

## 6° lezione:

### *La sovranità popolare, 1*

In questo nostro viaggio a ritroso nel tempo per andare alla ricerca delle radici dell'attuale democrazia costituzionale abbiamo trovato una delle sue matrici: questa matrice coincide in sostanza con quel concetto di democrazia rappresentativa che prende forma, lentamente, a partire dalle rivoluzioni di fine Settecento. In quel momento si preferisce ancora evitare la parola 'democrazia', colpita da un plurisecolare interdetto, e si parla di repubblica, ma di lì a poco la parola democrazia torna ad essere di uso comune. La parola viene (come oggi direbbero i giornalisti) sdoganata, ma la cosa resta tutt'altro che pacifica: la democrazia resta a lungo – come dicevamo – più un progetto che un regime e solo gradualmente il suo tratto essenziale – il suffragio universale – viene realizzato. La democrazia si realizza passando attraverso il meccanismo della rappresentanza parlamentare. Certo, non sono mancate aspirazioni a una democrazia diversa, non rappresentativa, ma semplice (come si diceva nel settecento) o diretta, liberata dalle complicazioni introdotte dalla rappresentanza. In entrambi i casi, comunque, sia o non sia contemplata la variante della rappresentanza, la democrazia viene presentata correntemente come il regime che riposa su un principio irrinunciabile: la sovranità del popolo. Anche etimologicamente, la democrazia richiama il potere del popolo: la sua sovranità.

Le democrazie costituzionali del secondo dopoguerra confermano questo assunto: nella nostra costituzione il riferimento è collocato addirittura nel primo articolo che, dopo avere indicato nel lavoro il fondamento della repubblica, dichiara che «La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione». Le altre costituzioni del secondo Novecento (in Francia, in Germania, successivamente in Spagna, dopo la caduta di Franco) ripetono il medesimo principio. La sovranità popolare dunque viene confermata come uno dei concetti chiave, irrinunciabili, caratterizzanti della democrazia, anche della democrazia costituzionale.

Conviene ora interrogarci sul significato di questa espressione, compiendo, anche in questo caso, un viaggio a ritroso nel tempo. Correremo il rischio di qualche ripetizione. Spero però che ciò permetta di guardare al medesimo tema (la democrazia) da angolature diverse e non risulti troppo noioso. Anche il viaggio a ritroso nel tempo intorno al tema 'sovranità popolare' si annuncia piuttosto lungo. È vero che il concetto stesso – e anche la realtà – della democrazia risale addirittura al V secolo a.C. La democrazia però, come sappiamo, ha conosciuto una lunga

eclisse ed è facile quindi individuare nelle rivoluzioni di fine Settecento l'effettivo punto di partenza della parabola della democrazia moderna. Diversa sembra la situazione per quanto riguarda l'idea della sovranità popolare: l'idea che la radice ultima del potere sia nel popolo.

A conferma di ciò potremmo partire da lontano: potremmo citare Cicerone, che vede nel popolo romano la fonte insostituibile dell'ordinamento; potremmo aggiungere che persino nel momento in cui il potere effettivo a Roma, dopo il collasso della repubblica, è nelle mani dell'imperatore, tuttavia si continua a parlare di una *lex regia de imperio*, di un trasferimento del potere dal popolo e al principe; questa idea, consegnata al *Corpus iuris* giustiniano, viene recepita dai giuristi medievali che commentano le *leges* giustiniane e a loro volta confermano l'idea di un potere originario del popolo; le testimonianze sono numerose e continue e ci permetterebbero di arrivare tranquillamente a Rousseau e attraverso Rousseau entreremmo nell'alveo della storia otto-novecentesca della democrazia e potremmo concludere che *nihil sub sole novi* e che ininterrottamente per più di duemila anni il popolo è stato considerato sovrano.

In realtà, le cose non stanno proprio così. Quando studiamo le lingue straniere conviene diffidare dei 'falsi amici', come li chiamano i linguisti: parole che hanno quasi lo stesso suono, in lingue diverse, ma significati assai diversi. Nella storiografia il ruolo dei 'falsi amici' è svolto dalle continuità apparenti: che inducono nel ritenere che espressioni vagamente simili significano la stessa cosa in Cicerone, in Rousseau e per noi attraversando indenni i secoli. Possono esserci elementi di continuità. Prevale però spesso la discontinuità indotta dalle radicali diversità degli ambienti, dei contesti (cultura, valori, stili di vita) nei quali le parole sono state usate. Il significato delle parole dipende strettamente dal contesto entro il quale le parole sono usate. È quanto avviene con il tema della sovranità del popolo.

