



DIONIGI DI ALICARNASSO, LA COSTITUZIONE MISTA E MONTESQUIEU

Gabriele Pedullà*
(Università di Teramo)

L'età di Dionigi: da Jean Bodin a John Adams

Non è un caso se Dionigi è l'autore che Machiavelli ha più meditato nei suoi scritti: più persino dello stesso Livio che costituisce il testo di riferimento per i *Discorsi*, quasi che gli *Ab Urbe condita libri* fossero stati scelti unicamente per il loro status di narrazione canonica della più antica storia di Roma. Come abbiamo visto, le *Antiquitates* offrivano il racconto degli stessi eventi e molto altro: orazioni elaborate, notizie erudite e soprattutto una serie di riflessioni sulle cause che avevano portato un piccolo villaggio di pastori a estendere su tutto il Mediterraneo la propria supremazia. Anche Livio, certo, si pone il problema della grandezza di Roma, ma lo fa con strumenti assai diversi da Dionigi. Uniti nell'elogio dell'Urbe e nella convinzione che la prima età repubblicana aveva rappresentato il momento più splendido della sua vicenda secolare, lo storico greco e lo storico romano si dividono invece sulle spiegazioni di questa eccellenza. Mentre Livio si mostra sempre piuttosto disattento alle problematiche di ordine istituzionale e tende a spiegare successi e insuccessi unicamente in termini di rispetto del *mos maiorum* e di integrità morale, in Dionigi incontriamo un'acuta sensibilità per le metamorfosi dell'ordinamento politico e la tendenza a fare proprio delle evoluzioni della forma di governo il criterio fondamentale con cui analizzare la storia della repubblica. Sostanzialmente, mentre Livio si concentra in maniera esclusiva sull'antitesi virtù/vizio, nelle *Antiquitates* (non a caso permeate dalla tradizione filosofica greca con il suo costante interrogarsi sulla costituzione migliore), uno spazio determinante viene assegnato al lento processo di assestamento della costituzione romana, dalle prime leggi di Romolo sino allo scontro, e successivamente alla conciliazione, tra patrizi e plebei.

Si può misurare l'enorme distanza che corre tra le due opere – gli *Ab Urbe condita libri* e le *Antiquitates* – anche soltanto dalle rispettive sezioni di esordio. Ascoltiamo i propositi di Livio: «a me preme che ciascuno per parte sua rifletta attentamente su questi fenomeni: quale è stata la vita, quali i costumi (*mores*), grazie a quali uomini e a quali stratagemmi si è formato ed accresciuto, in pace e in guerra, l'impero; che consideri come poi, rilassandosi a poco a poco la disciplina, i costumi (*mores*) si siano dapprima corrotti e quindi si siano anch'essi sempre più rilassati, per rovinare poi a precipizio, finché si è giunti a questi tempi, in cui non possiamo sopportare né i nostri vizi, né i loro rimedi». Nessun riferimento all'organizzazione politica o militare della città.

Se prendiamo il testo di Dionigi, ecco che invece – dopo il consueto (e inevitabile) elogio delle virtù incorrotte dei Romani delle origini – appare subito la riflessione sulle istituzioni della città (il latino di Birago aiuta a evidenziare ulteriormente la differenza rispetto a Livio): «passo in rassegna le forme di governo (*formas reipublicae omnes*) di cui essa si è servita sia durante la

* Riproduciamo le pagine LXXXIII-CXI del saggio *Giro d'Europa. Le mille vite di Dionigi di Alicarnasso*, che costituisce una delle introduzioni alla recente traduzione italiana integrale delle *Antichità romane* dello storico greco (Torino, Einaudi, 2010). Ringraziamo vivamente sia l'Autore del saggio, Gabriele Pedullà, sia la Casa editrice Einaudi.

monarchia sia dopo la cacciata dei re e il modo di essere di ciascuna di esse (*qui fuerit uniuscuiusque modus*), inoltre spiego le usanze migliori e le leggi più famose (*mores qui optimi legesque clarissimas*), nel complesso dunque tutto l'antico stile di vita (*priscum victum civitatis*) della città. La forma che io intendo dare alla mia opera non sarà né quella degli storici militari, né quella di coloro che descrivono gli stati, né sarà simile agli annali di Atene. Infatti sono monotone e provocano velocemente sazietà negli ascoltatori; sarà una forma mista di tutti questi tipi di storiografia (*ex omni specie formam quandam mixtam*), militare e speculativa al tempo stesso, in modo da soddisfare pienamente sia chi si occupa di oratoria politica, sia chi elabora una teoria filosofica, sia chi cerca nelle lotte del passato un quieto diletto».

Sarebbe difficile esprimere meglio che con questi passi programmatici il contrasto tra l'atteggiamento dei due storici nei confronti del loro oggetto di studio. Il punto cruciale, la vera novità di questa storia di Roma che non ha equivalenti tra quelle che ci sono state tramandate dagli antichi e che non poteva non colpire un lettore come Machiavelli, risiede evidentemente proprio nel posto privilegiato che gli sviluppi istituzionali occupano nel racconto di Dionigi. Le *Antiquitates* avevano inoltre almeno un altro grande pregio, strettamente connesso al primo: quello di procedere per via di comparazione ogni volta che gli eventi lo rendevano possibile. Scrivendo per i propri connazionali, Dionigi non si lascia sfuggire nessuna opportunità per sviluppare dei paralleli preziosi con le *poleis* greche, secondo un approccio caratteristico anche dei *Discorsi* (Firenze come anti-Roma). Eppure non solo di questo si tratta. L'atteggiamento di Dionigi lascia trasparire una precisa volontà di servirsi dei confronti tra realtà politiche lontane per ricavare alcune leggi generali sulla vita degli stati, come si comprende dalla frequenza con cui viene ricostruita l'intera storia di un provvedimento legislativo o di un'istituzione, riepilogando quanto già raccontato o anticipando quanto sarebbe avvenuto negli anni, se non addirittura nei secoli, successivi. Anche in questo caso un procedimento assai meno frequente nelle pagine di Livio, che, nella grandissima maggioranza dei casi, risolve il confronto tra passato e presente in una prevedibile *laudatio temporis acti* in nome della superiorità morale dei Romani delle origini sui propri contemporanei.

Le *leges* e non (o non solo) i *mores*: è qui la grande svolta delle *Antiquitates* e la ragione della sua importanza capitale per i *Discorsi*. Con una formula di grande efficacia Momigliano ha scritto diversi anni fa, in un saggio scarsamente letto, che «il pensiero politico moderno è nato quando Machiavelli ha analizzato Livio secondo le categorie del pensiero politico greco». Naturalmente Momigliano pensava a Polibio e alla sua analisi delle istituzioni di Roma, ma da quanto si è detto sinora dovrebbe essere ormai evidente che il suo giudizio si adatta ancora meglio alle *Antiquitates*, dove Dionigi racconta gli stessi eventi della prima deca liviana ma con un'attenzione speciale per l'ordinamento politico che è completamente assente negli *Ab Urbe condita libri*. Debitamente riformulata, l'affermazione di Momigliano dovrebbe perciò suonare così, ora: *il pensiero politico moderno è nato quando Machiavelli ha analizzato Livio nella prospettiva di Polibio ma soprattutto di Dionigi di Alicarnasso*, e ha riletto l'intera vicenda della repubblica romana alla luce della sua evoluzione costituzionale, come prima di lui avevano fatto appunto soltanto gli storici greci.

L'attenzione di Dionigi alle forme politiche ha avuto un posto di primo piano nella sua fortuna in età moderna. Oltre alla «profonda diligenza» dell'informazione e alla «grande arte oratoria» (tanto per riprendere Lampugnino Birago), la curiosità delle *Antiquitates* per le istituzioni le segnalò subito agli antiquari, Carlo Sigonio e Giusto Lipsio in testa, quale fonte indispensabile per interpretare la storia di Roma. I trattati di storiografia cinque-secenteschi riflettono bene questa preminenza accordatagli, probabilmente con la sola eccezione di Dionigi Atanagi, che nel suo *Ragionamento della eccellenza e perfezion de la istoria* (1559) lo pone tra gli storici di valore ma in seconda fila. «Autore chiaro molto e di nobile grido» secondo Sperone Speroni (*Discorso sopra Dionisio Alicarnasseo*) e «gran maestro in teorica e in pratica del bel dire», anzi «autorità principale», secondo Agostino Mascardi, che pure gli rimprovera l'uso smodato dei discorsi diretti (*Dell'arte istorica*, 1636), Dionigi sarebbe stato indicato da Alessandro Tassoni nel decimo libro dei *Pensieri diversi* (1620) come uno dei dieci maggiori storici dell'antichità («Quelli che fra' Greci

contendono della palma sono Senofonte, Tucidide, Erodoto, Polibio, e Dionigi Alicarnaseo. Fra' Latini Livio, Salustio, Cesare, Quinto Curzio e Cornelio Tacito»), ricordato da Traiano Boccalini, unico tra i greci, assieme ai soli Sallustio, Tacito e Livio (*Ragguagli di Parnaso*, 1612-1613), anteposto a Livio da Giusto Scaligero, Ugo Grozio e Giambattista Vico, definito da Bossuet «le plus docte des historiens» nel *Discours sur l'histoire universelle* (1681), apprezzato da Scipione Maffei in quanto «storico insigne» nella *Verona Illustrata* (1732) e citato con la qualifica di «grand Historien» da Pierre Bayle, nonostante le critiche che gli rivolge su alcuni aspetti particolari, principalmente di cronologia, nel *Dictionnaire historique et critique* (1697). Sino al visconte di Bolingbroke, che nelle celebri *Letters on the Study and Use of History* (1752) per definire l'oggetto delle sue fatiche si limita a scrivere: «risponderò citando quel che ho letto da qualche parte in Dionigi di Alicarnasso: penso che la storia sia filosofia insegnata attraverso gli esempi».

