tre forme primarie a mio parere di gran lunga eccelle quella monarchica, e, a sua volta, alla forma monarchica stessa sarà superiore quella che risulterà dall'armonico contemperamento dei primi tre tipi di costituzione», *Ivi*, I, 45 [69], 341.

⁶⁷ Sebbene, come abbiamo visto, la *politia* aristotelica assommi in sé, prevalentemente, elementi oligarchici e democratici, tuttavia, talvolta, come nel caso della costituzione lacedemone di Licurgo, vi è compresenza anche dell'elemento monarchico: «Alcuni sostengono, infatti, che la costituzione migliore dev'essere una combinazione di tutte le costituzioni e per tale motivo esaltano quella degli Spartani ... e ... taluni dicono che risulta di oligarchia, di monarchia e di democrazia e con monarchia alludono al regno, con oligarchi al consiglio degli anziani, è democratica, poi, in rapporto alla magistratura degli efori per essere gli efori tratti dal popolo: secondo altri, invece, l'eforato è una tirannide e la democrazia è rappresentata dai sissizi e da tutto il sistema della vita quotidiana»; *ibidem*. Questa compresenza delle tre forme semplici di costituzione a Sparta la ritroveremo a breve anche nell'analisi polibiana.

⁶⁸ L'edizione da cui traggio le citazioni è POLIBIO, *Storie*, D. MUSTI (a cura di), trad. ita. di M. Mari, note di J. Thornton, III (Libri V-VI), Milano, Bur Rizzoli, 2002.

certo modo, il tema della *coesione assiologica* che troverà asilo nella riflessione scientifica solo molti secoli più tardi.

Dopo aver criticato, ritenendole semplificazioni irricevibili, le tesi di coloro che si erano limitati all'elencazione di tre sole forme costituzionali⁶⁹, sia nel senso «che venissero presentate come le uniche, sia che le si indicasse invece come le migliori»⁷⁰, Polibio mostra subito la sua preferenza per un governo misto, che unisca in vario modo le forme c.d. semplici⁷¹.

Insomma, Polibio reputa le tassonomie fino a quel momento seguite in tema di *politeiai* non sufficienti: egli comprende, in ciò riprendendo stralci del pensiero platonico e aristotelico⁷², che ogni forma di governo semplice è suscettibile di declinarsi in modo differenziato⁷³.

Nella visione polibiana (non dissimilmente da quanto già visto in Platone e in Aristotele), dunque, i regimi politici, che possono variamente inverarsi, sono sei: tre sono forme rette (il regno, l'aristocrazia e la democrazia), gli altri tre sono idealtipi «naturalmente connessi a questi, cioè monarchia, oligarchia, oclocrazia»⁷⁴, che dei primi costituiscono *specula* al negativo, ossia i corrispettivi degenerati. Le forme così individuate seguono un preciso *ciclo delle costituzioni*, l'*anaclosi* appunto, che lo storico descrive minuziosamente sia dal punto di vista dell'incedere, sia da quello delle cause (moralì) che, provocando mutamenti sociali, politici, antropologici, fanno sì che a un regime se ne sostituisca un altro.

Sotto il primo profilo – *id est* sulla specifica successione di una *politeai* all'altra – si afferma che «per prima dunque, naturalmente e non per creazione artificiosa, si forma la monarchia, alla quale segue e dalla quale si genera, attraverso un'elaborazione ed un miglioramento di essa, la regalità. Mutandosi quest'ultima nella forma negativa che le è naturalmente connessa, cioè nella tirannide, dalla caduta di questa nasce l'aristocrazia. Quando questa, secondo natura, degenera in oligarchia e la massa in preda all'ira punisce le ingiustizie dei capi, nasce la democrazia. A seguito delle prevaricazioni e delle illegalità di quest'ultima, nuovamente, col tempo si produce l'oclocrazia»⁷⁵.

⁶⁹ Ossia la *basileia*, che nel lessico polibiano è distinta dalla monarchia, l'aristocrazia e la democrazia.

⁷⁰ Così J. THORNTON, *La costituzione mista in Polibio*, in *Governo Misto. Ricostruzione di un'idea*, cit., 79, che riprende il seguente passo dell'opera di Polibio «la maggior parte di coloro che vogliono informarci ... su tali argomenti citano tre generi di costituzioni: chiamano il primo di questi regalità, il secondo aristocrazia, il terzo democrazia. A me sembra, in verità, che si potrebbe a buon diritto ribattere chiedendo loro se ci presentano queste costituzioni come le uniche o, piuttosto, come le migliori. A me sembra, in effetti, che in entrambi i casi essi siano in errore»; cfr. POLIBIO, *Storie*, cit., VI, II, 3, 5-7, 269.

⁷¹ «È chiaro, infatti, che si deve considerare come la migliore costituzione quella che consiste dell'unione di tutte le forme particolari»; così POLIBIO, *Storie*, cit., VI, II, 3, 5-7, 269.

⁷² Lo storico greco si dichiara apertamente debitore dell'indagine platonica: «Forse il discorso sul naturale mutarsi delle costituzioni l'una nell'altra è svolto nella forma più accurata in Platone e in alcuni altri filosofi; ma, essendo complesso e molto articolato, è accessibile a pochi. Perciò cercheremo di esporre per sommi capi la parte di esso che riteniamo riguarda la storia pragmatica e l'intelligenza comune»; così POLIBIO, *Storie*, cit., VI, II, 5, 1-2, 273.

⁷³ Cfr. POLIBIO, *Storie*, cit., VI, II, 3, 9-12, 269: «Abbiamo già considerato alcune costituzioni monarchiche e tiranniche che, pur differenziandosi moltissimo dalla regalità, sembrano in qualche aspetto molto simili a essa; e perciò tutti i monarchi, anche a costo di mentire, si attribuiscono per quanto è loro possibile il titolo di re. E di certo ci sono stati anche parecchi stati oligarchici che, pur avendo apparentemente un carattere quasi uguale a quello degli stati aristocratici, ne distavano in realtà moltissimo. Lo stesso discorso vale anche per la democrazia».

⁷⁴ POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 3, 4, 6, 271.

⁷⁵ POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 3, 4, 7-10, 271. Come si è già accennato, e come si vedrà meglio a breve analizzando le cause che muovono la ciclicità costituzionale per Polibio, l'Autore, nell'ambito del governo di uno solo, distingue tre sottogeneri: la monarchia, la *basileia* (ossia il regno) e la tirannide. Se quest'ultima è identificata come la forma degenerata, al pari di quanto avviene specularmente per la *basileia*, forma retta del governo di un solo uomo, la monarchia sembra non identificabile, per converso, né tra le tipologie rette né tra le degeneri, apparendo piuttosto come una primordiale forma di aggregazione degli uomini sotto uno, una *politèia* originaria che separa il vivere civile da un antecedente stato di natura.

Polibio immagina una sorta di genealogia delle civiltà, non mancando di indulgere, a tratti, in toni apocalittici: «Quando, per inondazioni, pestilenze, scarsità di raccolti o per altre cause simili, il genere umano viene annientato ... allora scompaiono tutte insieme le pratiche e le arti; quando poi dai superstiti, come da semi, è nuovamente cresciuto col tempo il numero degli uomini, allora certamente ... anche tra questi ... chi si distingue per *forza fisica e audacia dell'animo* assume certamente la guida e il comando ... Inizialmente, dunque, è verosimile che così sia ... la vita degli uomini, che si raggruppano al modo degli animali e seguono i più valorosi e i più forti: il confine del loro potere è la forza, e si può dare a questo stato di cose il nome di *monarchia*»⁷⁶. Dall'archetipico regime monarchico, «se il capo, colui che ha la maggior potenza ... sembra ai suoi sottoposti capace di dare a ciascuno secondo il suo merito, essi, *non temendone più la forza, ma piuttosto approvandone il senno*, gli si sottomettono e contribuiscono a conservarne il potere ... uniti nel difenderlo e nel contrastare chi ne insidia la posizione dominante. E appunto in tal modo *da un monarca nasce inavvertitamente un re, quando il razziocinio prende il posto dell'impeto e della forza*»⁷⁷. Dalla neutrale e naturalistica monarchia si passa dunque al regime regale, forma retta del governo d'un solo uomo. Da qui, tuttavia, i re, data «l'abbondanza che permetteva loro di assecondare i propri desideri, cominciarono a pensare che i capi dovessero portare abiti diversi da quelli dei sudditi, godere e disporre di cibi diversi e vari, avere abitudini e rapporti amorosi che non potevano essere contestati nemmeno da chi non vi si adattava»⁷⁸; allora «nacquero invidia e irritazione contro alcuni, odio acceso e forte ostilità contro altri, [e] *dalla regalità nacque la tirannide*»⁷⁹.

Si iniziano pertanto a ordire trame nei confronti dei tiranni, non da parte del popolo minuto, ma dei «*più nobili, magnanimi e coraggiosi*, poiché tali uomini meno di tutti riescono a sopportare la prevaricazione dei capi»⁸⁰. È la fine della prima fase anaciclotica: *spodestato il tiranno, nasce l'aristocrazia*, il governo degli uomini più nobili e magnanimi i quali dapprima non antepongono «nulla all'utile comune, solleciti e attenti verso tutti gli interessi privati e pubblici della moltitudine»⁸¹, salvo poi, una volta che i figli degli *aristoi* ereditano il potere, cedere alla *venalità*, alla *lussuria*, alla *gola* e alla *violenza*, con ciò *mutando l'aristocrazia in oligarchia*⁸². Non è difficile arrivati a questo punto, immaginare la conseguenza: specularmente a quanto accaduto con i tiranni, anche il regime (ormai) oligarchico viene travolto dall'impeto delle masse (questa volta sì, appartenenti al popolo minuto), le quali tramutano il regime politico⁸³: «poiché resta loro intatta solo la *speranza*

⁷⁶ Così POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 5, 5-9, 273-275, enfasi mia. Come accennato *supra* incidentalmente, la monarchia, nell'ambito delle *species* del *genus* «governo di uno solo», non è concepita né come forma retta né come degenerata, bensì come una forma arcaica e primigenia e già data in *rerum natura*; per dirla con le parole di Polibio «bisogna ritenere che questa [il raggrupparsi degli uomini sotto il comando del più forte] sia opera genuina della natura, poiché la si può constatare anche nel caso delle altre specie di animali non guidati dalla ragione, presso le quali vediamo, al di là di ogni dubbio, che assumono la guida i più forti, come per esempio fra i tori, i cinghiali, i galli e altri animali simili»; *ivi*, VI, II, 5, 8, 273.

⁷⁷ Si veda POLIBIO, *Storie*, cit., VI, II, 6, 10-12, 277, enfasi mia; l'Autore prosegue affermando che «questa è la prima percezione del bene e del giusto, e dei loro contrari, che nasce negli uomini secondo natura, questo è il principio e la genesi della regalità autentica»; *ivi*, VI, II, 7, 1, 277.

⁷⁸ POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 7, 7, 279.

⁷⁹ POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 7, 8, 279, enfasi mia.

⁸⁰ POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 7, 9, 279, enfasi mia.

⁸¹ POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 8, 3, 281.

⁸² «Cedettero chi a un avido e ingiusto amore per il denaro, chi al bere e agli interminabili banchetti ... chi, ancora, alle violenze sulle donne e ai ratti di fanciulli, e mutarono l'aristocrazia in oligarchia»; cfr. POLIBIO, *Storie*, cit., VI, II, 8, 5, 281.

⁸³ «Dopo aver ucciso alcuni, esiliato altri, non osano darsi come capo un re, ancora impauriti dall'ingiustizia di quelli del passato, né hanno coraggio di affidare gli affari pubblici a più persone, avendo ben presenti gli errori commessi in precedenza»; cfr. POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 9, 2, 281.

in se stessi, a questa si affidano, e rendono la loro costituzione, da oligarchia, una democrazia, e si assumono in prima persona la cura e la responsabilità degli interessi comuni»⁸⁴. Il sistema democratico è destinato a durare «*finché ancora sopravvivono alcuni di quelli che hanno sperimentato gli eccessi del potere, contenti del presente stato di cose attribuiscono massimo valore all'uguaglianza e alla libertà di parola*»⁸⁵; alla morte di questi, tuttavia, tali valori perdono sempre più rilievo e importanza all'interno della comunità politica⁸⁶: le masse si fanno più venali, corrotte e avidi di gloria e «la democrazia ... si dissolve a sua volta, e si muta in violenza e dominio della forza. La massa ... abituata a divorare i beni altrui e a riporre le speranze di vita nei patrimoni degli altri, ... radunandosi compie stragi, proscrizioni e redistribuzioni di terre, finché, ridotta in uno stato bestiale, non trova di nuovo un despota e un monarca»⁸⁷. La retta democrazia muta dunque nella bestiale e caotica *oclocrazia*, nel governo informe della massa, che si annichilisce a tal punto da ridursi ad uno stato ferino, e da qui l'*anaclosi* ha di nuovo inizio⁸⁸.

Apparentemente senza via d'uscita, il ciclo costituzionale sembra poter essere spezzato solo abbracciando una visione diversa, che rompa le pastoie delle tassonomie classiche per abbracciare una mistione delle forme pure, realizzando quella *miktè politéia* che l'ideatore dell'*anaclosi* non fa mistero di preferire.

E non è certo un caso se come esempio di costituzione mista lo storico, greco di nascita ma romano d'adozione, abbia portato il caso spartano⁸⁹, salvo poi concentrarsi sull'assetto di potere della *civitas* di Roma⁹⁰. Secondo Polibio, all'interno della costituzione romana, si realizzava un equilibrato intreccio e un armonioso contemperamento tra magistrature e poteri, con i tribuni della plebe e i comizi espressione di un elemento democratico, il senato della sfumatura aristocratica e il potere della coppia consolare che ne rappresentava il contraltare monarchico⁹¹.

⁸⁴ POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 9, 3, 281-283, enfasi mia.

⁸⁵ POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 9, 4, 283, enfasi mia.

⁸⁶ «Quando subentrano i giovani e la democrazia viene a sua volta tramandata ai figli dei figli, allora, non tenendo più in gran conto, per abitudine, il valore dell'uguaglianza e della libertà di parola, desiderano avere più del popolo»; cfr. POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 9, 5, 283.

⁸⁷ POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 9, 7-9, 283.

⁸⁸ «Questa è l'evoluzione ciclica delle costituzioni, questa è la direzione data alle cose dalla natura, seguendo la quale lo stato delle costituzioni si trasforma, muta e torna di nuovo uguale a se stesso»; POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 9, 10, 283.

⁸⁹ POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 3, 8, 269, nonché *ivi*, VI, II, 10-2, 285, in cui lo storico, dopo una breve digressione sull'inevitabile moto degenerativo a cui ogni *politéia* è fisiologicamente destinata (non dissimilmente da quanto avviene in natura con la ruggine sul ferro), tratta della costituzione lacedemone introdotta da Licurgo, antidoto a questa *dynamis* distruttiva: «Egli constatò che ciascuna delle fasi che ho prima ricordato si compie necessariamente e naturalmente, e ne dedusse che ogni forma costituzionale semplice e fondata su un unico principio risulta instabile, poiché rapidamente degenera nella forma negativa a essa corrispondente e conseguente per natura: come, infatti, la ruggine per il ferro e i tarli e le tignole per il regno sono fattori connaturati di distruzione, per mezzo dei quali essi, anche se sfuggono a tutti i danni dall'esterno, vengono consumati proprio da elementi in loro congeniti, allo stesso modo con ciascuna delle costituzioni si genera e si accompagna secondo natura una forma negativa, con la regalità la forma detta monarchia, con l'aristocrazia l'oligarchia, con la democrazia la forma brutale e dominata dalla forza, nelle quali inevitabilmente, con il tempo, tutte le suddette forme mutano ... Ebbene Licurgo, avendo previsto ciò, non creò una costituzione semplice né uniforme, ma cercò di riunire insieme tutte le virtù e le particolarità dei sistemi politici migliori, affinché nessuno di essi, sviluppandosi oltre il dovuto, degenerasse nella forma negativa che gli è connaturata, e, essendo la forza di ciascuno ostacolata da quella degli altri, nessuno di essi si rivolgesse da ciascuna parte e mutasse di molto, affinché, al contrario, il sistema politico restasse a lungo in equilibrio e bilanciato, sempre secondo il principio della compensazione: chi esercitava la regalità era trattenuto dall'assumere atteggiamenti superbi dalla paura»; le fasi a cui di cui lo storico fa menzione sono quelle che compongono l'*anaclosi*.

⁹⁰ «Ho ritenuto che questo metodo espositivo sarebbe stato particolarmente adatto alla costituzione dei Romani, perché essa sin dall'inizio si è formata secondo natura»; POLIBIO, *op. cit.*, VI, II, 3, 4, 13, 271-272, *Ivi*, VI, V, 18-1.

⁹¹ «Erano dunque tre gli elementi dominanti nella costituzione ... ogni cosa particolare era stata disposta e veniva regolata per mezzo loro in modo così equo e opportuno che nessuno, nemmeno tra i nativi, avrebbe potuto dire con sicurezza se il

Non stupisce, allora, che al termine della descrizione dei poteri e delle prerogative spettanti ai tre organi fondamentali della *civitas*, consoli⁹², Senato⁹³ e popolo⁹⁴, Polibio asserisca che, ove si guardasse a una soltanto di queste magistrature, senza di contro considerarle all'unisono, nella loro intima e inscindibile connessione, il sistema sarebbe parso puramente monarchico, aristocratico o democratico⁹⁵.

L'Autore delle *Storie*, per converso, ben consapevole della necessità di una visione complessiva e integrata nello studio delle tre fondamentali magistrature della *Res Publica*, si preoccupa di visionare anche «in quale modo ciascuna delle parti possa, volendo, opporsi alle altre o, invece, collaborare con esse»⁹⁶: egli analizza quella intima connessione tra magistrature, declinabile tanto in senso limitativo, dell'una verso l'altra, tanto in senso collaborativo, dell'una con l'altra; ciò che costituisce il cuore della *miktè politéia* della *Res Publica* di Roma e, in certo modo, anticipazione della futura dottrina dei *checks and balances*.

Così ciascun console, massimo detentore del potere militare, necessitava nondimeno della collaborazione di Senato e popolo: se il primo non collaborava non potevano essere stanziati le spese necessarie per il rifornimento delle legioni, sia in termini di stipendi che di provviste, «sicché

sistema politico nel suo insieme fosse aristocratico, democratico o monarchico ... A fissare lo sguardo sull'autorità dei consoli, infatti, esso ci sarebbe apparso senz'altro monarchico e regale; a fissarlo su quella del Senato, invece, aristocratico; se invece uno avesse considerato l'autorità del popolo, sarebbe sembrato chiaramente democratico»; cfr. POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 11, 11-12, 295-297.

⁹² «I consoli, prima di far uscire le legioni per una spedizione militare, quando si trovano a Roma esercitano la loro autorità su tutti gli affari pubblici. Tutti gli altri magistrati, infatti, a eccezione dei tribuni, sono subordinati e obbediscono a loro, e sono loro a introdurre le ambascerie presso il Senato ... sono loro a proporre le deliberazioni urgenti e a curare per intero l'esecuzione dei decreti ... tocca a loro curare tutte le questioni relative agli affari pubblici, che debbono essere trattate con l'intervento del popolo; convocare le assemblee; proporre i decreti; dirigere l'esecuzione delle decisioni dei più. Ancora, hanno un'autorità quasi assoluta nei preparativi di guerra e, in generale, nella condotta sul campo. Hanno ... facoltà di dare ai contingenti alleati le disposizioni che ritengono opportune, di nominare tribuni militari, di arruolare soldati e scegliere quelli idonei ... di infliggere punizioni, a chi vogliono tra i loro subordinati. Sono anche autorizzati a spendere, del denaro pubblico, le cifre che stabiliscono: un questore li accompagna ed esegue prontamente ogni loro ordine»; cfr. POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 12, 1-8, 297.

⁹³ «Il Senato, da parte sua, esercita la sua autorità in primo luogo sull'erario: ... controlla infatti tutte le entrate e, analogamente, le uscite. I questori, infatti, non possono fare alcuna spesa, per esigenze particolari, senza i decreti del Senato, a eccezione delle spese destinate ai consoli; sulla spesa di gran lunga più importante e gravosa di tutte – quella che i censori fanno ogni cinque anni per restaurare o costruire le opere pubbliche – il Senato esercita il suo controllo, e da esso viene la concessione ai censori. Nello stesso modo, di tutti i reati commessi in Italia che richiedono un'inchiesta pubblica ... si occupa il Senato. Inoltre, se un privato o una città in Italia ha bisogno di un arbitrato o ... di una censura, o di soccorso, o di sorveglianza, di tutto ciò si occupa il Senato ... se bisogna inviare un'ambasceria a qualcuno fuori d'Italia o per un'opera di pacificazione, o per avanzare richieste, o magari per dare ordini, o per accettare sottomissioni, o per dichiarare guerra, esso vi provvede ... è il Senato a stabilire come si debbano trattare tutte le ambascerie che giungono a Roma e quale risposta si debba dare loro»; cfr. POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 13, 1-8, 299.

⁹⁴ «Anche al popolo viene lasciata una parte, e assai rilevante. Solo il popolo ... ha il controllo degli onori e delle pene, le sole cose dalle quali sono tenuti uniti gli imperi, gli stati e, in una parola, tutta la vita degli uomini ... il popolo ... spesso giudica una causa che prevede sanzioni in denaro, quando l'ammenda per il denaro sia considerevole, e soprattutto giudica coloro che hanno ricoperto cariche importanti. È il solo a giudicare le cause capitali ... Per di più il popolo assegna cariche a chi ne è degno ... esercita la sua autorità anche sull'approvazione delle leggi e – l'aspetto più importante – è il popolo a decidere della pace e della guerra ... riguardo a un'alleanza, a un trattato di pace, e alla conclusione di patti, è il popolo a ratificare e rendere operante o meno ciascuno di questi atti»; così POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 14, 3-11, 301-303.

⁹⁵ L'assetto costituzionale romano, se guardato solo dall'angolo visuale dei poteri della coppia consolare, sembrerebbe *sic et simpliciter* monarchico: «Così, si potrebbe dire a buon diritto, se si guardasse a questa parte, che il sistema politico è semplicemente monarchico e regale»; così POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 12, 9, 297-299; ove invece «uno che si fermi in città mentre non sono presenti i consoli la costituzione appare compiutamente aristocratica» (*ivi*, VI, V, 13, 8, 299) osservando il regime politico con riguardo solo all'assemblea senatoria; da ultimo, avendo riguardo solo alle attribuzioni del popolo, per Polibio «si potrebbe a buon diritto concludere che il popolo ha una parte importantissima e che il sistema politico è democratico» (*ivi*, VI, V, 14, 12, 303).

⁹⁶ Cfr. POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 15, 1, 303.

i disegni dei capi restano senza effetto se il Senato cerca deliberatamente di ostacolarli e di impedirne l'attuazione»⁹⁷, mentre il secondo, avendo potestà sulla ratifica e l'annullamento dei trattati, ed esercitando un controllo *ex post* sull'operato della diarchia consolare, rivestiva parimenti un ruolo decisivo⁹⁸.

Il Senato, per parte sua, era limitato nei suoi pur penetranti poteri, come per quanto attiene alle «più importanti inchieste sui reati commessi contro lo stato, ai quali si applica[va] la pena di morte»⁹⁹, che non poteva portare a termine né punire «se il popolo non ratifica[va] la sua deliberazione preliminare»¹⁰⁰, per non parlare poi del potere di *intercessio tribunicia*, «eco cristallizzata della secessione aventiniana»¹⁰¹, con cui i *tribuni plebis* erano in grado di bloccare qualsiasi deliberazione di ogni altra magistratura repubblicana.