È vero dunque che anche nella cultura della Roma imperiale è evocata l'idea di un potere originario del popolo. Ed è vero che questa idea resta al fondo della cultura giuridica medievale grazie al tramite del *Corpus Iuris*. In entrambi i casi però siamo di fronte a un'espressione che fa del termine popolo un'entità immaginaria. Il termine popolo non allude a una qualche realtà concretamente individuabile; il popolo non è il substrato o il fondamento sul quale poggia un determinato ordinamento politico. Nelle mani dei giuristi medievali, il ricordo del popolo romano e del suo potere originario serve come formula di legittimazione di un ordinamento gerarchico che ha al vertice l'imperatore.

Non è dunque immaginabile una qualche significativa continuità fra l'uso che i giuristi medievali fanno dell'antica idea del potere originario del popolo e il concetto di sovranità popolare della democrazia otto-novecentesca. Le cose però si complicano se prendiamo in considerazione un autore, anch'egli appartenente alla cultura medievale, ma autore di un'opera che, per molti versi, sfida la *communis opinio* dell'epoca: l'autore è Marsilio da Padova e l'opera è il *Defensor pacis*, scritto (in collaborazione con Giovanni da Jandun) nel 1324.

Marsilio è uno dei tanti autori che risentono in modo determinante di quella svolta provocata nella cultura del XIII dalla diffusione delle opere di Aristotele in traduzione latina (e quindi in un idioma comprensibile, a differenza del greco, nell'Europa occidentale). Fra le opere di Aristotele tradotte figura la *Politica*; e a questa opera aristotelica guardano tutti i filosofi che traggono la linfa vitale della loro riflessione proprio da Aristotele, a partire dal più noto di questi, Tommaso d'Aquino.

Marsilio è uno scrittore audace ed eterodosso. Una tesi scandalosa della sua opera è la tesi della netta distinzione fra la sfera temporale e la sfera spirituale e la pretesa di togliere alla Chiesa il potere di intromettersi negli affari mondani. Non è però questa tesi che ci interessa in questo momento. Ci interessa l'altra grande linea direttrice della riflessione marsiliana: l'analisi dell'ordinamento politico, della *civitas*. È un'analisi che Marsilio porta avanti commentando e sviluppando originalmente il testo aristotelico.

Nelle pagine di Marsilio il *populus* è effettivamente protagonista protagonista. Il popolo non è più, nel discorso marsiliano, un simbolo evanescente, i cui contenuti restano indeterminati. Si tenga presente un aspetto non secondario, che riguarda il contesto in cui si è formato Marsilio e non può non avere influito sulla sua riflessione. Marsilio nasce a Padova, nel pieno fiorire della civiltà comunale: in quel tessuto di città libere (Firenze, Pisa, Milano, Padova, Bologna ecc.) che si sono sottratte al dominio imperiale e feudale e si organizzano liberamente. In esse, di nuovo, è il popolo, il popolo del Comune, l'insieme dei cittadini che si dà un proprio ordinamento, crea il proprio diritto, lo *ius proprium*, rivendica una compiuta autonomia.

Marsilio non si riferisce all'uno o all'altro ordinamento. La sua opera ha un andamento teoretico ed egli parla dell'ordinamento politico come tale. È però ragionevole pensare che la viva esperienza delle capacità politiche di un popolo, del suo potere di costruzione e di gestione di un ordinamento, influenzassero le sue considerazioni.

Vediamo allora quale è il ruolo che Marsilio attribuisce al popolo. È un ruolo chiave: l'ordinamento politico per Marsilio ruota intorno ad alcuni elementi essenziali: il governo agisce attraverso la legge, la legge è l'espressione di una causa efficiente, il legislatore, e il legislatore coincide con il popolo: «nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3° Politice, capitulo 6° [Pol. 1281a, 11] legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem [...]».