Se gli storici e i teorici della storiografia hanno tanto ammirato Dionigi, non è qui, tuttavia, che le *Antiquitates* hanno lasciato maggiormente il proprio segno nell'Europa di Antico Regime ma nella fiorente trattatistica *de republica* – in linea, peraltro, con le aspirazioni dell'autore, che a più riprese nella propria opera indica gli uomini politici come destinatari privilegiati delle *Antiquitates* (almeno quattro volte oltre all'introduzione: in V, 56; V, 75; XI, 1 e XI, 4). Parlando di Roma, Dionigi non si limitava a raccontare gli eventi ma insegnava a trarre da quella vicenda esemplare una serie di lezioni potenzialmente utili anche per il presente. Naturalmente, affinché ciò avvenisse, occorre un pubblico di lettori allertati a cercare in un'opera di storia un simile insegnamento, ma grazie ai *Discorsi* tale auditorio si era andato rapidamente costituendo in tutto il continente. Per l'essenziale, il successo delle *Antiquitates* deve essere considerato dunque una diretta ricaduta del successo del metodo di lettura di Machiavelli e della sua tendenza a individuare negli storici i veri depositari degli *arcana imperii* degli antichi. Se aveva ragione Machiavelli, non dovevano essere proposti all'imitazione dei moderni i trattati di Aristotele o di Cicerone ma le azioni dei Greci e, ancora di più, dei Romani – azioni che ovviamente potevano essere conosciute soltanto attraverso il racconto che ne era stato tramandato e a patto di focalizzare l'attenzione non tanto o non solo sulle eccezionali virtù dei principi e dei popoli (i *mores*), ma sulle condizioni che avevano permesso l'affermarsi di tanti individui fuori dal comune (vale a dire le *leges*).

Il punto – come si intuisce facilmente – è decisivo per comprendere il lascito dei *Discorsi* e come la loro influenza abbia fatto di Dionigi un interlocutore quasi inevitabile per chiunque si occupasse di certi soggetti tra il xvi e il xviii secolo. Nelle storie del pensiero politico tradizionali si rimprovera generalmente agli umanisti l'ingenuo idealismo, mentre viene apprezzato al contrario l'atteggiamento ben altrimenti realistico di Machiavelli. Sarebbe tuttavia più opportuno riformulare la questione in altri termini, mostrando per esempio come il pensiero quattrocentesco, non meno realista (e pessimista) di Machiavelli quanto alle forze che regolano la vita degli stati e gli appetiti degli individui (come sa chiunque abbia letto il *De infelicitate principum* di Bracciolini o il *Momus* di Alberti), concentri le sue energie su un progetto di educazione delle classi dirigenti: poco importa se si tratta di un principe o delle *élites* di una piccola repubblica. In un'Europa in cui nuove forme di legittimità politica convivevano in maniera piuttosto eclettica con le vecchie e le istanze universaliste del papato e dell'impero dovevano scendere quotidianamente a patti con le pretese delle monarchie nazionali, dei comuni e dei principi, la qualità dei reggitori appariva alla fine più importante dell'assetto costituzionale adottato da ciascuno di essi. Solo la tirannide, come governo corrotto, esulava da questo sostanziale relativismo degli umanisti, ma non a caso nella loro interpretazione essa rimandava a una patologia del carattere almeno quanto a un sistema di governo.

Educando i principi e le classi dirigenti, il lato ferino del potere poteva essere esorcizzato una volta per tutte: così avevano ragionato i letterati quattrocenteschi. La mossa machiavelliana (il teorico della volpe e del leone) fu invece quella di spostare risolutamente l'accento dall'esaltazione delle virtù di Scipione e Bruto alle ragioni di questa eccellenza. La grande scommessa dei *Discorsi* – una meditazione sul modo in cui i Romani sono diventati Romani e sul modo in cui i moderni possono incamminarsi sulla loro strada – è in altre parole che la radice di quella virtù possa essere trovata nelle istituzioni cittadine e che di conseguenza, ricostruita la catena di causa ed effetto,

l'indagine storica possa condurre a una rinnovata proposta per l'oggi. L'educazione non basta; l'ideale stoico dell'imperturbabilità non è più sufficiente: anche perché l'imitazione degli eroi repubblicani traccia un itinerario pieno di ostacoli che soltanto in pochi sono in grado di percorrere. La sfiducia di Machiavelli verso il progetto pedagogico degli umanisti, per lo meno nelle forme in cui essi lo avevano immaginato, appare così anche il diretto risultato di un radicale allargamento dell'arena politica, che non comprende più soltanto il principe (dedicatario del trattato sul reggitore ideale) o le piccole *élites* urbane di Firenze, Venezia o Siena (a loro volta rappresentate dai personaggi che prendono la parola nei diversi dialoghi sulla repubblica), ma si allarga a includere l'intera massa dei cittadini. Secondo Machiavelli, infatti, la forza di Roma non era stata solo nella sua classe dirigente ma nel valore e nella moderazione di un esercito di cittadini-soldati resi virtuosi non tanto da un lungo e complicato percorso di educazione, secondo le pretese degli umanisti, ma dalla vigilanza di un sistema di leggi pensato per costringere gli uomini a essere temperanti e coraggiosi attraverso la minaccia della punizione, vale a dire in ossequio al principio secondo cui «tutti egualmente errano, quando tutti senza rispetto possono errare» (*Disc.* I, 58) e «li uomini sempre ti riusciranno tristi, se da una necessità non sono fatti buoni» (*Principe* 23). Una scelta tanto più obbligata proprio alla luce della mobilitazione del popolo in armi prevista dal progetto di una «milizia» cittadina che venisse a sostituire le armate mercenarie (progetto al quale Machiavelli non smise mai di pensare), e che proprio in ragione dei numeri rendeva non più percorribile l'utopia umanistica di uno scelto manipolo di reggitori illuminati decisi a ripetere l'esempio delle virtù di Scipione o di Temistocle.

Se il principio classicista dell'imitazione degli antichi rimaneva incontestato e anzi costituiva il fulcro stesso del disegno dei *Discorsi*, Machiavelli invitava dunque a volgere lo sguardo altrove. Studiare la storia di Roma voleva dire rivolgersi principalmente alle istituzioni, analizzando gli effetti di ciascun provvedimento e, possibilmente, estendendo l'analisi alle maggiori città antiche e moderne, da Atene e Sparta a Firenze e Venezia (ma nei *Discorsi* hanno un ruolo importante anche i liberi cantoni svizzeri e la monarchia francese). La proposta, come si è visto, incontrò uno straordinario successo anche se spesso in forme imprevedibili. Di lì a qualche anno, una volta esauritasi la fase dinamica delle guerre d'Italia, nell'Europa della Controriforma, i continuatori italiani di Machiavelli come Giovanni Botero, che oggi vengono raggruppati generalmente sotto l'etichetta di teorici della ragion di Stato, avrebbero riflettuto sul medesimo nesso tra la paura (la legge) e la virtù (i costumi) traendone conclusioni diametralmente opposte: sino a fare della lezione machiavelliana sulla «necessità» che «fa virtù» (*Disc.* II, 2) e dell'importanza dei vincoli della religione e del giuramento contro la sfrenatezza del desiderio, uno strumento non più di rinnovamento ma di conservazione. Eppure, fedeli a un metodo di pensiero, i teorici della ragion di Stato avrebbero continuato a cercare nella storia romana e greca non un elenco statico di virtù da proporre all'ammirazione dei lettori ma una serie di lezioni pratiche da cui distillare a poco a poco le eterne leggi della politica.

In questa prospettiva tutti gli storici, antichi e moderni, potevano rivelarsi preziosi per il gran numero di casi che i loro racconti offrivano all'analisi; allo stesso tempo, però, era ovvio che non ogni opera fosse altrettanto ricca di spunti e che quanti non si erano limitati a mettere in ordine diligentemente una catena di eventi ma avevano guardato soprattutto alla forma della costituzione e alla macchina militare, come gli storici greci, apparissero ancora più necessari degli altri: Dionigi e Polibio *in primis*, presto accompagnati da Tacito, apprezzatissimo principalmente quale maestro di psicologia. Per tutte queste ragioni, come ebbe a scrivere l'umanista protestante Gian Michele Bruto in un'elaborata lettera-trattato in lode della storia, autori come Livio, Polibio e Dionigi rappresentavano senza dubbio una lettura più utile per i cittadini che non Platone o Aristotele (*Epistolae*, Cracovia, 1583).