Anche il popolo, da ultimo, non poteva non tenere in considerazione l'assise senatoria nell'esercizio dei suoi poteri, essendo quel consesso aristocratico centrale non solo nella gestione delle entrate e delle uscite dell'*erarium*¹⁰², ma anche nel settore della giurisdizione, poiché «fra i suoi membri sono designati i giudici della maggior parte dei processi civili, in ambito sia pubblico, sia privato»¹⁰³.

Con la necessità dell'azione o della non azione di ciascuna magistratura sulle altre, si realizzava un equilibrio tra poteri che rendeva quest'assetto per Polibio il migliore immaginabile¹⁰⁴; la *miktè politéia* romana, infatti, era efficace tanto in momenti di pace quanto in periodi bellici¹⁰⁵ e, pur non garantendo una stabilità perenne¹⁰⁶, le donava quantomeno una possibilità maggiore di

⁹⁷ Cfr. POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 15, 5, 303.

⁹⁸ Cfr. POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 15, 9-10, 305.

⁹⁹ POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 16, 2, 305.

¹⁰⁰ POLIBIO, *loc. ult. cit.*

¹⁰¹ L'icastica espressione è di L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Storia di Roma tra diritto e potere*, Bologna, il Mulino, 2009, 71. L'Autore, poco prima, così si esprime sul veto tribunizio: «Il potere d'intervento "negativo" dei tribuni si estese ... all'intera vita politica cittadina, sostanziandosi nella possibilità ... d'interporre l'intercessio: un vero e proprio veto contro qualsiasi atto o delibera dei magistrati o dello stesso senato. In tal modo l'autorità dei tribuni era lungi dall'essere subalterna alle strutture cittadine, potendo, in teoria, giungere a paralizzare nel suo complesso la vita stessa della comunità». *L'intercessio*, tra i meccanismi di reciproca limitazione ed obbligata collaborazione tra le magistrature, pare forse il più draconiano, data i suoi effetti massimalisti. Un potere per molti versi simile spettava anche a ciascun console, che con l'*intercessio* si rendeva suscettibile a bloccare qualsiasi limite del collega, ma anche di «qualsiasi altro magistrato cittadino, ad eccezione del dittatore (la cui presenza, comunque, in origine era alternativa alla loro persistenza in carica)» (*ivi*, 85).

¹⁰² «Il consesso dei senatori ... può, infatti, concedere tempo, alleviare le condizioni dopo un incidente e, in caso di impossibilità, rescindere del tutto il contratto di appalto»; POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 17, 5, 307.

¹⁰³ POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 17, 7, 307.

¹⁰⁴ «Tale essendo il potere di ciascuna delle parti di danneggiare le altre o di collaborare con esse, la loro combinazione risulta appropriata a tutte le circostanze, sicché non è possibile trovare una struttura costituzionale migliore di questa»; così POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 18, 1, 309.

¹⁰⁵ «Quando una comune minaccia sorta dall'esterno li costringe a trovare un accordo e a collaborare tra loro ... tale e tanta risulta la forza dello stato che nessuna misura necessaria viene lasciata da parte, poiché tutti insieme gareggiano nel trovare di volta in volta la soluzione al problema del momento, né le decisioni arrivano troppo tardi, poiché tutti, in pubblico e in privato, concorrono a realizzarle quanto ci si propone. Perciò la particolare natura di questo sistema politico fa sì che sia impossibile contrastarlo e gli permette di conseguire tutti gli scopi che si prefigge. Quando, invece, liberi dalle minacce esterne, essi vivono nel benessere e nell'abbondanza che seguono ai successi ... e, insidiati dall'adulazione e dall'ozio, diventano prepotenti e tracotanti, ... soprattutto allora è possibile constatare come il sistema politico trovi soccorso in se stesso. Per il caso in cui una delle parti, crescendo oltremisura, possa entrare in conflitto con le altre e prevalere più del dovuto ... poiché nessuna delle tre parti è autosufficiente e poiché i propositi di ciascuna possono venire respinti e intralciati dalle altre, nessuna cresce oltremisura o eccede in superbia»; così *op. cit.*, VI, V, 18, 2-7, 309.

¹⁰⁶ In Polibio vi è la consapevolezza che la mistione di forme di governo semplici in una *miktè politéia* può frenare ma non arrestare del tutto l'anaclosi; sul punto si veda D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., 34-35, ove si afferma: «Che la durata, come sconfitta della rovinosa azione dissolutrice del tempo, sia in linea di principio impossibile, lo storico greco vissuto per lungo tempo a Roma, certo lo sapeva. Basta leggere il cinquantasettesimo paragrafo del VI libro delle sue

resistere agli effetti degenerativi dell'anaciclosi rispetto ad una costituzione semplice: se in quest'ultima la degradazione del regime politico sembrava imporsi quasi come un dato naturalistico, in un modello di governo misto, come quello che la *Res Publica* ha sperimentato, le parti che lo compongono, piuttosto che degenerare, «restano nell'ambito loro riservato, sia perché ostacolate nei loro impulsi, sia perché temono in partenza il controllo altrui»¹⁰⁷.

4. *L'idea del governo misto dopo l'antichità: dalla potestas temperata alla separazione dei poteri*

Quasi del tutto abbandonate durante l'epoca romana imperiale, nel principato prima e nel periodo del dominato dopo¹⁰⁸, le riflessioni degli autori classici in tema di *miktè* e *mesè politéia* non restano tuttavia nelle epoche successive lettera morta, riapparendo per converso con andamento carsico nel corso della storia, fino a partecipare dei paradigmi illuministi fondativi del costituzionalismo moderno nell'ambito della seconda modernità.

Nell'età di mezzo, ad esempio, il tema della mistione non ha avuto rilievo centrale, dal punto di vista dell'ingegneria politica, della progettazione della forma di governo e tuttavia essa sopravvive, quantomeno spiritualmente. Il Medioevo è notoriamente un periodo di complessa lettura istituzionale: dal punto di vista teorico esso è egemonizzato da un'istanza universalistica (nelle due varianti secolare e spirituale¹⁰⁹), derivante dall'istituzione imperiale romana e dalla *reductio ad unitatem* cristiana; dal punto di vista concreto esso è percorso da fortissime spinte pluraliste, frutto culturalmente della matrice germanica incarnatasi politicamente nel policentrismo feudale. Questi due poli, che probabilmente non riuscirono mai a trovare una compiuta sintesi, generarono quella complessa dialettica tra unità e pluralità tipica del mondo

Storie per rendersene conto. Lì la distruzione e il mutamento venivano ritenute incombere su tutti gli esseri: “Che tutte le cose esistenti contengano in sé elementi di distruzione o di mutamento ... non c'è quasi bisogno di dirlo: la necessità imposta dalla natura è sufficiente a garantirlo”»; la citazione riportata da Taranto è tratta dal libro VI, 57, 1 delle *Storie*.

¹⁰⁷ POLIBIO, *op. cit.*, VI, V, 18, 8, 309.

¹⁰⁸ Sulla quasi del tutto assente circolazione delle tesi sul governo misto del periodo imperiale cfr. D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., 41: «Se la mistione viene considerata tecnicamente come mescolanza di tutte e tre le forme e di tutti i ruoli sociali da esse espresse, allora bisognerà dire che l'esperienza del principato prima e dell'impero poi, con le dottrine che l'accompagnarono, fu l'esperienza di una crisi profonda dell'idea della preferibilità o anche solo della praticabilità di una tale costituzione. A una tale convinzione sembrò dare voce Tacito quando, elevando a regola generale l'esperienza del tempo suo, scrisse come la forma mista non solo sarebbe stata più facilmente pensabile che realizzabile, ma anche come una volta realizzata non sarebbe durata a lungo: “nam cunctas nationes et urbes populus aut primores aut singuli regunt: delecta ex iis et consociata rei publicae forma laudari facilius quam evenire, vel, si evenit, haud diuturna esse potest”. Sbilanciando l'asse del discorso politico a favore del dominio di uno, sacralizzata in più modi la sua funzione attraverso l'analogia con le funzioni del sole, o attraverso il concetto di un basileús come emanazione divina, così come avveniva nella cultura bizantina, il pensiero politico non riuscì per molto tempo a pensare con occhi positivi alla mistione»; la citazione di Tacito riportata dall'A. è tratta da *Annales*, 4, 33.

¹⁰⁹ Difficile non pensare, a tal proposito, sia ai conflitti tra Chiesa e Impero per la supremazia sul mondo occidentale dell'epoca (un esempio noto su tutti: la c.d. lotta per le investiture), sia alla teoria dei *Duo magna luminaria*, inaugurata dall'epistola inviata da Papa Gelasio I all'imperatore Atanasio: «Due quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas»; tesi ripresa, da un lato in termini più favorevoli alla Chiesa da Gregorio IX nella decretale *Solitae*, contenuta nel *Liber extra* (2 L. I, Tit. XXXIII, Cap. V), dall'altro dallo stesso Dante, in senso speculare, nel *De Monarchia* (L. III, III, 20). Interessante inoltre, sul punto, l'aggancio che a tale teoria, fa M. LUCIANI, *Un giroscopio costituzionale. Il Presidente della Repubblica dal mito alla realtà (passando per il testo della Costituzione)*, in *Rivista AIC*, 2/2017, 11-12. Sui rapporti tra Chiesa e Impero rimando alle riflessioni espresse da E. CORTESE, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Roma, Il Cigno GG Edizioni, 2000, Cap. X, e spec. 206 ss.

medievale, in assenza di una ‘dimensione mediana’¹¹⁰, quell’impermeabilità della comunità politica che aveva caratterizzato, parzialmente, le precedenti società d’epoca antica, e che ancor di più connoterà i futuri Stati, nel senso moderno e tecnico del termine.

In questo contesto se l’idea della mistione istituzionale non si afferma sul piano di una compiuta elaborazione teorica, tuttavia lo spirito del governo misto, come compartecipazione delle parti sociali al potere, perdura, incarnandosi nella idea tipicamente medievale della *potestas temperata*; un potere sovrano immerso in un contesto sociale al tempo stesso, legittimante e limitante le sue facoltà¹¹¹, quella ‘costituzione mista’ che assumeva in sé le varie porzioni della società senza tentare forzosamente di omologarle in un tutto superiore quanto astratto¹¹².

Sarebbe intuitivo affermare, probabilmente in maniera non inesatta, che tale concezione derivi da quel pluralismo di origine germanica cui sopra abbiamo fatto riferimento; eppure non mancano riferimenti al tema del governo misto (e qui in senso propriamente istituzionale) anche nell’elaborazione della dottrina cristiana. Il tema in parola fu ad esempio ripreso da S. Tommaso d’Aquino nella sua *Summa*, dove la legge veniva fatta derivare non solo dalle singole parti della comunità atomisticamente intese, bensì, anche e soprattutto, dalla commistione tra queste¹¹³: fondare una società in questo modo garantiva «almeno uno dei due prerequisiti necessari alla “bonam ordinationem principium in aliqua civitate vel gente”. Prerequisiti dei quali uno “est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodient”»¹¹⁴.

¹¹⁰ Si veda, ad esempio, quanto detto da C. PINELLI, *Forme di Stato e forme di Governo. Corso di diritto costituzionale e comparato*, cit., 7: «Se guardiamo ai territori su cui si costruiranno i grandi Stati europei nell’epoca dell’“Alto Medioevo”, convenzionalmente compresa fra la caduta dell’Impero romano d’Occidente (476 d.C.) e l’XI secolo, ci accorgiamo subito delle differenze strutturali rispetto a Bisanzio. Intanto, non vi erano frontiere, per cui non esisteva il concetto moderno di territorio. Mancava pure quello che noi oggi chiamiamo potere pubblico. Esistevano autorità spirituali e militari, spesso disperse e in reciproca competizione, e vi era un’idea universale di ordine cui tali autorità variamente si richiamavano: ma l’ordine effettivo non aveva nulla a che fare con quello di assetti istituzionali sufficientemente stabili, nemmeno dei più decentrati. Infine, in assenza di una delimitazione territoriale della convivenza ... il criterio di conformazione giuridica degli individui e delle loro pretese era quello della personalità del diritto». Sul criterio della personalità del diritto, maggiormente presente nell’Alto Medioevo, si veda quanto affermano F. CALASSO, *Medioevo del diritto. Le fonti*, I, Milano, Giuffrè, 110 ss. ed E. CORTESE, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, cit., 46 ss. Per approfondimenti maggiori sul mondo medioevale rimando anche a M. BLOCH, *La società feudale*, Torino, Einaudi, 1999 e a M. CARVALE, *Ordinamenti giuridici dell’Europa medievale*, Bologna, il Mulino, 1994.

¹¹¹ Sul concetto di medievale di *potestas temperata*, in una ricostruzione che, eccentricamente, pone la sua origine non nella cultura germanica ma nella *Res Publica* romana si rinvia ancora al noto studio di C.H. MCILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, cit., diffusamente.

¹¹² Cfr. ad esempio M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Roma-Bari, Laterza, 2009 (edizione digitale 2015), 134, ove afferma che «la principale tradizione costituzionale europea» è «la costituzione mista. Una costituzione non scritta, ma non per questo meno prescrittiva, che predicava le virtù della moderazione, dell’equilibrio, della giustizia commisurata alle cose, e che proprio per questo conservava in sé le differenze e le disuguaglianze ... Quella costituzione era straordinariamente forte e radicata. Fu dunque necessaria la rivoluzione per affermare il nuovo principio di uguaglianza».

¹¹³ Sull’idea di mistione in S. Agostino approfondisce D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., 42-44; leggiamo infatti che «Se commentando la *Politica* aristotelica Tommaso non sembra particolarmente attratto dalla categoria della mistione, esponendo senza ulteriori riflessioni le tesi aristoteliche ... o indugiando con acume ma senza risultati sul concetto di “politia mixta”, il discorso si fa più complesso nella *Summa*».

¹¹⁴ Così sempre D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., 43 con citazione tratta dalla *Summa Theologiae*, Ia IIae q.95 art. 4 ad. 3, il quale, prima del passo da me riportato nel corpo del testo, afferma prodromicamente che «un criterio per una buona costituzione gli sembrava essere quello della derivazione della legge non solo dai diversi “regimina civitatum”, che alla legge hanno dato vita, ciascuno con le sue finalità e con la parzialità del suo status, producendo, a seconda dei casi, o le “constitutiones principum”, o i “responsa prudentium”, o i “plebiscita”, ma anche la possibilità per la legge di scaturire dall’accordo delle parti sociali, dei nobili e del popolo».

Il tema in esame riemergerà più avanti, ed in modo più compiuto, nelle elaborazioni teoriche portate avanti da Niccolò Machiavelli. Il celebre segretario della Cancelleria della Repubblica fiorentina, in alcuni passi dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*¹¹⁵, riprese le riflessioni polibiane¹¹⁶ sulle tassonomie delle forme di governo semplici e sulle motivazioni della loro inarrestabile degenerazione (pur contestando la natura effettivamente ciclica di tali permutazioni¹¹⁷). Per evitare la perenne instabilità cui le deboli forme di governo conducono – poiché «tutti detti modi sono pestiferi, per la brevità della vita che è ne' tre buoni e per la malignità che è ne' tre rei»¹¹⁸ – l'unica soluzione praticabile per lo storico fiorentino sembra essere, ancora una volta sulla scia di Polibio, quella dell'unione, della mistione di forme di governo semplici in una che di esse sia *miktè*: «Avendo quelli che prudentemente ordinano le leggi conosciuto questo difetto, fuggendo ciascuno di questi modi per se stesso, *ne elessero uno che partecipasse di tutti, giudicandolo più fermo e più stabile, perché l'uno guarda l'altro, sendo in una medesima città il Principato, gli Ottimati e il governo Popolare*»¹¹⁹.

Rimedio questo necessario ma non sempre sufficiente: le parti di una società, per trovare una stabilità, devono innanzitutto riuscire ad *incanalare il conflitto*¹²⁰; un conflitto che nell'originale visione di Machiavelli deve sussistere come mezzo di libertà e rinnovamento sociale, ma che nondimeno va incanalato per non distruggere la stabilità sociale e giuridica¹²¹. Ciò che riuscì alla *Res Publica* di Roma e non a quella di Firenze¹²², rendendo la sua mistione istituzionale «necessaria

¹¹⁵ L'edizione cui faccio riferimento è N. MACHIAVELLI, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, in ID. *Il Principe e le opere politiche*, intr. di D. Cantimori, note di S. Andreatta, Milano, Garzanti, 1976. Per una brillante analisi di alcuni passi del pensiero di Machiavelli e di Guicciardini che interessano il tema in esame rimando alla lettura di C. PINELLI, *Machiavelli, Guicciardini e il "governo largo"*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 5/2014, 171 ss.

¹¹⁶ Sull'influenza che per Machiavelli ebbe Polibio si intrattiene anche D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., 57, in cui si afferma che, sulla ripresa dell'idea della mistione nel Cinquecento, possono essere presi come testimoni «Bernardo Rucellai ... e Niccolò Machiavelli cui si deve il rilancio dell'idea della mistione nel pensiero politico moderno. Rucellai ... guardò a Venezia ... mentre non a Venezia, che non amò mai, ma a Roma, alla Roma repubblicana interpretata da Polibio, si rivolse Machiavelli».

¹¹⁷ «Alcuni che hanno scritto delle repubbliche dicono essere in quelle uno de' tre stati, chiamati da loro Principato, Ottimati e Popolare e come che ordinano una città debbono rivolgersi ad uno di questi, secondo pare loro più a proposito. Alcuni altri e, secondo la opinione di molti, più savi, hanno opinione che siano di sei ragioni i governi: delle quali tre ne siano pessimi, tre altri siano buoni in loro medesimi, ma si facili a corrompersi che vengono ancora essi a essere perniziosi. Quelli che sono buoni sono e soprascritti tre: quelli che sono rei, sono tre altri i quali da questi tre dipendano, e ciascuno d'essi è in modo simile a quello che gli è propinquo, che facilmente saltano dall'uno all'altro: perché il Principato facilmente diventa tirannico, gli Ottimati con facilità diventano stato di pochi, il Popolare senza difficoltà in licenzioso si converte ... questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano; ma rade volte ritornano ne' governi medesimi, perché quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita che possa passare molte volte per queste mutazioni e rimanere in piede»; N. MACHIAVELLI, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, cit., I, II, 110-112.

¹¹⁸ *Ivi*, 112;

¹¹⁹ *Ibid.*; enfasi mia.

¹²⁰ «La mistione romana ... è caratterizzata sia dall'esistenza delle parti, sia dalla loro capacità di trovare una forma istituzionale di rappresentanza che, pur sempre sull'orlo di uno sbilanciamento, consentirà di raggiungere di volta in volta momenti di equilibrio. Tale equilibrio è offerto *dalla capacità istituzionale romana di incanalare politicamente il conflitto tra le parti, e dal fatto che queste rimangono sostanzialmente le stesse*, almeno in numero, non ovviamente in potenza. Risalta qui il contrasto, o per meglio dire, l'opposizione con la natura e la storia di Firenze. Le divisioni, le parti di questa città, se mai altre furono "notabili", sono state in Firenze "notabilissime"; così D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., 59, enfasi mia.

¹²¹ Una delle parti più originali dell'opera di Machiavelli è proprio la valutazione feconda dell'antagonismo sociale che, nei giusti termini, può divenire mezzo del progresso sociale: «Li buoni esempli nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi, e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano»; così N. MACHIAVELLI, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, cit., 116. Sul valore di questo passaggio si rinvia ancora a N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, cit., 83.

¹²² Cfr. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, IX, in ID. *Il Principe e le opere politiche*, cit., 42: «Si ascende a questo principato o con il favore del popolo o con il favore de' grandi. Perché in ogni città si trovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che

ma al contempo fatalmente inattuale»¹²³ e dimostrando, ancora una volta, quanto i due piani, giuridico e sociale, siano indissolubilmente legati¹²⁴.

Le riflessioni sul tema, ad ogni modo, non si arrestarono con il pessimismo di Machiavelli: anche nel periodo successivo che vide il progressivo affermarsi dell'assolutismo politico¹²⁵, barlumi, ora più luminosi ora più flebili, dell'idea del governo misto continuarono a brillare, tuttavia secondo direttrici che distinsero fortemente la tradizione inglese da quella continentale.

Seppur, come visto, l'idea di costituzione mista sia da sempre presente nella tradizione culturale europea, tuttavia, dal periodo imperiale romano in poi, esempi concreti di mistione istituzionale sono presenti ma in termini minoritari, nel corso di una storia istituzionale dove si è passati dal pluralismo tipico del Medioevo, comunque innervato dall'idea di governo misto, all'assolutismo monarchico¹²⁶.

In Inghilterra, per converso, anche a causa della natura insulare del suo territorio¹²⁷, la tradizione culturale ha proceduto in una differente direzione: il principio medievale della *potestas temperata* riuscì a mantenersi costantemente saldo, incarnandosi in forme giuridiche tipiche del governo misto. Basti qui por mente (oltre che ovviamente al principio dell'*habeas corpus*) all'articolo 12 della *Magna Charta Libertatum* che nel 1215 sottopose al *commune consilium regni nostri* il versamento dello *scutagium*, ideale precedente del controllo del Parlamento sul bilancio statale¹²⁸.

il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi e li grandi desiderano comandare et opprimere el popolo». Non può non menzionarsi, tra i molti esempi di conflitti che nella città di Firenze imperversano a causa della difficoltà di raggiungere un equilibrio tra le parti sociali, la celebre rivolta dei Ciompi del 1378, sulla quale rimando, *ex multis*, a F. CARDINI, *Breve storia di Firenze*, Pisa, Pacini Editore, 2007, 78.

¹²³ D. TARANTO, *loc. ult. cit.*

¹²⁴ Come ho cercato di mettere in luce *supra*, par. 3.1. Sul punto di veda quanto afferma D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., 63: «Non si sfugge all'impressione però che lo schema ternario mutuato da Polibio sia sovente intersecato da Machiavelli da uno binario costituito da plebe e nobiltà e che sembrerebbe di ascendenza più aristotelica che polibiana»; nonché da S. VIDA, *La politia aristotelica e l'elogio delle medietà*, cit., 65-66: «N. Machiavelli parla dell'*optima res publica* come quella capace di temperare le differenze e comporre in modo adeguato aristocrazia e popolo, evitando così il duplice eccesso in senso oligarchico e ultrademocratico. Proprio attraverso Machiavelli, infatti, sarà conosciuto in Inghilterra il modello della costituzione repubblicana romana, come mostra il Commonwealth of Oceana di J. Harrington, che alla metà del diciassettesimo secolo, e a un passo dalle rivoluzioni e dalle moderne dichiarazioni dei diritti, riafferma l'ideale della costituzione mista dipingendo la monarchia come *potestas temperata*»; corsivi miei. Sulla mistione nell'opera di Harrington si sofferma anche D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., 79-85.

¹²⁵ Non posso non rimandare a due grandi classici della filosofia politica, redatti da teorici dell'assolutismo. Mi riferisco, tra i tanti, all'opera *Leviathan* di Hobbes, del quale rimando all'edizione italiana: T. HOBBS, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, trad. ita di A. Lupoli, M. V. Predaval e R. Rebecchi, Roma-Bari, Laterza, 1989 e a *Les six Livres de la République* di Bodin, del quale parimenti rimando all'edizione italiana qui riportata: J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, Torino, UTET, 1964.