Non è difficile comprendere, anche da questi rapidissimi cenni, perché la storiografia ha spesso voluto ritrovare in Marsilio, non soltanto, come è ovvio, il segno di una forte e originale tensione intellettuale, ma anche i presupposti di una visione dell'ordine politico che potrebbe esser detta democratica, appunto perché fondata sul potere del popolo, della *multitudo*: che in effetti Marsilio presenta come la *causa legis* e quindi il fondamento stesso della *civitas*.

Il ruolo determinante del *populus* in Marsilio è indubbio ed è indubbia la singolare radicalità del suo pensiero. Dobbiamo allora dare ragione a una storiografia che vede nel *Defensor pacis* e nella sua teoria del popolo sovrano il primo anello di una lunga catena che arriva fino a noi, con trasformazioni, certo, ma senza radicali discontinuità? Oppure esistono fratture che rendono difficile parlare di una medesima storia, pur nel permanere di espressioni apparentemente simili? Tentiamo di guardare più da vicino a che cosa significhi 'popolo' per Marsilio.

Partiamo innanzitutto da una constatazione. Marsilio impiega vari argomenti per dimostrare la sua tesi principale – che cioè il popolo tiene insieme e governa l'ordinamento – ma non si preoccupa di spiegare una formula che egli usa continuamente e ha dato molto filo da torcere alla storiografia: quando egli parla di *populus* aggiunge sempre una specificazione: il popolo o la sua *valencior pars*. Che significa questa espressione? Perché essa si accompagna a *populus* facendo intendere che il popolo o la sua *pars valencior* hanno la medesima valenza?

Questa espressione appare a noi enigmatica, ma tale non doveva apparire a Marsilio e ai suoi contemporanei. Si tenga presente infatti che noi ragioniamo sempre all'interno di una determinata società e cultura e condividiamo alcuni presupposti (valori, pregiudizi, convinzioni) tanto largamente diffusi da apparire evidenti e non bisognosi di dimostrazione. Ciò valeva anche per Marsilio che poteva dare per ragionevole e chiara la formula 'valencior pars' perché poteva dare per condivisi dai suoi lettori alcune convinzioni previe, assiomi o pre-giudizi.

Il primo pre-giudizio, esplicitato da Marsilio, è l'impossibilità di riferirsi al solo criterio numerico: quando si parla di *pars valencior*, avverte Marsilio, si dovrà intenderla «considerata

quantitate personarum et qualitate». La decisione non è insomma il frutto di un computo meccanico di voti 'eguali', ma è la manifestazione di volontà di un organismo politico composto di parti qualitativamente differenti; ed è in questo senso peraltro che si orienta anche la canonistica medievale, che si riferisce correntemente al criterio della *maior et sanior pars*.

Il secondo pre-giudizio, coerente con il precedente, è la distinzione di funzioni all'interno del «*populus aut universitas*»: saranno gli esperti e i «*prudentes*» a formulare e proporre le leggi, mentre al corpo dei cittadini sarà riservata la *acclamatio*, l'accoglimento o il rifiuto della proposta.

L'ordine marsiliano non è l'ordine degli eguali; ed è infatti ancora alla differenza dei ruoli nel corpo politico che si riferisce Marsilio in uno dei punti nevralgici del discorso della cittadinanza, a proposito della definizione di cittadino: anche per Marsilio cittadino è (aristotelicamente) colui che «*participat in communitate civili, principatu aut conciliativo vel iudicativo*», ma questa partecipazione non può aver luogo che nel rispetto dei rispettivi ranghi: «*secundum gradum suum*».

Tentiamo allora di trarre qualche sommaria conclusione da questa rapida rassegna di autori e di testi.

Certo, è familiare alla cultura medievale un'immagine di legittimazione per così dire, 'dal basso', del potere. Ciò vale anche per i giuristi che continuano a sostenere, come dicevo, che in origine il potere era del popolo e che solo successivamente è stato trasferito dal popolo all'imperatore. L'idea di una fondazione (in ultima istanza) nel popolo della sovranità è stata effettivamente ripetuta nei più diversi contesti. Anche all'interno della cultura medievale tuttavia questa vaga immagine di legittimazione dal basso del potere non può essere confusa con la teoria marsiliana del *populus*, che usa il *populus* come il centro effettivo e propulsore dell'intero ordinamento. Ha ragione dunque la storiografia a sostenere che Marsilio inaugura una teoria della sovranità popolare che giunge fino a noi?

