

Capitolo secondo

La folla dei moderni

Dal sacro recinto della Chiesa e del re, il gregge di Cristo non poteva uscire senza precipitare nella condizione di una massa dannata. Durante il Medioevo, tuttavia, entro il recinto stesso iniziarono movimenti di folle guidate da capi religiosi, che condannavano la Chiesa di Roma per la sua corruzione mondana, per le sue ricchezze e il suo potere, nonché per il suo modo di interpretare e predicare la parola di Dio e di Cristo.

I capi e le folle ribelli alla Chiesa volevano vivere religiosamente nella condizione di povertà e di eguaglianza, come gli apostoli di Gesù e i cristiani dei primi secoli, attingendo la verità rivelata direttamente alla fonte della Bibbia. Alcuni dei capi ribelli erano uomini del clero, usciti o cacciati dall'ordine; altri erano analfabeti, semileggerati, intellettuali o nobili decaduti, che si mostravano, per convinzione o per simulazione, dotati di spirito profetico. Professandosi inviati da Dio, annunciatori o reincarnazioni di Cristo, annunciavano alle folle dei poveri e dei diseredati, viventi ai margini della società, compresi i bassifondi delle città, che la fine del mondo era imminente, che incombevano l'Apocalisse, l'apparizione dell'Anticristo, l'avvento del Millennio, la guerra e la vittoria delle forze del Bene su quelle del Male, e il trionfo finale del Regno di Dio.

Escluse dalla politica dello Stato, durante il Medioevo e nei primi secoli dell'età moderna le folle furono protagoniste di rivolte religiose, promosse e guidate da capi religiosi, in una società dove sussisteva, con solida convinzione radicata nella mente dei governanti e dei governati, una fusione fra la religione e la politica, fondata sulla consacrazione religiosa dell'autorità dei governanti e sulla obbedienza religiosa del gregge dei governati alla guida del buon pastore, della Chiesa e del re.

Nuovi sacri recinti

Quando la Chiesa non riusciva a contenere entro il sacro recinto i credenti che protestavano contro il clero corrotto, accogliendo almeno in parte la loro esigenza di evangelica povertà, come avvenne con il movimento dei frati poverelli di Francesco d'Assisi (1182-1226), i capi e le folle ribelli erano condannati dal papa come eretici e sterminati dal suo braccio secolare, come accadde all'inizio del Duecento ai catari di Provenza (albigesi).

Talvolta i capi e le folle ribelli, sfuggiti alla persecuzione, si raccoglievano entro i recinti di nuove Chiese cristiane, protetti da re o principi che avevano infranto il vincolo di fedeltà alla Chiesa di Roma. In qualche caso, il sovrano si proclamava capo della nuova Chiesa, come avvenne in Inghilterra con la costituzione della Chiesa anglicana da parte di Enrico VIII (1534). Nel 1555, con la pace di Augusta, che segnò una tregua nelle guerre di religione provocate dalla Riforma, fu stabilito, col principio *cujus regio, ejus religio*, che i sudditi del Sacro Romano Impero dovessero seguire la religione, cattolica o luterana, professata dal loro principe. In altri casi i cristiani ribelli cessavano di voler essere un gregge e rifiuta-

vano di avere un pastore, oppure sceglievano da sé il proprio pastore. Avvenne così nei vari movimenti cristiani riformatori del XV e del XVI secolo, guidati da capi religiosi che insorsero contro la Chiesa di Roma e fondarono nuove Chiese, subito divenute antagoniste e combattenti l'una con l'altra.

Tuttavia, i capi religiosi promotori della ribellione delle folle cristiane contro la Chiesa di Roma erano inflessibili nel condannare le folle stesse dei loro credenti quando procedevano oltre sulla strada della ribellione, rifiutando qualsiasi autorità secolare e vagheggiando un'eguaglianza totale, religiosa e sociale, senza più re, principi e signori a dominarli. E neppure capi religiosi.

Dio, affermava Martin Lutero (1483-1546), ha istituito un potere spirituale e un potere secolare, perché solo «la spada secolare» può assicurare la pace, dato che «nessun uomo per sua natura è pio e cristiano, ma sempre peccatore e malvagio»; e poiché sono pochi i veri cristiani e ancor meno sono quelli che si comportano secondo lo spirito cristiano, proseguiva il riformatore protestante, Dio ha posto la moltitudine degli esseri umani «sotto la spada, talché, anche se lo farebbero di buon grado, non possano esercitare la loro malvagità e, ove lo facciano, non sia senza timore»; l'autorità secolare deve tener legata l'umanità con «lacci e catene» proprio «come si lega una bestia selvaggia e feroce», perché «se così non si facesse, dato che il mondo è tutto malvagio e tra mille a malapena troveresti un buon cristiano, l'uno divorerebbe l'altro»; pensare di governare il mondo solo con il Vangelo senza la spada secolare, voleva dire sciogliere «lacci e catene alle bestie selvagge e feroci»; perciò, concludeva Lutero, i due poteri devono «essere separati con cura e sussistere ambedue; l'uno affinché renda pii, l'altro affinché procuri una pace esteriore ed impedisca le opere malvagie».

Non la pensava diversamente sull'obbedienza del popolo all'autorità secolare l'altro grande riformatore protestante antagonista di Lutero, il francese Giovanni Calvino (1509-1564), che per due decenni, dal 1541 alla morte, organizzò la propria Chiesa a Ginevra, sottoponendo la popolazione a una rigida disciplina, repressiva e persecutoria d'ogni dissenso. Anch'egli sostenne la necessità di un potere secolare, voluto da Dio, per frenare l'impulso egoistico e bellicoso della massa, perché «gli uomini sono per natura così perversi che ognuno vorrebbe cavar gli occhi al prossimo se non vi fossero briglie che lo frenano»: per questo, l'autorità dei governanti era «necessaria all'umanità come il pane e l'acqua e la luce e l'aria».

Capi di una grande ribellione continentale, che mobilitò numerose folle di credenti contro l'autorità della Chiesa di Roma, sia Lutero che Calvino negavano però ai credenti delle loro nuove Chiese il diritto di ribellarsi all'autorità secolare, neppure se ingiusta e tirannica: entrambi assumevano come valido per sempre il precetto dato da Paolo di Tarso ai cristiani romani esortandoli a sottomettersi all'imperatore pagano, perché «non esiste autorità che non provenga da Dio», di modo che «chi si ribella all'autorità si contrappone a un ordine stabilito da Dio».

Con l'avvento di nuovi capi, di nuove folle e di nuove Chiese cristiane si infranse l'unità del sacro recinto instaurato dal trionfo della Chiesa di Roma dopo la scomparsa dell'impero romano, e iniziarono sanguinose guerre di religione, combattute per oltre un secolo, in nome di Dio e di Cristo, da capi e folle che avevano e mettevano in opera idee differenti del cristianesimo.

Ma non si nutrirono solo di religione i capi e le folle dei primi secoli del secondo millennio. Oltre il gregge sottomesso nel sacro recinto della Chiesa e del re, ci furono in Europa altre esperienze di moltitudini che si associarono volontariamente per governarsi da sé, come avveniva per le comunità dei villaggi che sceglievano i propri capi e definivano le regole per tutte le attività comuni.