Se prescindiamo dai molti che si limitarono a saccheggiare le *Antiquitates* in cerca di questa o di quella informazione particolare, fino alla metà del Seicento la loro fortuna sarebbe rimasta dunque legata proprio a quei *Discorsi* che tanto bene avevano saputo mettere a frutto la lezione dello storico greco. Nel segno del Machiavelli, per esempio, il filosofo neoplatonico Francesco

Patrizi da Cherso pubblicò nel 1583 un'edizione commentata e riccamente decorata dei passi dei principali storici che avevano scritto sulla tecnica militare romana con l'intento di "consigliare" i principi cristiani impegnati nella lotta contro il Turco all'indomani della battaglia di Lepanto (*La Milizia romana di Polibio, di Tito Livio e di Diogene di Alicarnasso*). Né, meno machiavelliane, risultano quelle singolari opere d'ingegno che sono i trattati politici in forma di biografie romanzate di Virgilio Malvezzi, dove il modello delle *Antiquitates* si innesta sul racconto di Livio ogni volta che i principali personaggi della storia prendono direttamente la parola, anche se in questo caso, rispetto a Dionigi, il *Romolo* (1629) e il *Tarquinio il Superbo* (1632) mostrano una propensione maggiore per le generalizzazioni sentenziose e i ragionamenti dei vari oratori tendono a staccarsi dal contesto per farsi meditazioni universali sulla politica e sui suoi inevitabili inganni.

Il successo dei *Discorsi*, e con loro delle *Antiquitates*, non fu però un fenomeno solo italiano. Dopo l'Italia, il paese dove il metodo di lettura machiavelliano aveva attecchito meglio era senza dubbio la Francia e non è strano perciò che, tra la fine del Cinquecento e la metà del Settecento, Dionigi abbia trovato qui una sorta di seconda patria d'elezione. In effetti proprio a Parigi, nel 1546, venne pubblicata su richiesta del re la prima edizione greca degli undici libri sopravvissuti delle *Antiquitates*, per le cure del filologo e stampatore Robert Estienne (Robertus Stephanus). A partire dalla *princeps* venne subito effettuata una nuova traduzione latina a opera di un allievo di Erasmo, Sigmund Gelen (Sigismundus Gelenius), presso Froben, a Basilea (nel 1549) e destinata a sostituire la fatica di Lampugnino Birago con non meno di quattro ristampe in quindici anni, tutte a Lione, a quel tempo una delle capitali della tipografia europea.

Nella storia della ricezione delle *Antiquitates*, tuttavia, il volgarizzamento di Gelen rimane molto importante non soltanto per la rinnovata veste linguistica del testo, ma per un'intelligente premessa del curatore. Qui, in poche pagine di straordinaria densità, emergono infatti per la prima volta una serie di giudizi su Dionigi destinati a imporsi stabilmente, a cominciare dalla necessità di leggere la sua opera a paragone di quella di Livio: un confronto che Gelen risolveva a favore delle *Antiquitates*, ritenute più selettive e dunque più attendibili, come dimostrerebbe l'episodio di Muzio Scevola che, nella versione di Dionigi, non si punisce per il fallito attentato a Porsenna mutilandosi da solo del braccio destro. Soprattutto, con Gelen le *Antiquitates* venivano presentate per la prima volta ai lettori attraverso la formula estremamente significativa di «eloquentia» più «prudencia». Dal punto di vista dello stile, infatti, Dionigi avrebbe conseguito un'espressione praticamente perfetta combinando il greco di Erodoto (suo conterraneo) con la lingua degli oratori attici e di Tuciddide, alle cui opere tante energie Dionigi aveva dedicato in qualità di critico: un'idea che da quel momento sarebbe stata costantemente ripetuta nei giudizi sullo storico di Alicarnasso. Ai fini del nostro discorso conta però ancora di più il secondo termine dell'equazione. Nella riflessione etica medievale e rinascimentale la prudenza era infatti la virtù specifica degli uomini politici. Se le *Antiquitates* meritavano il titolo di «absolutissima historia», agli occhi di Gelen ciò dipendeva soprattutto da questa straordinaria capacità di interpretare gli eventi narrati e di trarre da ciascuno di essi preziose lezioni per il futuro. Dionigi infatti non si era limitato a descrivere «soltanto gli eventi, ma anche i ragionamenti» (*nec eventus tantum describit, sed et consilia*) che avevano spinto i diversi personaggi ad agire in un modo particolare; inoltre, da «esperto conoscitore della filosofia» (*dogmatum philosophorum peritus*), accanto alle «imprese militari» (*bellica facinora*) aveva analizzato le «arti della pace» (*pacis artes*), tra cui Gelen segnalava all'attenzione dei lettori soprattutto la costituzione mista e la politica di apertura verso gli stranieri, in perfetto accordo dunque con la prospettiva dei *Discorsi*.

Jean Bodin

Con Gelen, ventidue anni dopo la morte di Machiavelli, le basi per la consacrazione di Dionigi a vero e proprio pensatore politico erano finalmente gettate. È in questo clima di straordinario interesse per le *Antiquitates* che tale processo giunse a compimento. Se Machiavelli era stato il primo a vedere nelle *Antiquitates* non solo una testimonianza preziosa ma l'opera di un fine conoscitore degli uomini e delle forme di governo (come e più di Polibio), e Gelen aveva avuto il merito di lodare espressamente la sua eccezionale prudenza, la tappa decisiva di questo percorso è legata al grande giurista francese Jean Bodin (1529-1596). Nella sua prima opera importante, la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, del 1566, Dionigi incarna semplicemente lo storico perfetto: vale a dire ben informato, chiaro, imparziale e non reticente. Mentre l'amicizia con Marco Varrone, «vero registro delle antichità romane», garantiva l'attendibilità delle notizie riportate nelle *Antiquitates* e «la moderazione dello stile e la purezza attica» erano evidenti a tutti i lettori, tanto l'imparzialità quanto l'abbondanza delle informazioni che troviamo in Dionigi apparivano entrambe a Bodin il risultato della sua particolare condizione di straniero chiamato a raccontare la storia di un altro popolo. Quanto al primo punto, solo perché non aveva «mai ricoperto nessuna magistratura nello stato», Dionigi era stato in grado di scrivere «dei Romani in modo molto più vero e molto migliore di Fabio, Sallustio o Catone, che nella loro repubblica furono insigniti di cariche e di onori», nonché di Livio, Svetonio, Tacito e Ammiano Marcellino; anche essi tutti più o meno consapevolmente vittime delle proprie passioni partigiane. Rispetto a loro, inoltre, Dionigi aveva avuto il merito di trasmettere ai moderni tutta una serie di informazioni che agli storici nativi apparivano scontate e che, senza di lui (un greco che scriveva per i Greci), sarebbero andate perdute. Il giudizio era netto: Dionigi «oltre che per moderazione dello stile e la purezza attica, ha raccontato con tanta diligenza la storia antica dei Romani dalla fondazione della loro città che sembra aver superato tutti i Greci e i Latini. Infatti quelle cose che i Latini hanno trascurato di tramandare perché ai loro occhi troppo note, come i sacrifici, i giochi, i trionfi, le insegne dei magistrati, o tutto quel che concerne l'amministrazione dello Stato romano, dal censo agli auspici, dai comizi alla complicata partizione del popolo in classi e in tribù; o infine i pareri (*auctoritatem*) del Senato, i decreti della plebe, i comandi dei magistrati, il potere (*potestatem*) del popolo, lui soltanto, tra tutti gli storici mi sembra aver conservato con la massima accuratezza. E, affinché le si comprendano più facilmente, compara le leggi e i riti dei Greci con le istituzioni romane». Insomma un maestro assoluto, da proporre all'imitazione dei moderni (come leggiamo in un altro passo: «spesso ho desiderato che nelle opere di storia francesi e italiane gli autori si riproponessero di imitare Dionigi»).

Se tuttavia, nella *Methodus*, l'autore delle *Antiquitates* viene indicato senza mezzi termini come il maggiore storico classico, ciò dipende non tanto dalla quantità delle informazioni quanto piuttosto dalla capacità del loro autore di penetrare la reale natura delle istituzioni romane grazie al confronto con le *poleis* greche. Assieme e prima di Polibio, Plutarco, Dione Cassio e Tacito, per Bodin Dionigi apparteneva alla ristrettissima compagnia di quegli storici che nelle proprie opere «lasciarono, dispersi qua e là, molti splendidi e autorevoli giudizi di carattere politico» e che come pensatori originali dovevano dunque essere trattati. Nel caso di Dionigi l'importanza del suo contributo poteva essere apprezzata soprattutto in relazione a due questioni chiave della teoria politica che da anni, nella Francia delle guerre civili, andavano attirando l'attenzione dei maggiori giuristi del tempo: la natura della sovranità e, non troppo sorprendentemente, la costituzione mista. In entrambi i casi Bodin affronta il tema nel sesto capitolo della *Methodus*, ma poiché vi torna sopra con abbondanti integrazioni nel primo e nel secondo libro del suo capolavoro, i *Six livres de la République* (1576), è soprattutto a questa opera che conviene fare riferimento.

«Per sovranità si intende quel potere assoluto e perpetuo che è proprio dello stato», leggiamo nella *République* (I, 8), e la definizione suona tanto piana e persino (apparentemente) banale quanto subito si rivela problematica e piena di intenzioni polemiche. Secondo Bodin, infatti, il termine sarebbe stato spesso frainteso e usato a sproposito, confondendo la sovranità con altre forme di

potere assai diverse, perché, ad esempio, non assolute né tanto meno perpetue. Per evitare di incorrere in una serie di contraddizioni e di aporie difficilmente risolvibili (e spesso foriere di conflitti cruenti) occorre dunque riconsiderare una volta per tutte la questione sin dal principio. Anche un piccolo funzionario, avverte Bodin, dispone di un potere, ma questo potere, per quanto innegabile, in nessun modo può essere considerato sovrano se le prerogative a lui riconosciute provengono da un'istanza più alta che può revocargliele a piacimento o che gliele conferisce per un periodo di tempo circoscritto, come avviene normalmente tanto nelle monarchie quanto nelle repubbliche, dove il re e il popolo possono demandare a piacimento le proprie funzioni senza veder in alcun modo ridotta o sminuita la propria sovranità.