Non ha ragione perché a separare Marsilio dai moderni interviene il concetto di popolo. Per Marsilio, per gli uomini del medioevo, il popolo non coincide affatto con una massa di individui. Il popolo non è una somma numerica, un aggregato, un dato meramente quantitativo. Quando essi dicono 'popolo' pensano a una totalità ordinata, e ordinata secondo l'unico criterio che secondo loro permette di stabilire un ordine purchessia: il criterio delle differenze qualitative, dei ruoli differenti e quindi del rispetto delle gerarchie. L'ordine medievale, come dicevamo,

è un ordine fondato sulle differenze. La società è una società di ceti: una società fondata sulla differenza delle condizioni giuridiche dei soggetti. L'individuo è concepibile in termini politico-giuridici solo in quanto in relazione con poteri sovrastanti e in quanto appartenente a gruppi, a entità collettive: una comunità di contadini, una corporazione di arti e mestieri e, naturalmente, una città.

Marsilio dunque occupa certo una posizione eccentrica nel panorama dell'epoca quando attribuisce al popolo un potere effettivo, il ruolo determinante nell'ordinamento. Ma non è un'eccezione, è anzi perfettamente allineato alla convinzione di tutti, nel pensare che il popolo è una totalità organizzata secondo ceti, ruoli, differenze, gerarchie. La frattura che separa Marsilio (e a maggior ragione il pensiero antico, medievale e proto-moderno) dalla matura modernità ruota intorno a un'alternativa: il popolo come totalità differenziata e gerarchizzata oppure il popolo come moltitudine, come somma di individui eguali.

È quest'ultima, e non la prima, l'immagine di popolo che sostiene la parabola della democrazia moderna. Dobbiamo allora chiederci? Come e quando si fa strada questa immagine di popolo?

Possiamo rispondere, molto schematicamente, indicando due fasi: per intenderci, chiamiamo la prima fase 'il prologo in cielo', un'ipotesi audace ma puramente teorica e chiamiamo la seconda fase l'applicazione in terra, la verifica e l'impiego delle astrazioni nel concreto della dinamica politico-sociale.

La prima fase – il prologo in cielo – coincide con lo sviluppo di quel complesso di teorie politico-giuridiche che va sotto il nome di giusnaturalismo: una visione che va acquisendo crescenti consensi in tutta Europa nel corso del Sei-Settecento. I filosofi del diritto naturale sostengono teorie diverse od opposte fra loro su Stato, sovranità, diritti, diritto, ma condividono alcuni passaggi, alcuni schemi teorici nei quali tutti si riconoscono. Tutti ipotizzano l'esistenza di una condizione originaria dell'umanità – lo stato di natura – antecedente all'invenzione dell'ordine politico. Non è una fantasticheria ingenua. È una sorta di esperimento mentale che produce effetti dirompenti sul piano della teoria. Emerge infatti una nuova visione dell'essere umano. Quando si guardi all'essere umano nella sua natura originaria – questo è il ragionamento dei giusnaturalisti – scompaiono gerarchie ed obbedienze: gli uomini sono liberi ed eguali. Ogni individuo è un individuo: ognuno è quello che è, non esiste in quanto dipendente da o appartenente a un'entità superiore.

Quando e come vengono ad esistere differenze e rapporti di comando ed obbedienza? Con il contratto sociale. Il contratto sociale è il secondo passaggio condiviso da tutti i giusnaturalisti. Secondo loro, c'è un inconveniente nello stato di natura: il conflitto. C'è dunque bisogno di un potere sovrastante che lo freni e lo impedisca. Come vi si arriva? Sono i soggetti a procedere in questa direzione appunto con il contratto sociale: il contratto sociale è l'accordo dei soggetti in stato di natura che, per risolvere il problema del conflitto, inventano il sovrano. L'ordine nasce da una decisione dei soggetti. Sono i soggetti che, creando il sovrano, rendono possibile l'ordine. Prima di questa decisione contrattuale non esiste alcun popolo: esiste una moltitudine, una somma di soggetti. È la loro decisione che trasforma una moltitudine in un corpo politico.