In Francia e in Italia specialmente, associazioni volontarie di abitanti dei centri urbani, decisi a liberarsi dal dominio dei grandi feudatari, diedero vita, col vincolo del giuramento, a nuove forme di autogoverno, i Comuni, che derivarono dall'antica Roma l'esempio e i nomi dei loro ordinamenti, chiamando repubblica il governo, consoli i governanti, cittadini i governati. Queste città-Stato erano in realtà oligarchie di famiglie ricche e potenti, che escludevano dal governo il "popolo minuto", spesso spinto alla rivolta per sottrarsi al loro predominio, ma quasi sempre senza successo. Oligarchie patrizie erano anche le repubbliche di più ampie dimensioni, come la repubblica di Venezia, dove i governanti erano eletti dalla ristretta cerchia delle famiglie più antiche, che si tramandavano di generazione in generazione il potere.

Nello stesso periodo riemerse nel campo della cultura l'idea della democrazia, grazie alla riscoperta del pensiero politico di Aristotele e del diritto romano, e alla rinascita degli studi classici con l'Umanesimo, che valorizzò l'idea della repubblica di liberi cittadini, civicamente virtuosi nell'anteporre il bene comune all'interesse particolare.

Il grande teologo Tommaso d'Aquino (1225-1274) riprese, adattandola alle categorie cristiane, la teoria aristotelica delle forme di governo riportando alla luce la parola stessa

“democrazia” per definire «l’ingiusto governo» della massa plebea, che opprime i ricchi con la potenza del numero: il miglior governo, per il teologo, era quello misto di «un unico capo virtuoso che comanda a tutti», con altri governanti virtuosi sotto di lui, tutti eletti dal popolo. Ma Tommaso concludeva che era comunque «più proficuo stare sotto un solo re che sotto il governo di molti», perché il governo peggiore, la tirannide, nasce più spesso «nel regime in cui il potere è di molti che in quello che è di uno solo».

Giunse a conclusioni più audaci sul governo del popolo un altro teologo, Giovanni da Parigi (c. 1255-1306), studioso di Aristotele come Tommaso, e come lui frate domenicano e docente a Parigi. Si schierò dalla parte del re di Francia Filippo IV nelle sfida da questi lanciata contro papa Bonifacio VIII, che aveva proclamato nel 1302 la supremazia assoluta del potere spirituale su quello secolare. Giovanni sostenne che il re è tale «per volontà del popolo» e non del papa; che tutti i governanti derivano il loro potere dal consenso dei governati; e pertanto il popolo poteva revocare persino il potere temporale del papa, se l’avesse ritenuto incapace o indegno.

Nello stesso periodo la sovranità del popolo fu sostenuta, con coraggio morale e rigore intellettuale, da alcuni laici, come il medico e filosofo Marsilio da Padova (1275-c. 1343), che fu rettore dell’università di Parigi. Il padovano teorizzò la separazione e l’indipendenza fra il potere spirituale e il potere temporale. Colui che è investito del potere politico, affermava, deriva la sua autorità dal «legislatore umano», cioè dalla «comunità dei cittadini» o comunque dalla «parte più valente dei cittadini», capaci di valutare con mente ragionevole quel che è utile al bene comune, perché la maggior parte dei cittadini «non sono né malvagi né privi di discernimento». Solo ai cittadini o ai loro rappresentanti spetta il potere di fare le

leggi. Inoltre, Marsilio condannò con virulenza polemica le pretese della Chiesa di sovrastare e interferire con la comunità laica e con il potere temporale, e negò il primato assoluto della Chiesa e la sua organizzazione gerarchica, sostenendo che la Chiesa altro non è che il nome dato alla comunità dei credenti. Affermò infine che il potere temporale non doveva perseguire gli eretici, perché era missione dei teologi persuaderli e convertirli senza coartarli con la violenza dell'Inquisizione e del braccio secolare. Per le sue idee, il padovano fu ovviamente scomunicato dal papa.

Marsilio non fu il solo ad affermare la sovranità del popolo. Il popolo, ribadiva l'insigne giurista Bartolo da Sassoferrato (1313-1357), «è principe di se stesso»: quando è libero e riunito in assemblea elegge il Consiglio, che esercita il governo per «volontà del popolo» e in suo nome emana le leggi che promuovano il bene pubblico nell'interesse comune. Inoltre, sia Marsilio che Bartolo condividevano il principio secondo cui il governo del popolo doveva essere indipendente dalla Chiesa, perché la comunità dei cittadini non coincideva con la comunità dei credenti.

Moltitudine savia e capo virtuoso

L'idea della sovranità popolare come fondamento del miglior governo, elaborata fuori dal sacro recinto della Chiesa e del re, presupponeva la capacità del popolo di governarsi da sé perché in grado di valutare razionalmente l'interesse pubblico, scegliere i governanti migliori, fare le buone leggi per preservare la libertà, assicurare la pace e provvedere al bene comune. Di ciò era forse convinto Niccolò Machiavelli (1469-1527), che non fu un esplicito teorico della sovranità popolare ma attribuì al popolo un ruolo determinante nel

consolidamento di una repubblica o di un principato fondato sulle buone leggi e i buoni costumi,

Dopo la caduta della repubblica di Firenze (1512), visse solitario e disperato nella sua casa di campagna, scrivendo precetti per un principe ideale, riflettendo sulla storia di Roma e sull'arte della guerra, e scrivendo a pagamento una storia di Firenze su commissione del cardinale Giulio de' Medici, poi divenuto nel 1523 papa Clemente VII. Machiavelli invocava l'avvento di un capo capace di fondare un principato forte per salvare l'Italia dalla rovina. Per il fiorentino, infatti, era «regola generale» che «mai o rado occorre che alcuna repubblica o regno sia da principio ordinato bene, o al tutto di nuovo fuori degli ordini vecchi riformato, se non è ordinato da uno; anzi è necessario che uno solo sia quello che dia il modo e dalla cui mente dependa qualunque simile ordinazione».

Nel descrivere l'azione del capo sul popolo per fondare o riformare uno Stato, Machiavelli usava spesso le parole "forma" e "materia", paragonando il governo del principe all'artista che plasma la materia amorfa (il popolo) dandole una forma, cioè una costituzione e buone leggi. Tuttavia, aggiungeva il fiorentino, se uno solo è necessario per fondare o riformare uno Stato, «non è la cosa ordinata per durare molto quando la rimanga sulle spalle d'uno, ma sì bene quando la rimane alla cura di molti, e che a molti stia il mantenerla». E i molti, per Machiavelli, erano il popolo.

Eppure, era pessima l'opinione di Machiavelli sugli uomini, dei quali, scriveva, «si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno». Della moltitudine, da lui definita «impaziente e volubile», il fiorentino pensava che essa «è audace nel parlare molte volte contro alle deliberazioni del

loro principe; di poi come ei veggono la pena in viso, non si fidando l'uno dell'altro, corrono ad ubbidire». Pensava inoltre che «non ci è cosa dall'un canto più formidabile che una moltitudine sciolta e senza capo; e dall'altra parte non è cosa più debole», quando questa si trova ostacolata al suo primo impeto, perché allora «cominciano a dubitare di loro medesimi e pensare alla salute loro o con fuggirsi o con l'accordarsi» per «fare infra se medesima uno capo che la corregga, tenghila unita e pensi alla sua difesa».