Nessun esempio risulta più adatto per fare ordine in questo campo di quello offerto dal dittatore romano. Nonostante la confusione sia possibile e persino frequente anche tra le magistrature minori, proprio a causa dell'estensione straordinaria dei poteri a lui accordati il dittatore si presta a facili equivoci, a cominciare dall'indebita assimilazione al re. Bodin non nega che vi siano delle precise somiglianze. Tutti e due sono soli nel comando; tutti e due guidano l'esercito in guerra; tutti e due amministrano la giustizia e hanno il potere di condannare a morte senza appello i cittadini: eppure la natura del loro potere rimane diversissima. Comprendere la differenza tra queste due condizioni vuol dire comprendere la natura della *sovranitas* ed è qui che l'analisi storica di Dionigi si rivela particolarmente preziosa a Bodin. Le *Antiquitates* mostrano infatti con grande chiarezza come, nonostante l'eccezionale estensione delle sue prerogative, il dittatore rimanesse un «commissario», al quale veniva conferito un mandato speciale ma rigorosamente definito, e che, soprattutto, non aveva il diritto di modificare in alcun modo la forma di governo, mentre la vera sovranità non può essere «limitata né quanto a potere né quanto a compiti né quanto a termini di tempo» (I, 8). Per quanto ampio fosse dunque il mandato concessogli, alla fine del periodo stabilito il dittatore era chiamato a rimettere le proprie funzioni a colui che deteneva legittimamente il potere, cioè al popolo, e a fare un passo indietro riprendendo la propria condizione di privato cittadino; chi, come Silla, Pompeo e Cesare, aveva agito diversamente, si era collocato al di fuori di qualsiasi legittimità costituzionale, facendosi scudo del nome di una magistratura dalla storia onorata per sovvertire le istituzioni – con il risultato paradossale di screditare per sempre questo titolo agli occhi dei posteri. Solo l'incomprensione della natura della sovranità aveva permesso questo fraintendimento, mentre – ammoniva Bodin – sarebbe stato sufficiente ascoltare Dionigi per evitare un simile errore. Riattualizzare la lezione delle *Antiquitates* poteva rappresentare allora un primo passo verso uno schiarimento delle categorie fondamentali della politica.

La scottante importanza del problema della sovranità per Bodin si comprende non appena collochiamo le sue pagine nel duplice contesto delle guerre di religione francesi e della formazione di un apparato statale sempre più complesso e articolato, in cui la molteplicità delle figure tendeva a oscurare le preminenze e favoriva la confusione tra la «dignità del magistrato» e la «maestà sovrana del re» (II, 3) o tra la condizione eccezionale del commissario (al quale viene demandato un compito particolare e, per così dire, *una tantum*) e la continuità delle funzioni propria di qualsiasi magistratura ordinaria. All'interno di una struttura sfaccettata come la macchina amministrativa, dove figure diverse possono rivendicare competenze comuni oppure – al contrario – la diversità delle competenze lascia supporre una molteplicità di organismi indipendenti, dei quali nessuno gode di una chiara supremazia sugli altri, il concetto di *sovranitas* serve a Bodin per evidenziare una gerarchia tra i diversi poteri, dei quali solo uno potrà dirsi sovrano, poiché tutti gli altri non fanno che trasmettere al resto del meccanismo un impulso che trova la sua origine altrove. Anche se la *République* si colloca in una tradizione tipicamente francese che attribuisce speciale importanza ai corpi intermedi e nel suo caso ha poco senso parlare di assolutismo, perché il monarca rimane vincolato al diritto naturale, alla legge divina e alle consuetudini del regno, Bodin insiste sempre sulla natura necessariamente unitaria di qualsiasi forma di sovranità. Poco importa che la decisione ultima spetti al re, al popolo o ai nobili: affinché la pace si mantenga, è essenziale vi sia un'unica fonte della *loy* (un potere che non fosse unitario non sarebbe più, infatti, sovrano). Ma questo vuol

dire anche che non ci sono alternative alle tre forme costituzionali elementari della monarchia, dell'aristocrazia e della democrazia. Ovvero che, per dirla con le parole della *Methodus*, «prima di tutto in ogni stato bisogna veder chi può dare e togliere l'imperio ai magistrati, chi può imporre o abrogare le leggi, se uno, o una minoranza di cittadini, o la maggior parte di essi. Stabilito questo è facile capire quale sia la forma di governo. Non esiste e non è pensabile una quarta possibilità».

Questo è il secondo punto fondamentale della riflessione di Bodin e del suo incontro con Dionigi. Secondo il giurista francese, tra i maggiori fattori di confusione sulla sovranità vi sarebbe stato infatti proprio il concetto di costituzione mista, ovvero l'idea che Sparta, Roma e Venezia fossero state governate allo stesso tempo e nella stessa misura dall'assemblea popolare, dal senato e dai magistrati supremi collocati al vertice delle istituzioni (a seconda dei casi i due re spartani, i due consoli romani o il doge veneziano). Come abbiamo visto, una lunga tradizione di pensiero aveva sostenuto la superiorità di questo compromesso tra le tre forme semplici e Bodin sapeva bene di doversi confrontare – oltre che con Dionigi – con autori del calibro di Polibio, Cicerone, Machiavelli, Gasparo Contarini, Thomas More, Carlo Sigonio e Aldo Manunzio il Giovane. Il giurista francese era anzi talmente consapevole della difficoltà della sua sfida da scrivere subito (con finta modestia) che «l'autorità di tanti e così grandi personaggi mi avrebbe vinto, se la ragione non mi obbligasse a fare il contrario». Anche in questo caso peraltro, nonostante l'evidente interesse teorico della questione, non si trattava soltanto di una discussione astratta. In Francia la teoria del «*governum temperatum*» si era diffusa già al principio del secolo, ma nel contesto delle guerre di religione il dibattito sulla costituzione mista e sul rapporto tra le diverse magistrature romane e i diversi organi di governo era molto più che il tema per una oziosa polemica tra dotti. In *La Grande Monarchie de France* (1519), per esempio, Claude de Seyssel, pur affermando che «il sovrano è esente e sciolto da tutte le leggi», aveva descritto la costituzione francese come partecipe di tutte e tre le forme politiche fondamentali e aveva insistito molto sui vincoli ai quali il re era tenuto dal diritto consuetudinario. L'idea che in Francia la monarchia fosse combinata con l'aristocrazia e la democrazia si era ulteriormente diffusa, e alla fine degli anni Sessanta tra i suoi sostenitori figurano personaggi di spicco della cultura francese come Louis Le Roy, professore al Collège Royal, Bernard du Haillan, storiografo del re, ma soprattutto il celebre giurista e storico Étienne Pasquier, che in un *Plaidoyer pour la ville d'Angoulême* (1576) non esitò a elogiare il reciproco temperamento dei poteri secondo la particolare interpretazione che ne avevano fornito Machiavelli e Dionigi (nelle sue pagine l'elemento democratico è rappresentato infatti dai tribuni come difensori della libertà del popolo). Durante gli anni Settanta, lo scatenarsi delle guerre di religione tra cattolici e ugonotti caricò però queste idee di un significato profondamente diverso da quello che avevano avuto sino ad allora. Dopo la strage di San Bartolomeo (1572), il nascere di un forte fronte di teorici della resistenza armata al sovrano, con la *Franco-Gallia* di François Hotman (1573) e il *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets* di Théodore de Bèze (sempre del 1573), condusse rapidamente molti di coloro che in precedenza avevano sostenuto la costituzione mista a rinnegare le proprie posizioni o a darne un'interpretazione fortemente restrittiva nel timore che l'elogio della pluralità dei poteri potesse fornire argomenti ai nemici della corona (il già citato Étienne Pasquier si spinse per esempio ad affermare senza mezzi termini che qualsiasi tirannia era comunque preferibile alla guerra civile).

Bodin si era pronunciato contro la costituzione mista già nella *Methodus* ma nei dieci anni che separano quest'opera dalla *République* il precipitare degli eventi aveva radicalizzato i giudizi. Nemmeno l'ammirato Dionigi era più al riparo. Per un Hotman che respingeva *in toto* il diritto romano in nome di una tradizione politica alternativa, rappresentata dalle (presunte) istituzioni libertarie e anti-tiranniche dei Galli e dei Franchi, altri autori calvinisti non rinunciavano a trovare nei classici gli anticorpi al pericoloso accentramento del potere monarchico e a fondarvi il proprio diritto di criticare le azioni del sovrano e, se necessario, di opporvisi con la forza. La testimonianza di Dionigi, e in particolare l'immagine della costituzione di Romolo come governo temperato, nel quale al popolo romano veniva concesso il diritto inalienabile di confermare o di respingere qualsiasi provvedimento, potevano assumere significati impreveduti in un paese lacerato dallo scontro

tra le fazioni, come nel caso di uno dei testi più celebri della propaganda ugonotta, le *Vindiciae contra Tyrannos* di un non meglio identificato Stephanus Junius Brutus (un chiaro pseudonimo libertario), pubblicate in latino nel 1579 e in francese nel 1581, dunque a ridosso della prima edizione della *République* di Bodin. Qui Dionigi è ricordato proprio nel capitolo intitolato «Se il re è superiore alla legge», dove contribuisce a liquidare rapidamente la questione con una risposta negativa: «Romolo quando istituì il regno di Roma, si accordò col senato in questi termini: il popolo avrebbe fatto le leggi ed egli avrebbe dato ordine di osservarle e ne sarebbe stato il conservatore». Un conservatore: niente più. Enrico III era avvertito.