¹²⁶ Un esempio di mistione, o quantomeno un tentativo di inveramento del concetto di *potestas temperata*, che pure all'idea di governo misto si rifà (sul punto cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, cit., 136 ss.), è forse rinvenibile nella dottrina degli *Iura Naturalia Immutabilia*, tramite cui i Parlamenti (ma più in generale i Grandi Tribunali d'*Ancien Régime*) della Francia si opponevano alle pretese assolutistiche dei sovrani; su questo principio cfr. G. GORLA, «*Iura naturalia sunt immutabilia*». *I limiti al potere del «Principe» nella dottrina e nella giurisprudenza forense fra i secoli XVI e XVIII*, Relazione al Congresso internazionale di Storia del diritto di Napoli, maggio 1980 (su *Diritto e potere nella storia europea*), in *Atti del Congresso*, Firenze, 1982, 629 ss.

¹²⁷ Dalla natura geograficamente insulare il Regno Unito viene fatto rientrare negli Stati c.d. talassocratici, che avrebbero caratteristiche materiali e spirituali diverse dagli Stati c.d. di terra; sul punto cfr. C. SCHMITT, *Land und Meer* (ed. or. Stuttgart, 1954), trad. ita. di G. Gurisatti, *Terra e Mare*, Milano, Adelphi, 2002. L'A. effettua interessanti parallelismi tra piano geografico, religioso ed economico, in parte sembrando riprendere talune tesi weberiane: sul punto cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1965.

¹²⁸ «Nullum scutagium vel auxilium ponatur in regno nostro, nisi per commune consilium regni nostri, nisi ad corpus nostrum redimendum, et primogenitum filium nostrum militem faciendum, et ad filiam nostram primogenitam semel maritandam, et ad hec non fiat nisi racionabile auxilium; simili modo fiat de auxiliis de civitate London».

E se sul piano teorico risulta sufficiente il richiamo alle dottrine medioevali di Glanvill e Bracton sulla distinzione tra *gubernaculum* (o *gubernatio*) e *iurisdictio*¹²⁹, non può però tacersi, per meglio marcare la differenza non solo temporale ma anche e soprattutto sostanziale rispetto a ciò che avveniva al di qua della Manica, di tutti gli episodi, le battaglie, gli scontri portati avanti per evitare che una politica assolutistica si affermasse.

Pleonastico ricordare le due grandi rivoluzioni inglesi, la *Civil Revolution* del 1640-1649 e la *Glorious Revolution* del 1688¹³⁰.

La prima delle due, come noto, scaturì come reazione agli *Eleven Years of Tyranny*¹³¹, ossia agli undici anni tra il 1629 ed il 1640, in cui il sovrano Carlo I Stuart, dopo aver (ancora una volta) sciolto il Parlamento a lui contrario¹³², governò in maniera assoluta per mezzo di decreti regi,

¹²⁹ Cfr. C.H. MCILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, cit., 89-113.

¹³⁰ Non può tuttavia tacersi di altri episodi e, più in generale, del clima che in quegli anni si respirava in Inghilterra, e che vedeva già opposti, ancor prima di giungere gli esiti rivoluzionari, i sostenitori della politica dell'assolutismo regio da un lato ed i c.d. *commonlawyers*, i sostenitori della primazia del *Common Case Law* inglese anche nei confronti del sovrano. Del clima in parola, ben descritto da C.H. MCILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, cit., 115 ss., mi piace riportare un aneddoto, relativo al c.d. *Bonham's Case*. Il caso giudiziario *de quo* fu deciso nel 1610 dalla *Court of Common Pleas*, presieduta da Sir Edward Coke, che a quel tempo occupava le fila dei c.d. *commonlawyers*, contro le pretese assolutistiche della Corona. Oltre a costituire un archetipo concettuale del controllo di costituzionalità delle leggi, che tuttavia non ebbe successivamente seguito in Inghilterra (differentemente da ciò che avvenne in U.S.A. a seguito della storica sentenza della *U.S.A. Supreme Court* nel caso *Marbury v. Madison* del 1803) a causa della dottrina della *parliamentary sovereignty* divenuta egemone dopo la *Glorious Revolution* (se non entro il perimetro del c.d. *Bonham Test*), il caso è emblematico poiché risulta essere una valida testimonianza di come poteva porsi al tempo la polarizzazione di idee tra monarchici, da un lato, e sostenitori del primato del *Common Law*, dall'altro. In estrema sintesi: il medico Thomas Bonham venne convenuto, nel 1606, innanzi al *College of Physicians*, un'organizzazione d'élite creata da una *Royal Charter* nel 1518, successivamente confermata anche da leggi del parlamento, che attribuirono al collegio anche poteri giurisdizionali e coercitivi, fino all'imprigionamento. Thomas Bonham venne ritenuto, a seguito di una valutazione effettuata dal Collegio, insufficientemente preparato nella teoria medica, ciò gli costò una multa e l'interdizione dalla professione medica, almeno sino al momento in cui il Collegio stesso non avesse ritenuto di ammetterlo. Bonham, tuttavia, continuò ad esercitare la professione medica, venne pertanto imprigionato e fece appello alla *Court of Common Pleas*, presieduta in quegli anni da Sir Edward Coke. La decisione del *Chief Justice* fu diversa da ciò che in molti si aspettavano: il Collegio venne ritenuto impossibilitato a procedere all'imprigionamento di Bonham, mentre le leggi, e ancor più i decreti reali che tali poteri avevano ad esso attribuito, furono dette contrarie al «common right and reason, or repugnant or impossible». Secondo Coke, «in many cases, the common law will controul Acts of Parliament, and sometimes adjudge them to be utterly void: for when an Act of Parliament is against common right and reason, or repugnant, or impossible to be performed, the common law will controul it, and adjudge such Act to be void». Insomma, una espressa enunciazione della fallibilità della nomopoiesi regia di fronte al ben più risalente *common law*, nonché della sua suscettibilità ad essere controllata dagli stessi giudici di *common law*. Non è un caso che a Sir Coke rispose niente di meno che Thomas Hobbes, fiero sostenitore della politica di accentramento regia, in un'opera dal titolo sarcastico (cfr. T. HOBBS, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ed. or. 1666, Chicago, University of Chicago Press, 1997). Sulla vicenda del *Bonham's case* si vedano anche E. PALICI DI SUNI, *Tre modelli di giustizia costituzionale*, in *Rivista AIC*, n. 1/2016, spec. par. 2; T.F.Th. PLUCKNETT, *Bonham's case and judicial review*, in *Harvard Law Review*, XL, 1926-27, 32-34; R. BERGER, *Doctor Bonham's Case: Statutory Construction or Constitutional Theory?*, in *University of Pennsylvania Law Review*, 117, 1969, N. 4, 526; R. H. HELMHOLZ, *Bonham's Case, Judicial Review, and the Law of Nature*, in *Journal of Legal Analysis*, Vol. 1, N. 1, Winter 2009, 326-327.

¹³¹ L'arco temporale in questione è sovente altresì appellato con il nome di *Personal Rule*.

¹³² La questione, nel caso di specie, riguardava tasse imposte dal Re senza il consenso del Parlamento, dunque in aperta violazione della *Petition of Right*, legge votata dal Parlamento nel 1628 e recante, *inter alia*, taluni impedimenti al sovrano in materia di conduzione della politica fiscale, principio, quello della necessaria ed obbligatoria collaborazione del Parlamento nelle questioni di politica fiscale. Simili questioni costituirono il nodo conflittuale tra Corona e Parlamento dai tempi di Giovanni Senzattera fino al conflitto tra Giorgio III e le colonie americane; sul punto mi pare utile ricordare la posizione che Edmund Burke assunse a seguito del discorso del *Lord Chancellor* Northington del 1766 per giustificare lo *Stamp Act* imposto alle colonie americane. Le posizioni dei due sono riportate da C.H. MCILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, cit., 30: «Nel 1766 il Lord Cancelliere Northington, durante il dibattito sull'abrogazione della Legge del Bollo, affermava che "ogni governo può arbitrariamente imporre leggi ai propri sudditi: deve esservi un potere supremo in ogni Stato, monarchico, aristocratico, democratico o misto che sia. E tutti i sudditi sono vincolati dalle leggi fatte dal governo". Nel 1791 Burke, mentre esternava tutta la sua contrarietà verso le dottrine radicali derivanti dagli afflitti dei rivoluzionari francesi, riaffermava espressamente, inoltre, la sua antica opinione che gli americani, nella loro rivolta contro la madre patria, erano stati "nella medesima relazione con l'Inghilterra in cui questa era stata con Giacomo II nel 1688"». Il parallelismo è interessante in quanto riesce esprimere

secondo la tendenza che prima la dinastia Tudor e poi quella Stuart cercarono di derivare dalle monarchie continentali. Quando poi però, di fronte alla necessità di avvalersi del Parlamento in ordine a questioni di dissenso interno in Scozia¹³³, il sovrano riscontrò nuovamente forti avversioni, l'unica soluzione che alla questione seppe dare fu di decretare un nuovo scioglimento dell'assise¹³⁴. Costitutosi infine nel novembre del 1640 un Parlamento egualmente (ed inevitabilmente) contrario al sovrano, e temendo i *Commons* un nuovo scioglimento, venne emanato il c.d. *Triennial Act*, che di fatto escludeva il controllo regio sul Parlamento, seguito poi dalla c.d. *Great Remonstrance*, un elenco di tutti gli errori commessi dal sovrano dall'inizio del suo regno. Da qui prese piede quella tremenda rivoluzione, che avrà come suo atto conclusivo il regicidio del sovrano¹³⁵, e che però costituirà un punto di (ri)partenza per l'affermazione delle idee sedimentatesi nello spirito del popolo inglese *ab immemorabilia*.

Le vicende della *Grande Rivoluzione* sono emblematiche dell'attaccamento della cultura inglese al modello del governo misto, avvertito come concrezione giuridica del riconoscimento e della valorizzazione delle distinte parti sociali¹³⁶. In quest'ottica i conflitti non vengono risolti sublimando le componenti della società in un tutto superiore (la Nazione, lo Stato), bensì creando un sistema costituzionale basato sulla compresenza di fazioni contrapposte. Sul punto rimangono a mio avviso insuperate, per chiarezza e forza evocativa, le parole di Edmund Burke: «In questo modo la nostra Costituzione preserva unità pur nella grande diversità delle parti. Abbiamo una corona ereditaria, un'aristocrazia ereditaria, ed una Camera dei Comuni ed un popolo eredi di privilegi, franchigie e libertà derivati da antichissimi antenati ... il tutto custodito da un ceto di giuristi preposto a vegliare sul mantenimento di tale equilibrio»¹³⁷.

Tanto premesso, risulta allora ancor più evidente come il regicidio di Carlo I, in effetti, costituì, da un lato la reazione dei comuni e di parte dei *Lords* di fronte all'ipertrofia del potere monarchico, volta a modificare radicalmente gli equilibri tra le componenti della costituzione inglese (e di fatto a snaturarne la sostanza mista tentando un improbabile assolutismo *à la* continentale), dall'altro una riaffermazione di quegli stessi stilemi di mistione governativa attraverso il rafforzamento della componente parlamentare¹³⁸. La testimonianza più chiara di

efficacemente, da un lato la *medietas* connaturata ad entrambi gli ordinamenti, seppur in epoche differenti; dall'altro quanto in effetti sia facilmente percorribile la strada che porta a esulare da taluni limiti costituzionali, o, per dirla con Polibio, quanto sia inevitabile la tendenza di ogni sistema a degenerare.

¹³³ Mi riferisco alla c.d. Guerra dei Vescovi del 1639-1640.

¹³⁴ Questo periodo di attività del Parlamento, dalla nuova convocazione nell'aprile del 1640 al maggio dello stesso anno è comunemente detto *Short Parliament*.

¹³⁵ Che avvenne il 30 gennaio del 1649.

¹³⁶ «Tutte le forze sono dunque moderate, ma sono anche preservate, proprio perché nessuna di esse può crescere a dismisura a danno delle altre. Ogni forza, dentro la costituzione, accetta di essere limitata, e nello stesso tempo riceve la garanzia della permanenza della sua identità»; così M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., 137.

¹³⁷ E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris*, trad. it., *Riflessioni sulla Rivoluzione francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative: in una lettera destinata ad un gentiluomo parigino*, in ID., *Scritti politici*, a cura di Anna Martelloni, Torino, UTET, 1963, 192. Sul pensiero di questo grande Autore e del suo altrettanto autorevole contraddittore Thomas Paine, ho tentato di svolgere qualche riflessione in A. LONGO, *Edmund Burke e Thomas Paine, stralci di una mitografia costituzional-rivoluzionaria*, in *Diritto Pubblico*, 1/2017, 239 ss.

¹³⁸ Il rafforzamento della componente parlamentare e, segnatamente, della *House of Commons*, altro non è in fondo se non il riequilibrio a livello istituzionale di ciò che fuori dalle istituzioni avveniva, ossia del bisogno per la borghesia, forte economicamente fuori dalle istituzioni, di affermarsi anche al loro interno, partecipando in maniera più preponderante al governo del Regno.

questo spirito è invero rappresentata dall'atto conclusivo dell'ultima Rivoluzione della storia britannica, il *Bill of Rights* del 1689, che pose fine alla *Glorious Revolution* e dunque all'estremo tentativo della casa Stuart di modificare irrimediabilmente la forma di governo inglese, assoggettandone tutti gli altri poteri alle volontà della componente monarchica. Ed è qui che si rivela la peculiarità del governo misto inglese: all'esito di entrambe le rivoluzioni, e nonostante la compiuta affermazione della primazia del Parlamento¹³⁹, l'elemento costituito dalla Corona venne considerato imprescindibile per la tenuta degli equilibri tra poteri; ciò si tradusse in una sospensione solo temporanea di tale componente e non già in una sua definitiva espunzione dal sistema. Così come infatti al regicidio e alla sua appendice repubblicana del *Commonwealth* cromwelliano¹⁴⁰ seguì la restituzione, da parte dello stesso Parlamento, della corona al figlio dell'odiato Carlo così, all'esito di quella rivoluzione, gloriosa poiché incruenta, furono sempre le componenti aristocratica e (soprattutto) democratica, definitivamente vittoriose sulle aspirazioni monodimensionali del singolo sovrano, a completare il moto propriamente rivoluzionario di quegli anni¹⁴¹, scegliendo di mantenere la Corona, nuovamente limitata e temperata nelle sue potestà, a garanzia di quella mistione tra poteri che traeva origine e linfa nella storia stessa d'Inghilterra.

Un elemento interessante, noto da tempo alla dottrina, è che ancora nel periodo della Grande Rivoluzione, l'idea di governo misto fosse così radicata nella cultura giuridica inglese da essere utilizzata tanto dai fautori della supremazia monarchica tanto dai promotori del primato parlamentare¹⁴²; così la mistione giuridica viene citata come caratteristica del governo inglese sia nella *Answer to the Nineteen Propositions* di Carlo I¹⁴³, sia nella *Of Reformation* di John Milton¹⁴⁴.

¹³⁹ Che poi trovarono valida collocazione teorica nelle elaborazioni di William Blackstone in tema di *parliamentary sovereignty*, sulle quali si rimanda a W. BLACKSTONE, *Commentaries on the law of the England*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1765-1769.

¹⁴⁰ Un'ulteriore prova della particolarità della storia inglese può altresì rinvenirsi nel fatto che, a dispetto della possibilità, dopo la *Civil Revolution*, di porre definitivamente fine alla monarchia scegliendo al suo posto un assetto repubblicano, dopo neanche un decennio di governo di Oliver Cromwell, scelsero comunque la corona, seppur temperata e rispettosa delle prerogative delle altre componenti dello Stato.

¹⁴¹ E in effetti le due Rivoluzioni inglesi, alle quali in entrambi i casi è seguito un ripristino dell'istituto monarchico, ben possono essere definite tali sia in senso filologico che scientifico: dal primo punto di vista, faccio notare come il termine italiano rivoluzione derivi «dal latino tardo *revolutio-onis* [ossia] rivolgimento intorno»; dal secondo punto di vista, inoltre, con tale lemma si è soliti intendere «il giro completo descritto da un corpo in movimento intorno a un altro corpo; anche il relativo movimento», così si esprimono, per entrambi i significati riportati del lemma, G. DEVOTO-G.C. OLI, *IL Devoto-Oli Vocabolario della lingua italiana*, L. SERIANNI-M. TRIFONE (a cura di), Firenze, Le Monnier, 2007, 2405. Insomma, ciò che gli inglesi hanno compiuto, più che come una distruzione del vecchio con successiva *creatio ex nihilo* del nuovo, può essere meglio rappresentato come un vero e proprio moto di rivoluzione.

¹⁴² Cfr. N. BOBBIO, *Governo misto*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO (a cura di), *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 2004 (ed. or. 1976), 416.

¹⁴³ Riporto di seguito un noto passo della *Answer to the Nineteen Propositions*, pronunciata da Carlo I di fronte al Parlamento inglese, il 21 giugno del 1642: «There being three kinds of Government amongst men, Absolute Monarchy, Aristocracy and Democracy, and all these having their particular conveniencies and inconveniencies. The experience and wisdom of your Ancestors hath so moulded this out of a mixture of these, as to give to this Kingdom (as far as human prudence can provide) the conveniencies of all three, without the inconveniencies of any one, as long as the Balance hangs even between the three Estates, and they run jointly on in their proper Chanell (begetting Verdure and Fertilitye in the Meadows on both sides) and the overflowing of either on either side raise no deluge or Inundation. The ill of absolute Monarchy is Tyrannie, the ill of Aristocracy is Faction and Division, the ills of Democracy are Tumults, Violence and Licentiousnesse. The good of Monarchy is the uniting a Nation under one Head to resist Invasion from abroad, and Insurrection at home. The good of Aristocracie is the Conjunction of Counsell in the ablest Persons of a State for the publike benefit. The good of Democracy is Liberty, and the Courage and Industrie which Libertie begets».

¹⁴⁴ J. MILTON, *Of Reformation Touching Church-Discipline in England*, London, 1641: «The best founded Commonwealths, and least barbarous have aym'd at a certain mixture and temperament, partaking the severall vertues of each other State, that each part drawing to it selfe may keep up a stedly and eev'n uprightness in common. There is no Civill Government that hath beene

L'idea di governo misto ha invece avuto una permutazione diversa in Francia e, per l'influenza culturale da questa esercitata, negli altri Stati dell'Europa continentale. Non è un mistero che, prima della Rivoluzione, molti tra gli intellettuali francesi invidiassero l'assetto inglese, reputandolo un esempio da seguire ed un baluardo di civiltà, quantomeno dal punto di vista giuridico. Voltaire, ad esempio, tra le sue riflessioni così si esprime: «La nazione inglese è la sola al mondo che sia riuscita a disciplinare il potere dei re, resistendogli, e che, sforzo dopo sforzo, abbia alla fine stabilito questo saggio governo in cui il principe, onnipotente quando si tratta di fare il bene, ha le mani legate per fare il male, in cui i nobili sono grandi senza insolenza e senza vassalli, e in cui il popolo partecipa al governo senza confusione. La Camera dei Pari e quella dei Comuni sono gli arbitri della nazione, il re è il superarbitro»¹⁴⁵. Per Voltaire prima, come poi per Montesquieu qualche anno dopo, l'assetto dell'Inghilterra post-rivoluzionaria è un esempio da seguire, anche in quanto sembra rappresentare il modello di statualità che Locke aveva teorizzato nei *Due trattati sul governo*, ossia quello di una società unita per consenso e non per imposizione¹⁴⁶ e che, pur avendo ritenuto di mantenere l'istituzione monarchica l'aveva però depurata dalle monolitiche pretese di chi la guidava. Ancora Voltaire ricordava che «i Francesi pensano che il governo di quest'isola sia più tempestoso del mare che la circonda, ed è vero; ma ciò accade quando è il re che dà inizio alla tempesta, quando vuole diventare il padrone assoluto del vascello, di cui è solo il primo capitano»; al contrario «le guerre civili in Francia sono state più lunghe, più cruento, più feconde di delitti di quelle inglesi, ma di tutte queste guerre civili, nessuna ha avuto come obiettivo una saggia libertà»¹⁴⁷.

Una simile ammirazione si nota in Montesquieu che, dopo aver soggiornato per circa due anni in Inghilterra¹⁴⁸, a questa nazione dedicò un capitolo del suo celebre *De l'Esprit des Lois*¹⁴⁹. Proprio in quel capitolo si situano alcune tra le più famose riflessioni del filosofo francese, come quella per cui il giudice deve essere «bouche de la loi»¹⁵⁰, ma soprattutto è qui che Montesquieu espone la sua teoria sulla divisione (*rectius*, separazione¹⁵¹) dei poteri, secondo la quale «in ogni Stato vi

known, no not the *Spartan*, not the *Roman*, though both for this respect so much prais'd by the wise *Polybius*, more divinely and harmoniously tun'd, more equally ballanc'd as it were by the hand and scale of Justice, then is the Commonwealth of *England*: where under a free, and untutor'd *Monarch*, the noblest, worthiest, and most prudent men, with full approbation, and suffrage of the People have in their power the supream, and finall determination of highest Affaires».

¹⁴⁵ Così VOLTAIRE, *Lettere Filosofiche, Ottava lettera sul parlamento*, R. CAMPI (a cura di), Milano, Rusconi, 2016, 27-28. Nell'affermazione che il re «ha le mani legate per fare il male» può anche intravedersi un'analogia con la massima dell'irresponsabilità del sovrano, e della correlata responsabilità dei ministri controfirmanti, per cui *the King can do no wrong*.

¹⁴⁶ Cfr. J. LOCKE, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, L. PAREYSON (a cura di), Torino, UTET, 2010, spec. II, Cap. VIII, 95-99, 297-300.

¹⁴⁷ VOLTAIRE, *Lettere Filosofiche. Ottava lettera sul parlamento*, cit., 29.

¹⁴⁸ Per alcune interessanti notazioni sulla vita di Montesquieu, sulla sua persona e sull'influenza che quest'ultima ha esercitata per il futuro, si veda U. PETRONIO, *La lotta per la codificazione*, Torino, Giappichelli, 2002, 307 ss.

¹⁴⁹ Cfr. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois* (ed or. 1748), trad. it. di B. Boffito Serra, *Lo Spirito delle leggi*, con prefazione di G. Macchia, introduzione, cronologia, bibliografia e commento di R. Derathé, Milano, BUR Rizzoli, 2019, I, XI, VI, 309 ss.

¹⁵⁰ «Potrebbe accadere che la legge, la quale è allo stesso tempo chiaroveggente e cieca, fosse, in certi casi, troppo severa. Ma i giudici della nazione sono soltanto ... la bocca che pronuncia le parole della legge: esseri inanimati, che non possono regolarne né la forza né la severità»; così *ivi*, XI, VI, 316-317.

¹⁵¹ Il termine «separazione» rende probabilmente meglio il pensiero montesquiano, per il quale, se è vero che i poteri andavano circoscritti per limitarne abusi e travalicamenti, non è men vero che gli stessi erano tuttavia in dialogo l'uno con l'altro o, quantomeno, esercitavano il loro ambito di influenza attagliandosi su quello di un altro potere, come accade tra chi fa leggi e chi le stesse esegue. Sul tema della divisione dei poteri la letteratura è vastissima; rinvio, *ex multis*, a F. MODUGNO, *Poteri (divisione dei)*, in *Novissimo digesto italiano*, XIII, Torino, UTET, 1966, 472 ss.; G. SILVESTRI, *La separazione dei poteri*, Milano, Giuffrè, 1979; ID., *Poteri dello Stato (divisione dei)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXIV, Milano, Giuffrè, 1985, 670; G.U. RESCIGNO, *Divisione dei poteri*, in C. DONATI (a cura di), *Dizionario critico del diritto*, Roma, 1980, 95; E. DE MARCO, *Valore attuale del principio*

sono tre generi di poteri: il potere legislativo, il potere esecutivo delle cose che dipendono dal diritto delle genti, e il potere esecutivo di quelle che dipendono dal diritto civile»¹⁵². Montesquieu assimila la lezione della classicità circa la propensione al dominio delle forme pure di governo: «La democrazia e l'aristocrazia non sono Stati liberi per loro natura. La libertà politica non si trova che nei governi moderati»¹⁵³; tuttavia nel suo pensiero, o quantomeno nel recepimento di esso, prevale la componente funzionale¹⁵⁴, del «potere che deve arrestare il potere», piuttosto che quella strutturale del modello inglese, non casualmente definito come «une monarchie mêlée»¹⁵⁵.