Nonostante ciò, Machiavelli non concordava con «Tito Livio nostro», quando questi affermava, «come tutti gli altri storici», che non esisteva cosa «più vana e più incostante che la moltitudine». Meditando sulla storia del popolo romano, il fiorentino era giunto alla conclusione che «un popolo è più prudente, più stabile, e di migliore giudizio che un principe. E non senza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio». Di conseguenza, Machiavelli non condivideva «quello proverbio trito, *che chi fonda in sul popolo, fonda in sul fango*»: anzi, egli consigliava al principe ideale di fondare un principato civile, conquistandosi il favore del popolo con il buon governo e le buone leggi, perché «mai si troverrà ingannato da lui, e li parrà aver fatto li sua fondamenti buoni».

Pur esaltando la figura del capo virtuoso, fondatore di una repubblica o di un principato, Machiavelli non amava affatto i tiranni, e tale considerava Cesare, giudicando «biasimevole quel che aveva fatto»; per il fiorentino, i tiranni sono tutti «vituperabili»; lo è anche il «tiranno virtuoso, il quale per animo e per virtù d'arme ampliasse il dominio suo», perché «non ne risulterebbe alcuna utilità a quella repubblica, ma a lui proprio». Invece il fiorentino ammirava «gli uomini grandi», e specialmente quelli che «abbino avuto il principio e il nascimento loro basso e oscuro», e che «in questo mondo hanno

operato grandissime cose, e intra gli altri della loro età siano stati eccellenti». E fra «gli uomini laudati» ammirava soprattutto quelli che erano stati capi virtuosi, capaci, usando qualsiasi mezzo, buono o cattivo, sempre mirando però «al bene universale», di plasmare la materia del popolo per unirlo in uno Stato bene ordinato, repubblica o principato che fosse.

Machiavelli aveva una sua gerarchia personale: «Intra gli uomini laudati, sono laudatissimi quello che sono stati capi e ordinatori delle religioni. Appresso di poi quelli che hanno fondato o repubbliche o regni. Dopo a costoro sono celebri quelli che, preposti agli eserciti, hanno ampliato o il regno loro o quello della patria. A questi si aggiungono gli uomini litterati, e, perché questi sono di più ragioni, sono celebri ciascuno d'essi secondo il grado suo». Giudicava invece «infami e destabili gli uomini distruttori delle religioni, dissipatori de' regno e delle repubbliche, inimici della virtù, delle lettere e d'ogni altra arte che arrechi utilità e onore alla umana generazione, come sono gl'impii, i violenti, gl'ignoranti, i dappochi, gli oziosi, i vili».

La «guardia alla libertà»

Quanto all'affidabilità del popolo come governante, Machiavelli riteneva che «un popolo che comandi e sia bene ordinato, sarà stabile, prudente, grato non altrimenti che uno principe, o meglio che uno principe eziandio stimato savio; e dall'altra parte, un principe sciolto dalle leggi sarà ingrato, vario ed imprudente più che uno popolo».

Il fiorentino aveva fatto propria la teoria polibiana del cerchio fatale «nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano», nel perpetuo ciclo dei tre Stati, dai romani chiamati «Principato, Ottimati e Popolare», 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». La miglior organizzazione del governo, secondo Machiavelli, era il governo misto, capace di conciliare il Principato, gli Ottimati e il Popolare, imitando la costituzione romana. Machiavelli ammirava i romani che, dopo le lunghe lotte della plebe contro la «Nobiltà romana insolente», con l'aiuto del caso e della fortuna, furono saggi nell'affiancare ai consoli e al Senato i tribuni della plebe: in questo modo, la costituzione romana, «rimanendo mista, fece una repubblica perfetta; alla quale perfezione venne per la disunione della Plebe e del Senato».

Molto soffrì Machiavelli per le disunioni tra popolani e nobili, e tra fazioni di nobili rivali per il predominio su Firenze, causa di tumulti e conflitti sanguinosi, che per secoli afflissero la sua città, portando la repubblica all'impotenza e alla servitù sotto la restaurata signoria dei Medici. Diverso era invece il suo giudizio sulla disunione fra il popolo e il Senato nella Roma repubblicana: egli asserì infatti, con forza, che la disunione e la lotta fra patrizi e plebei erano state il fattore principale che aveva fatto «libera e potente quella repubblica», perché i tumulti della plebe nascevano dal desiderio del popolo di non sottostare al dominio dei nobili, e pertanto, «se i tumulti furono cagione della creazione de' Tribuni, meritano somma laude, perché, oltre al dare la parte sua all'amministrazione popolare, furono costituiti per guardia della libertà romana».

Machiavelli considerava la miglior «guardia alla libertà» il popolo e non i nobili, perché «se si considera il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e, per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi».

«Uno animale pazzo»

Erano rari al tempo di Machiavelli, e pochi rimasero nei tempi successivi, coloro che condividevano il suo giudizio sulla moltitudine savia e l'elogio del popolo come guardiano della libertà. Ne dissentiva decisamente il suo più giovane e scettico amico Francesco Guicciardini (1483-1540), che trascorse molti anni al servizio della Chiesa sia come ambasciatore sia come governatore in varie città dello Stato pontificio. Da governante di esperienza e da storico dell'Italia e di Firenze, Guicciardini maturò una differente opinione sulla moltitudine e sul popolo: «chi disse uno populo disse veramente uno animale pazzo, pieno di mille errori, di mille confusioni, senza gusto, senza diletto, senza stabilità».

Nel discutere sulla classica triade delle forme buone di governo, Guicciardini conveniva, in teoria, che un governo popolare fosse cosa buona «perché mentre dura non vi è tirannide; possono più le leggi che gli uomini; ed el fine di tutte le deliberazioni è riguardare al bene universale»; ma in pratica «el popolo per la ignoranza sua non è capace di deliberare le cose importanti [...]; è instabile e desideroso sempre di cose nuove, e però facile a essere mosso ed ingannato dagli uomini ambizioni e sediziosi»; inoltre, i «popoli sono ingrati». In conclusione, Guicciardini consigliava che «bisogna non rimettere al popolo alcuna cosa importante».

E tutt'altro che savia era la moltitudine: in diretta polemica con l'amico Niccolò, il governatore obbiettava che in una moltitudine «non si vedrà mai se non imprudenzia ed inconstanza, appetito di cose nuove, sospetto immoderato, invidia infinita contro a tutti quelli che hanno facultà o qualità». Non vi era pertanto da fare nessun affidamento sulla moltitudine, che «non senza cagione», osservava Guicciardini, è assomi-

gliata «alle onde del mare, le quali secondo che e' venti che tirano vanno ora di qua ora di là, senza alcuna regola, senza alcuna fermezza».

Un secolo dopo, all'implacabile giudizio sul popolo «animale pazzo» dato dal prudente governatore fiorentino, fece eco il filosofo Tommaso Campanella (1568-1639), un turbolento e ribelle frate domenicano calabrese, in urto con la Chiesa, più volte processato per eresia, e a lungo carcerato dopo aver complottato contro il governo spagnolo a Napoli per instaurare una repubblica. In una sua poesia così descriveva il popolo: «Il popolo è una bestia varia e grossa, / ch'ignora le sue forze; e però stassi / a pesi e botte di legni e di sassi, / guidato da un fanciul che non ha posa, / ch'egli potria disfar con una scossa: / ma lo teme e lo serve a tutti spassi». Sempre riferendosi al popolo, Campanella concludeva: «Tutto è suo quanto sta fra cielo e terra, / ma nol conosce; e, se qualche persona / di ciò l'avvisa, e' l'uccide ed atterra».