Nel pieno dello scontro, confutare i teorici della costituzione mista diventava dunque funzionale alla tutela degli attributi della monarchia. A differenza di Polibio e di Machiavelli, la posizione di Dionigi appariva però ambivalente e per questo molto più preziosa nella prospettiva di Bodin. Se l'opzione del greco per una quarta forma di governo composta a partire dalle tre semplici era senza dubbio sbagliata ai suoi occhi, le *Antiquitates* risultavano non di meno indispensabili al giurista francese per dissolvere ogni equivoco in proposito. Di tutti gli antichi, Dionigi era stato infatti colui che aveva parlato «con maggior chiarezza» dell'essenza della sovranità – e in ogni caso in maniera assai più precisa di Polibio e di Aristotele (I, 10). Era sufficiente per esempio leggere con attenzione il modo in cui lo storico greco descriveva i rapporti tra le diverse legislature per far emergere di colpo la vera natura – democratica – della repubblica romana. Che dire per esempio dei consoli? Come si erano potuti considerare sovrani dei semplici magistrati che, stando a tutte le testimonianze classiche, non disponevano nemmeno delle facoltà di legiferare, concedere la grazia, deliberare la pace e la guerra, imporre le tasse o giudicare i cittadini (se non quelli arruolati)? L'errore in questo caso era talmente ovvio da apparire ridicolo, anche tenuto conto che l'analisi della figura del dittatore aveva già dimostrato come prerogative molto più estese non fossero sufficienti a individuare un potere sovrano. Era ovvio dunque per Bodin che all'origine della confusione sulla natura della costituzione di Roma dovesse esserci piuttosto il senato. A questo proposito Polibio aveva raccontato nelle *Historiae* come molti Greci del suo tempo, abituati a trattare gli accordi con esso, fossero convinti di avere a che fare con un'aristocrazia. Anche in questo caso però, secondo Bodin, l'analisi di Dionigi si dimostrava superiore e aveva il pregio di far emergere con chiarezza come i poteri effettivi dei senatori non raggiungevano «quelli di un qualsiasi consiglio privato» dal momento che, «di tutti i pareri, di tutte le sentenze del senato, non ve n'era uno che avesse di per sé forza o valore, se il popolo non l'autorizzasse o i tribuni non vi consentissero» (II, 1).

Secondo Bodin il fraintendimento, e con esso il mito della costituzione mista, doveva essere nato essenzialmente dall'equivoco tra la reale sovranità (*sovrانيتas/maiestas*) dei comizi e l'autorità del senato, da interpretarsi piuttosto come il diritto/dovere di suggerire ai magistrati (eletti dal popolo) e all'assemblea (popolare) l'indirizzo da prendere: l'*auctoritas* essendo appunto – secondo una felice definizione di Theodor Mommsen – «meno che un ordine e più che un consiglio». Al momento della cacciata dei re a Roma non sarebbe dunque stata instaurata una costituzione mista ma un vero e proprio governo democratico, in cui la fonte ultima del diritto rimaneva saldamente collocata nelle mani della maggioranza dei cittadini. Incapace di liberarsi del modello elaborato da Polibio, Dionigi aveva sicuramente sbagliato ad accettare la sua ricostruzione, ma nella prospettiva di Bodin questo non gli aveva impedito di descrivere correttamente il reale funzionamento delle istituzioni. Nonostante il falso punto di vista su una questione così importante, le *Antiquitates* rimanevano dunque un'opera assolutamente indispensabile per comprendere il rapporto tra le magistrature e gli organismi di governo proprio perché i lettori potevano trarne informazioni utili a confutare la teoria della costituzione mista, facendo emergere per così dire la verità dall'errore: quasi che Dionigi potesse essere superato solo attraverso Dionigi e che l'unico intervento di Bodin fosse quello di sanare una volta per tutte le contraddizioni tra il seguace di Polibio (il “cattivo” Dionigi) e l'insuperabile interprete del sistema politico romano (il “buon” Dionigi). A beneficio – naturalmente – del tormentato regno di Francia.

Nonostante le obiezioni mosse, il riconoscimento delle qualità di Dionigi da parte del maggior pensatore politico della seconda metà del Cinquecento non poteva rimanere senza conseguenze, e non è forse un caso che la fortuna tipografica delle *Antiquitates* abbia toccato il suo apice proprio a ridosso della pubblicazione della *République*. Nel 1582 Fulvio Orsini aveva pubblicato alcuni frammenti inediti dei libri XII-XX (altri ancora ne sarebbero stati scoperti da Henri de Valois nel 1634) e quattro anni dopo, nel 1586, Friedrich Sylburg (Fredericus Sylburgius) mise a punto a Francoforte un'edizione greco-latina di tutte le opere di Dionigi. In questa edizione, per le *Antiquitates*, Sylburg si limitò a rivedere la traduzione di Gelen e ad aggiungere la propria versione dei nuovi frammenti: il tutto arricchito però da un ampio commento storico-filologico in cui Dionigi era sistematicamente confrontato con le altre fonti antiche (soprattutto Livio) e il testo delle *princeps* veniva sottoposto a una profonda critica alla luce delle lezioni alternative che erano emerse dagli altri codici esaminati per l'occasione. Il lavoro di Robert Estienne, che nel frattempo aveva avuto una seconda edizione a Parigi nel 1564, non ne usciva benissimo ed è anche per questo, forse, che due anni dopo Sylburg la stagione rinascimentale delle *Antiquitates* culminò a Losanna in un'impresa a più voci coordinata proprio dal figlio dell'eminente grecista sotto attacco: Henri (Henricus Stephanus), che ancora adolescente aveva collaborato all'edizione paterna e che era anche stato il maestro di greco di Sylburg. Si trattava di una nuova traduzione latina, questa volta a firma di Emilio Porto (Aemilius Portus), accompagnata da ben tre nuovi commenti filologici, dello stesso Porto, del giovane Estienne e di Isaac Casaubon (genere di Henri e come lui grande filologo, probabilmente il maggiore della sua epoca), più l'edizione greca dei frammenti da poco scoperti (a riprova che il volume era considerato dal figlio una sorta di supplemento della *princeps* e una difesa della memoria di Robert). Il volume, soprattutto, si chiudeva con una serie di *Operae variae in Dionysii Antiquitatum libros*, composte di venti ragionamenti su altrettante questioni storiografiche e linguistiche, dove Henri cercava di fare i conti con tutta la massa di speculazioni critiche sorte da Gelen in poi: vero pezzo forte della replica a Sylburg, tanto per le dimensioni (cinquantasei pagine, per un totale di circa centoquaranta cartelle attuali) quanto per l'immensa dottrina profusavi. Alcuni dei più persistenti luoghi comuni della critica otto-novecentesca sulle *Antiquitates*, come la contrapposizione tra l'*opulentia* greca di Dionigi e la superiore *gravitas* romana di Livio (anche se Henri Estienne si affrettava subito a precisare che, comunque, Dionigi non diventa mai affettato) vengono direttamente da qui.

La competizione tra l'allievo e il maestro era aperta e fino ai primi anni del xviii secolo le due edizioni si sarebbero contese il mercato, con l'immediato prevalere delle *Antiquitates* latine di Porto (cinque ristampe tra il 1590 e il 1614), incapaci però di sostituire completamente l'edizione di Sylburg, che offriva anche l'originale greco e tutti i trattati retorici di Dionigi, e che per questo alla fine si sarebbe dimostrata più longeva, con due ristampe, nel 1615 e nel 1691 (mentre Porto avrebbe conosciuto un timido revival settecentesco). Nonostante le ovvie differenze, l'influenza di Bodin appare chiarissima in entrambi i casi, dal nesso tra la ricchezza dell'informazione delle *Antiquitates* e l'origine greca del «peregrinus» Dionigi (in Estienne) all'insistenza sull'inestimabile valore delle sue considerazioni per i pensatori politici (tanto in Estienne quanto in Sylburg). I filologi potevano infatti dichiararsi guerra e scontrarsi sulle questioni più diverse ma almeno su questo punto il consenso era ormai assoluto. Come infatti scrisse Estienne, generalizzando il proprio giudizio sulle *Antiquitates*, «anche se in un'opera di storia possono emergere delle orazioni su questioni in merito alle quali è giusto dare più ascolto al filosofo che allo storico, poiché riguardano la teoria filosofica, viceversa tuttavia può essere il filosofo a trovare nel lavoro dello storico qualcosa di utile, e soprattutto in merito a quel che riguarda la prudenza politica (*ad prudentiam quod attinet*)». Nessuno avrebbe potuto esprimere meglio il senso dell'eredità di Machiavelli.