Mi direte: forse questo schema teorico è ingegnoso, ma che cosa ha a che fare con il nostro tema? Riflettiamo su questo punto: a che cosa veniva collegata la sovranità nella teoria (ad esempio) marsiliana? A un popolo concepito come una totalità articolata, differenziata, ordinata. A che cosa viene collegata la sovranità nello schema contrattualistico dei giusnaturalisti? Non a un popolo come totalità differenziata, ma a una semplice moltitudine: a una somma di soggetti eguali, dove un individuo è un individuo. È una somma di soggetti eguali il motore di un processo che sfocia nella creazione dell'ordine politico e nella determinazione del portatore della sovranità. È già visibile in trasparenza un'immagine di popolo profondamente alternativa all'immagine medievale.

Sarà un giusnaturalista e quindi un teorico del contratto sociale a far leva su questa nuova visione del popolo e al contempo a collegarla a una peculiare interpretazione della sovranità: Rousseau. Lo abbiamo già incontrato come critico della rappresentanza. Critico della rappresentanza però Rousseau lo è in quanto è il teorico più radicale della sovranità del popolo.

Sono i soggetti che fondano contrattualmente l'ordine: lo schema adottato da Rousseau è il medesimo schema impiegato da Hobbes o Locke o Pufendorf. Cambiano però i contenuti. Per Hobbes i contraenti affidano i loro originari diritti-poteri a un terzo (individuo o assemblea) autorizzandolo ad agire come loro rappresentante: il sovrano agisce al posto dei soggetti, che escono di scena mentre lo spazio politico coincide con il sovrano. Il popolo non esiste se non in quanto rappresentato-creato dal sovrano. Per Rousseau, la dinamica del contratto è perfettamente eguale e contraria. I soggetti conferiscono (come in Hobbes) i loro diritti naturali al sovrano, ma questi non è un terzo, bensì coincide con la totalità dei soggetti. L'atto di associazione, nel momento in cui ciascuno dei contraenti «met en commun sa personne et toute sa puissance»,

crea istantaneamente «un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté». Il sovrano coincide con la totalità dei soggetti e ciascuno di essi è accolto, al momento della conclusione del contratto, come «partie indivisible du tout».

Il sovrano non è una potenza esterna, diversa e contrapposta ai soggetti: sono i soggetti che contrattualmente si costituiscono come sovrano. Nasce una nuova «personne publique», che un tempo prendeva il nome di città e ora viene denominata «république» o «corps politique». I soggetti che hanno sottoscritto il contratto, gli «associés», «prennent collectivement le nom de peuple» e possono essere definiti, al contempo, come cittadini, quando si metta in evidenza il fatto che ciascuno di loro è parte insostituibile dell'ente sovrano, e come sudditi, tenendo conto che ciascuno di loro è sottoposto alla legge emanata dalla volontà generale: che è appunto la volontà del popolo sovrano.

Il popolo è sovrano. E lo è in un senso molto diverso da quanto si sarebbe mai potuto immaginare entro i confini della società medievale. La sovranità popolare non è l'idea di una legittimazione dal basso del potere, ma è un principio che conduce direttamente alla instaurazione di un determinato assetto di potere. Come in Marsilio, si dirà. È vero, ma occorre aggiungere che il fondamento e il titolare del potere non è il popolo differenziato e strutturato, ma sono i soggetti, una moltitudine di individui eguali: sono i soggetti così concepiti che nel momento in cui attribuiscono a loro stessi tutto il potere, si costituiscono come popolo sovrano, vengono a formare ciò che Rousseau chiama un «moi commun», un io comune.

Il popolo comanda; e il popolo sono 'tutti' i soggetti che hanno concluso il patto di associazione: potremmo dire che siamo di fronte a una precisa, inequivocabile teorizzazione della democrazia. Tutto nasce e tutto finisce nel cerchio delimitato dalla volontà del *demos*, che non conosce poteri ad esso sovrapposti o da esso indipendenti.

Emerge dunque un concetto nuovo e moderno di popolo. Le caratteristiche di questo concetto sono due: da un lato, il popolo è una somma di soggetti eguali; finisce l'idea antica di un popolo come totalità differenziata e gerarchica. Dall'altro lato, è questo popolo, come somma di soggetti eguali, direttamente investito della sovranità. Il popolo è quindi direttamente sovrano e proprio per questo non può trovare nella rappresentanza un plausibile schema organizzativo.