Il frate visionario e utopista accusava il popolo di ignorare la propria forza, di sottostare al giogo che avrebbe potuto levarsi di dosso con un sol colpo, e di avventarsi contro chi voleva di ciò renderlo cosciente. Ma oltre ad essere incosciente della propria forza, il popolo era ritenuto, in certo modo, complice dei suoi dominatori, perché accettava di assoggettarsi al giogo, come argomentava l'umanista e politico francese Étienne de La Boétie (1530-1563).

Mentre si consolidava in Francia l'assolutismo monarchico, La Boétie aveva constatato come facilmente il popolo si sottometta volentieri alla servitù, strisciando ai piedi del tiranno, e obbedisca adulandolo e compiacendolo, fino a cadere «improvvisamente in uno stato di tale profonda dimenticanza della libertà, che non gli è possibile risvegliarsi per riprendersela, e serve tanto spontaneamente e tanto volentieri,

che a vederlo non si direbbe che abbia perso la libertà, ma che abbia guadagnato la servitù».

Rievocando l'asservimento della plebe romana agli imperatori, che per tenerla sottomessa le elargivano *panem et circenses*, La Boétie constatava che «la plebaglia, che nelle città è sempre più numerosa, è naturalmente portata a diffidare di chi l'ama e a fidarsi di chi l'inganna. Nessun uccello si lascia prendere più facilmente alla pania, nessun pesce, sedotto dall'esca, abbocca più in fretta all'amo, di quanto i popoli vengano prontamente sedotti dalla servitù sol che ne sentano per dir così l'odore sotto il naso».

Il sovrano

L'immagine del popolo servile, trasferita dalla Roma imperiale all'Europa del XVI secolo, descriveva la condizione della massima parte dei governati nell'epoca in cui la monarchia stava affermando la propria sovranità assoluta, sia nei confronti della nobiltà sia nei confronti della Chiesa, esautorando o limitando le funzioni delle assemblee rappresentative come gli Stati Generali in Francia, le Cortes in Spagna e il Parlamento in Inghilterra.

Il magistrato francese Jean Bodin (1530-1596) teorizzò la sovranità come un potere perpetuo, indipendente, assoluto, posto al di sopra della legge, indispensabile per garantire l'unità dello Stato: «Come la nave – affermava Bodin nel 1583 – non è più altro che legno, senza più forma alcuna di imbarcazione, allorquando la chiglia, che ne sostiene i fianchi, la prua, la poppa ed il ponte sono stati tolti, così la Repubblica senza un potere sovrano, che ne unisca tutte le membra e le sue parti e tutte le famiglie e le comunità in un sol corpo, non è più una Repubblica». Per conseguire questo fine, il potere

sovrano non poteva essere che assoluto, altrimenti non sarebbe stato in grado di mantenere il corpo politico unito e pacifico:

chi avrà il potere di dettare legge a tutti ossia di comandare o di vietare quello che gli piacerà, senza che si possa far ricorso e senza che ci si possa mai opporre ai suoi comandi, costui toglierà a chiunque altro il potere di fare la pace e la guerra, o imporre tributi o prestare giuramento di lealtà e di ossequio senza il suo consenso e il suo mandato. E colui al quale saranno dovuti lealtà e ossequio obbligherà nobili e popolo a non prestare obbedienza se non a lui stesso. Non si potrà evitare una guerra intestina finché la sovranità non sarà riconosciuta risiedere o in un principe o in una minoranza del popolo o in tutto il popolo.

La sede del potere dipendeva dalla diversa organizzazione dello Stato. Bodin utilizzava la triade classica: «monarchia si chiama lo Stato in cui uno solo ha la sovranità e il resto del popolo è escluso; democrazia o regime del popolo quello in cui tutto il popolo o la sua maggioranza riunita in assemblea ha il potere sovrano; aristocrazia quello in cui una minoranza, riunita in corpo, ha il potere sovrano e dà la legge al resto del popolo, sia in generale sia ai singoli». Il francese non era pregiudizialmente avverso alla democrazia, e riteneva, come Machiavelli, che nel popolo vi fosse una naturale e schietta tendenza ad «avere una libertà piena e totale, senza freno o morso, e una eguaglianza perfetta di beni, onori, pene, ricompense, senza alcun riguardo o considerazione di nobiltà, sapere o virtù». Al pari di Machiavelli, elogiava i romani «che non sono mai stati grandi come sotto il regime democratico», e ammirava quei cantoni svizzeri che erano «vere e proprie democrazie», composte di montanari che «conservano una più schietta libertà popolare» e

quando devono prendere decisioni importanti, riuniscono la maggior parte della popolazione in un luogo pubblico e votano per alzata di mano, «come si usava nelle democrazie antiche».

Tuttavia, a parte questi casi, per Bodin la democrazia era accettabile solo dove il popolo governava attraverso i propri rappresentanti scelti fra gli uomini più valenti, mentre egli condannava le democrazie antiche dove l'esercizio del potere sovrano era attribuito indistintamente a tutto il popolo, che spesso si era abbandonato a una licenza sfrenata per finire asservito a un tiranno. Nella democrazia dove «signore è il popolo ignorante», ammoniva Bodin, grande è il potere degli oratori, che influenzano la moltitudine dei cittadini condizionandoli nelle loro decisioni, compresa la pace o la guerra; e ciò facilmente espone il popolo ad essere sedotto da un oratore aspirante alla tirannide.

Per Bodin, la forma migliore di organizzazione statale è la monarchia ereditaria esercitata popolarmente, cioè uno Stato nel quale la maestà sovrana risiede «in un solo Principe che poi governa il suo Stato in modo popolare», perché ripartisce ranghi, uffici e benefici «in modo uguale fra tutti senza tener conto della nobiltà o delle ricchezze o della virtù»: in tal modo, «non si avrà confusione di Stato popolare con la Monarchia, che sono tra di loro incompatibili, ma si avrà una Monarchia con governo popolare: questa è la Monarchia più sicura che si possa avere».

Il popolo

Riflettendo sul problema della sovranità, il giurista calvinista tedesco Johann Althaus, latinizzato in Althusius (c. 1557-1638), giunse alla conclusione, come affermava nel 1603, che

la sovranità appartiene al popolo, inteso come una «comunità simbiotica» composta da varie comunità, dalla famiglia allo Stato, che si associano con un patto obbligandosi «a costituire, esercitare e difendere la sovranità mediante una mutua comunicazione di cose, di opere, di forze e di danaro».

In uno Stato così costituito, la sovranità appartiene all'intero corpo delle comunità simbiotiche che hanno volontariamente sottoscritto il patto; appartiene cioè al popolo ed è indivisibile, inalienabile e imprescrittibile. È il popolo che elegge un collegio di efori, che a loro volta eleggono in nome del popolo un Sommo Magistrato, che deve governare per il bene del popolo, e non nel proprio interesse.

La sovranità popolare di Althusius non coincide necessariamente con il regime democratico, dove alcuni cittadini sono eletti da tutti gli altri e comandano «in alternanza e in successione sugli altri cittadini, singoli e tutti, in modo che i diritti di sovranità e di sommo potere siano esercitati e amministrati secondo i voti di tutto il popolo». Condizione fondamentale della democrazia è «che ci siano uguaglianza e libertà nell'attribuzione delle cariche, che i democratici alternativamente comandino e obbediscano», e che i ricchi non abbiano più potere dei poveri. Inoltre, il buon funzionamento della democrazia comporta, nella concezione di Althusius, la partecipazione dei cittadini alle assemblee per giudicare e decidere, il controllo popolare su tutte le questioni, il conferimento per sorteggio delle magistrature, salvo quelle che richiedono speciale competenze, il loro carattere temporaneo e la possibilità di revoca dei magistrati.