Dal 1480 al principio del xvii secolo le storie di Dionigi erano state impresse non meno di venti volte, se consideriamo le edizioni latine (quindici), greche (due), greco-latine (due) e il volgarizzamento italiano: un risultato di tutto rispetto, con un'estrema concentrazione nei primi cinquant'anni dopo la *princeps* di Robert Estienne (ben dodici). All'inizio del Seicento, si registra un evidente calo di interesse editoriale per le *Antiquitates*, come indica l'assenza di nuove stampe

fino al 1691, quando, come si è detto, a Lipsia ricomparve l'edizione Sylburg. Lo stesso Casaubon, che aveva partecipato un po' contro voglia all'iniziativa del suocero, non mancò di manifestare negli anni successivi la propria predilezione per Polibio, rimproverando all'autore delle *Antiquitates* la mancanza di esperienza militare e politica, la natura prevalentemente retorica dei suoi interessi e la scelta di un periodo storico poco documentato e forse anche poco documentabile. Più in generale, in un'Europa in cui le repubbliche costituivano sempre più un'eccezione, la curiosità dei lettori andava concentrandosi piuttosto sulla storia dell'impero e dunque su autori quali Svetonio e Tacito (ed è di un certo interesse, tra l'altro, che in *Annales* III, 26 quest'ultimo riferisse una tradizione completamente diversa da quella di Dionigi su Romolo, il quale secondo Tacito avrebbe comandato «ut libitum», a piacimento, e che qualche pagina più avanti, in *Annales* IV, 33, negasse anche lui la possibilità della costituzione mista). In questo complessivo mutamento del gusto persino il più celebre Polibio – se escludiamo le stampe della fortunatissima epitome sulla milizia romana e le traduzioni in francese (1634) e in inglese (1655) – tra il 1619 e il 1693 conobbe unicamente due edizioni.

Il successo tipografico, naturalmente, riflette solo in maniera parziale la reale influenza delle opere, soprattutto nel caso di costosi *in folio* come quelli di Dionigi, pensati per resistere al tempo (oltre duecento anni dopo la sua pubblicazione, Vittorio Alfieri possedeva nella propria biblioteca una copia del modesto volgarizzamento toscano di Francesco Venturi). Dopo la grande stagione di fine Cinquecento il mercato era ormai saturo, ma le *Antiquitates* continuarono a essere lette, citate e meditate, come dimostra il gran numero di filosofi secenteschi che vi hanno attinto in abbondanza, dal *De iure belli ac pacis* di Ugo Grozio (1625) al *Discours sur l'histoire universelle* (1681) di Jacques Bénigne Bossuet, passando per il *De iure naturae et gentium* di Samuel von Pufendorf (1672). E basta leggere la *Tenure of Kings and Magistrates* (1650), dove all'indomani dell'uccisione del re e nel pieno della rivoluzione puritana John Milton rimprovera i propri connazionali di leggere troppo Aristotele e Dionigi invece di dedicare il proprio tempo ai Vangeli, per avere la prova di come la fama delle *Antiquitates* avesse ormai raggiunto saldamente anche l'Inghilterra.

La frase di Milton non va però fraintesa. Come la Francia della seconda metà del xvi secolo era stata la principale patria adottiva di Dionigi, così l'Inghilterra repubblicana lo sarebbe divenuta nella seconda metà del xvii. Sulla scia di Machiavelli Dionigi si trasformò infatti rapidamente in uno degli autori più riveriti dai repubblicani inglesi (tra cui lo stesso Milton). Anche nelle loro opere, certo, la sua presenza non sempre è esplicita e spesso va cercata tra le righe, come in *The Commonwealth of Oceana* di James Harrington (1656), dove tutta la riflessione sul rapporto tra patroni e clienti proviene direttamente dalle *Antiquitates* senza che l'autore ritenga mai necessario citarlo (analogamente a quanto fa con le altre sue fonti classiche). La lettura dei *Discorsi* spingeva naturalmente ad approfondire le medesime questioni sugli storici antichi, Livio e Dionigi in testa. Così, dei tre grandi pensatori repubblicani di questi anni, James Harrington, Algernon Sidney e Walter Moyle, soltanto il secondo sembra non essere stato profondamente influenzato dalla lettura di Dionigi. Walter Moyle, per esempio, ricorre costantemente allo storico greco nel suo *An Essay upon the Constitution of the Roman Government* (composto nel 1699, in anni di dura repressione monarchica, e pubblicato postumo nel 1726 per ragioni di elementare prudenza), non soltanto nei passi a proposito della regolamentazione del sacerdozio e della vita religiosa, dove il rinvio alle *Antiquitates* è diretto, ma anche e soprattutto relativamente alla costituzione di Romolo e alla sua influenza positiva su tutta la vicenda successiva di Roma (ma in questo caso senza citarlo). Come anzi scrisse a un amico lo stesso Moyle mentre attendeva alla stesura del trattato, «Dionigi di Alicarnasso è serio, informato e giudizioso; ha capito la costituzione e i costumi di Roma meglio dei Romani stessi». Esattamente quello che Bodin era andato suggerendo oltre un secolo prima.

Poco importava il numero delle citazioni esplicite: finché i filosofi avessero continuato a portare avanti il progetto di Machiavelli cercando nella storia la chiave della politica, le *Antiquitates* erano destinate a rimanere un riferimento insostituibile. In quegli stessi anni la vera minaccia per Dionigi poteva venire semmai dal logorarsi del metodo dei *Discorsi* e colpisce che l'attacco più

deciso al nesso tra politica e storia sia giunto proprio dall'Inghilterra, nella persona di un esule filomonarchico preoccupato di difendere le prerogative regie contro i repubblicani. Il «gran rifiuto» in questione giunse infatti da Thomas Hobbes (1588-1679), che nel *Leviathan* (1651) si spinse ad attribuire proprio ad Aristotele, a Cicerone e agli storici classici (nonché ai loro seguaci, Machiavelli *in primis*) niente meno che la responsabilità della presente guerra civile. La condanna era netta. Ai suoi occhi, infatti, «leggendo questi autori greci e latini, fin dall'infanzia gli uomini si sono abituati (sotto una falsa apparenza di libertà) a favorire i tumulti e a censurare sconvenientemente le azioni dei loro sovrani e, ancora, a censurare quei censori, con spargimento di così tanto sangue che – penso di poter affermare con verità – nulla è mai stato pagato a così caro prezzo come si è pagato in queste parti occidentali del mondo l'apprendimento della lingua greca e latina» (XXI, 9). Contro gli errori degli antichi, Hobbes si proponeva di offrire una teoria della libertà molto diversa da quella presente negli autori cari alla tradizione machiavelliana, da lui accusati di aver confuso la libertà (limitata) degli uomini singoli con la libertà (infinita) dello stato e di non aver compreso come in qualsiasi corpo artificiale la libertà del cittadino debba essere ristretta al diritto di «compiere quelle cose che il sovrano ha permesso» quando ha regolato le azioni dei sudditi, pena la guerra civile permanente (XXI, 6).

Hobbes (che da giovane aveva tradotto Tucidide in inglese e che in quell'occasione lo aveva accanitamente difeso contro le critiche di Dionigi) non intendeva tuttavia confutare gli antichi sul loro stesso terreno, come in qualche modo aveva fatto Bodin. L'attacco era assai più radicale, perché il *Leviathan* proponeva piuttosto un metodo di indagine inedito, basato su una sorta di finzione giuridica che aspirava a essere anche un prodigioso mito di fondazione (nel senso dei miti platonici) e puntava all'esattezza delle nuove scienze fisiche e matematiche. Per Hobbes in principio non c'era stato nessun legislatore illuminato, né alcuna contesa oratoria sulla migliore forma di governo ma lo stato di natura con la sua feroce lotta di tutti contro tutti; dall'insicurezza era poi nato il bisogno di associarsi in gruppo, rinunciando ai propri diritti naturali infiniti in cambio della protezione accordata da un sovrano onnipotente. Era andata realmente così? A Hobbes la domanda non interessava più di tanto: l'ordine politico legittimo essendo quello che gli uomini deciderebbero di darsi se ancora non vivessero in società, su per giù nella condizione dei popoli selvaggi delle Americhe. Ma proprio perché il paradigma contrattualistico non badava alla verità storica e proponeva invece una sorta di esperimento mentale, le testimonianze dei vari Livio, Dionigi o Polibio, si rivelavano di colpo inutili alla riflessione dei filosofi.

Il contraccolpo si fece sentire soprattutto nell'Europa del Nord (Inghilterra, Olanda, Germania). Da quel momento chiunque avesse seguito il paradigma del contratto (da Spinoza a Locke, a Kant) avrebbe potuto fare a meno degli storici, relegandoli nuovamente nella condizione ancillare rispetto alla filosofia in cui si trovavano prima degli umanisti. Al massimo, come nel caso del grande giurista tedesco Samuel Pufendorf, le narrazioni degli antichi potevano fungere da “esempio di controllo” per la teoria. A questo proposito è del più grande interesse che l'obiezione di Pufendorf a Hobbes, secondo cui non vi sarebbe stato un solo patto ma prima un *pactum unionis* tra i cittadini e poi un *pactum subiectionis* verso il sovrano (seguiti da un decreto con cui si sceglieva chi doveva regnare), sia stata elaborata proprio a partire dal racconto della fondazione di Roma offerto da Dionigi (*De iure naturae et gentium*, VII, 2). Per Pufendorf, nel 1672, questa era la prova che il contratto non doveva necessariamente condurre al governo assoluto di un uomo solo (poteva infatti esservi *pactum unionis* senza *pactum subiectionis*) e un secolo dopo Jean-Jacques Rousseau sarebbe partito proprio da qui per confutare nel *Contrat social* (1762) le conseguenze a favore del principato che Hobbes traeva indebitamente dalla propria teoria. Anche se non ribaltava i nuovi rapporti di forza tra storia e astrazione giuridica, l'analisi di *De iure naturae et gentium* era dunque a suo modo la conferma che persino in un contesto intellettuale diverso da quello della tradizione machiavelliana, le *Antiquitates* potevano essere brandite ancora una volta dagli avversari dell'assolutismo monarchico e offrire un potente argomento contro coloro che, a cominciare da Hobbes, identificavano la resistenza al potere tirannico con la pura e semplice anarchia.