Ben più dell'idea di governo misto, la tesi della separazione funzionale poteva essere coniugata (pur non senza qualche fatica) con le idee di Rousseau circa la *sovranità popolare* o la *volontà generale*; concetti che mutarono completamente i paradigmi sino ad allora vigenti, aprendo la via, prima su un livello teorico e poi anche pratico, *alla moderna concezione istituzionale che, pur pretendendo l'esercizio diviso del potere, ne afferma la natura monodimensionale in termini di legittimazione* (sul punto tornerò comunque più diffusamente nel prossimo paragrafo). Non è in fondo troppo lontano dal vero chi afferma che, nel diritto continentale, «la Rivoluzione francese avrebbe spazzato via la possibilità di pensare la mistione come ad un'originaria e costitutiva compresenza di parti», poiché il potere, «costituente o costituito che fosse, non poteva che dipendere dal concetto ormai totalizzante di popolo come fonte di legittimazione del comando politico»¹⁵⁶; elemento questo che si inverterà plasticamente nel periodo rivoluzionario con l'unificazione degli Stati Generali nell'Assemblea Nazionale.

L'abbandono dell'idea di *miktè politéia*, in maniera surrettizia, oscurerà, progressivamente, anche lo spirito della *mese politéia*, della moderazione sociale, considerando che, tra il XIX e l'inizio del XX secolo, sarà proprio la classe media (la borghesia produttiva e dinamica, gli aristotelici *mesótes*) che guidò tali rivoluzioni, a dar vita ad assetti sociali di stampo monista, replicando la spinta al dominio delle classiche forme pure di governo, tanto da far parlare autorevole dottrina di «società monoclasse»¹⁵⁷.

della divisione dei poteri, in *Studi in onore di Leopoldo Elia*, Milano, 1999, vol. I, 409 ss.; A. VIGNUDELLI, *Sulla separazione dei poteri nel diritto vigente*, in *Diritto e società*, 2006, 658 ss.; A. CERRI, *Poteri (divisione dei)*, in *Enciclopedia giuridica*, XXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, 1 ss.; G. BOGNETTI, *Poteri (divisione dei)*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, XI, Torino, UTET, 1996, 373.

¹⁵² Cfr. MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle Leggi*, cit., XI, VI, 309-310. Il potere giudiziario, trattato dall'A., successivamente (ivi, 311 e ss.) è sempre tenuto distinto dagli altri tre.

¹⁵³ «Tuttavia non sempre è negli Stati moderati; vi è soltanto quando non si abusa del potere; ma è una esperienza eterna che qualunque uomo che ha un certo potere è portato ad abusarne, va avanti finché non trova limiti. Chi lo direbbe! Perfino la virtù ha bisogno di limiti»; MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle Leggi*, cit., XI, IV, 308-309.

¹⁵⁴ Bisogna segnalare che lo stesso Montesquieu pare a tratti convinto della insufficienza della separazione funzionale, si pensi alle sue riflessioni sulla Repubblica di Venezia: «Nelle repubbliche italiane, dove questi tre poteri sono riuniti, la libertà è minore che nelle nostre monarchie ... sono certo che la pura aristocrazia ereditaria delle repubbliche italiane non risponda precisamente al dispotismo asiatico. La gran quantità di magistrati tempera talvolta la magistratura; non tutti i nobili concorrono sempre agli stessi disegni; vi si costituiscono diversi tribunali che si moderano a vicenda. Così a Venezia, al Gran Consiglio spetta la legislazione; ai pregadi l'esecuzione: alle quarantie, il potere giudiziario. *Tuttavia il male è che questi diversi tribunali sono formati da magistrati dello stesso corpo, il che viene a formare un medesimo potere*»; così MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle Leggi*, cit., XI, VI, 310-311, enfasi mia.

¹⁵⁵ Cfr. *ibidem* e MONTESQUIEU, *Mes Pensées*, 238, in ID., *Oeuvres complètes*, 2 Vol., Paris, 1949.

¹⁵⁶ Così D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., 104.

¹⁵⁷ Per dirla con le celeberrime parole di M.S. Giannini. Si veda M.S. GIANNINI, *Costituzione e Stato pluriclasse*, a cura di D. Corradini (1980), in ID., *Scritti*, VII, 1977-1983, Milano, Giuffrè, 2005; sulla sensibilità di Giannini, in particolare del «Giannini costituzionalista» è interessante richiamare le riflessioni di C. PINELLI, *Massimo Severo Giannini e i costituzionalisti*, in *Rivista italiana per le Scienze Giuridiche*, 2015, 389-396.

Vorrei ora spendere qualche parola circa l'esperienza statunitense che, culturalmente, si pone in una posizione peculiare, in certo modo intermedia tra un modello di separazione strutturale (simile a quello inglese) ed uno funzionale (prossimo a quello francese). Sicuramente i costituenti americani – soprattutto Alexander Hamilton, John Jay e James Madison nei *Federalist Papers*¹⁵⁸ – hanno in gran parte seguito la scia teorica delle riflessioni di Montesquieu (dal quale traggono spunti, riflessioni e suggestioni) come ausilio per la costruzione di quel sistema di *checks and balances* che tanto caratterizza la costruzione tecnica della costituzione statunitense. Con le vicende francesi la storia americana condivide anche l'idea di una fondazione del potere che, seppur non intrisa dai massimalismi o dagli afflatti democratici più spinti, tuttavia trova come sua unica base di legittimazione la volontà popolare (direttamente o indirettamente), al contrario della vicenda inglese ove, quantunque con la considerazione del peso maggiore dell'istanza popolare rappresentata dalla *House of Commons*, gli organi rappresentanti le componenti monarchica ed aristocratica sono rimasti anche successivamente alle due rivoluzioni¹⁵⁹.

Ciò nondimeno, i sostrati sociali, da cui l'esperienza rivoluzionaria francese ed americana originano, furono profondamente diversi. Sul punto restano centrali le analisi compiute da Alexis de Tocqueville, che tanto si è speso per descrivere minuziosamente sia l'assetto giuridico che quello sociale degli Stati Uniti nel suo *De la démocratie en Amérique*, sia le vicende amministrative e sociali nella Francia dell'ultimo *Ancien Régime*¹⁶⁰. La Francia infatti, caratterizzata ancora da ceti nobiliari e privilegi clericali, da vassalli e feudatari (ormai tali quasi solo per nome) trovò come soluzione ordinatrice la creazione forzata (e probabilmente artificiosa) di un'omogeneità giuridica, che rendeva (quantomeno formalmente) tutti ugualmente sottoposti alla legge, senza che in tal senso potessero assumere rilievo alcuno le sostanziali differenze insite nella compagine dei *Citoyens*; l'affidamento quasi fideistico nell'infalibilità della legge generale e astratta, carattere essenziale dell'*état de droit*¹⁶¹, non poteva che avere, sul piano degli effetti, la creazione di un sistema di eguaglianza formale nel quale però era visto con astio qualsiasi raggruppamento spontaneo di individui, ciò che portò infine al banno dei corpi intermedi con la *Loi Le Chapelier* nel 1791¹⁶².

¹⁵⁸ Cfr. A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *The Federalist Papers*, trad. it., *Il Federalista*, a cura di G. Sacerdoti Mariani, Torino, Giappichelli, 1997.

¹⁵⁹ E rimangono tutt'oggi, seppur, come nel caso della *House of Lords*, con poteri e prerogative sempre minori.

¹⁶⁰ Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, ed. ita G. CANDELORO (a cura di), *L'antico regime e la Rivoluzione*, Milano, Bur Rizzoli, 2015.

¹⁶¹ Come espresso efficacemente da P. RIDOLA, *Il principio Libertà nello Stato costituzionale, i diritti fondamentali in prospettiva storico comparatistica*, Torino, Giappichelli, 2018, 131, «da versione francese dell'*état de droit* giungerà alla sua elaborazione dogmatica dalla fine del XIX secolo grazie all'apporto dei grandi giuristi della III Repubblica ... la concezione francese dello stato di diritto, peraltro, presenta peculiarità che riportano alle idee costituzionali affermatesi durante la Rivoluzione ed alle contraddizioni che esse racchiudevano: l'affermazione dei diritti dell'uomo e della divisione dei poteri, da un lato; una fiducia incrollabile nella infallibilità della legge e nel mito della volontà générale, ed una profonda sfiducia nel ruolo del giudice, dall'altro. Questo spiega perché, anche quando durante la III Repubblica si affermerà il principio di legalità e l'impianto del diritto amministrativo francese avrà larga diffusione in Europa, l'elaborazione dell'*état de droit* non conoscerà, fino al preambolo della Costituzione del 1946 e soprattutto fino al 1971, con la svolta del *bloc de constitutionnalité*, la preminenza dei diritti fondamentali né la supremazia della Costituzione».

¹⁶² La *Loi Le Chapelier*, promulgata dall'Assemblea nazionale il 14 giugno 1791 abolì infatti molteplici corpi intermedi (sindacati, corporazioni e, in generale, l'associazionismo *lato sensu* inteso). Quest'atto normativo testimonia il clima di accentramento e di livellamento sociale di quegli anni, che influenzò anche culture giuridiche contigue e perdurò per parte dell'800, tant'è che, all'epoca fu necessario interpretare estensivamente la libertà di riunione per farvi rientrare anche l'assente libertà di associazione.

Discorso quasi del tutto opposto vale per l'ordinamento e per l'esperienza statunitense: in quel nuovo mondo non esistevano pregressi legami (se non quelli, poi recisi, con la madrepatria inglese), né una separazione della società in ceti secondo le tradizioni proprie dell'antico regime. Alla presenza di un forte tasso di pluralismo sociale, religioso e politico si accompagnava una altrettanto forte omogeneità nella compagine sociale, e tuttavia la sensibilità di molti pensatori del periodo si concentrò sull'idea di un *popolo costituito da fazioni*, ancora di più perché all'interno di uno Stato costituito da Stati: in tale pluralità nell'unità molti studiosi intravidero i problemi da risolvere e, al tempo stesso, la soluzione a tali problemi. In tali riflessioni il modello strutturale della *miktè politéia* divenne presente quanto quello della separazione funzionale.

Dopo la Dichiarazione di indipendenza del 1776, nelle Costituzioni dei singoli Stati (ancora confederati) già emergevano separazioni ed intrecci tra poteri che in certo modo chiedevano composizione¹⁶³ e certamente il modello di separazione funzionale svolse un ruolo cardine nella ricerca di una simile composizione. I tre autori dei *Federalist Papers*¹⁶⁴ – che scrivevano «Al popolo dello Stato di New York» sotto lo pseudonimo di *Publius*¹⁶⁵ – dimostrarono grande interesse per le riflessioni di Montesquieu¹⁶⁶, cercando di contestualizzarle e di prevenire, intorno agli assunti del pensatore francese, eventuali controdeduzioni degli antifederalisti¹⁶⁷. Lo stesso Montesquieu,

¹⁶³ Cfr. ad esempio quanto riportato da James Madison nel *Federalist Paper n. 47*, in A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *Il Federalista*, cit., 262-265, parlando della necessità di separare i poteri, ma senza sfociare in una divisione ermetica che non consenta reciproche forme di collaborazione, esponendo sinteticamente l'assetto dei poteri in diverse Costituzioni di singoli Stati confederati (New Hampshire, Massachusetts, New York, New Jersey, Pennsylvania, Delaware, North e South Carolina, Maryland, Virginia e Georgia).

¹⁶⁴ I tre, notoriamente, avevano sensibilità diverse, da cui derivano anche argomentazioni differenti poste a favore del progetto federalista americano. Hamilton, liberale di New York, fa valere gli argomenti riguardanti la maggiore stabilità che da un assetto federale deriverebbero sia per il commercio, sia per la politica estera e la difesa; Madison, proprietario terriero della Virginia, punta su ideali libertari e repubblicani come stella polare della nuova Costituzione; Jay, che era un diplomatico, sosteneva i vantaggi che un sistema federale poteva apportare sulle relazioni e sui rapporti internazionali in genere.

¹⁶⁵ Lo pseudonimo in questione ha reso sovente difficile l'individuazione del singolo che sotto tale nome si celava. Così, di 85 saggi componenti la rivista, 12 sono di dubbia attribuzione; sul punto si confronti D. ADAIR, *Fame and the Founding Fathers*, Indianapolis, Liberty Fund, 1974, 46-48; si veda anche l'introduzione ad A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *Il Federalista*, cit., 31-35.

¹⁶⁶ Cfr., a titolo esemplificativo, il seguente passo: «L'oracolo che sempre si consulta e si cita sull'argomento [il giusto assetto da dare ai poteri di uno Stato nella loro necessaria separazione, che deve però presupporre intreccio e non una mera divisione] è il celebre Montesquieu. Se anche non è l'autore di questo inestimabile precetto di scienza politica, ha il merito di averlo diffuso e imposto, con grande efficacia, all'attenzione del genere umano ... la costituzione inglese rappresentava per Montesquieu ciò che era Omero per chi, con scopi didascalici, scriveva di poesia epica. Come questi scrittori hanno studiato l'opera del bardo immortale, quale modello perfetto da cui trarre principi e regole dell'arte epica ... così questo grande scienziato della politica ha considerato la costituzione come il modello, ovvero – per usare la sua stessa espressione – come lo specchio della libertà politica, e ci ha indicato, sotto forma di verità elementari, le varie caratteristiche proprie di quel sistema particolare. Dunque, per essere sicuri di non equivocare che cosa Montesquieu intendesse sul punto specifico, risaliamo alla fonte da cui tale principio, enunciato sopra, è tratto»; J. MADISON, *Federalist Paper n. 47*, in A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *Il Federalista*, cit., 260-261; si veda anche *ivi*, 78-81, il *Federalist Paper n. 9*, a firma di A. Hamilton: «Lungi dall'opporsi a un'unione generali di Stati, Montesquieu parla, anzi, esplicitamente di una REPUBBLICA FEDERALE come del mezzo per ampliare la sfera del governo popolare e per coniugare i vantaggi di una monarchia con quelli di una repubblica. «È molto probabile – egli dice – che, a lungo andare, l'umanità sarebbe stata obbligata a vivere costantemente sotto il governo di una SINGOLA PERSONA, se non si fosse concepita una forma di costituzione che possiede tutti i vantaggi del governo repubblicano, uniti alla forza esterna del governo monarchico». Il passo citato da Hamilton è tratto dal libro IX, cap. I dello *Spirito delle leggi* che, nell'edizione citata in questo scritto, corrisponde a MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle Leggi*, cit., IX, I, 283.

¹⁶⁷ *Ivi*, 260 «Una delle obiezioni principali diffuse dai più qualificati avversari della Costituzione [federale, al posto del Trattato di confederazione], è che violerebbe il principio politico secondo cui il legislativo, il giudiziario e l'esecutivo devono essere separati e distinti. Nella struttura del governo federale – si sostiene – non si è tenuto conto di questa precauzione essenziale per la libertà ... non esiste verità politica che abbia valore intrinseco più grande, né che vanti tanti illustri sostenitori della libertà, come quella su cui si fonda l'obiezione suddetta ... Sono tuttavia convinto che sarà chiaro a tutti che tale accusa non è sostenibile e che il principio su cui si fonda è stato applicato in maniera errata. Al fine di farci un'idea corretta su questo

peraltro, sembrava ben consapevole di come il proposito di un sistema giuridico in cui «il potere arresti il potere»¹⁶⁸, poi permutato da Madison nell'altrettanto famoso «Ambition must be made to counteract ambition»¹⁶⁹, dovesse necessariamente passare attraverso un sistema di c.d. pesi e contrappesi¹⁷⁰; leggiamo infatti, nel *De l'Esprit de Lois*, che «per formare un governo moderato bisogna combinare i poteri, regolarli, temperarli, farli agire; dare, per così dire, un contrappeso a uno per metterlo in grado di resistere a un altro»¹⁷¹.

Tuttavia, indiscutibilmente, nelle riflessioni del *Federalista*, si avverte anche una sincera attenzione nei confronti degli stilemi del governo misto; sensibilità che germina probabilmente dal profondo pragmatismo degli autori, i quali non tentano di negare ma assumono quale punto di partenza le profonde divisioni, umane ancor prima che sociali, radicate all'interno della società. Ecco che allora trovano contestualizzazione le parole di Madison, quando scriveva che «deve esistere un legame tra le prerogative costituzionali della carica e gli interessi dell'individuo che le ricopre»¹⁷², o, ancor più quando, paradossalmente ma realisticamente, afferma che «se gli uomini fossero angeli non occorrerebbe alcun governo. Se fossero gli angeli a governare gli uomini, non ci sarebbe bisogno di controlli esterni o interni sul governo», ma, non essendoci soggettività angeliche né tra i governanti né tra i governati e dovendo per converso ragionare della sola creazione di «un governo di uomini su altri uomini, la grande difficoltà sta in questo: prima si deve mettere il governo in condizione di controllare i governati e poi obbligarlo a controllare se stesso. Dipendenza dal popolo: questa è indubbiamente la forma di controllo primaria su un governo, ma l'esperienza ha insegnato all'umanità che sono necessarie altre precauzioni complementari»¹⁷³. Essendo, dunque, il governo «la più grande riflessione critica sulla natura umana»¹⁷⁴, la sua progettazione deve muoversi da una ricognizione antropologica e sociologica per spostarsi poi sul piano giuridico, ossia dei congegni costituzionali da approntare contro problematiche dell'umana natura e dell'umana socialità.

Torna qui, similmente a quanto visto in Aristotele¹⁷⁵, il problema delle fazioni, ossia, per dirla con le parole dello stesso Madison (nel *Federalist Paper n. 10*), di quei gruppi «di cittadini che siano una maggioranza o una minoranza rispetto a tutta la popolazione, uniti e spinti da un identico impulso di passione o interesse in contrasto con i diritti di altri cittadini o con gli interessi

importante argomento, sarà opportuno capire in che senso la salvaguardia della libertà imponga che i tre grandi organi di potere debbano essere separati e distinti».

¹⁶⁸ MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle Leggi*, cit., XI, IV, 308-309.

¹⁶⁹ Si veda J. MADISON, *Federalist Paper n. 51*, in A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *Il Federalista*, cit., 277, l'espressione è tradotta in italiano con «all'ambizione bisogna opporre l'ambizione».

¹⁷⁰ Cfr. quanto afferma A. HAMILTON, *Federalist Paper n. 9*, in A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *Il Federalista*, cit., 78-79: «l'efficacia di alcuni principi che gli antichi non conoscevano per niente, o conoscevano in forma imperfetta, la comprendiamo adesso. L'ordinato riparto dei poteri in diversi rami, il sistema di balances and checks legislativi, il sistema delle corti e di giudici che conserveranno la loro carica finché terranno buona condotta, il sistema di rappresentanti del popolo nel legislativo, eletti dal popolo stesso – tutte queste cose sono scoperte talmente nuove, o che hanno compiuto, in tempi moderni, buona parte del cammino verso la perfezione. Sono mezzi, e mezzi potenti, attraverso i quali si potranno conservare le componenti esemplari del governo repubblicano e se ne potranno evitare o ridurre le imperfezioni». Sul punto, riflessioni forse ancor più pregnanti sono contenute nel *paper n. 51*, sul quale intendo però soffermarmi, più diffusamente, a breve.

¹⁷¹ Si veda MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle Leggi*, cit., V, XIV, 211, corsivi miei.

¹⁷² Così J. MADISON, *Federalist Paper n. 51*, in A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *Il Federalista*, cit., 277-278.

¹⁷³ *Ivi*, 278. Il passo di Madison mi fa tornare in mente l'opera teatrale di Bertolt Brecht, *Leben des Galilei (La Vita di Galileo)*, quando, alla Scena 13, all'esclamazione di Andrea Sarti: «Sventurata la terra che non ha eroi!», Galileo risponde: «No. Sventurata la terra che ha bisogno di eroi»

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Cfr. *supra* par. 3.1.

permanenti e globali della comunità»¹⁷⁶. Sono raggruppamenti di uomini che si formano per le più varie ragioni per varie «cause latenti ... disseminate nella natura umana»¹⁷⁷, dalle questioni di governo a quelle religiose, da questioni più teoretiche ad altre più pratiche¹⁷⁸, ma «l'origine più comune e persistente di tali atteggiamenti faziosi è la distribuzione varia e ineguale dei patrimoni. Coloro che hanno proprietà e coloro che ne sono privi hanno sempre contribuito a creare interessi distinti nella società»¹⁷⁹; come per Aristotele la dicotomia ricchi e poveri è quella più preminente, quella che genera le fazioni più possenti (*malista*) e più aspramente schierate l'una contro l'altra.

Nel *Federalist Paper n. 51* Madison torna sul problema delle fazioni, ipotizzando soluzioni più articolate (rispetto a quelle descritte nel *n. 10*¹⁸⁰), tra le quali spicca quella di «avere all'interno dello stesso paese tante categorie distinte di cittadini, da rendere improbabile, se non addirittura impossibile, la combinazione iniqua della maggioranza»¹⁸¹.

Questi mi paiono gli elementi la grandezza del progetto americano: *la realistica assunzione della presenza di divisioni nella società, l'immediata consapevolezza della loro potenziale spinta disgregante e, infine, l'acuta intuizione circa il loro ruolo di controllo del potere.*

Contro le spinte disgreganti si propone il rimedio di un'«Unione ben costruita»¹⁸², che però non sia una «democrazia pura ... cioè una società di pochi cittadini, che si adunano e si autogovernano direttamente», poiché un sistema del genere «non offre alcun rimedio per i malanni provocati dalle fazioni ... le democrazie hanno sempre offerto una spettacolo di turbolenze e dissidi ... e, in generale, hanno avuto vite brevi e morti violente»¹⁸³, bensì un sistema repubblicano, fondato sulla rappresentanza¹⁸⁴, che però sia in grado di «far sì che *tutte le parti possano, grazie al rapporto reciproco, contribuire a tenere ciascuna di loro al posto che le compete*»¹⁸⁵, un assetto di poteri che, per dirla sempre con Madison, *sia in grado di «opporre interessi a interessi opposti ... e ripartire le varie cariche in maniera tale che l'una possa costituire un controllo sull'altra, in maniera tale che l'interesse privato di ciascun cittadino possa diventare una sentinella sui diritti di tutti*»¹⁸⁶. Mi pare pleonastico

¹⁷⁶ J. MADISON, *Federalist Paper n. 10*, in A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *Il Federalista*, cit., 82.

¹⁷⁷ *Ivi*, 83.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ «Ci sono due metodi per curare i mali delle fazioni: uno è rimuoverne le cause, l'altro è tenerne sotto controllo gli effetti. Ci sono anche due metodi per rimuoverne le cause: uno è quello di distruggere la libertà che è essenziale alla loro esistenza; l'altro è quello di far avere a tutti i cittadini le stesse opinioni, le stesse passioni e gli stessi interessi. Del primo dei due rimedi niente di più pertinente si può dire se non che è peggiore del male. La libertà sta alla fazione, come l'aria sta al fuoco: un alimento senza il quale esso cessa immediatamente di esistere. Ma abolire la libertà (che è essenziale alla vita politica), solo perché nutre le fazioni, sarebbe follia pari a quella di chi aspira a eliminare l'aria (che è essenziale alla vita animale) perché dà al fuoco la sua forza distruttrice. Il secondo espediente è inattuabile, come il primo è insensato. Finché la ragione umana rimane fallibile e fino a che l'uomo è libero di usarla, si avranno sempre opinioni differenti»; *ibidem*.