La democrazia era esposta anche a rischi, ammoniva Althusius. Il primo è che i magistrati possano agire per il proprio vantaggio e non per il bene comune, siano privi di senso dello Stato, e si adoprino per adulare il popolo cercando di

ottenerne il favore a danno dell'interesse collettivo, lasciando così lo Stato alla rovina. L'altro, e più grave rischio, è che la plebe possa avere il sopravvento, istigata da ambiziosi demagoghi che attizzano i conflitti faziosi per conquistare il potere e imporre la tirannide. Nella democrazia, osserva Althusius, spesso «dominano uomini inquieti, faziosi ed eloquenti, che col mantice della lingua spronano in vari modi il popolo, spingendolo a sposare le proprie opinioni» e a provocare guerre civili, come avvenne nella democrazia ateniese e nella repubblica romana.

Nelle plebe «incostante e volubile» Althusius indica il maggior pericolo per la democrazia, perché la plebe è facilmente sedotta dai demagoghi che aspirano alla tirannide, e si servono dall'ignoranza e della sfrenatezza della plebe per provocare il caos e conquistare il potere: «Di qui si dice giustamente che lo Stato democratico è soggetto a sommosse e mutamenti. Infatti, coloro che godono della fama popolare sono per gli uomini buoni più pericolosi e difficili da trattare dei tiranni». Quando in una democrazia viene concesso troppo potere a un solo capo, concludeva Althusius, l'avvento della tirannide è inevitabile.

La plebaglia

La concezione della sovranità popolare ebbe esiti molto differenti nei teorici dello Stato, fra chi sosteneva l'assolutismo monarchico, e chi invece affermava la sovranità popolare, lo Stato democratico puro, non mescolato con la monarchia e l'aristocrazia in progetti ideali di governo misto. La diversità derivò da differenti presupposti, punti di vista, propositi e scopi dei vari teorici, secondo il paese in cui vivevano, la condizione sociale e il grado che occupavano nella gerarchia

degli ordini, la funzione che svolgevano, le convinzioni politiche e religiose e le vicende nelle quali furono coinvolti.

Le riflessioni sul problema della sovranità furono elaborate nel corso del Seicento, quando in tutta l'Europa imperversarono guerre di religione, guerre civili, guerre dinastiche e guerre fra Stati per la supremazia o per la sopravvivenza: fu un miscuglio simultaneo di queste tipologie la Guerra dei trent'anni (1618-1648), in cui furono coinvolte le maggiori potenze europee. Tutto il continente fu sconvolto; intere regioni furono devastate, saccheggiate, impoverite, spopolate; decine di migliaia di gente comune vennero massacrate dagli eserciti mercenari, che spadroneggiavano come barbari invasori. Nel falciare la popolazione, alle guerre si accompagnano epidemie e carestie.

Secolo di guerre, il Seicento fu anche un secolo di rivolte popolari, che divamparono in tutto il continente dalla Spagna alla Russia, dall'Inghilterra all'Italia, per motivi sociali, economici, religiosi, e talvolta politici. Protagoniste furono molto spesso folle di contadini stremati dalla fame, sopraffatti dallo sfruttamento cui erano sottoposti dalle signorie feudali e dalle pressanti esazioni fiscali, nonché dall'usurpazione ad opera della nobiltà e dai nuovi proprietari borghesi di diritti consuetudinari e delle terre comuni. Le rivolte delle folle contadine erano però contro i signori feudali, e quasi mai miravano alla ribellione contro il monarca, verso il quale la devozione popolare era fortemente radicata.

Nel corso di queste travagliate vicende, il capo e la folla, i governanti e i governati furono oggetto di importanti meditazioni sul problema della sovranità, che accompagnarono il consolidamento degli Stati nazionali, l'affermazione della monarchia assoluta e le rivolte di nobili e di popolo contro di essa.

Il problema della sovranità fece riemergere in primo pia-

no, come protagonista, il popolo, sia come sede del potere sovrano, sia quando era identificato con la comunità dei cittadini o con le assemblee rappresentative dei regimi monarchici, come il Parlamento in Inghilterra, gli Stati Generali in Francia e le Cortes in Spagna. Ma nelle riflessioni dei teorici della sovranità, sia assolutisti sia democratici, il popolo era sempre accompagnato dallo spettro della plebe, più spesso denominata “plebaglia”, che era vista talvolta come una moltitudine diversa dal popolo, formata dagli strati più bassi, più miseri e più turbolenti; talvolta era invece identificata col popolo inteso come la maggioranza della popolazione, il volgo rozzo, analfabeta, incosciente, situato al fondo della gerarchia sociale, più prossimo alle bestie che agli esseri umani; altre volte ancora, il popolo diventava plebaglia quando sfuggiva al controllo del potere sovrano e agiva sfrenato come un cavallo ribelle senza briglie.

L'anonimo autore di un opuscolo contro i tiranni pubblicato in Francia nel 1579 riconosceva al popolo il diritto di ribellarsi al sovrano che governa dispoticamente, ma precisava che per “popolo” non intendeva la moltitudine rivoltosa: «Sarà dunque il caso che tutta la plebaglia, questa belva che ha un milione di teste, debba ammutinarsi e precipitarsi in disordine per dare ordini a chi sta al vertice? Quale obiettivo ragionevole può riscontrarsi in una moltitudine sfrenata? Qual consiglio e quale prudenza può essa avere per provvedere a quello che bisogna fare?». Quando si parla di «tutto il popolo», spiegava l'anonimo, «vogliamo riferirci con tale parola a coloro che hanno in mano l'autorità ricevuta dal popolo e cioè i Magistrati che sono inferiori al Re e che il popolo ha delegato o messo nella loro funzione, simili a consociati dell'autorità sovrana e a controllori del Re e che rappresentano, quindi, l'intera compagine del popolo».

In questo senso, non faceva molta distinzione fra popolo e plebe Gabriel Naudé (1600-1653), scrittore libertino, bibliotecario del cardinale Richelieu e poi del cardinale Mazzarino. Ammiratore di Machiavelli, fautore della monarchia assoluta e teorico della ragion di Stato, tanto da giustificare il massacro dei calvinisti francesi nella Notte di San Bartolomeo (24 agosto 1572), Naudé avversava senza attenuanti l'idea della sovranità popolare e disprezzava la moltitudine, anche quando coinvolgeva i nobili: il 16 dicembre 1631 il libertino era infatti a Napoli mentre avveniva l'eruzione del Vesuvio, assistette al panico della folla e vide nobili mescolati a plebei nel cercare protezione dalla Madonna, da Dio e dai santi con invocazioni e pratiche superstiziose. Al volgo, Naudé non nega la ragione, ma questa è per lui un aggravante, perché il popolo, pur «essendo dotato di ragione, ne abusa in mille modi e per suo mezzo diviene il teatro in cui demagoghi, predicatori, falsi profeti, furfanti, impostori, politicanti furbi, sediziosi, ribelli, vendicativi, superstiziosi, ambiziosi, in breve tutti gli amanti delle novità recitano le loro più furiose e cruento tragedie». E quasi echeggiando Guicciardini, il bibliotecario paragona la moltitudine al mare, soggetta com'è «a ogni sorta di venti e di tempeste»; e aggiunge altri paragoni sprezzanti, dicendo che il popolo è simile «al camaleonte che può assumere tutti i colori tranne il bianco» e persino «alla fogna in cui si immettono tutte le lordure della casa». La vera natura del popolo, continua Naudé, è «l'incostanza, il mutamento, l'approvare e disapprovare una cosa allo stesso tempo, precipitarsi da un estremo all'altro, credere facilmente, subito insorgere, stare sempre a brontolare e a mormorare».