Montesquieu

Alla fine, anche grazie a figure di confine quali Pufendorf, la reputazione di Dionigi come pensatore politico superò indenne pure questa burrasca. Nonostante l'enorme successo del paradigma del contratto, per tutto il Settecento almeno in Italia, Francia e Inghilterra il progetto machiavelliano di una teoria politica che scaturisse dall'analisi comparata della storia di Roma e delle altre repubbliche antiche e moderne non venne mai del tutto meno. Non è troppo sorprendente perciò che – dopo Bodin – francese sia stato anche l'altro grande filosofo a fare di Dionigi il proprio interlocutore principale: Charles-Louis de Secondat, meglio conosciuto con il nome di Montesquieu (1689-1755), dal feudo di cui era titolare. Tra la prima edizione dei *Six livres de la République* (1576) e la prima edizione dell'*Esprit des lois* (1748) corre però oltre un secolo e mezzo e, nonostante certe indubbie analogie (a cominciare dalla prospettiva radicalmente comparativa e dall'interesse per le civiltà più lontane nel tempo e nello spazio), la diversità degli interrogativi e delle risposte offerte dalle due opere si spiega anche con il mutato contesto storico. In poco più di cento anni il processo di accentramento amministrativo aveva raggiunto livelli senza precedenti e la preoccupazione di Bodin di veder riconosciuta al solo re di Francia la piena sovranità non aveva più ragion d'essere: la *République*, anzi, era diventata un classico della giurisprudenza e del pensiero anche in conseguenza della vittoria dei discendenti di Enrico IV sulla nobiltà riottosa e della possibilità di leggersi (per quanto erroneamente) il fondamento teorico della dottrina assolutista. Mentre insomma nel pieno delle guerre di religione il problema storico di Bodin era stato quello di evitare l'anarchia chiarendo quale fosse la natura del potere che ogni magistrato deteneva e confutando qualsiasi ipotesi pluralista, Montesquieu si era formato intellettualmente nella Francia del Re Sole e aveva condiviso con i membri dell'aristocrazia le inquietudini per il crescente potere concentratosi nelle mani del principe.

La teoria della costituzione mista, che a Bodin era sembrata una minaccia all'integrità statale, ora poteva essere guardata con occhi nuovi: e con essa le *Antiquitates*. Se insomma per Bodin Dionigi era stato l'avversario intellettuale per eccellenza, per le ragioni opposte lo storico greco doveva invece apparire a Montesquieu un alleato prezioso nel tentativo di proteggere i sudditi dalle tentazioni dispotiche di una macchina statale divenuta onnipotente. Dopo un lungo soggiorno a Londra, in cui il pensatore francese aveva avuto occasione di leggere gli scritti degli ammiratori britannici di Dionigi come Walter Moyle, queste posizioni si erano chiarite ancora meglio. Agli occhi di Montesquieu l'accentramento non costituiva necessariamente un male, anche perché la Francia (come aveva già sostenuto Machiavelli in un capitolo del *Principe* assai famoso) non era l'Impero ottomano, ma dopo l'opera centralizzatrice di Richelieu, Mazzarino e Luigi XIV il problema dei diritti personali si poneva ovviamente in termini nuovi rispetto al tempo di Bodin. Quando è che le prerogative di un organo dello stato diventano eccessive e insidiano la libertà del cittadino, ponendolo in una condizione di insicurezza? La risposta di Montesquieu era semplice: il dispotismo non coincide con una costituzione in particolare (monarchia, aristocrazia, democrazia) ma si annida altrettanto nel governo di un solo uomo che in quello della maggioranza, perché la minaccia viene non tanto dalla presenza di un forte potere esecutivo (che di per sé non è un male, al punto che nelle situazioni di emergenza Montesquieu mostra di apprezzare la dittatura commissaria di Dionigi) quanto piuttosto dall'accumulazione di funzioni diverse nella medesima magistratura. Infatti, «quando nella stessa persona o nello stesso organo dello stato, il potere legislativo è unito al potere esecutivo, non c'è libertà, perché si può temere che lo stesso sovrano o lo stesso senato faccia delle leggi tiranniche per eseguirle tirannicamente»; allo stesso modo, chiariva Montesquieu, «manca la libertà pure se il potere giudiziario non è separato dal potere legislativo e dal potere esecutivo. Unito al potere legislativo, il potere di decidere della vita e della libertà dei cittadini sarebbe arbitrario, poiché il giudice stabilirebbe le leggi con cui giudica. Unito il potere giudiziario al potere esecutivo, il giudice avrebbe la forza di un oppressore» (XI, 6).

Nell'*Esprit des lois* l'Inghilterra, dove la costituzione ha «per diretto obiettivo» la libertà (XI, 5), costituisce il modello di stato perfettamente bilanciato, ma nel corso dei trentuno libri che

compongono la summa di Montesquieu, si succedono una quantità di esempi diversissimi che delineano la fisionomia del governo non dispotico preferibilmente per via negativa, analizzando ciò che vi è di sbagliato negli altri ordinamenti politici. La fama dell'*Esprit des lois* è legata in gran parte alla natura comparativa delle indagini e alla vastissima documentazione che sostiene i giudizi del suo autore. Dalla Cina al Sud America, dalla storia sacra al diritto feudale, dall'antica Grecia alle monarchie europee contemporanee, non c'è sistema politico sul quale Montesquieu non abbia posato il proprio sguardo e al quale non abbia rivolto le proprie domande alla ricerca di un principio unificante che gli consentisse di spiegare quella inesausta molteplicità senza ricorrere al caso o all'arbitrio dei singoli, ma soprattutto senza condannare in partenza le usanze apparentemente incomprensibili all'irrazionalità del Diverso.

Che rapporto c'è tra le leggi e i costumi? E tra questi e il clima? Per quale motivo il diritto matrimoniale varia così tanto da un paese all'altro? E quali sono le cause delle enormi differenze delle leggi positive degli uomini? Le grandi questioni dell'*Esprit des lois* ruotano tutte attorno alle cause dell'incredibile varietà dei fenomeni giuridici e alla loro propensione a evolversi in forme sempre nuove. Da uomo di legge, Montesquieu veniva da una tradizione di pensiero che nel diritto privato romano aveva riconosciuto (e apprezzato) un sistema immutabile, una scienza autonoma e autofondata. Eppure era proprio contro questa concezione assoluta (cioè, alla latina, sciolta) dell'ordinamento giuridico, che l'*Esprit des lois* si pronuncia costantemente, ricordando ai lettori che le leggi trovano la loro radice nella società e nei costumi e che soltanto nella connessione organica con un ambiente speciale esse acquistano un senso e smettono di essere il frutto di un capriccio per svelare la loro profonda ragion d'essere. Se il diritto era un sistema, insegnava Montesquieu, questo sistema aveva il suo motore fuori di sé, nel modo di vivere e di sentire degli uomini.

Il contributo di Dionigi poteva essere decisivo proprio in questa prospettiva. Diversamente dal *Codice*, dal *Digesto* e dalle *Pandette* (ma anche diversamente da Polibio), le *Antiquitates* descrivevano infatti la costituzione romana nel suo divenire storico come frutto di una serie di aggiustamenti e compromessi costanti, vale a dire come espressione delle forze cangianti della società romana. Quegli stessi istituti che i giuristi avevano presentato nell'astorica immobilità della sintesi operata dall'imperatore Giustiniano, dal diritto di successione (*Antiquitates* XXVII, 1) alla potestà maritale sulla moglie (VII, 10: un passaggio, questo, che aveva già interessato Bodin), nelle pagine di Dionigi riacquistavano immediatamente vita e perdevano ogni astrattezza.

Lo storico greco era stato un punto di riferimento indispensabile per Montesquieu già nelle *Considérations sur les causes de la grandeur de Romains et de leur décadence* (1734), ma il suo contributo all'*Esprit des lois* appare, se possibile, ancora più importante. Non si tratta solo del numero delle citazioni, per cui Dionigi è in assoluto il secondo autore più menzionato dopo Tacito, con cinquanta rimandi a sessantotto, mentre per esempio il nome di Polibio, al quale una lunga tradizione di studi tende a ricondurre la conoscenza di Montesquieu della teoria della costituzione mista, ricorre in tutta l'opera appena sei volte. Per la loro attenzione alla storicità delle istituzioni, colte nel loro continuo mutare con la società, i costumi e le inclinazioni personali dei singoli individui (così come emergono anche dai discorsi diretti), in mano a Montesquieu le *Antiquitates* diventano infatti lo strumento perfetto per confutare qualsiasi lettura statica dell'universo del diritto.