¹⁸¹ Cfr. il *Federalist Paper n. 51*, in A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *Il Federalista*, cit., 279.

¹⁸² «Tra i numerosi vantaggi che un'Unione ben costruita ci promette, nessuno merita di essere più accuratamente approfondito della capacità di troncare e tenere sotto controllo la violenza delle fazioni. Coloro che sono a favore di governi popolari non sono mai tanto in apprensione per il loro carattere e destino, se non quando riflettono sulla predisposizione che hanno di far sorgere pericolose fazioni ... l'instabilità, l'ingiustizia, e la confusione delle assemblee pubbliche sono state, in verità, i mali mortali di cui i governi popolari sono ovunque periti; e continuano a essere gli argomenti favoriti e fruttuosi di cui gli avversari della libertà traggono le loro più speciose declamazioni»; così James Madison nel *Federalist Paper n. 10*, in A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *Il Federalista*, cit., 82.

¹⁸³ *Ivi*, 85.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ Così J. Madison nel *Federalist Paper n. 51*, in A. HAMILTON-J. JAY-J. MADISON, *Il Federalista*, cit., 277, enfasi mia.

¹⁸⁶ *Ivi*, 278, corsivi miei.

sottolineare quanto di Aristotele e Polibio ci sia in questo timore di una «democrazia pura» e nella aspirazione ad un assetto di poteri in grado di opporre «interessi ad interessi».

Se volessimo giudicare la fondatezza di simili presupposti, non sarebbe secondaria l'osservazione che quella degli Stati Uniti sia ancora oggi la più antica Costituzione (scritta) vigente.

5. *Interludio: la plurima legittimazione del governo misto e la 'spinta monista' della modernità*

Vorrei qui tirare le fila di quanto detto finora.

Come già accennato, esiste una indiscutibile, per quanto complessa, relazione fra l'antica idea di governo misto e la moderna dottrina della separazione dei poteri¹⁸⁷. Tuttavia gli studi costituzionalistici sono piuttosto fermi nel tracciare una netta distinzione tra i due istituti, tanto che la concettualizzazione di Montesquieu sulla separazione dei poteri è generalmente assunta come il definitivo tramonto della teoria del governo misto¹⁸⁸.

Con questa visione mi trovo in sostanziale accordo ma, ad essa, vorrei aggiungere alcune considerazioni, per meglio intendere il passaggio dall'una forma all'altra, osservando il tema dell'alterità istituzionale sotto la luce dell'ulteriore problema della mediazione sociale. Allora, per intendere rettamente tale permutazione, dobbiamo tener presente i presupposti sociali e culturali nei quali esso matura ed ai quali esso vuol dare una risposta.

Come noto, nel mondo antico manca la tematizzazione di due fondamentali elementi nei quali si polarizza la modernità giuridica in generale e pubblicistica in particolare: *lo Stato e l'individuo*. Secondo una visione che non è ancora uscita dalle proprie origini tribali, la vita della *polis* greca (e in parte quella della *civitas* romana) *non conosce l'alterità tra società e istituzioni, né tematizza l'inviolabilità della sfera individuale del cittadino quale presupposto e limite dei pubblici poteri*: in questo contesto, la libertà, il potere e addirittura la vita del singolo si esprime e si consuma nella dimensione istituzionale del gruppo cui appartiene¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Questo complesso rapporto è ben sintetizzato da N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, cit., 52, dove si legge: «Il tema dell'equilibrio dei poteri (che nell'età moderna diventerà il tema centrale delle teorie "costituzionalistiche" col nome di "balance of power") è uno dei temi dominanti di tutta la tradizione del pensiero politico occidentale. Per quanto la teoria del governo misto, che vediamo così bene formulata da Polibio, non debba essere confusa con la teoria moderna della separazione e dell'equilibrio dei poteri (quale sarà enunciata in una teoria famosa da Montesquieu), è un fatto che teoria del governo misto e teoria dell'equilibrio procedono di pari passo».

¹⁸⁸ Sul punto si veda per tutti C. PINELLI, *History and Theory of Mixed Governments*, in *Max Planck Encyclopedia of Comparative Constitutional Law*, Oxford, Oxford University Press, 2016, diffusamente; qui l'Autore, oltre ad evidenziare il passaggio da una separazione strutturale ad una funzionale, si sofferma su alcuni degli elementi caratterizzanti la forma moderna, quali la perdita dell'elemento dinastico, la centralità della legittimazione democratica, la tutela delle libertà come fine ultimo delle costituzioni. Ed è proprio l'elemento della costituzione scritta, intesa come assetto di valori che 'intende durare nel tempo', a marcare l'ulteriore, e forse più significativa, differenza tra forme antiche e forme moderne.

¹⁸⁹ Seminale, in tal senso, il classico contributo B. CONSTANT, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes. Discours prononcé à l'Athénée royal à Paris en 1819*, in ID., *Ouvres de Benjamin Constant*, edizione digitale, 139 ss., il quale mostra che mentre la libertà dei moderni, figlia dello Stato di diritto, si manifesta essenzialmente nell'accezione negativa e individuale («de droit de n'être soumis qu'aux lois») la libertà degli antichi viveva in un'accezione, collettiva e positiva, di diretta partecipazione alla vita pubblica, «exercer collectivement, mai directement, plusier parties de la souveraineté toute entière»; sul punto ritorna H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, cit., 47 osservando che il passaggio dall'«idea antica di libertà» come partecipazione all'«idea di libertà dei Germani» come «assenza di qualsiasi dominio» rappresenta «soltanto il primo stadio di quell'inevitabile

La mancanza di questo dipolo conduce alla sostanziale confusione tra momento privato e momento pubblico e, ancor di più, tra livello sociale e livello istituzionale. Posta questa assenza di separazione, la forma di governo diviene, in realtà, espressione e soluzione dei conflitti sociali; il luogo dove si scarica lo scontro tra poveri e ricchi o, anticamente era la stessa cosa, tra diversi aggregati clanici¹⁹⁰; un conflitto per molti versi irriducibile, poiché tali aggregati non concepivano alcuna forma di mobilità o commistione, anche e soprattutto perché preda di modelli di pensiero tipici del passatismo tribale secondo cui si percepisce ‘il Sé’ e ‘l’altro da Sé’ come naturale e imm modificabile. A ciò va aggiunto un ulteriore elemento: come insegna Constant, *il nucleo essenziale della libertà degli antichi era la partecipazione attiva alla vita politica*, proprio in virtù di tale partecipazione – ben più significativa di quella che può avere il cittadino di una moderna democrazia rappresentativa – i membri della polis accettavano l’immane controllo della città sulla propria vita privata¹⁹¹.

Posta l’ipertrofia del senso di partecipazione antico rispetto a quello moderno, non può stupire che, nella visione dell’epoca, la forma di governo fosse *il luogo nel quale si scaricavano le tensioni sociali*, tanto che le forme, di volta in volta impresse alle strutture istituzionali, divenivano i momentanei approdi degli incessanti conflitti che agitavano la società. E allora, gran parte del pensiero antico concepì *le forme di governo pure essenzialmente come modelli di dominio di una classe sulle altre*. Così la democrazia non era semplicemente governo del popolo, ma *governo dei poveri contro i ricchi*; mentre, simmetricamente, l’oligarchia era *il governo dei ricchi contro i poveri*¹⁹². *Nella prevalenza di una forma di governo sull’altra si realizzava quella che, con anacronismo marxiano, saremmo oggi portati a chiamare ‘lotta di classe’*. Esempio quintessenziale di questo meccanismo è persino la *politèia* ideale di Platone, secondo Popper immaginata a partire dalle «antiche aristocrazie tribali di Sparta e Creta» e che si risolveva essenzialmente in uno *Stato di casta* nel quale «il problema della lotta di classe è risolto non abolendo le classi, ma conferendo alla classe dirigente una superiorità che non può essere contestata»¹⁹³.

Qui credo si dimostri a pieno la modernità del pensiero aristotelico: la *miktè politèia*, anche se elogiata dagli antichi sul piano funzionale, come luogo nel quale si esprimono al meglio i caratteri delle forme pure, possiede, in realtà, tutt’altra dimensione: quella di rappresentare, come dimostrerà l’esperienza romana, un *pactum unionis*, tra diverse istanze sociali, ciascuna delle quali partecipando sul piano politico al governo, legitimerà lo stesso sul piano giuridico. In tal senso *la superiorità del governo misto rispetto alle forme pure risiedeva nel fatto che mentre le seconde si connotavano come mezzo di dominio (di una classe sulle altre) la prima svolgeva anche e soprattutto un ruolo di integrazione*.

processo di trasformazione, di quella denaturazione a cui viene sottoposto l’originario istinto di libertà, su quella via che porta la coscienza umana dallo stato di natura a quello di ordine sociale», poiché, ovviamente, nell’idea moderna di libertà viene presupposta la contrapposizione tra essere e dover essere, tra individuo e istituzioni che nel concetto antico erano sostanzialmente indistinguibili.

¹⁹⁰ Un tentativo di spezzare la relazione tra clan e ceto sociale fu, non casualmente perseguito, come detto sopra, da Solone e Clistene nel ridisegnare le Tribù dell’Attica. Un tentativo di omogeneizzazione sociale perseguito pure, e ancora una volta non casualmente, dai rivoluzionari francesi quando sostituirono le province con i dipartimenti.

¹⁹¹ Cfr. B. CONSTANT, *op. cit.*, 141: «Ainsi chez les anciens, l’individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous les rapport privées. Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements».

¹⁹² «Ora, credo, la democrazia nasce quando i poveri, dopo aver riportato la vittoria, ammazzano alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio e dividono con i rimanenti, a condizioni di parità, il governo e le cariche pubbliche», così PLATONE, *La Repubblica*, cit., 557a, 551. Su questo passo si vedano anche le riflessioni di H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, cit., 261.

¹⁹³ K. POPPER, *op. cit.*, 224.

Integrazione che possiamo leggere su diversi piani a seconda delle sensibilità degli autori ai quali ci avviciniamo: così se per Aristotele il motore del mutamento è il conflitto economico e sociale, per Polibio tale spinta è incarnata dal dato più propriamente morale; simmetricamente il governo misto per Aristotele compone (quantomeno contempera) tramite la partecipazione politica gli squilibri di classe, per Polibio, invece, sempre tramite il bilanciamento di interessi contrapposti, esso riesce a contenere le perversioni morali.

Nel governo misto, dunque, la legittimazione del potere non è unitaria ma plurima, provenendo da ciascuna classe che a tale governo partecipa: in esso convergono, pur rimanendo separate, istanze monarchiche, aristocratiche e democratiche, che non sono solo istanze teoretiche, volte a definire la miglior funzione istituzionale, ma istanze sociali e ideali, rivendicazioni concrete e concreti centri di interesse.

L'assunzione della società come *insieme diviso*, come parti autonomamente legittimanti il potere, viene nel tempo erosa a favore del progressivo affermarsi di un altro concetto: quello della *sovranità*.

Dal punto di vista teoretico, non mi pare casuale che i primi autori a teorizzare il principio di sovranità siano gli stessi che più aspramente criticarono l'idea di governo misto: sia Jean Bodin sia Thomas Hobbes sostennero, infatti, l'irrepresentabilità, financo teorica, di qualunque forma di mistione istituzionale, in forza del principio di indivisibilità del potere sovrano¹⁹⁴.

Anche qui ci sono due direttrici da seguire: il progressivo affermarsi *dell'unicità del potere e della sua legittimazione* (prima divina poi popolare, ma sempre meno frutto di accordo multilaterale tra classi contrapposte) al quale consegue *una erosione dell'idea di mediazione sociale* a favore di un'idea di dominio. *La storia del potere nella modernità è la storia di un processo di unificazione, non tanto e non solo nel suo esercizio quanto nei suoi presupposti legittimanti*¹⁹⁵.

Dal punto di vista pratico, questa permutazione avviene assai lentamente: la monarchia feudale di matrice carolingia viene prevalentemente concepita come titolare di una *potestas temperata*, costretta dalla necessità di mediare tra le varie istanze feudali. E se l'idea di governo misto (e, dunque, di plurima legittimazione) rimase sempre dominante in Inghilterra, persino in Francia la c.d. monarchia assoluta sarà a lungo artefice di una simile opera di mediazione tra classi, contemperando le rivendicazioni di un'aristocrazia sempre più ricca ma sempre meno potente ed una borghesia cittadina altrettanto bramata di smantellare gli antichi privilegi¹⁹⁶. Sarà proprio il

¹⁹⁴ Sul punto, N. BOBBIO, *Governo misto*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO (a cura di), *op. cit.*, 417.

¹⁹⁵ Sul punto, di chiarezza adamantina le parole di C. SCHMITT, *I tre tipi di pensiero giuridico*, in ID., *Le categorie del politico*, trad. it. di G. Miglio-P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1999, 274-275, dove si legge: «Dal crollo dei molteplici ordinamenti medievali e delle concezioni dell'ordine ad essi relative si è venuto formando, a partire dal XVI secolo, l'ordinamento statale come ordinamento unico, assorbente in sé tutti gli altri molteplici ordinamenti. Il decisionismo della teoria di Hobbes è l'espressione più conseguente, nel campo della scienza del diritto, della nuova idea di sovranità. In esso appare il grande Leviatano, che ha inghiottito tutti gli altri ordinamenti e che ha messo da parte o svuotato di contenuto le antiche comunità feudali, cetuali o ecclesiastiche, le successioni gerarchiche e i diritti acquisiti, accantonando ogni diritto di resistenza fondato su quegli ordinamenti prestatuali e monopolizzando il diritto in capo al legislatore statale: in tal modo cerca di costruire l'ordinamento statale partendo dall'individuo, cioè – dal punto di vista dell'ordinamento – partendo da una tabula rasa, da un nulla quanto ad ordinamento e comunità».

¹⁹⁶ Si veda in tal senso P. COLLIVA, *Monarchia*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO (a cura di), *op. cit.*, 592, dove l'A. sostiene, appunto, che la monarchia assoluta «tale in realtà non fu mai, se non per brevi periodi prima della Rivoluzione francese. E questo perché la monarchia conservò fino all'ultimo i caratteri che ne avevano consacrato la fortuna: e cioè il potere monarchico, via via e progressivamente sviluppantesi, conservò i limiti originari, la mediazione tra le forze politiche in conflitto. Mediazione che assicurava un ruolo primario alla nobiltà di origine feudale, assegnando ad essa, come reale e principale supporto del potere ... i principali posti di comando nello Stato monarchico, in tacito compenso alle posizioni di potere perdute nelle province, in cui sempre più sottentrava l'autorità del re ... Essendo arbitra, la monarchia era superiore a

fallimento di quest'opera di mediazione a innescare la Rivoluzione francese e l'avvento dei primi tentativi democratici. Similmente le monarchie costituzionali mostreranno la propria inadeguatezza non solo pratica ma persino teorica di fronte ad un'idea di sovranità che pretende di essere indivisibile e appartenente ad un unico soggetto. *L'affermarsi del popolo come soggetto, unico e indistinto, legittimante il potere avrà come effetto l'espulsione del tema dell'integrazione sociale dal profilo istituzionale, con la conseguente definitiva permutazione del modello strutturale di governo misto nel modello funzionale della separazione dei poteri.*

Trovo cruciale questo elemento: la trasformazione dell'idea *strutturale* di governo misto in quella 'funzionale' di separazione dei poteri origina dal (e si giustifica sul) piano della *legittimazione del potere*. Fenomeno che nasce dallo smantellamento dei vecchi ordini medievali ad opera prima dello Stato assoluto e poi delle Costituzioni liberali. Le antiche classi vengono così a confondersi progressivamente in un unico gruppo di sudditi, prima, e di cittadini, dopo: nel momento in cui, assecondando la profezia di Sieyès, il Terzo Stato *diviene tutto, si origina un nuovo, unico e astrattamente omogeneo soggetto legittimante, Nazione o Popolo che dir si voglia.*

A quel punto, *l'unicità del momento legittimante pretese di riversarsi in un'unica emanazione sul piano istituzionale, una forma di governo idealmente monista che ammetteva parcellizzazioni del proprio potere solo in senso funzionale e che nuovamente dovette imparare le lezioni del passato e nuovamente abbandonare* – attraverso una serie di apprendimenti progressivi che nel continente termineranno solo con la seconda guerra mondiale – *la suggestione di una struttura istituzionale unicamente assembleare che delle antiche forme pure manteneva la fragilità.* Costituzione rigida, giustizia costituzionale, pesi e contrappesi tra poteri dello Stato, sono il risultato di questi apprendimenti che replicano, sul piano funzionale, temperamenti della *spinta monista*¹⁹⁷; ciò che il governo misto perseguiva sul piano strutturale tramite una plurima legittimazione e partecipazione di classi contrapposte.

Ora non mi pare casuale che al sorgere delle democrazie moderne emerga il problema dell'integrazione sociale sia su un piano economico e materiale sia su un piano ideale: *espulsa la pluralità rappresentativa dalla conformazione istituzionale del governo, tale dilemma si riversò nuovamente su quella società dalla quale provenivano le plurime (e spesso centrifughe) istanze di riconoscimento avanzate dalle varie componenti della comunità organizzata.* In definitiva quando la coesione ideale del popolo, unico soggetto legittimante il potere politico, si mostrò nella sua più evidente inconsistenza, sorse la necessità di tematizzare il problema dell'integrazione come problema esterno alla struttura istituzionale¹⁹⁸.

tutti, circonclusa, anche esteriormente, dei segni del potere e della maestà: in questa superiorità le grandi componenti dello Stato (nobiltà, borghesia, clero) trovavano la garanzia formale e sostanziale dell'imparzialità della monarchia e quindi la garanzia del rispetto delle loro posizioni ... Finché la decisa prevalenza e la dichiarata ambizione egemonica di una classe sull'altra, distruggendo questo sistema faticosamente elaborato nei secoli, travolse all'ultimo anche la monarchia che non poteva reggersi se non sulla conservazione e finché si fosse potuto conservare l'ordine sociale e politico di derivazione medievale».

¹⁹⁷ Sul punto, con estrema nettezza, C. PINELLI, *History and Theory of Mixed Governments*, cit., par. 32, il quale parla della dinamica tra parlamenti e corti costituzionali come una forma di governo misto nel quale l'elemento democratico viene temperato da uno aristocratico (benché tecnico e non dinastico).

¹⁹⁸ Dunque la modernità sembra porre una netta soluzione di continuità tra il piano istituzionale e quello sociale; basti porre mente a come i soggetti che maggiormente nel corso del '900 si sono intestati la funzione di integrazione politica, vale a dire i grandi partiti di massa, siano tradizionalmente considerati quali enti alla connotazione della estranei alla forma di Governo. In tal senso va notato l'acuto tentativo portato avanti da dottrina assai autorevole di introiettare i partiti politici quale elemento strutturale della forma di governo; cfr. L. ELIA, *Governo (forme di)*, cit., 634 ss.; per una critica a tale ricostruzione si veda M. LUCIANI, *Governo (forme di)*, cit., 538 ss.

Ma se nella visione di Polibio – ancora puntato su una società nella quale le relazioni claniche erano fondative della soggettività politica – il problema assiologico rimaneva confinato alla moralità dei singoli individui (o dei singoli gruppi sociali), a valle della pretesa unificante nell'unico soggetto politico sorse il problema di conferire a tale soggetto una nuova forma di omogeneità materiale e ideale che fosse coerente con il desiderato monismo istituzionale.

A questo tema dedicherò le prossime pagine.

6. *Mediazione sociale e unità ideale nelle comunità politiche pluraliste*

Come visto, il profilo, per così dire *spirituale* della modernità giuspubblicistica si connota attraverso *una progressiva unificazione dell'elemento legittimante il potere*, da prima, con l'idea di sovranità regia e, poi, con quello di sovranità popolare; questo processo determina simmetricamente l'erosione della struttura governativa secondo un modello misto, vale a dire di compresenza dei diversi attori sociali nelle istituzioni.

Pur in questa linea di continuità, nella quale si afferma appunto l'unitarietà del *momento spirituale* del potere pubblico supremo (e in fondo la stessa idea di un potere pubblico supremo), notoriamente i secoli XVIII e XIX, sono i secoli della lotta per la traslocazione della sede di questo potere ultimo; sede che si muove dalla concreta figura del sovrano all'astratta figura di Popolo o Nazione. *Dal punto di vista strutturale* questo movimento comporta il progressivo affermarsi della democrazia rispetto alle forme autocratiche nella successione di forme di governo che dalla Monarchia assoluta, attraverso la Monarchia costituzionale e poi parlamentare, giungeranno alla maturità del moderno parlamentarismo. Come ben sintetizza Hans Kelsen, «la lotta condotta contro l'autocrazia verso la fine del secolo XVIII e l'inizio del XIX fu, in essenza, una lotta per il parlamentarismo»¹⁹⁹. Così, nel contesto democratico, *l'unicità del momento spirituale concettualizzato nell'ideale della sovranità popolare si riverserà nell'unicità del momento strutturale rappresentato dalla centralità del parlamento tramite il mezzo (ideale quanto concreto) della rappresentanza politica*.

E tuttavia, al volgere del XX secolo, questa relazione apparentemente adamantina comincerà a mostrare tutte le tinte della propria opacità: il parlamentarismo, nato e cresciuto nei regimi liberali egemonizzati dalla borghesia, avvertirà la forza disgregante dei movimenti politici di massa e della complessità di una scena politica sempre più conflittuale. Ancora Hans Kelsen, notorio alfiere del parlamentarismo (e della cultura liberale ad esso sottesa), dando voce allo *Zeitgeist* nel quale si trovava immerso, in più di un'occasione, fu costretto a scrivere: «Siamo oggi un poco stanchi del parlamento»²⁰⁰. Ad entrare in crisi (o forse ad essere disvelato nella propria natura fittizia²⁰¹) fu proprio la relazione tra il piano strutturale e quello spirituale, tra potere e

¹⁹⁹ H. KELSEN, *Vom Wesen und Welt der Demokratie*, Tübingen, 1929, trad. it. di Giorgio Melloni, *Essenza e valore della democrazia*, in H. KELSEN, *La Democrazia*, Bologna, il Mulino, 1998 (ed. or. 1984), 73. Medesimo pensiero l'Autore aveva espresso pochi anni prima in *Das Problem des Parlamentarismus*, Wien-Leipzig, 1924, trad. it. di Bruno Fleury, *Il problema del parlamentarismo* in *Essenza e valore*, cit. 155.

²⁰⁰ H. KELSEN, *Il problema del parlamentarismo*, cit., 156 e, ugualmente, *Essenza e valore della democrazia*, cit., 74.

²⁰¹ Cfr. H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, cit., 78: «Il carattere fittizio della rappresentanza non richiamò naturalmente l'attenzione finché durò la lotta della democrazia contro l'aristocrazia e finché il parlamentarismo stesso non riuscì ad avere completa ragione del monarca e degli ordini. Sotto la monarchia costituzionale, finché il Parlamento eletto dal popolo doveva essere considerato come il massimo di ciò che, politicamente, si poteva strappare al monarca prima assoluto,

legittimazione, tra governo e integrazione. Il Maestro praghese era quanto mai conscio della coesistenzialità dei due ambiti e del cupo destino cui sarebbe andata incontro la forma privata dello spirito: «È un fatto che la democrazia non funziona quando l'antagonismo tra maggioranza e minoranza è così forte da rendere impossibile ogni compromesso»²⁰².