Altrettanto sprezzante verso il popolo come moltitudine volgare era il più formidabile teorico dell'assolutismo monarchico, l'inglese Thomas Hobbes (1588-1679). Schierato dalla parte della monarchia all'epoca della prima rivoluzione inglese e della guerra civile, provocata dal conflitto fra il Parlamento e il re Carlo I Stuart (1642-1649), il quale, dopo la vittoria dei rivoluzionari puritani comandati da Oliver Cromwell, fu processato e decapitato come «tiranno, traditore, omicida e nemico della comunità».

L'esperienza della guerra civile accentuò il pessimismo antropologico di Hobbes, fermamente convinto che la volontà di nuocere è insita in tutti, e che la condizione umana allo stato naturale «altro non è che una guerra di tutti contro tutti». Solo passando dallo stato naturale allo Stato politico, con la volontaria sottomissione di tutti a un potere assoluto, detentore unico della forza, sarebbe stato possibile assicurare la pace e il benessere collettivo. Al popolo, Hobbes non riconosceva la capacità di governare per il bene dello Stato: «Io per mio conto – scriveva nel 1646 – sono già da molto tempo di opinione che non vi è mai stato concetto elevato che sia piaciuto al popolo, e che una saggezza superiore alla media non può essere approvata dal volgo, perché, o non la capiscono, o, se la capiscono, l'abbassano al loro livello».

Il disprezzo per il popolo si rifletteva nella sua concezione del potere dello Stato nei confronti dei cittadini, fondata sulla insopprimibile differenza fra il sovrano che governa e la moltitudine governata. In ogni Stato perfetto, spiegava Hobbes, dove nessun cittadino può disporre di proprie forze e usarle per la propria conservazione, «v'è un capo che ha un potere sovrano, ossia tale che nessuno dei mortali può aver-

ne uno maggiore»; di conseguenza il maggior potere «che dagli uomini si possa trasferire in un uomo solo si chiama assoluto».

Alla moltitudine dei governati Hobbes non attribuiva alcuna volontà propria, perché la volontà può essere solo degli individui che tale moltitudine compongono. Perciò «una moltitudine non può promettere, patteggiare, acquistare e trasferire diritti, fare, avere, possedere, e simili, se non si compiono singolarmente, persona per persona, tante promesse, patti, azioni, diritti quanti sono gli individui che la compongono. Per questa ragione la moltitudine non è una persona naturale». Ma lo diventa, proseguiva il filosofo, quando si trasforma in popolo: ciò avviene quando i singoli componenti della moltitudine stabiliscono con un patto di considerare «come volontà di tutti quella di un solo individuo», oppure «di molti individui concordi», riuniti in assemblea; in tal modo, la moltitudine divenuta popolo, cioè «una unità con una sola volontà», conferisce a un individuo solo o a molti individui il potere sovrano. Hobbes sosteneva che il popolo può essere definito sovrano, ma il popolo non in quanto moltitudine dei governati, bensì in quanto detentore del potere sovrano: «Così negli Stati aristocratici e democratici i cittadini sono una moltitudine, mentre l'assemblea deliberante è il popolo. E negli Stati monarchici, benché sembri un paradosso, i sudditi sono la moltitudine e il popolo è il re».

Hobbes osserva che «i vantaggi e gli svantaggi di un regime non procedono da chi ha nominalmente il potere, ma da chi lo esercita». Gli svantaggi maggiori, per il filosofo, sono nella democrazia. Prima di tutto, perché è un regime più facilmente corruttibile di una monarchia. Un monarca infatti può arricchire i cortigiani, che sono comunque poco numerosi, mentre in una democrazia «tanti sono gli individui

desiderosi di arricchire figli, parenti, adulatori, quanti sono i demagoghi, cioè gli oratori che hanno presa sulle masse popolari (e più ve ne sono e più ne spuntano)», e tutti «vogliono rendere illustri e opulente le loro famiglie, il più possibile, ma legare anche gli altri con la riconoscenza, per meglio consolidare il loro potere».

Altro grave svantaggio della democrazia è l'incompetenza dei governanti, perché «le deliberazioni prese in grande assemblee sono meno sagge di quelle prese per consiglio di pochi», perché per deliberare su tutto quello che concerne il bene dello Stato è necessario conoscere bene tutto quanto riguarda la situazione interna e quella estera, mentre «in una grande assemblea, pochissimi sono coloro che conoscono a fondo la situazione interna e quella estera, mentre la massa non s'intende di queste cose, direi quasi che vi è refrattaria. Siccome, però, nelle adunanze viene a pesare anche il voto di questa massa d'incompetenti, il loro apporto nelle discussioni non può che essere dannoso». Inoltre nelle assemblee dallo Stato democratico è difficile giungere a una decisione in tempi brevi perché ciascuno vuole esprimere la sua opinione con interminabili discorsi «per farsi ammirare» e per persuadere la maggioranza dell'assemblea ad accettarla. Ma il fatto che ciò accada, non conferma la sua utilità per il bene dello Stato. Infatti, osservava Hobbes, lo scopo dell'eloquenza nelle assemblee democratiche «è quello di far apparire all'uditorio il bene e il male, l'utile e il nocivo, l'onesto e il disonesto più grande o più piccolo di quanto siano in realtà, e di far parere giusto quel che è ingiusto secondo il fine che l'oratore si è proposto. In ciò consiste l'arte di persuadere, e per quanto l'oratore svolga le sue idee in forma logica, non parte mai da principi veri, ma da opinioni già accettate dalla massa, che per lo più sono erranee, e cerca di mantenere il

proprio discorso aderente non già alla realtà delle cose, ma alle passioni che hanno investito gli animi». Di conseguenza le decisioni finali sono prese «seguendo non la retta ragione, ma l'impulso del sentimento». Ciò è del resto inevitabile, osservava il pessimista Hobbes, perché lo scopo dell'eloquenza non è «l'esposizione della verità (se non incidentalmente), ma la vittoria di un'idea su un'altra, e suo compito non è di ammaestrare, ma di convincere».

Infine, il maggior svantaggio delle assemblee dello Stato popolare, il peggior rischio, concludeva Hobbes riferendosi chiaramente alle vicende inglesi del suo tempo, è che «queste si scindono in diverse parti, e dalla scissione si originano sedizioni e guerra civile». Queste sono provocate da uomini ambiziosi che sobillano la folla ignorante e la incitano alla ribellione per impadronirsi dello Stato, con discorsi che hanno il potere di «far vedere il peggio dov'è il male, e il male dov'è il bene; di ingigantire le speranze e attenuare i pericoli, evitando ogni forma di ragionamento». In tal modo, gli ambiziosi sobillatori riescono a far apparire la realtà come la immaginano «nel loro fanatismo», promettendo alla folla di restaurare una perduta età dell'oro. Così «la folla nella sua ignoranza, sognando di rinnovare gli ordinamenti antichi, soggiogata dall'eloquenza di uomini ambiziosi», si avventa contro lo Stato e «lo distrugge nel fuoco della guerra civile più spesso di quel che riesca a riformarlo».