Proprio perché Dionigi possedeva questa straordinaria sensibilità per la vita concreta delle istituzioni, il desiderio di offrirne un quadro intellegibile ai suoi lettori greci lo aveva portato a non accontentarsi di uno schema astratto e fuori dal tempo, come invece Polibio nel sesto libro delle *Historiae*. Se Bodin aveva potuto servirsi della sua descrizione delle prerogative del senato e del popolo per separare nettamente l'*auctoritas* del primo dalla *soveranitas* del secondo, mostrando come in fin dei conti soltanto quest'ultima avesse importanza, Montesquieu percorre invece la strada opposta e tende a servirsi della testimonianza di Dionigi proprio per valorizzare la costante compresenza di più poteri, dal tempo di Romolo in poi. Come dire, insomma, che mentre Bodin aveva visto nel pluralismo il pericolo della paralisi e aveva cercato di disporre gerarchicamente i

diversi organi di governo, ora l'*Esprit des lois* propone di individuare in esso uno dei motivi di forza di Roma, sino a farne l'unico vero baluardo della libertà.

Questa influenza delle *Antiquitates* traspare però molto chiaramente anche da un altro aspetto della rilettura dell'antica teoria della costituzione mista avanzata da Montesquieu. Descrivendo le diverse prerogative dei consoli, del senato e delle assemblee popolari Polibio aveva insistito sulla necessità che i diversi magistrati cooperassero ma non aveva avuto nulla da dire sul loro potere di ostacolarsi a vicenda, al punto che nella sua ricostruzione del governo di Roma al tempo delle guerre puniche si accenna appena al diritto di veto tribunizio: come abbiamo visto, nelle sue *Historiae* è solo negando il proprio sussidio che un organo frena gli slanci dell'altro. Molto diversa è la prospettiva dell'*Esprit des lois*, dove al contrario persino la cooperazione viene interpretata come non-veto. Come scrive infatti Montesquieu, «sebbene chi detiene la facoltà di impedire possa avere anche il diritto di approvare, questa approvazione non è che una dichiarazione che non fa uso della propria facoltà di impedire, e deriva da questa facoltà» (XI, 6). Nel filosofo francese, insomma, l'accento viene costantemente posto, più che sulla collaborazione, sull'attivo potere di interdizione, esattamente come avevano fatto Dionigi e Machiavelli, con uno slittamento che avrebbe avuto conseguenze importantissime nella successiva storia costituzionale dell'Occidente moderno, a cominciare dal primo paese che si sarebbe ispirato a Montesquieu nel redigere la propria carta fondamentale: gli Stati Uniti d'America. A quanto sappiamo dagli scritti che ci ha lasciato, l'estensore di gran parte del progetto, John Adams (1735-1826), era infatti un ottimo conoscitore delle *Antiquitates* e ammirava le teorie politiche in esse contenute sino al punto di servirsene per esteso nella sua *Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, dove l'intera lettera XXXII non è che una lunga citazione da Dionigi.

L'insegnamento di Dionigi a Montesquieu e ai padri fondatori era stato che, da sola, la non collaborazione potrebbe non bastare a difendere la repubblica dai progetti eversivi. Un'analisi anche superficiale della semantica del potere nell'*Esprit des lois* conferma peraltro immediatamente il debito nei confronti delle *Antiquitates*. «Arrêter», «enchaîner», «lier», «empêcher» sono i verbi essenziali del famoso capitolo sei del libro XI (quello dedicato alla costituzione inglese), al punto che, come ha scritto Carl Schmitt, «la teoria della separazione dei poteri è incomprensibile finché ci si attiene al termine separazione più che a quello di bilanciamento». Dividere non basta: occorre che ciascuno possa prevenire gli sconfinamenti altrui, in particolare quelli del potere legislativo, che in ogni momento, attraverso la modifica di un semplice codicillo, potrebbe stravolgere i rapporti di forza attribuendosi prerogative che invece devono rimanere rigorosamente al potere giudiziario o esecutivo. Il diritto di veto che ancora oggi il presidente degli Stati Uniti d'America detiene sulle deliberazioni del Congresso viene direttamente da qui.

La vicenda di Roma, così come Dionigi l'aveva raccontata nelle *Antiquitates*, serve dunque a Montesquieu da verifica puntuale delle proprie tesi. Nell'*Esprit des lois* leggiamo che i sudditi delle grandi monarchie europee settecentesche sono liberi, mentre non possono considerarsi tali i cittadini di alcune repubbliche italiane come Venezia, dove il potere giudiziario si trova nelle stesse mani di coloro che fanno le leggi e che conducono gli affari dello Stato, preservando la repubblica (XI, 6). Anche i Romani conoscevano una forma elementare di bilanciamento, ma di natura molto diversa, perché, come in gran parte delle comunità dei «tempi eroici», «i tre poteri vi erano distribuiti in maniera tale che il popolo deteneva il potere legislativo e il re il potere esecutivo e quello giudiziario, invece nelle monarchie che noi conosciamo, il principe ha il potere esecutivo e legislativo, o almeno una parte del potere legislativo, ma non giudica» (XI, 11). Da questa condizione iniziale i Romani si allontanarono lentamente, secondo un processo le cui tappe sono indicate con estrema chiarezza da Dionigi, e che Montesquieu si limita a tradurre nel proprio linguaggio. Il primo cambiamento si sarebbe verificato al tempo del sesto sovrano di Roma, Servio Tullio, il quale non fu scelto dal senato, come era avvenuto sino ad allora, ma proclamato dal popolo (al quale successivamente demandò i processi civili), aprendo la via alle violazioni costituzionali del suo successore, il famigerato Tarquinio il Superbo. Il secondo cambiamento, sostiene Montesquieu, va collocato invece negli anni immediatamente successivi alla cacciata di

Tarquinio, quando il popolo ridimensionò la supremazia dei patrizi per quattro strade diverse, vale a dire: 1) ottenendo l'accesso alle magistrature (prima alcune, poi tutte), 2) smembrando il potere dei consoli con la creazione dei pretori, dei questori e dei censori, 3) istituendo il tribunato, con il suo decisivo potere di veto, e infine 4) modificando le modalità di votazione, secondo una procedura che si impose per la prima volta durante il processo a Coriolano (suffragio per tribù, invece che per curie o per centurie). L'enorme potere conquistato dalla plebe «avrebbe dovuto distruggere la potenza del senato», ma – nota Montesquieu –, grazie al controllo che i censori ed eccezionalmente i dittatori esercitavano sul popolo, il suo potere legislativo rimase comunque «regolato» e «limitato» (XI, 16).

Roma si resse a lungo secondo questo nuovo compromesso tra i patrizi e i plebei. Coerentemente con l'importanza che l'*Esprit des lois* attribuisce al tema dei processi, Montesquieu lega la terza e ultima grande trasformazione all'azione dei Gracchi, in linea con Dionigi che aveva indicato nelle riforme dei due fratelli una delle svolte fondamentali nella storia di Roma e lo spartiacque tra la fase aurea della repubblica e l'infausta stagione delle guerre civili (*Antiquitates* II, 11). Scrive dunque Montesquieu che quasi quattrocento anni dopo la fondazione della repubblica, i patrizi furono esclusi dall'amministrazione della giustizia, con il risultato che «quando i Gracchi privarono i senatori del potere giudiziario, il senato non potette più resistere al popolo» e che in tal modo i due fratelli, «per favorire la libertà del cittadino» (sicuramente un intento apprezzabile), colpirono la «libertà della costituzione», provocando in breve tempo la morte di tutte e due (XI, 18). Più ancora che un'interpretazione della storia di Roma, un ammonimento a tutti i legislatori a venire.

Meno sensibile alle problematiche giuridiche, ma più attento all'elementare contrapposizione tra ricchi e poveri, due secoli prima Machiavelli aveva anche lui attribuito a Tiberio e Caio le medesime responsabilità, richiamando l'attenzione piuttosto sull'inasprirsi del conflitto per colpa dei loro progetti di legge agraria, «che infine fu causa della distruzione della repubblica» (*Disc.* I, 37). Se ancora ce ne fosse bisogno, sarebbe difficile trovare una conferma migliore di quanto i giudizi di Dionigi su Roma abbiano costituito nella storia del pensiero politico europeo un tenace punto di riferimento, alla ricerca di una «regola generale che non falla mai» (*Principe* 23). La diagnosi di Machiavelli, infatti, non coincide con quella di Montesquieu ma nasce da un'attenta riflessione sul medesimo passo delle *Antiquitates*, e – come nel francese – trasforma il giudizio di Dionigi sui Gracchi in un preciso *caveat* per gli uomini del proprio tempo, alla luce del principio secondo cui, indipendentemente dalla giustezza del provvedimento, «fare una legge in una repubblica che riguardi assai indietro e sia contro a una consuetudine antica della città, è scandalosissimo», cioè foriero di insanabili conflitti.

La storia di Roma non era stata memorabile soltanto per i suoi successi e pure su questo, a distanza di oltre duecento anni, Machiavelli e Montesquieu non potevano che trovarsi d'accordo, una volta di più: se la libertà dei moderni dipendeva anche da quanto essi sarebbero stati capaci di imparare dagli errori degli antichi, proprio le acute analisi di Dionigi rimanevano insostituibili per qualsiasi scienza del passato che si proponesse di illuminare un poco anche il futuro.