Torna il tema, anticipato da Aristotele secoli prima, della *mese politéiā*, della *omogeneità sociale e ideale quale preconditione di istituzioni stabili*. Un tema, da alcuni, percepito come reazione ai dogmi ottocenteschi della dottrina formalista, come trasformazione della finzione in realtà, come permutazione di un'unità formale in un'unità reale; il profilo aporetico si sviluppò intorno ai mezzi per raggiungere tale scopo: se esso cioè fosse proficuamente perseguibile solo tramite il meccanismo della rappresentanza politica oppure pretendesse di percorrere vie ulteriori e complementari.

Persino Kelsen, il quale continuò per tutta la vita²⁰³ a difendere la centralità parlamentare, dovette accettare che il mero dato strutturale e procedurale non potesse da solo garantire il profilo dell'integrazione sociale, arrivando, a tratti con posizioni davvero estreme, ad intravedere nei partiti gli autentici depositari del mandato popolare (e, dunque, della decisione politica), in tal modo spostando il perno dell'integrazione, formalmente ancora all'interno delle assemblee, sostanzialmente al di fuori di esse²⁰⁴.

Risposte ancora differenti provennero da altri studiosi del periodo weimariano schierati nel c.d. *Methodenstreit*²⁰⁵. Invero, elemento in comune a queste posizioni e, in certo modo loro comune filo conduttore, fu proprio quello di identificare, quale compito priore dell'ordinamento, la costruzione di una omogeneità sociale di cui le dottrine formaliste – giunte a maturazione durante il periodo dello stato monoclasse ottocentesco – sembravano non percepire l'essenzialità.

era senza senso criticare la forma politica chiedendosi se il Parlamento rappresentasse realmente la volontà del popolo. Ma non appena il principio parlamentare – in particolare nelle repubbliche – ebbe un completo trionfo, non appena alla monarchia costituzionale successe la supremazia del Parlamento che invocava la sovranità popolare, non poté sottrarsi alla critica la grossolana finzione contenuta nella teoria ... secondo la quale il Parlamento, nella sua essenza, non sarebbe altro che un rappresentante del popolo, la cui volontà si esprimerebbe soltanto negli atti parlamentari».

²⁰² H. KELSEN, *Foundations of Democracy*, in *Ethics*, 1955-1956, trad. it. di Anna Maria Castronuovo, *I Fondamenti della democrazia*, in ID. *La democrazia*, cit., 372.

²⁰³ Il pensiero di Hans Kelsen fu notoriamente in evoluzione durante tutta la vita dello studioso; alcuni tracciano questa evoluzione nella dialettica tra i due poli intellettuali presenti nel suo pensiero: neokantismo ed empirismo. Così esisterebbe un primo periodo puramente neokantiano, un secondo momento nel quale neokantismo ed empirismo trovano un bilanciamento ed un'ultima fase nella quale prevalgono seccamente le spinte empiriste. In tal senso si veda M. BARBERIS, *Introduzione*, in H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, cit., 12, il quale si appoggia sulla ricostruzione di E. BULYGIN, *Validità e positivismo*, in ID. *Norme validità e sistemi normativi*, Torino, Giappichelli, 1995, 186 ss.

²⁰⁴ Oltre ad ipotizzare il potere di revoca da parte dei partiti rispetto ai parlamentari dissidenti, il Maestro praghese giunse ad ipotizzare una sorta di mandato parlamentare non personale ma partitico: «E si potrebbe magari prendere in esame la possibilità di non obbligare i partiti politici ad inviare al parlamento un numero dato, e proporzionale alla forza del partito, di deputati individualmente determinati, i quali, e sempre gli stessi, dovessero concorrere alle decisioni di tutte le più disparate questioni; ma si potrebbe lasciare al partito la facoltà di delegare, scegliendoli dal proprio seno, secondo il bisogno, per la discussione e la deliberazione delle diverse leggi, i competenti di cui esso dispone, i quali parteciperebbero ogni volta alla deliberazione con quel numero dei voti che spetta al partito in base alla proporzionale»; così H. KELSEN, *Il problema del parlamentarismo*, cit., 167.

²⁰⁵ Sul punto, si rinvia a quanto esposto da G. ZAGREBELSKY nel saggio introduttivo all'edizione italiana: R. SMEND, *Verfassung und Verfassungsrecht*, (ed. or. 1928, München Leipzig), trad. it. di F. Fiore e J. Luther, *Costituzione e diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 1998, 5. Tra le critiche mosse ad un pensiero rigidamente formalista, si ricorda quella espressa da G. LEIBHOLZ, *Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatbild*, trad. it. *La dissoluzione della democrazia liberale in Germania e la forma di Stato autoritaria*, Milano, Giuffrè, 1996, 50-51, secondo cui, avendo «questo relativismo desacralizzato ... privato la democrazia parlamentare dei propri fondamenti oggettivi di valore, del proprio mito e della propria sostanza; ... [avendo] allentato i vincoli esistenti, ha messo in pericolo le condizioni organiche di esistenza del popolo, ha indebolito l'autorità statale», da cui se ne inferisce un ausilio di concezioni come quella criticata all'avvento dei totalitarismi.

È appena necessario qui accennare allo sfondo politico sul quale si mossero le riflessioni degli autori weimariani, percorso da faglie profonde e dominato da un crescente senso di incertezza sia a causa della complessa situazione vissuta dalla Germania, sia per via dei rivolgimenti politici, sociali e culturali di un Occidente in costante fermento²⁰⁶. In tale contesto di febbrile cambiamento, il dibattito filosofico e politico interno alla Repubblica di Weimar rese la Germania dell'epoca laboratorio di un esperimento costituzionale tecnicamente all'avanguardia, per quanto destinato ad un tragico fallimento²⁰⁷. In particolar modo, s'impose con forza agli studiosi *il problema di come una stabile unità politica potesse rispondere alle istanze di una società pluralista a più livelli di complessità*, in modo da risolverne le contraddizioni interne e da incentivare una compiuta integrazione, nell'ambito dello Stato, di tutte le sue componenti.

Di grande interesse, ai fini di questa trattazione, è la riflessione di Rudolf Smend, racchiusa nella celebre formula della *Integrationslehre*²⁰⁸, il quale elesse a tema della propria analisi le categorie idonee a fungere da fattori unificanti della collettività²⁰⁹. Argomentando a partire da uno scenario caratterizzato dal generale rafforzamento del ruolo dei partiti, impegnati prevalentemente al perseguimento dei rispettivi interessi, Smend arrivò a comprendere come le pulsioni

²⁰⁶ La sconfitta dei Paesi di lingua tedesca alla fine della Prima guerra mondiale rappresentò una forte umiliazione morale per i rispettivi popoli, ulteriormente aggravata dall'imposizione di pesanti debiti di guerra da parte delle potenze vincitrici. A questo si aggiunga che il progresso industriale, incentivato dalla costante corsa agli armamenti per tutta la durata del conflitto, incrementò notevolmente le contraddizioni di una società già di per sé pluralista, ma all'interno della quale proprio a causa della guerra crebbero le differenze sociali tra le singole classi che la componevano. Ciò ebbe delle vigorose ripercussioni peculiarmente sui ceti medi: da una parte, essi divennero economicamente sempre più emergenti; dall'altra, tuttavia, finirono per rimanere intrappolati nella condizione di non poter incidere in maniera adeguata alla crescita della società in cui vivevano.

²⁰⁷ Come splendidamente sintetizzato da P. RIDOLA, *La costituzione repubblicana di Weimar come "esperienza" e come "paradigma"*, in *Rivista AIC*, 2/2014, 10, la Repubblica di Weimar fu «Un'esperienza suggestiva, contraddittoria e, nei suoi esiti, drammatica, e sotto più di un aspetto paradigmatica: perché essa rappresentò il primo compiuto tentativo di superare gli assetti, e le chiusure, dello stato liberale in un ordinamento di democrazia pluralistica che è stato un archetipo del costituzionalismo del Novecento; perché essa si misurò con antagonismi e conflitti esacerbati dai frangenti della crisi economica e dalla radicalizzazione del contrasto fra conservazione e innovazione, fra reazione e democrazia; perché essa, infine, si sviluppò in un clima culturale particolarmente ricco di fermenti, non soltanto nel campo della scienza giuridica e delle scienze sociali, ma in quelli della filosofia, della letteratura, della musica, del cinema, del teatro, dell'architettura, tutti percorsi da avanguardie accomunate da un forte spirito di reazione nei confronti dell'ordine e della cultura dell'Ottocento borghese». Nonostante il proprio drammatico fallimento, l'esperimento weimariano mantiene per gli studiosi un valore indiscusso come ci ricorda, poche pagine dopo, l'A.: «Il dibattito weimariano ha avuto anche il merito di mettere in luce che la novità della Costituzione della Repubblica era consistita non soltanto nell'aver fatto convivere diritti di derivazione liberale con principi ed enunciazioni di ispirazione diversa, ma in un nuovo quadro dell'organizzazione costituzionale ispirato ad un disegno di democratizzazione e di parlamentarizzazione del processo politico, che, sebbene non privo di incertezze e di elementi di contraddizione, era tuttavia sicuramente innovativo non solo rispetto all'esperienza del Reich ma in generale a quelle dello stato liberale, un quadro peraltro capace di dispiegare conseguenze rilevanti sulla protezione dei diritti fondamentali» (19). Su tale 'paradigmatica esperienza' istituzionale, la letteratura è immensa, si rinvia, *ex plurimis*, a G. GOZZI, *Democrazia e diritti. Germania: dallo Stato di diritto alla democrazia costituzionale*, Roma-Bari, Laterza, 1999, 77 ss.; F. LANCHESTER, *Alle origini di Weimar. Il dibattito costituzionalistico tedesco tra il 1900 e il 1918*, Milano, Giuffrè, 1985; C. MEZZANOTTE, *Corte costituzionale e legittimazione politica*, Roma, Tipografia Veneziana, 1984, 95 ss.

²⁰⁸ La teoria dell'*Integrationslehre* trovò compiuta espressione nell'opera *Verfassung und Verfassungsrecht* del 1928. Quest'opera, come viene giustamente riportato, «serviva ... innanzitutto alla polemica antikelseniana», cfr. J. LUTHER, *Rudolf Smend: genesi e sviluppo della dottrina dell'integrazione*, in G. GOZZI-P. SCHIERA (a cura di), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna, il Mulino, 1987, 190.

²⁰⁹ Sul tema dell'integrazione ricordo anche il contributo di M. LUCIANI, *Gli atti comunitari e i loro effetti sull'integrazione europea*, in *Atti del Convegno dell'associazione italiana dei costituzionalisti: l'integrazione dei sistemi costituzionali europeo e nazionali*, Catania, 14-15 ottobre 2005, in cui, riprendendo brevemente l'*Integrationslehre* smendiana, effettua un'analisi dell'impatto delle fonti del diritto UE sull'integrazione eurounitaria, concludendo per l'assenza di una vera integrazione politica tra Stati membri ed Unione Europea. Sebbene antecedente al Trattato di Lisbona, ritengo che molte delle riflessioni esposte siano ancora attuali. Dello stesso autore, sempre riprendendo idee e tesi (anche) smendiane ricordo inoltre *Costituzione, istituzioni e processi di costruzione dell'unità nazionale*, in *Rivista AIC*, 2/2011.

reciprocamente confliggenti delle varie forze politiche «nella loro cieca lotta per il potere» avrebbero comportato, quale unico risultato prevedibile, «la distruzione del tessuto sociale, qualora non integrate da istanze comuni»²¹⁰. Muovendo da tale assunto, la riflessione smendiana intese costruire il perfezionamento della società da mera sommatoria di individui a compiuta comunità in senso spirituale attraverso tre differenti modelli di integrazione.

Il primo modello, quello dell'*integrazione personale*, individua nella forza carismatica di una salda guida politica un punto di riferimento in grado di convogliare le adesioni di una comunità di singoli cittadini. A tal proposito, egli avverte chiara l'esigenza di valutare, comprendendone intimamente tutte le possibili implicazioni negative, il ruolo apicale assunto da un'unica persona che, in quanto guida o capo (*Führer*), diriga istituzionalmente una pluralità di individui allo scopo di ispirarne i comportamenti e con l'auspicio di condizionarne le personali convinzioni politiche²¹¹. In questo stesso orizzonte di senso, egli stigmatizzò la tendenza, in precedenza assai diffusa, a soffermarsi esclusivamente sulla figura del capo per la configurazione del modello di integrazione personale: secondo Smend, infatti, *le masse guidate non devono essere considerate come meri ricettori passivi degli ordini dei capi*, pena l'inevitabile scivolamento verso un'accezione eccessivamente meccanicistica e manifestamente ideologica della guida carismatica del singolo individuo²¹². Detto altrimenti, se è ben vero che i cittadini guidati agiscono in quanto motivati e incoraggiati dalle loro guide, è altrettanto vero che essi «vivono poi questa vita come la propria vita, nella cui esperienza vissuta il capo non è l'unica forza esistente ed essi stessi degli attori passivi»²¹³.

Invero, dai passaggi in parola sembra trasparire, inequivocabile, una necessaria autonomia delle masse nel determinare il proprio sviluppo sociale. Ciò che, applicato a un ambito più prettamente politico-istituzionale, pone Smend in polemica rispetto alle posizioni espresse da Max Weber, cui egli imputò di concepire i problemi connessi all'integrazione nell'ambito della Costituzione in maniera eccessivamente settoriale, senza porre adeguatamente in risalto gli aspetti più immateriali della personalità degli individui²¹⁴. Secondo Smend, infatti, sia per quanto riguarda i capi politici

²¹⁰ Mi sono permesso, sul tema, di rinviare al mio contributo *I valori costituzionali come categoria dogmatica. Problemi e ipotesi*, Napoli, Jovene, 2007, 303.

²¹¹ È peraltro da aggiungere che Smend non 'inventò' propriamente l'integrazione personale, essendo per converso ben consapevole di come il ruolo della guida politica (*Führertum*) fosse stato oggetto di riflessioni sin dalle trattazioni filosofiche più risalenti. Significativo appare, a questo proposito, l'*incipit* del capitolo dedicato appositamente all'integrazione personale: «L'integrazione tramite persone è il tipo di integrazione più trattato nella letteratura»; cfr. R. SMEND, *Verfassung und Verfassungsrecht*, (ed. or. München-Leipzig, 1928), trad. it. a cura di F. Fiore e J. Luther, *Costituzione e diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 1988.

²¹² In particolar modo, Smend accusa i pensatori liberali del suo tempo di concepire il rapporto tra le guide politiche e i cittadini che da esse sono guidate come esageratamente tecnico e, ad ogni modo, ingiustificatamente privato di qualsiasi connotazione spirituale; cfr. R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale*, cit., 82 ss.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ Sui risvolti effettivi dell'autorità, intesa come figura istituzionale legittimata, nei confronti della compagine sociale, cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, (ed. or. 1922), trad. it. a cura di M. Palma, *Economia e Società*, Roma, Donzelli, 2019. Sommarariamente, il sociologo tedesco si concentra sulla distinzione tra *Macht* e *Herrschaft*: se la 'potenza' è la capacità d'imporre la propria volontà a prescindere dal fatto che vi sia spontanea adesione o inequivocabile opposizione a essa, per 'potere legittimo' Weber intende l'attitudine di un comando a essere eseguito in quanto ritenuto legittimato. Secondo quest'ultima accezione, rispetto al potere vi è un'ulteriore declinazione presentata: potere carismatico, tradizionale e razionale. Nel primo caso la legittimazione risiede nelle qualità personali di chi esercita il potere, in quanto tale riconosciuto dalla collettività, ai cui ordini è spinta a obbedire la collettività. Nel secondo caso, invece, la legittimazione deriva dalla tradizione stessa, per cui un soggetto assume il potere e lo esercita legittimamente poiché per tradizione il potere gli sarebbe stato attribuito, per esempio, ereditandolo da chi lo aveva esercitato precedentemente. Infine, nel terzo caso la legittimazione scaturisce dall'applicazione di regole vigenti, in modo tale che un soggetto possa esercitare un determinato potere proprio perché vi è una regola che ne prevede a lui l'attribuzione. Smend critica la concezione weberiana del potere e dell'autorità, nella misura in cui sottovaluta

sia per le masse di collettività obbedienti agli ordini, «è nella possibilità di tenere uniti in un unico momento atto spirituale ed atto materiale che sta la forza dell'elemento personale. La critica a Weber è proprio critica della *separazione*, operata nell'analisi dell'apparato burocratico, fra personalità intesa in senso spirituale ed attività statale»²¹⁵. Alla luce delle differenze connaturate alle due impostazioni in parola, emerge dunque chiaramente una maggiore inclinazione da parte di Smend per gli aspetti più prettamente politici dell'integrazione personale, dove a un'apparente concretezza legata al rapporto immediato e diretto tra massa e guida politica si affianca una raffinata concezione spirituale dell'individuo nella sua dimensione di singolo.

Il *secondo modello* di integrazione attiene a un piano *funzionale* ed è caratterizzato dalla convinzione circa la sussistenza di una *radicale capacità unificante nell'ambito di istituzioni* politiche consolidate all'interno della società. Secondo tale prospettiva, infatti, il riconoscimento a tali istituzioni conferito da parte dei vari soggetti politici attivi diverrebbe garanzia di mantenimento dell'ordine e di unificazione delle diverse componenti della comunità politica. Procedendo all'enucleazione degli esempi da ricomprendere all'interno di questa categoria istituzionale, il costituzionalista tedesco non fa riferimento soltanto agli organi rappresentativi come il Parlamento o a ruoli chiave nella determinazione dell'indirizzo politico come il capo del governo, bensì insiste sul *valore simbolico* dei momenti civicamente più importanti di partecipazione alla vita pubblica da parte dei cittadini, ossia «tutti quegli avvenimenti, dalle parate militari alle manifestazioni, dalle elezioni ai referendum, che hanno le masse a protagoniste e, tramite il loro contenuto simbolico, trasmettono un valore integrante ai partecipanti, protagonisti e spettatori»²¹⁶. Questi momenti, «integrano, cioè creano di volta in volta, per parte loro, l'individualità politica del popolo nel suo insieme e perciò producono il presupposto del suo attivarsi, in modo comprensibile sotto l'aspetto giuridico, e materialmente positivo o negativo sotto quello materiale»²¹⁷.

L'ultimo profilo della costruzione smendiana dell'integrazione attiene infine al piano *materiale*: essa si realizza proprio attraverso *la forza persuasiva dei valori*. È peraltro da sottolineare che quest'ultima forma di integrazione venne da Smend considerata come il modello più rilevante ed efficace sul piano della collettività. Se infatti il carisma di un capo o il radicamento e l'indiscussa autorevolezza di un organo istituzionale sono astrattamente in grado di esprimere una spinta di unificazione in modo da ridurre la complessità di una società politica frammentata, la mancanza di una chiara condivisione di valori risulterebbe fatale di fronte a un acceso conflitto tra i partiti e i movimenti politici partecipanti alle competizioni elettorali. Ne deriva pertanto che *i valori condivisi non rappresentano soltanto un indubbio paradigma di unificazione, ma è la stessa integrazione materiale da loro indotta a doversi ritenere presupposto, e dunque condizione di efficacia, degli altri due modelli*. Per Smend, infatti, la scelta da parte di una società pluralista di valori precisi a cui attenersi nello svolgimento della lotta politica finisce per nobilitare la lotta stessa e «le conferisce il senso di una funzione integrativa della vita di gruppo»²¹⁸. Notoriamente nell'elaborazione di questo modello, Smend si

l'importanza della natura e dell'attitudine personale degli individui: vi sono, infatti, «persone che, per la loro stessa natura, sono inadatte a svolgere una funzione di integrazione»; cfr. R. SMEND, *op. cit.*, 85.

²¹⁵ U. POMARICI, *La teoria dell'integrazione in Rudolf Smend*, in *Democrazia e diritto*, XXII, 1982, 111, enfasi mia.

²¹⁶ U. POMARICI, *op. cit.*, 111.

²¹⁷ R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale*, cit., 94.

²¹⁸ R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale*, cit., 95.

rifà, rievocandole direttamente, ad alcune teorie di Theodor Litt²¹⁹. La scelta non risulta casuale: anche rispetto agli sviluppi ulteriori e cronologicamente successivi del percorso intellettuale smendiano²²⁰, l'ispirazione a Litt «si spiega in ultima analisi con quell'obbiettivo di fondare una nuova etica politica che non si limitasse a meri calcoli di utilità e relazioni tra scopi e fini»²²¹.

Da qui deriva inoltre, separatamente ma non secondariamente, l'importanza dei simboli come fattore identitario unificante di una società pluralista, soprattutto per quanto riguarda l'incidenza nell'immaginario personale e ideale degli individui che la compongono. Accanto a tale valenza aggregante, Smend afferma contestualmente la loro funzione di mediazione tra i valori e la comunità politica di riferimento: ai fini della realizzazione della stessa integrazione materiale, infatti, «è necessaria una simbolizzazione che funga da medium»²²² per facilitarne il radicamento in seno ai cittadini²²³.

Il contributo fondamentale che la riflessione di Smend consegna al costituzionalismo del Novecento è proprio il forte accento riposto sulla prospettiva di integrazione. Come autorevole dottrina ha sottolineato, infatti, in assenza di questo elemento «le costituzioni democratiche contemporanee si limiterebbero all'innesto del principio pluralistico sul tronco della tradizione liberale, e ad affidare la conflittualità sociale al mero spontaneismo fra le forze in competizione»²²⁴. Invero, il superamento della visione tipicamente liberale implica come necessitata conseguenza l'abbandono della prospettiva per cui la società civile e la società politica devono essere concepite come entità distinte e, soprattutto, confliggenti: in effetti, portato più autentico del Novecento è la presa di coscienza della complessità caratterizzante il mondo contemporaneo, considerato in tutti i suoi problematici (e, spesso, contraddittori) aspetti, ciò che è esemplarmente testimoniato dall'avvertita necessità di «alcuni soggetti sociali intermedi (partiti e sindacati su tutti) per strutturare la domanda sociale, incanalare il conflitto in procedure istituzionalizzate e mantenere attivo il collegamento fra società civile e società politica»²²⁵.

Il lascito delle teorie di Smend è profondamente radicato negli assetti istituzionali odierni, sebbene debba precisarsi che il carattere dell'unitarietà costantemente presente nelle tre forme di integrazione soggiace ad alcuni limiti, soprattutto nella misura in cui non tiene conto

²¹⁹ Dell'elaborazione littiana Smend sembra riprendere i due concetti della *Werkgemeinschaft der Kultur* (comunità assiologica della cultura) e della *Sozialität des Sinnerlebens* (società della percezione di senso). Si tratta di richiami strumentali all'affermazione dell'intensità del legame tra valori e comunità, ossia un legame idoneo a permeare di sé anche aggregazioni sociali complesse e articolate come lo Stato, che «non può essere spiegato o giustificato con un riferimento teleologico a fini esterni ad esso, ma deve essere compreso nella sua sostanza come realizzazione di valori»; cfr. R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale*, cit., 100. Ciò chiarisce l'inconcepibilità, da parte di Smend, dello Stato come entità progettata per il compimento di finalità esterne a quelle dello Stato stesso.

²²⁰ La concezione istituzionale dello Stato in Smend verrà tacciata di 'teologia politica' da parte dei suoi avversatori, tra cui ebbe ad annoverarsi lo stesso Kelsen. Al di là delle polemiche dottrinarie, il pensiero smendiano comprende anche analisi raffinate di confronto tra le caratteristiche della democrazia weimariana e il protestantesimo di matrice prussiana. Conseguentemente, è opportuno specificare che, data la profondità riflessiva delle considerazioni di Smend in questo ambito, la sua teologia politica non dev'essere di certo valutata come una concezione fideistica o fanatica dello Stato.