Per evitare tutto questo, concludeva il filosofo, non v'era altro rimedio che affidare a una sola persona tutto il potere per governare sulla moltitudine, come si affida a un tutore o a un protettore il fanciullo che manca di giudizio e ha bisogno d'essere protetto e guidato: così come, nei grandi Stati, «l'assemblea sovrana, in tutti i grandi pericoli e perturbamenti, ha bisogno di *custodes libertatis*, cioè di dittatori o protettori

della sua autorità». Se nell'antica Roma il dittatore era un magistrato straordinario che assumeva tutti i poteri per un periodo limitato, per Hobbes la concentrazione del potere in un monarca era garanzia permanente di protezione e guida della moltitudine.

Hobbes era a Parigi quando in Inghilterra imperversava la guerra civile, in cui nobili e popolo si trovarono schierati sia con il re sia con i ribelli puritani. Tornò in Inghilterra dodici anni dopo, quando la rivoluzione puritana si era conclusa con l'instaurazione, il 13 maggio 1649, di un regime repubblicano (*Commonwealth*), che fu travagliato dai conflitti fra le fazioni dei vincitori, profondamente divisi dalla concezione della repubblica. I *levellers* volevano una repubblica fondata sull'eguaglianza di tutti i cittadini inglesi, senza discriminazioni di nascita, di religione e di condizione sociale, ma furono osteggiati da Oliver Cromwell (1599-1658), che si proclamò Lord Protettore nel 1653, sciolse il Parlamento e instaurò una dittatura personale, ma rifiutò la corona regale.

Cromwell fu il primo capo vittorioso di una rivoluzione moderna che abbia trasformato la repubblica in una dittatura personale, e la dittatura personale in una dittatura ereditaria. Alla sua morte gli successe infatti il figlio Richard, che rimase poco al potere, perché nel 1660 il Parlamento restaurò la monarchia degli Stuart. Ma un trentennio più tardi il Parlamento attuò una rivoluzione pacifica, la "Gloriosa rivoluzione" (1688-1689): dichiarò decaduto il re cattolico Giacomo II Stuart, e offrì la corona al protestante olandese Guglielmo d'Orange, che accettò sottoscrivendo una Dichiarazione dei diritti, con la quale riconosceva l'origine contrattuale del suo potere e si impegnavo a rispettare i diritti del Parlamento e del popolo inglese.

Così, nella patria del più formidabile e rigoroso teorico

dell'assolutismo fu instaurata la prima monarchia di origine parlamentare.

Ragione e volgo

L'idea che la società e lo Stato abbiano avuto origine da un teorico patto fra gli individui, ebbe interpretazioni e esiti opposti, come lo Stato quasi democratico di Althusius e lo Stato rigidamente assolutista di Hobbes. In entrambe le concezioni, tuttavia, accanto alla presenza del popolo come entità ideale protagonista dello Stato, persisteva l'avversione per la moltitudine, cioè per la popolazione reale nella sua composizione anonima e amorfa.

Fu un atteggiamento condiviso anche da intellettuali razionalisti e illuministi che dalla fine del Seicento fino alla vigilia della Rivoluzione francese lottarono con il loro ingegno e con le loro opere, e sfidarono talvolta persecuzioni e persino la morte, per abbattere la millenaria gerarchia delle disuguaglianze fra governanti e governati, con tutto il massiccio apparato di credenze, tradizioni, rituali, strumenti repressivi che la sorreggeva, esaltandone la legittimità e la immutabilità. Persino uno dei maggiori critici dell'assolutismo, assertore del diritto naturale degli esseri umani alla vita, alla libertà, alla proprietà, John Locke (1632-1704), argomentava che non si potevano concedere diritti politici alla massa, destinata «per il naturale e inalterabile stato di cose di questo mondo» ad essere separata dalle classi superiori da «una distanza maggiore che tra alcuni uomini e alcune bestie».

Un altro filosofico demolitore dell'assolutismo, il francese Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755), era fautore della libertà dei cittadini in uno Stato basato sulla limitazione e separazione dei poteri. Il barone ave-

va preferenza per una monarchia parlamentare sul modello britannico, e diffidava della democrazia perché diffidava del popolo. Infatti, pur affermando nei suoi scritti che il popolo «sceglie in maniera ammirevole coloro ai quali deve affidare parte della propria autorità», privatamente pensava che i «paesi elettivi sono peggiori di quelli ereditari. Si presuppone (ciò che non avviene mai) che gli elettori cerchino il pubblico bene, mentre cercano solo il loro bene particolare».

Montesquieu identificò una delle cause principali della decadenza dei romani nel volgo, «che passava senza posa dall'estremo della forza all'estremo della debolezza», pretendendo sempre maggiori poteri per i suoi tribuni, finché «tutta la saggezza del senato divenne inutile e la repubblica fu perduta». Come Machiavelli, il barone ammirava i romani dell'epoca repubblicana e riteneva importante studiare quel che era accaduto a Roma per imitare ciò che aveva fatto grande la repubblica ed evitare ciò che l'aveva fatta decadere, perché «siccome gli uomini hanno avuto in tutti i tempi le medesime passioni, sono diverse le occasioni che producono i grandi cambiamenti, ma le cause sono sempre le stesse».

Così, dalla storia apprendiamo che la tendenza del popolo a prevaricare è stata sempre presente nella democrazia, che ha come fondamento «l'amore per l'eguaglianza»; ma l'eguaglianza reale, che «è l'anima dello Stato», affermava il barone, è difficile da conseguire, e perciò la democrazia è precaria, perché si corrompe sia quando viene meno lo spirito di eguaglianza, sia quando prevale lo spirito di una eguaglianza estrema, e ciò avviene quando «ciascuno vuole essere eguale a coloro che egli ha scelto perché lo comandino. In questo caso il popolo, non potendo tollerare il potere stesso che esso affida, vuol fare ogni cosa da sé, deliberare al posto del senato, eseguire al posto dei magistrati, esautorare tutti i giudici»;

allora «non si ha più rispetto per i vecchi, non ne rimane neppure per i genitori, i mariti non meritano più maggiore deferenza, né i padroni una maggiore sottomissione». Così, la democrazia precipita nel disordine che la rovina, perché tutti «finiranno per amare questa sregolatezza; le fatiche del comando saranno di peso, come quelle dell'obbedienza. Le donne, i ragazzi, gli schiavi non avranno più spirito di sottomissione verso nessuno. Non esisteranno più costumi, amore per l'ordine, e quindi virtù». La virtù, cioè la dedizione del cittadino al bene comune, alla patria e alla repubblica, è il fondamento della democrazia; il «suo posto naturale è presso la libertà, ma essa non si trova in misura maggiore presso la libertà estrema che presso la schiavitù».

Nella democrazia, il popolo pensa che la libertà consista nel fare ciò che ognuno vuole, ma, avvertiva Montesquieu, «la libertà politica non consiste affatto nel fare ciò che si vuole», bensì «nel poter fare ciò che si deve volere e nel non essere costretto a fare ciò che non si deve volere»: pertanto, concludeva il barone, bisogna «mettersi bene in mente che cosa sia l'indipendenza, e che cosa sia la libertà. La libertà è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono; e se un cittadino potesse fare ciò che esse proibiscono, non sarebbe più libero perché tutti gli altri avrebbero anch'essi questo stesso potere». Per evitare la rovina della democrazia, come di qualsiasi altra forma di governo mirante al bene collettivo, era necessario evitare qualsiasi abuso di potere: e «perché non si possa abusare del potere», sentenziava il barone, «bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere freni il potere». Al rispetto di questa regola, avvertiva Montesquieu, bisogna educare il popolo, «che non è mai costante»: «Il popolino deve essere illuminato dalle persone più importanti e tenuto in rispetto dalla gravità di alcune personalità».