Rousseau scrive il suo *Contrat social* nel 1762: siamo ancora relativamente lontani dalla rivoluzione e la sua idea di sovranità popolare può ancora apparire un concetto teorico lontano da



qualsiasi possibilità di verifica nella prassi. Un ventennio dopo tuttavia la situazione è drasticamente mutata. La rivoluzione scoppierà nel 1789 e proprio alla vigilia di essa due brevi saggi, destinati a una importanza decisiva per la causa rivoluzionaria, si interrogheranno di nuovo su chi sia il titolare della sovranità. Gli scritti cui mi riferisco, scritti fra la fine dell'88 e gli inizi dell'89, sono *l'Essai sur les privilèges* e il saggio *Qu'est-ce que le Tiers-État*, di Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836).

Erano stati convocati dal re, dopo più di un secolo di assenza, gli Stati generali (secondo la logica della rappresentanza cetuale tipica della società di antico regime) per affrontare la grave crisi del paese e Sieyès si interroga sul da farsi. È a questo scopo che egli invita a ripensare il concetto di nazione per ridefinirlo dalle radici.

‘Nazione’ è un termine ampiamente circolante nella letteratura francese sei-settecentesca e si riferisce in sostanza al complesso della società, organizzata per ceti, strutturata gerarchicamente e culminante nel re, vertice e sigillo dell'ordine complessivo. È appunto questa idea di nazione che per Sieyès non è più accettabile: perché fondata sulla disuguaglianza dei soggetti, sul privilegio di alcuni (duecentomila individui, i nobili e il clero) e sull'avvilimento del resto del paese, il Terzo Stato, dal quale in realtà dipende la prosperità e la civiltà del paese. Occorre allora ridefinire la nazione escludendo dalla (nuova) nazione i pochi soggetti diversi, giuridicamente privilegiati, e includendo i soggetti giuridicamente eguali (i membri del Terzo Stato). La nazione coincide dunque con il Terzo Stato e il criterio che individua l'appartenenza è appunto l'eguaglianza giuridica. La nazione francese coincide con i venticinque milioni di francesi giuridicamente eguali.

Il modello argomentativo richiamato esplicitamente da Sieyès è il modello contrattualistico: quel modello che i giusnaturalisti (a partire da Hobbes) avevano costantemente impiegato per dar conto dell'origine e del fondamento dell'ordine politico-giuridico. Il modello contrattualistico però, che in Hobbes aveva una valenza marcatamente teorica, nelle mani di Sieyès diviene uno strumento impiegabile nella progettazione politico-costituzionale. Se sono i soggetti eguali che contrattualmente fondano l'ordine politico, questi soggetti, nella Francia del 1789, sono i francesi giuridicamente eguali, i membri della nazione; e la nazione è l'ente collettivo (l'unico ente immaginabile) cui spetti il potere di darsi, come meglio crede, un ordinamento. La nazione è l'ente collettivo cui attribuire uno specifico (ed esplosivo) potere che è il potere costituente; un

potere che essa eserciterà senza limiti, libera dagli impacci del passato, sovrana nel costruirsi il proprio futuro.

La nazione degli eguali è l'unico potere costituente immaginabile ed è a partire da questo nuovo concetto che occorre dunque ripensare l'assemblea degli Stati generali, convocata dal re: un'assemblea che rispecchia la vecchia nazione francese, la società dei corpi e delle gerarchie, la società del privilegio e della disuguaglianza, deve essere trasformata in un organo che rappresenta l'unico potere legittimo, la nazione degli eguali. La parola chiave è in ogni caso la parola 'rappresentanza': l'assemblea degli Stati generali è un organo rappresentativo della società attuale; in che modo dovrà esprimersi invece la nuova nazione, la nazione degli eguali? Dovrà essere applicato anche in questo caso un meccanismo rappresentativo? E che cosa dovrà essere inteso in questo caso per 'rappresentanza'?