²²¹ J. LUTHER, *Rudolf Smend: genesi e sviluppo della dottrina dell'integrazione*, cit., 199.

²²² U. POMARICI, *La teoria dell'integrazione in Rudolf Smend*, cit., 111.

²²³ Tale impostazione fu notoriamente oggetto di critiche da parte di pensatori appartenenti al versante politico liberale: tra gli altri, Ernst Forsthoff attaccando il modello smendiano dell'integrazione complessiva, rimarcò come esso «avesse favorito una interpretazione assiologica della Legge fondamentale, il cui esito finale sarebbe stato quello di togliere certezza al diritto»; così E. FORSTHOFF, *La trasformazione della legge costituzionale*, in ID., *Stato di diritto in trasformazione*, trad. it. Milano, Giuffrè, 1973, 222.

²²⁴ P. RIDOLA, *Democrazia rappresentativa e parlamentarismo*, Torino, Giappichelli, 2011, 69.

²²⁵ M. LUCIANI, *La parabola della Presidenza della Repubblica*, in *Rivista AIC*, 1/2014, 2.

dell'inevitabile contrasto tra valori tipico dei moderni assetti costituzionali, che *problematizza fortemente la relazione tra i due poli di identità e pluralità*.

Tema che rende ancora più incompatibili i modelli attuali con concezioni tanto identitarie da livellare il pluralismo della comunità, come pare essere sia la posizione di Carl Schmitt²²⁶, sia la ricostruzione di coloro che hanno individuato in taluni soggetti intermedi l'esclusiva competenza a fare da tramite fra società civile e istituzioni, preformando la volontà politica di queste e non concependo la possibilità che tale ruolo venga svolto, più ragionevolmente, da una pluralità di organi, enti ed istituzioni diverse²²⁷.

Ancora diversa e, per certi versi ancora più interessante, la posizione di Hermann Heller: il grande studioso propose una visione di grande realismo nel quale la ricerca incessante, quale presupposto indispensabile della democrazia, dell'omogeneità sociale partiva dall'acquisizione di un irriducibile tasso di conflitto all'interno della società che quasi ne rappresentava lo specifico trascendentale: un dato innegabile da cui doveva partire la riflessione scientifica ed al quale doveva tornare l'azione politica. Nelle pagine di Heller si avverte il travaglio intellettuale rivolto alla conciliazione dell'autorità politica, intesa come «decisione potenzialmente universale sul territorio»²²⁸, rispetto al caos delle innumerevoli istanze sociali; l'aspirazione ad una «composizione dialettica dell'infinita molteplicità e differenza degli atti sociali che disordinatamente si producono nell'unità ordinata e ordinante»²²⁹; dialettica che appunto non può concepirsi come un presupposto dato dell'esistenza statale quanto come fine costante della sua azione²³⁰.

Fondamentali sul punto le sue riflessioni circa il rapporto tra sovranità e rappresentanza, secondo le quali, per poter assurgere a soggetto effettivamente titolare della sovranità, lo stesso popolo avrebbe avuto bisogno di un procedimento strutturalmente finalizzato a ottenere l'unificazione della propria volontà. Heller, non meno di Kelsen, continuò a nutrire fiducia nell'istituto della rappresentanza inteso come *specifico elemento giuridico connotativo della democrazia*²³¹,

²²⁶ Le posizioni di Carl Schmitt, ispirate ad un decisionismo filosofico e giuridico strutturalmente lineare, sembrano portare il concetto di integrazione fino a conclusioni paradossali: oltre all'esplicita critica al pluralismo stesso (cfr. C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, A. CARACCILO (a cura di), ed. or. *Der Hüter der Verfassung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1931, ed. ita. Milano, Giuffrè, 1981, 113 ss.), sicuramente in parte fondata e ben argomentata anche se incurante dei nuovi assetti novecenteschi (e monca di una altrettanto importante *pars construens*), basandosi soprattutto su quella che Smend chiama integrazione personale, Schmitt individua come centro unificante la nazione e il Reich tedesco il *Reichpräsident*, attribuendogli il ruolo di unico e vero custode della Costituzione (vedi, *ivi*, 203 ss.). Per la celebre *querelle* tra Carl Schmitt e Hans Kelsen sul soggetto a cui sia più giusto attribuire il ruolo di custode della Costituzione si confronti, oltre alla famosa opera di Schmitt già citata, anche la risposta di Kelsen, contenuta in H. KELSEN, *La giustizia costituzionale*, C. GERACI (a cura di), premessa di A. La Pergola, Milano, Giuffrè, 1981, diffusamente, ma spec. 229 ss.

²²⁷ Intorno al concetto di preformazione della volontà politica (*Vorformung des politischen Willens*), si rinvia a P. RIDOLA, *Democrazia rappresentativa e parlamentarismo*, cit., 47, il quale si sofferma in particolare sulla tesi del *Parteienstaat* enucleata da Gerhard Leibholz, (44 ss.).

²²⁸ H. HELLER, *Democrazia politica e omogeneità sociale*, cit., 9 e alla pagina successiva con ancora maggior nettezza: «Chiamiamo Stato l'unità degli atti che costituiscono l'istanza di decisione sul territorio».

²²⁹ H. HELLER, *Democrazia politica e omogeneità sociale*, cit., 9.

²³⁰ H. HELLER, *Democrazia politica e omogeneità sociale*, cit., 12, dove in polemica con la tesi di Schmitt che vede la dialettica amico/nemico come categoria fondante della politica, l'Autore afferma: «Schmitt prende in considerazione soltanto lo status politico compiuto; questo però non è un che di statico, ma qualcosa che prende quotidianamente una nuova forma, un plébiscite de tous les jours. Il processo dinamico del divenire e dell'affermarsi dello Stato come unità nella molteplicità dei suoi componenti è invece politica in un senso che ha un valore perlomeno uguale a quello dell'autoaffermarsi verso l'esterno».

²³¹ H. HELLER, *Democrazia politica e omogeneità sociale*, cit., 13: «Democrazia significa potere del popolo. Se il demos deve krainein, allora esso deve, in tutti i casi, formare un'unità di decisione e di azione, ovvero: la democrazia deve rappresentare, come ogni altra forma di autorità, un sistema di unificazioni della volontà per il quale vale sempre la legge dei piccoli numeri. Lo specifico

ma al tempo stesso come mezzo volto a esprimere «la sovranità del popolo come unità sul popolo come molteplicità»²³². Allora il sistema rappresentativo viene concepito come strumento di mediazione tra la politica e la società, ma anche come *mezzo per indurre un'unità concepita come integrazione dei vari ceti economici contro le spinte centrifughe di una comunità socialmente sempre più differenziata*²³³. In tal senso, e ancora in prossimità con Kelsen, egli difende il ruolo dei partiti come coesenziali alla vita democratica e al retto funzionamento del circuito della rappresentanza, quale indispensabile strumento di mediazione volto al superamento delle forze disgregative e alla costruzione dell'unità nella molteplicità²³⁴. In una sorta di moto circolare, presupposto e fine di questa dialettica è la presenza/costruzione di quell'omogeneità sociale che rappresenta la precondizione (ma paradossalmente anche lo scopo) del dialogo democratico e, pertanto, di tutta l'azione politica: «Da una maggiore o minore omogeneità sociale dipende quindi la maggiore o minore possibilità della formazione di un'unità politica, la possibilità di una nomina della rappresentanza e la maggiore o minore stabilità della carica dei rappresentanti. Senza un certo grado di omogeneità sociale diventa impossibile una formazione democratica dell'unità. Quest'ultima viene meno lì dove tutte le parti politicamente rilevanti del popolo non sono più in grado di riconoscersi in alcun modo nell'unità politica, né di identificarsi nei simboli e nei rappresentanti dello Stato. Questo è il momento in cui l'unità si scinde e diventano possibili la guerra civile, la dittatura, il dominio straniero»²³⁵.

E tuttavia, la grandezza di Heller risiede anche nella sua prospettiva profondamente realista, nella adamantina percezione che qualunque società vive un grado incoercibile di conflitto, che non può essere astrattamente superato ma solo concretamente (ancora dialetticamente) contenuto e indirizzato²³⁶, nella consapevolezza che «quest'opera di relativa unificazione della

della forma democratica del potere consiste allora nel fatto che i suoi rappresentanti sono designati da tutti i consociati e rivestono la carica in virtù dell'ufficio, non in via autonoma e sovrana. Ogni rappresentante democratico viene sempre, senza eccezioni, nominato e revocato direttamente o indirettamente dal popolo e resta, nonostante l'autonomia del suo potere decisionale rappresentativo, giuridicamente vincolato alla volontà del popolo tramite un ordinamento statuito razionalmente. Caratteristico per i rappresentanti democratici non è il vincolo di tipo sociologico o, eventualmente, etico-sociale al popolo. Questo vincolo c'è anche per i rappresentanti dell'autocrazia. Non esiste alcuna forma di potere per la quale non valga l'espressione di Spinoza: "oboedientia facit imperantem". Ma solo nella democrazia questo vincolo è anche giuridico e fornito di sanzioni giuridiche efficaci».

²³² H. HELLER, *Die Souveränität*, Berlin u. Leipzig, 1927, 70.

²³³ Sul punto si rinvia ancora alla riflessione di P. RIDOLA, *La costituzione repubblicana di Weimar come "esperienza" e come "paradigma"*, cit., 25 dove leggiamo: «In coerenza con le premesse teoriche helleriane, la rappresentanza viene a rivestire pertanto un aspetto bifronte, perché sospesa nella mediazione fra popolo come unità e come molteplicità, ed ancora perché riferita sul piano politico alla realtà sociale e su quello giuridico ad un complesso di congegni di limitazione del potere. Era inevitabile pertanto che la riflessione sulla rappresentanza portasse Heller a misurarsi con quello che egli ritenne il problema centrale delle democrazie, e precisamente con la struttura antagonistica e conflittuale della società. Ciò pone infatti la necessità di rimedi e accorgimenti adeguati allo scopo di portare la società a quella unità di azione e di decisione che è il fondamento della comunità statale».

²³⁴ H. HELLER, *Democrazia politica e omogeneità sociale*, cit., 14: «Solo se si coglie l'importanza della nomina democratica della rappresentanza si è in grado di afferrare il grande ruolo, così denigrato e malinteso, dei partiti politici nella democrazia. Perfino nel sistema consiliare essi sono indispensabili come fattori specifici di quell'intreccio di unificazioni della volontà che chiamiamo Stato democratico. Senza un tale sistema di mediazioni è impossibile pensare in termini democratici l'unità nella molteplicità di opposizioni irriducibili».

²³⁵ H. HELLER, *Democrazia politica e omogeneità sociale*, cit., 15.

²³⁶ H. HELLER, *Democrazia politica e omogeneità sociale*, cit., 15-16: «Omogeneità sociale non può invece mai significare eliminazione della struttura necessariamente antagonistica della società. La comunità pacifica e priva di conflitti, la società acefala possono aver un senso solo come promesse profetiche. In quanto fine politico, una secolarizzazione della comunità dei santi, com'è in definitiva alla base della concezione di Ernst Michel, costituisce uno snaturamento tanto della sfera politica quanto di quella religiosa. L'omogeneità sociale è sempre una condizione psico-sociale nella quale le opposizioni e le lotte

coscienza sociale, può elaborare al proprio interno enormi contrapposizioni, metabolizzando immani antagonismi religiosi, politici, economici o di altro tipo. Non possiamo dire in astratto cos'è che generi o distrugga questa coscienza del 'noi'. Tutti i tentativi di trovare in un'unica sfera della vita l'eterno demiurgo di questa coscienza sono falliti o destinati a fallire. È giusto, invece, affermare la possibilità di riconoscere in ogni epoca una corrispondenza tra essere sociale e coscienza, ovvero una forma di società»²³⁷. L'obiettivo di ogni società che voglia durare è allora costruire (o tendere costantemente alla costruzione di) una forma di omogeneità che sia culturale ma anche materiale, pena il tramutarsi dell'eguaglianza formale in una profonda diseguaglianza sociale²³⁸.

Sia Heller sia Smend compresero, dunque, che il raggiungimento di un certo grado di omogeneità in una società facilita il rispetto delle regole comuni poste all'interno di essa. Ma tale omogeneità, qui diversamente dalla *mesè politéia* aristotelica, non deve essere interpretata soltanto da un punto di vista meramente economico, ossia unicamente nell'accezione di appartenenza ad un ceto che economicamente è quello mediano. L'*omogeneità*, da realizzarsi sempre nella garanzia del pluralismo democratico, *deve invece necessariamente raggiungersi anche con strumenti ideali per garantire un'unità innanzitutto spirituale dei componenti della comunità politica*.

E sempre nel corso della travagliata esperienza weimariana, sul finire dei tragici anni Venti del Novecento europeo, un autore come Otto Kirchheimer, non a caso allievo, certamente irrequieto, di Carl Schmitt, si è a lungo interrogato sul tema dell'integrazione delle diverse classi sociali, e dei loro conflitti materiali, nello Stato di diritto, sostenendo che «l'idea dello Stato di diritto sta oggi tra borghesia e proletariato. È diventata la linea di confine tra due gruppi in lotta, i quali sono entrambi ben lontani dal riconoscere in essa la norma definitivamente valida della spartizione del potere ... Perciò, lo Stato ha costruito un intero sistema di diritto che serve a portare a compimento per vie giuridiche questi conflitti sociali, a sottrarli dalla sfera dei diretti interessati, a neutralizzare le domande sociali di potere in problemi di riconoscimento giuridico (*Rechtsfindung*). Così l'idea di Stato di diritto ha oggi la funzione di creare una condizione di equilibrio nelle relazioni di borghesia e proletariato»²³⁹.

Torna, in queste parole, *l'esigenza di introiettare il tema dell'integrazione sociale all'interno delle istituzioni politiche*, attraverso la ricerca di una *condizione di equilibrio* nello (e grazie allo) Stato di diritto, inteso

d'interesse sempre presenti appaiono legate da un sentimento e da una coscienza del 'noi', da una volontà collettiva che si pone in atto».

²³⁷ H. HELLER, *Democrazia politica e omogeneità sociale*, cit., 16.

²³⁸ Ancora sul punto si veda l'osservazione di P. RIDOLA, *La costituzione repubblicana di Weimar come "esperienza" e come "paradigma"*, cit., 25: «Si coglie qui tutta la complessità della concezione helleriana della democrazia ed il forte radicamento di essa nella struttura e nei conflitti della società. Non solo perché la democrazia trascende il problema organizzativo della posizione dei rappresentanti nei confronti del popolo, per approdare ad un legame strettissimo con la questione sociale, ma perché essa coinvolge l'intero spettro dei diritti fondamentali (dalla libertà di stampa ai diritti nel campo dell'istruzione e della scuola), in quanto lo sviluppo dell'economia e della tecnica espone in misura crescente al rischio che le classi dominanti dispongano di strumenti più penetranti di condizionamento dell'opinione pubblica: nuove forme di dittatura, conclude Heller, tanto più insidiose quanto più esse si presentano come anonime ed irresponsabili».

²³⁹ O. KIRCHHEIMER, *Trasformazione di significato del parlamentarismo (1928)*, in ID., *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale*, introduzione e cura di A. Bolaffi, Bari, De Donato, 1982, 27-32, spec. 31-32, la riflessione terminava sottolineando il carattere transitorio di questo assetto istituzionale, nella visione marxista-socialdemocratica di Kirchheimer, il quale concludeva questo saggio sostenendo, a una manciata di anni dall'avvento del regime nazional-socialista del Terzo Reich, che «lo Stato di diritto è forse una delle forme che maggiormente indicano all'esterno il valore di transizione del nostro attuale sistema politico, la sua provvisorietà, lo stato in cui una classe non è più sufficientemente forte, l'altra non lo è ancora, per tener fermo all'esclusività del proprio sistema politico» (*ivi*).

come funzione mediatrice, *neutralizzante*, nei conflitti tra le due classi sociali maggioritarie, la borghesia e il proletariato. Questo, tuttavia, nella consapevolezza della tensione tra la *democrazia sostanziale* – ossia il principio di partecipazione politica delle masse, fondato sull'esigenza di una minima omogeneità – e la *democrazia formale*, ossia quel *parlamentarismo* destinato, tuttavia, sempre più alla crisi²⁴⁰. Crisi che lo stesso Kirchheimer deduce tanto dalla sua formazione – al contempo *schmittiana*, alla ricerca di un popolo unito, libero da antagonismi, conflitti e contraddizioni sociali, e *marxiana*, quell'unità popolare che si sarebbe data dall'affermarsi nel futuro di una società senza classi – quanto dalla deriva dell'esperienza weimariana, dopo la crisi del 1929 e con l'avvento degli anni Trenta del Novecento.

Soprattutto quest'ultima esperienza venne vissuta come il fallimento delle speranze di una 'teoria critica' che lo stesso Kirchheimer all'interno della Scuola di Francoforte dell'Istituto per le ricerche sociali (*Institut für Sozialforschung*) aveva contribuito ad elaborare per favorire un maggiore protagonismo emancipatorio da parte delle masse, in una visione ottimistica del ruolo del proletariato che naufragò miseramente nel 1933, quando lo stesso Kirchheimer fu costretto a fuggire dalla Germania²⁴¹.

Fu quello l'apparente tramonto di una tendenza, a lungo vagheggiata, all'inclusione delle classi popolari nelle nascenti istituzioni 'nazionali' dello Stato di diritto, nell'auspicabile passaggio dallo Stato monoclasse a quello pluriclasse, che aveva tenuto insieme una tradizione, certo minoritaria, di una parte del 'socialismo giuridico'²⁴² operante sul finire del XIX secolo anche in Italia, come indagò oramai quasi mezzo secolo fa Mario Galizia, in un testo dedicato alla «dottrina socialista dello stato» di Francesco Saverio Merlino²⁴³; in quest'opera prese corpo la sua visione di un «costituzionalismo dell'eguale e giusta libertà» in chiave solidaristica²⁴⁴ che poneva al centro l'esigenza di una democrazia sostanziale con la consapevolezza che «la futura “solidarietà” dovrà essere “incarnata” in “istituzioni sociali” storicamente operanti»²⁴⁵, prefigurando *l'esigenza di tenere insieme pluralismo sociale e istituzionale* come guida per affermare un ordinamento giuridico capace di includere porzioni più ampie possibili di società.

²⁴⁰ A. BOLAFFI, *Introduzione. Il dibattito sulla Costituzione e il problema della sovranità: saggio su Otto Kirchheimer*, in O. KIRCHHEIMER, *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale*, cit., XXXIV osserva che nel momento in cui scrive Kirchheimer «il vero problema è il fallimento della funzione parlamentare e il venir meno delle condizioni che ne avevano garantito il ruolo di 'sintesi' e di produzione della volontà politica».

²⁴¹ Per una rapida ricostruzione dell'evoluzione della Scuola di Francoforte in questo passaggio dagli anni Venti ai Trenta del Novecento, anche a partire dalla figura e dal ruolo di Otto Kirchheimer, si veda il classico lavoro di M. JAY, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Torino, Einaudi, 1979 (1973), spec. 224 ss. Per una attualizzazione delle tematiche della teoria critica, fino alle ultime generazioni di studiosi, come Axel Honneth, Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa, si veda ora il recente lavoro di G. FAZIO, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Roma, Castelvecchi, 2020.

²⁴² Formula con la quale si prova a descrivere quel movimento eterogeneo e frammentato, all'interno della dottrina giuridica europea – specificamente francese, tedesca ed italiana – nel passaggio tra XIX e XX secolo, più sensibile al rapporto tra questione sociale e trasformazione delle istituzioni liberali, nel senso di una inclusione anche delle classi sociali subalterne e a proposito del quale si ricordano in prima battuta i due volumi collettanei de *Il "socialismo giuridico". Ipotesi e letture*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 3-4, 1974-1975 quindi lo studio di M. SBRICCOLI, *Elementi per una bibliografia del socialismo giuridico italiano*, Biblioteca per la storia del pensiero giuridico, Milano, Giuffrè, 1976.

²⁴³ M. GALIZIA, *Il socialismo giuridico di Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo al socialismo (alle origini della dottrina socialista dello Stato in Italia)*, in *Scritti in onore di Costantino Mortati*, I, Milano, Giuffrè, 1977, 529-634.

²⁴⁴ Per riprendere il titolo del saggio di G. ALLEGRI, *Il costituzionalismo dell'eguale e giusta libertà: un'ipotesi per il futuro, in ricordo di Mario Galizia*, in *Nomos – Le attualità nel diritto*, Per Mario Galizia, n. 3/2014, 70-78.

²⁴⁵ M. GALIZIA, *Il socialismo giuridico di Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo al socialismo (alle origini della dottrina socialista dello Stato in Italia)*, cit., 566.

Ma *il fallimento del parlamentarismo liberale in questo processo di inclusione sociale* appare irrecuperabile già negli anni Venti italiani, quindi nel corso dei già citati anni Trenta tedeschi ed europei, in quella *dissoluzione della democrazia liberale* verso una *forma di Stato autoritaria*, per riprendere il titolo del classico studio di Gerhard Leibholz²⁴⁶, il quale osserva che nel nascente «Stato dei partiti democratico di massa ... il Parlamento si è trasformato, da organo originariamente rappresentativo, in organo ausiliario plebiscitario o, come è anche stato detto, in uno “strumento di intermediazione plebiscitaria”»²⁴⁷.

E sarà allora Jürgen Habermas, allievo della già ricordata ‘teoria critica’, rappresentante emblematico della seconda generazione di questa scuola, a partire dal rapporto diretto con Theodor W. Adorno, quando nel 1951 l’*Istituto per le ricerche sociali* riprese le sue attività a Francoforte, a tentare nuovamente un aggiornamento della *visione inclusiva delle istituzioni parlamentari* dopo il secondo conflitto mondiale, alla luce del protagonismo della giustizia costituzionale dello Stato democratico e pluriclasse del secondo Novecento, partendo dal suo classico lavoro sulla *Öffentlichkeit*²⁴⁸, con la centralità del dibattito e della discussione pubblica (la *diskutierende Öffentlichkeit*) che fonda il parlamentarismo liberale e si evolve nello Stato costituzionale e sociale del dopoguerra.

Qui la dialettica tra pluralismo sociale, partitico e istituzionale ruota intorno allo «sguardo critico di una politicizzata sfera pubblica giuridica – cioè di una cittadinanza trasformatasi in “comunità aperta degli interpreti della Costituzione”»²⁴⁹, o meglio *società aperta degli interpreti della Costituzione*, riprendendo gli insegnamenti di Peter Häberle e articolandoli seguendo due profili. «Dal punto di vista della teoria della società, il diritto assolve funzioni d’integrazione sociale. Insieme al sistema politico costituito come Stato di diritto, il diritto funziona come una “rete di sicurezza” per quelle prestazioni socio-integrative che dovessero altrimenti fallire. Operando come una sorta di cinghia di trasmissione, esso provvede a trasferire – in forma astratta ma vincolante – le strutture di riconoscimento reciproco che sono familiari ai contesti concreti dell’agire comunicativo in quelle interazioni tra estranei che sono diventate anonime e sistematicamente mediate. La solidarietà – terza fonte dell’integrazione della società accanto al denaro e al potere amministrativo – trae naturalmente origine dal diritto soltanto in forme indirette. ... Dal punto di vista della teoria del diritto, i moderni ordinamenti giuridici possono ricavare legittimità solo dall’idea dell’autodeterminazione: i cittadini devono potersi sempre pensare come gli autori di quello stesso diritto cui, come destinatari, sono sottomessi ... La tesi sviluppata in Fatti e norme mira a dimostrare come tra Stato di diritto e democrazia esista non soltanto un rapporto contingente sul piano storico, ma anche un rapporto di tipo concettuale o interno ... in quella dialettica di eguaglianza giuridica ed eguaglianza fattuale che dapprima ha fatto insorgere il paradigma dello Stato sociale nei confronti della concezione liberale del diritto, e che oggi ci spinge verso un’autocomprensione proceduralistica dello Stato democratico di diritto. È il processo democratico a reggere l’intero onere della legittimazione. Esso deve garantire

²⁴⁶ G. LEIBHOLZ, *La dissoluzione della democrazia liberale in Germania e la forma di Stato autoritaria*, a cura di F. LANCHESTER, Milano, Giuffrè, 1996 (1933).