Non tutti gli illuministi condividevano però l'esortazione del barone a illuminare il popolino. Non la condivideva Voltaire (1694-1778), che aveva un sommo disprezzo per la «vile plebaglia», e distingueva sempre «gli uomini che pensano dal volgo che non è fatto per pensare», e ammoniva i filosofi a non tentare di illuminare le menti della maggioranza degli uomini, perché con la conoscenza razionale essi perderebbero le loro credenze e diverrebbero infelici. Persino il maggior teorico della democrazia moderna, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), mentre amava il popolo come ideale detentore della sovranità, definiva il popolo reale delle gente comune «una plebe abbrutita e stupida».

Lo sforzo da fare

Una forte diffidenza nei confronti del volgo, cioè della maggioranza degli esseri umani, manifestò anche un precursore degli illuministi, il filosofo olandese Baruch Spinoza (1632-1677), ebreo di origine portoghese, che nel 1656 fu espulso dalla comunità ebraica sefardita con l'accusa di eresia, visse poveramente con la famiglia lavorando come ottico e si dedicò agli studi filosofici, maturando un'originale concezione dello Stato democratico, che fu condannata come atea sia dai protestanti che dai cattolici.

Nella conclusione di un trattato teologico-politico, pubblicato anonimo nel 1670 e subito colpito dalla censura protestante e cattolica, Spinoza afferma che lo scopo dello Stato «non è di convertire in bestie gli uomini dotati di ragione o di farne degli automi», ma al contrario di far sì che «essi possano servirsi della libera ragione»: il «vero fine dello Stato è, dunque, la libertà». Hobbes aveva sostenuto che con il patto originario della società e dello Stato gli individui avevano ri-

nunciato alla libertà per avere la sicurezza e la pace. Spinoza replica che il patto non include la libertà «perché nessuno può rinunciare alla propria libertà di giudicare e di pensare quello che vuole, ma ciascuno è, per diritto imprescrittibile della natura, padrone dei suoi pensieri», e di conseguenza in nessun ordinamento politico è possibile, «se non con tentativi destinati a fallire miseramente, voler imporre a uomini di diverse, anzi contrarie opinioni, l'obbligo di parlare esclusivamente in conformità alle prescrizioni emanate dal sommo potere».

Il regime corrispondente all'ordinamento che ha per fine la libertà è la democrazia, che Spinoza definisce come «l'unione di tutti gli uomini che ha collegialmente pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere», «una repubblica che ha le sue leggi fondate sulla retta ragione», dove «ciascuno, può, se vuole, essere libero, ossia vivere integralmente secondo il dettame della ragione». In un trattato politico rimasto incompiuto ma pubblicato subito dopo la sua morte, Spinoza dichiarava la sua preferenza per uno Stato istituito da «una moltitudine libera, guidata più dalla speranza che dalla paura», mentre una «moltitudine schiava è guidata più dalla paura che dalla speranza». Il filosofo considerava migliore la democrazia, rispetto alla monarchia e all'aristocrazia, perché era il regime che più si accostava alla libertà naturale di cui è dotato ogni essere umano, in quanto nella democrazia nessun individuo aliena il proprio diritto a favore di un altro, privandosi così della libertà di prendere le sue decisioni, ma lo cede alla totalità del corpo sociale di cui egli è parte, in modo che, istituito lo Stato, «tutti gli individui restano uguali, come lo erano prima nello stato di natura».

Il maggior ostacolo alla realizzazione della repubblica della ragione e della libertà era rappresentato, per Spinoza, dalla natura dell'uomo e dal volgo «che costituisce la grande mag-

gioranza del genere umano»: «Ora, se gli uomini fossero per natura costituiti in modo da non desiderare se non ciò che la vera ragione indica, la società non avrebbe affatto bisogno di leggi», ma invece la natura umana è conformata diversamente, perché tutti cercano la propria utilità, «ma non secondo il dettame della sana ragione», bensì «sotto la spinta del capriccio e delle passioni (senza riguardo al futuro o a ragioni di altro genere)». E poiché «il loro smisurato desiderio degli incerti beni della fortuna li fa penosamente ondeggiare tra la speranza e il timore, il loro animo è quanto mai incline a credere qualsiasi cosa», e così diventano preda delle superstizioni e di chi sa sfruttare la loro paura e la loro speranza: «il segreto e tutto l'interesse del regime monarchico sta nell'ingannare gli uomini e nell'adombrare col nome specioso di religione il timore che serve a frenarli, così da indurli a combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la propria salvezza e da far loro credere che, non solo non sia sconveniente, ma che sia il massimo degli onori il sacrificare il proprio sangue e la propria vita per la gloria di un sol uomo».

Spinoza si rendeva conto quanto fosse arduo costruire una repubblica democratica di cittadini liberi e razionali, e quasi disperava della possibilità di realizzarla, dovendo combattere il principale ostacolo rappresentato dalla carenza di razionalità e di libertà nella maggioranza degli uomini, che rifuggono dalla fatica di emanciparsi dalla superstizione per farsi guidare dalla ragione a diventare liberi: «Tutti, cioè, siano governanti o governati, sono uomini, vale a dire esseri che tendono a fuggire la fatica e a cercare il piacere. Chi ha sperimentato l'indole mutevole delle masse, anzi, quasi dispera di esse, poiché sono guidate non dalla ragione, ma dalle passioni, corrive in tutto e sommatamente esposte all'azione corruttrice o dell'avarizia o della prodigalità».

Eppure, il filosofo libero, perseguitato tutta la vita dalla superstizione e dal fanatismo di governanti e governati, non si rassegnava alla disperazione. In ciò era affine idealmente a Machiavelli, nutriva la passione per la libertà pur constatando che la maggioranza degli esseri umani non sa voler essere libera, non sa preservare la sua libertà, e spesso si lascia ingannare da chi le promette sicurezza a prezzo della libertà.

Nelle sue opere Spinoza cita una sola volta Machiavelli, che giudica «acutissimo» e «prudentissimo», e lo elogia come «un sostenitore della libertà, per la cui difesa diede saluberissimi consigli», dimostrando «quanto una moltitudine libera debba guardarsi dall'affidare la sua salvezza a un solo e unico individuo». Lo stesso insegnamento Spinoza volle dare alla moltitudine educandola a usare la ragione per vivere libera, pur sapendo quanto fosse difficile vincere in essa la paura, la superstizione, l'avidità, l'egoismo, la passione. Nonostante tutto, Spinoza non disperava. Anzi, incitava a sforzarsi per realizzare il libero Stato di liberi cittadini: «ordinare, anzi, ogni cosa in modo che tutti, qualunque sia la loro indole, antepongano il diritto pubblico ai privati interessi, ecco l'opera da compiersi, ecco lo sforzo da fare».

Ed è quello che fecero gli uomini occidentali che in Europa e in America, nella seconda metà del Settecento, iniziarono la lotta contro l'assolutismo monarchico, la gerarchia delle diseguaglianze, i privilegi aristocratici, i recinti della Chiesa e del re, per affermare il diritto di tutti gli esseri umani alla vita, alla libertà, alla proprietà. E alla libera scelta dei governanti da parte dei governati.