Il meccanismo rappresentativo è, per Sieyès, comunque indispensabile. Vale in primo luogo un dato di fatto: venticinque milioni di francesi non possono riunirsi, come scrive Sieyès, *en corps*; non è immaginabile un'agorà capace di accogliere una massa enorme di persone. Occorre dunque introdurre un primo correttivo al modello contrattualistico che fa riferimento a 'tutti' (sono tutti i soggetti chiamati a creare il sovrano): i 'tutti' devono agire attraverso un meccanismo rappresentativo; il potere costituente della nazione dovrà trasfondersi, attraverso la rappresentanza, nel potere di un'assemblea (e in effetti gli Stati generali, che si riuniscono il 5 maggio, si trasformeranno, il 17 giugno del 1789, in un'assemblea nazionale che dal 9 luglio si chiamerà costituente, appunto perché chiamata a dare alla Francia un ordine nuovo).

La teoria è scesa dal cielo alla terra. Sieyès a ridefinito la nazione, ha attribuito ad essa la piena sovranità e su questa base ha introdotto un concetto decisivo e nuovo quale il concetto di potere costituente: il potere della nazione non è evanescente e puramente ideale, ma è un potere che si traduce nella concreta costruzione di un nuovo ordinamento. È a questo schema di legittimazione che si farà continuamente ricorso nell'Ottocento e nel Novecento per indicare il fondamento di un ordine nuovo. È a questo concetto che viene fatto ricorso nell'Italia uscita dalla guerra e dal fascismo per rendere possibile la convocazione di un'assemblea che viene detta, appunto, costituente.

La sovranità popolare entra dunque trionfalmente nel novero dei grandi concetti giuspolitici ancora oggi impiegati. La sua storia otto-novecentesca è però assai meno lineare di quanto potremmo attenderci da queste premesse.

Occorre in primo luogo tener presente una complicazione del quadro. Abbiamo trovato due concetti – popolo e nazione – per indicare un soggetto collettivo cui riferire la titolarità del potere sovrano. Popolo e nazione sono sinonimi? Per certi aspetti lo sono e continuano a essere impiegati come sinonimi anche nell'Ottocento. Per altri aspetti però non lo sono affatto. Confrontiamo i due concetti guardando ai testi finora incontrati: il Contratto sociale di Rousseau, i saggi di Sieyès. Nel *Contrat social* Rousseau parla di popolo; Sieyès lavora sul concetto di nazione. Entrambi i testi che appartengono al medesimo clima culturale e condividono almeno un punto: che si parli di nazione o di popolo, in ogni caso si parla di un'entità collettiva definibile come una somma di soggetti eguali; per entrambi il mondo pre-moderno è ormai lontano. Dove sta allora la differenza? Una differenza importante (che emerge e si accentua con l'uso che dei termini popolo e nazione verrà fatto proprio negli anni della rivoluzione francese) dipende dal rapporto che l'entità collettiva intrattiene con la sovranità: un rapporto diretto, estraneo a qualsiasi meccanismo rappresentativo, per Rousseau, e un rapporto fondato sulla rappresentanza, per Sieyès.

Si profila una distinzione importante: se pensiamo la sovranità popolare *à la* Rousseau, valorizziamo il protagonismo politico immediato dei soggetti; se la pensiamo *à la* Sieyès, sosteniamo la necessità di una mediazione: i soggetti fanno un passo indietro, perché la voce della nazione è la voce dei suoi rappresentanti. Possiamo trovare anche un indizio di questa distinzione nel lessico costituzionale della rivoluzione: nella costituzione del 1791, che prevede ancora un limite censitario all'esercizio del diritto di voto, si parla di sovranità della nazione (art. 25), mentre nella costituzione, espressione del radicalismo di uno dei gruppi di punta della rivoluzione, i giacobini, la scelta del suffragio universale si accompagna all'idea di una sovranità del popolo (art. 7).

È il popolo che i giacobini esaltano, mentre diffidano della rappresentanza. Nel loro immaginario politico il popolo puro, onesto, incontaminato, mentre i suoi rappresentanti sono sempre esposti al rischio della corruzione e del compromesso. Della virtù rivoluzionaria è custode il popolo: un'entità immaginata come indifferenziata, compatta, unanime nel perseguire gli ideali della rivoluzione e capace di riconoscere, al di là del formalismo giuridico del meccanismo rappresentativo, i leader capaci di esprimere le sue più pure e profonde ispirazioni. Emerge dunque, in questa prospettiva, la tesi che la sovranità del popolo deve potersi esprimere immediatamen-

te: senza mediazioni, senza filtri, senza interferenze, tanto meno giustificate quanto più il popolo viene rappresentato come unitario e concorde.

PIETRO COSTA