²⁴⁷ G. LEIBHOLZ, *La dissoluzione della democrazia*, cit., 61-62, citando anche la ricostruzione schmittiana.

²⁴⁸ J. HABERMAS, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1971 (1962).

²⁴⁹ J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. CEPPA, Milano, Guerini, 1996 (1992), 333.

simultaneamente l'autonomia privata e l'autonomia pubblica dei soggetti giuridici»²⁵⁰. Fermo restando che per Habermas la dialettica tra maggioranza e minoranze rimane informata alla prospettiva di una «inclusione che sia sufficientemente sensibile allo sfondo culturale delle differenze individuali e di gruppo. ... Ma se queste società sono organizzate come stati democratici di diritto, sussistono pur sempre molte strade per raggiungere il difficile obiettivo di una inclusione 'sensibile alle differenze'»²⁵¹.

Non mi soffermerò qui a citare gli eccessi idealistici dei postulati filosofici di Habermas²⁵²; mi basta ricordare che già Hans Kelsen aveva duramente criticato come irrealistico e addirittura metafisico la tradizionale affermazione ripresa (e addirittura elevata a principio teorico-generale) da Habermas secondo cui «i moderni ordinamenti giuridici possono ricavare legittimità solo dall'idea dell'autodeterminazione»²⁵³. Mi piace, invece, tener del pensiero habermasiano la declinazione più realista e inclusiva: il punto di arrivo di una riflessione di lungo corso che tematizza e, quasi disperatamente, tenta di risolvere il problema della *differenza*, la cui potenzialità disgregante emergente nei conflitti costituzionali, ma anche sociali, politici e istituzionali; una tensione tra irriducibile frammentazione e aspirazione alla composizione mediana di un ordine giuridico statale e globale che pare sempre più stravolto dagli effetti nei comportamenti individuali e collettivi delle innovazioni tecnologiche e digitali.

7. L' algoritmo e la crisi postmoderna

Nelle pagine che precedono si è cercato di ripercorrere, attraversando diverse epoche storiche, le possibili risposte all'endemico problema del disgregamento sociale cui consegue la caducità delle comunità politiche, osservando come *la soluzione del problema dell'integrazione sociale (nei due corni del materiale e dell'ideale) sia stata, di volta in volta, ricercata all'interno o all'esterno delle strutture istituzionali*.

Temi questi di immane complessità, resi ancor più intricati dalle veloci permutazioni che Stato e società vivono nel nostro tempo.

L'attuale *Zeitgeist* mi sembra sia ben espresso dalle riflessioni di un grande storico vissuto a cavallo tra il «secolo breve»²⁵⁴ e quello a esso antecedente, che è stato interprete del suo tempo e premonitore del nostro. Penso a Johan Huizinga il quale, poco prima dello scoppio del secondo conflitto mondiale, così scriveva: «Noi viviamo in un mondo ossessionato. E lo sappiamo.

²⁵⁰ *Ibidem*, 530-532.

²⁵¹ J. HABERMAS, *Inclusione: coinvolgere o assimilare? Sul rapporto di nazione, stato di diritto e democrazia*, in ID., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 1998, spec. 157 e ss.

²⁵² Ho tentato di esprimere le mie perplessità sulle tesi habermasiane, sia in relazione ai postulati teorici che agli esiti pratici, nel mio dialogo con Franco Modugno, in F. MODUGNO-A. LONGO, *Dialogo minimo sulla ragione dialogica. Alcune suggestioni (e qualche controversia) tra modernità e postmodernità*, in *Sociologia*, XLIII, 2, 2009, 7 ss., ora in F. MODUGNO, *Ragione e ragionevolezza*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2012, II ed., 163 ss.

²⁵³ Come espresse più volte, l'illustre studioso, il principio di autodeterminazione, pur teoricamente alla base della democrazia, si rivela una mera finzione se assunto nella sua assolutezza metafisica; al contrario esso subisce una profonda trasformazione all'interno della vita associativa, poiché in sé il concetto di ordinamento giuridico pretende l'eteronomia, la distinzione tra essere e dover essere e, in definitiva, la soggezione del individuo (il cittadino) ad un potere altro da sé (lo Stato); cfr. H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, cit., 73 ss.; ID. *Il problema del parlamentarismo*, cit., 157 ss.; ID. *I fondamenti della democrazia*, cit., 228 ss.

²⁵⁴ Su tale nota categoria si rinvia a E.J.E. HOBSBAWM, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, London, Abacus, 1995, trad. it. di Brunello Lotti, *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli, 1995.

Nessuno si stupirebbe se, un bel giorno, questa nostra demenza sfociasse in una crisi di pazzia furiosa, che, calmatasi, lascerebbe l'Europa ottusa e smarrita; i motori continuerebbero a ronzare e le bandiere a sventolare, ma lo spirito sarebbe spento. *Dappertutto il dubbio intorno alla durevolezza del sistema sociale sotto cui viviamo; un'ansia indefinita dell'immediato domani; il senso del decadimento e del tramonto della civiltà ... vediamo sistemi di governo che non funzionano più, sistemi di produzione che agonizzano. Vediamo delle forze sociali che assumono uno sviluppo ipertrofico. La rimbombante macchina di questo nostro tempo formidabile sembra in procinto d'incepparsi*²⁵⁵.

Queste parole, ispirate dai drammi del Novecento, divengono cupa profezia del terzo millennio: se l'integrazione sociale (la *medietas* tornando al gergo aristotelico), nella duplice accezione di omogeneità materiale e ideale, è la base di ogni comunità giuridica, si fa strada nelle nostre coscienze l'oscuro sospetto che essa sia sempre più difficilmente raggiungibile attraverso le logore categorie novecentesche.

Avvenimenti di cronaca recente, tra cui spiccano le tensioni politiche ed istituzionali americane sfociate nel grottesco 'sacco del Campidoglio'²⁵⁶, fanno riflettere su quanto la coesione sociale, persino in democrazie mature, sia posta sotto tensione, tramontanti oramai i modelli di unificazione ideale partoriti dalle grandi narrazioni sociali, politiche e religiose²⁵⁷. Di un simile indebolimento sembrano ugualmente preda le categorie su cui si è costruita la modernità giuridica: Sovranità, Stato-nazione, parlamentarismo, democrazia partecipativa. Le stesse categorie del pensiero e il campo dialogico che ne è alla base paiono contaminati da processi entropici: penso ad espressioni, divenute quasi dei mantra perversi, come *populismo*²⁵⁸, *Fake-*

²⁵⁵ Così J. HUIZINGA, (ed. or. *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijke lijden van onzen tijd*, Haarlem, 1935), trad. it. *La crisi della civiltà*, II ed., Torino, Einaudi, 1938, enfasi mia.

²⁵⁶ Mi riferisco ai disordini verificatisi a Washington D.C. il 6 gennaio 2021, terminati con la presa, da parte di alcune frange estremiste di sostenitori politici del Presidente uscente, del Palazzo del Campidoglio. I facinorosi, mascherati o più spesso travestiti, hanno messo in atto qualcosa di simile a un golpe, sebbene ridicolo nella forma e nella sostanza. Un'atmosfera grottesca, dunque, incarnante tutti i crismi della postmodernità, tra cui spicca l'apposizione di simboli più vari senza però un univoco riconoscimento negli stessi, trasformandoli con ciò in meri simulacri di ciò che incarnavano.

²⁵⁷ J.-F. LYOTARD, *La Condition postmoderne*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1979, trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1979. «Le stesse utopie appartengono a questo immaginario. C'è una persistenza, che si realizza sotto nomi diversi, di quelli che ho chiamato Grandi Racconti. La struttura del Grande Racconto è sempre stata la stessa ed in tempo più vicini a noi la repubblica ha preso il posto dell'Impero. La repubblica prepara il compimento del cittadino e questo è, per l'appunto, l'uomo emancipato, illuminato, liberato dai pregiudizi. Ma il dispositivo è sempre lo stesso: non è più la grazia, l'amore, l'impero, ma la virtù, la conoscenza, la ragione. Non è più la città di Dio ma quella dell'uomo. E la stessa struttura, la stessa forma di legittimazione la troviamo nel Marxismo; quando si dice che il Marxismo è un episodio del Cristianesimo non è falso: entrambi infatti appartengono alla stessa specie di legittimità moderna. Il punto di partenza è sempre la constatazione di uno stato di perfezione purtroppo perduto e la consapevolezza del nostro compito nel sorpassare questa mancanza, di riempirla. Tutto ciò significa che alla fine avremo il Grande Altro in persona. Un punto essenziale della condizione postmoderna è rappresentato proprio dalla consapevolezza che non è possibile afferrare questo grande altro e il dispiacere, il lutto che deriva dal disuso del Racconto del Compimento»; Cfr. J.-F. LYOTARD, *Abitare la postmodernità*, in *Iride*, XII, n. 28, settembre-dicembre 1999, 470-471.

²⁵⁸ Sul tema in parola, sul quale si sviluppa sempre più una letteratura quantomai vasta, mi limito a rimandare a C. PINELLI, *The Populist Challenge to Constitutional Democracy*, in *European Constitutional Law Review*, February 2011, nonché al contributo collettaneo G. ALLEGRI-A. STERPA-N. VICECONTE (a cura di), *Questioni costituzionali ai tempi del populismo e del sovranismo*, Napoli, 2019.

*News*²⁵⁹, *postverità*²⁶⁰, che si sono imposte con impeto nel lessico quotidiano e oggigiorno rappresentano nuove sfide cui le comunità politiche devono far fronte quali fattori disgreganti quell'unità (sociale, ideale e dunque giuridica) di cui esse si nutrono per essere in grado di durare e prosperare.

In questo senso la nostra forma democratica è messa a dura prova da fattori differenti e pur tra loro connessi: da un lato, dalla crisi del 2008 (ma forse quest'ultima ha in Italia solo accelerato un processo già in atto), la classe media borghese si è sempre più impoverita, fino a desertificarsi, a vantaggio quasi esclusivo dell'immenso capitale finanziario transnazionale. Si ripropone pertanto, molto similmente rispetto a quanto affermava Sieyès nel '700²⁶¹, una situazione in cui una parte ampiamente minoritaria delle persone gestisce la maggior parte del capitale mondiale, tutto a discapito della laboriosa, e politicamente essenziale, classe media. La sperequazione che l'abate Sieyès vedeva nella Francia prerivoluzionaria non fa altro che riproporsi, ipermagnificata, nel mondo globalizzato.

Dall'altro lato un ulteriore fattore, più subdolo e per certi versi meno evidente di quello appena visto, è rappresentato dal nuovo metodo di integrazione tramite *social media* e *social network*, gestiti ed indirizzati, nei contenuti dal c.d. algoritmo. Utile nel mostrare automaticamente all'utente

²⁵⁹ Per *fake news* (termini inglesi che nell'insieme si traducono letteralmente con 'notizie false, contraffatte') s'intendono un insieme di «informazioni false presentate come vere» (così C. PINELLI, "Postverità", *verità e libertà di manifestazione del pensiero*, in *MediaLaws. Rivista di diritto dei media*, 1/2017, 43). Quest'espressione si è particolarmente radicata nella comunicazione quotidiana, soprattutto a partire dagli ultimi decenni, a causa dell'utilizzo, consolidato ormai in maniera irreversibile, delle reti informatiche per la diffusione globale di notizie di qualsiasi natura. Da questa modalità di circolazione di informazioni deriva, da una parte, la possibilità per chiunque di diffondere notizie e, dall'altra, un'oggettiva difficoltà di verificare l'attendibilità delle stesse. Il procedimento di diffusione delle *fake news* viene tradizionalmente classificato in due modalità operative: o per manipolazione informativa o per omissione. Nel primo caso si modificano arbitrariamente notizie vere (anche al punto da cambiarne radicalmente il contenuto), mentre nel secondo si tende a presentare una narrazione specifica di fatti tralasciandone alcuni effettivamente rilevanti, al fine concreto di confondere e sviare il pubblico. Gli studi più approfonditi sulle *fake news* si concentrano sulla distinzione che intercorre tra esse e l'attività di propaganda, nella sua accezione più generale. La differenza più cospicua risiede indiscutibilmente nell'elemento del contesto: il contesto legittima la propaganda perché permette al pubblico di comprenderne l'effettiva consistenza, oltre che di valutare liberamente la presunta veridicità delle notizie comunicate. Ciò non può realizzarsi con sufficiente adeguatezza nell'ambito delle *fake news*. Per un approfondimento delle problematiche inerenti all'impatto della circolazione senza freni delle *fake news* sul mondo odierno e, inoltre, del rapporto con la propaganda e la suggestione o c.d. persuasione occulta, legata alla pubblicità subliminale (in questo senso cfr. V. PACKARD, *I persuasori occulti* (1958), Torino, Einaudi, 1989) si rimanda comunque, *generaliter*, alla lettura del contributo già citato di C. PINELLI, "Postverità", *verità e libertà di manifestazione del pensiero*, cit., 3 ss.; Intorno al tema in parola si veda anche F. PIZZETTI, *Fake News e allarme sociale: responsabilità, non censura. Fake News and Social Alarm: Responsibility Does not Mean Censorship*, in *MediaLaws. Rivista di diritto dei media*, 1/2017, 49 ss. nonché G.E. VIGEVANI-M. BASSINI, *Primi appunti su fake news e dintorni. Fake News: and Introduction to the Italian Debate*, in *MediaLaws. Rivista di diritto dei media*, 1/2017, 13 ss.

²⁶⁰ 'Postverità' è un'espressione usata perlopiù per definire l'epoca di oggi, caratterizzata dalla tendenza a sminuire in maniera sempre più costante l'importanza del concetto generale di verità. L'affermazione dell'epoca della postverità risulterebbe accentuata dall'uso smodato e spudorato dei media sociali in rete (Facebook e Twitter sono solo un esempio), i quali finirebbero per agevolare la diffusione irrefrenabile di notizie e, conseguentemente, anche delle *fake news*. L'accertamento compiuto di un fatto non assumerebbe a livello pratico nessuna rilevanza immediata, in quanto, nell'epoca della postverità, le persone sarebbero disposte ad accettare un fatto, a prescindere dalla sua effettiva veridicità, sulla base delle proprie convinzioni consolidate e, soprattutto, delle personali emozioni provate sul momento. Particolarmente significativo risulta il ruolo del Diritto costituzionale nell'ambito dell'epoca della postverità: «la verità non è prospettata solo quale limite giudizialmente accertabile in una specifica fattispecie alla libertà di manifestazione del pensiero, ma anche come obiettivo ultimo del confronto fra tutte le opinioni, comprese le più eterodosse» (così si esprime C. PINELLI, "Postverità", *verità e libertà di manifestazione del pensiero*, cit., 45). Ciò impone delle riflessioni sul futuro delle discipline giuridiche e sul loro ruolo di argine contro l'esplosione e l'espansione di un mondo sempre più privo di certezze, in quanto continuamente succube dell'epoca della postverità.

²⁶¹ L'acuta riflessione dell'abate e costituente francese è contenuta in E.J. SIEYÈS, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (ed. or. 1789), *Che cosa è il Terzo Stato?*, U. CERRONI (a cura di), trad. it. di R. Giannotti, Roma, Editori Riuniti, 2016.

contenuti simili a quelli già visionati, e che dunque si presumono graditi, l'algoritmo produce nondimeno anche altri e più perversi effetti.

L'Avvento dei *Social Networks* ha determinato la contaminazione della comunicazione politica con mezzi e stilemi propri di quella commerciale²⁶²: tramite tecniche di *microtargeting* l'algoritmo ricerca contenuti che sono graditi al singolo utente riproponendogli costantemente ciò che ha mostrato di apprezzare. I risultati di questa comunicazione ciclica hanno assunto nel dibattito nomi accattivanti quanto evocativi: «bolle filtro», «camere dell'eco»²⁶³, in sostanza gabbie cognitive che assecondano l'umano bisogno alla ricerca del simile e l'altrettanto umana paura del diverso; luoghi angusti per lo spirito, che nutrono il nostro infantile desiderio di rassicurazione attraverso il costante rafforzamento dei nostri pregiudizi. Ovviamente, da un punto di vista politico, la continua proposizione di contenuti simili non fa che aumentare la frammentazione e la radicalizzazione delle molteplici identità sociali²⁶⁴; un grado di parcellizzazione tale da mettere in tensione la stessa possibilità che gli individui, persi in una nuova pletora di gruppi reciprocamente ostili, possano identificarsi in una collettività superiore, minando così l'effettività dei tradizionali circuiti rappresentativi²⁶⁵. Una disarticolazione «della rappresentanza sul piano dei rappresentati» che dopo aver messo definitivamente in crisi il sistema dei partiti, pone seri quanto allarmanti interrogativi rispetto al futuro della democrazia²⁶⁶.

Intanto la nostra mente è bombardata da una quantità di stimoli innaturali; sui nostri *smartphone* si accendono in continuazione notifiche, luci colorate, rosse, verdi, tutto per captare la nostra attenzione. E il nostro cervello viene modificato. Che *la tecnologia generi antropologia* non è mai stato così vero: immersa costantemente in un ambiente dopaminergico, la corteccia prefrontale sede del pensiero superiore e dell'autocontrollo è costantemente aggredita

²⁶² Su questo tema si rinvia al recente quanto chiaro lavoro di A. CARDONE, *“Decisione algoritmica” vs. decisione politica. A.I. Legge. Democrazia*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2021, 75 ss.

²⁶³ Le espressioni *Filter Bubble* e *Echo Chambers* appartengono rispettivamente a E. PARISER, *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, New York, Penguin Group, 2011 e C. R. SUNSTEIN, *#republic. Divided Democracy in the Age of Social Media* (2017), trad. it di A. Asioli, *#republic. La democrazia nell'epoca dei social media*, Bologna, il Mulino, 2017, 16 ss.; su questi temi nella dottrina italiana si rinvia a A. CARDONE, *“Decisione algoritmica” vs. decisione politica*, cit., 71 ss.; E. LONGO, *Dai «big data» alle «bolle filtro», nuovi rischi per i sistemi democratici*, in *Percorsi costituzionali*, 1/2019, 29 ss.

²⁶⁴ Una persona con idee politiche di destra troverà nella pagina principale dei suoi *social* contenuti quasi esclusivamente di destra; una con idee di sinistra, vedrà solo contenuti di sinistra; un complottista solo contenuti inerenti alla c.d. controcultura o controinformazione; identica e speculare situazione per un soggetto più incline a logiche conformiste. Oltre ad una disabitudine all'ascolto, ciò determina anche una forte polarizzazione e radicalizzazione politica, ormai evidente: in un recente documentario viene mostrato come dal 2010, anno di ingresso massiccio dei *social network* nel mondo globalizzato, la polarizzazione nell'elettorato americano sia aumentata esponenzialmente, tanto che un terzo dei Repubblicani ora reputa i democratici un pericolo reale per il Paese, idea condivisa a parti invertite da un quarto dei Democratici. Tramite la polarizzazione delle intenzioni di voto e la radicalizzazione delle idee politiche, le comunità divengono più instabili, mentre la classe media, indebolita dalla crisi economica, diviene sacca di nuovi rancori. Un fenomeno che si avverte fortemente anche in Italia, aggravato da una cultura intimamente conflittuale e da una coscienza nazionale ancora giovane. Mi riferisco al documentario *The Social Dilemma*, regia di J. ORLOWSKI, uscito il 26 gennaio 2020 tramite la piattaforma Netflix.

²⁶⁵ Come è stato efficacemente scritto, «la sfera dell'opinione pubblica esce sostanzialmente frantumata in una miriade di ristrette cerchie autoreferenziali; il che rende gli individui già “sradicati” sostanzialmente irrappresentabili da parte di qualsivoglia rappresentante, perché ciascuna delle numerosissime istanze che i medesimi avanzano nell'ambiente pluralistico viene discussa e sviluppata con chi ha opinioni diverse e solo all'interno di ciascuna “bolla monotematica”, per cui ogni soggetto viene ad essere frammentato in una pluralità indefinita di dimensioni autoreferenziali, che non gli permettono di confrontarsi né con chi è portatore di un pensiero diverso, né con chi sviluppa istanze differenti»; così A. CARDONE, *“Decisione algoritmica” vs. decisione politica*, cit., 72.

²⁶⁶ Sulla relazione tra ‘la crisi del rappresentato’ e le tecnologie algoritmiche, si rinvia ancora a A. CARDONE, *op. cit.*, diffusamente, ma spec. 64 ss.; dallo stesso lavoro è tratta la citazione nel corpo del testo (71).

dall'iperattività del sistema limbico ove hanno sede le nostre pulsioni emotive²⁶⁷. Così la nostra mente consuma la propria capacità di focalizzarsi, di riflettere, di autocontrollarsi; la continua distrazione diviene cronica stupidità, la *digital distraction* procede inesorabilmente (così almeno ci dicono le neuroscienze) verso la *digital dementia*²⁶⁸. Empatia, controllo, dialogo: le capacità del singolo su cui si fonda la società vengono costantemente erose.

L'ampliamento, da un lato, della forbice sociale, anche a causa di mutamenti della scena economica, e la frantumazione, dall'altro, di quella ideale, cioè la sempre minor comunanza assiologica, costituiscono alcuni dei maggiori problemi nelle attuali democrazie i cui strumenti di integrazione sociale paiono sempre più consunti. In un mondo nel quale la stessa naturale capacità degli individui di aggregarsi viene consumata da un malsano uso della tecnologia, sembra progressivamente intaccarsi la stessa possibilità di un'autentica omogeneità sociale quale «condizione psico-sociale» atta a produrre negli individui una «coscienza del 'noi'», per usare ancora le parole di Heller, e, simmetricamente, paiono concretizzarsi sempre di più i timori manifestati da Aristotele circa una società fatta unicamente «di gente che invidia e disprezza».

²⁶⁷ Si fa qui ovviamente riferimento al modello di Paul MacLean, il c.d. *Triune Brain*. In questa ricostruzione il cervello è suddiviso in tre macro-aree: il complesso rettiliano, che si occupa dei bisogni primari dell'uomo, il sistema limbico o zona paleomammaliana, sede delle risposte emotive e la neocorteccia, o cervello neomammaliano, luogo del pensiero superiore. Cfr. P.D. MACLEAN, *Evoluzione del cervello e comportamento umano. Studi sul cervello trino*, Torino, Einaudi, 1984.

²⁶⁸ Sul nesso tra sviluppo di dipendenze legate all'utilizzo di nuove tecnologie, in particolare degli *smartphone*, e insorgere della *digital dementia*, si veda, fra gli altri, J-S. AHN-H-J. JUN-T-S. KIM, *Factors Affecting Smartphone Dependency and Digital Dementia*, in *Journal of Information Technology Applications & Management*, vol. 22, n. 3, 2015, 35-54; S. MOLEDINA-A. KHOJA, *Digital Dementia-Is Smart Technology Making Us Dumb?*, in *Ochsner Journal*, 18, 2018.