

Studi di Storia della Filosofia Politica

a cura di

Domenico Felice



Quaderni di Dianoia

7

Studi di Storia della Filosofia Politica

a cura di

Domenico Felice



© 2012 by CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.



Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

Studi di Storia della Filosofia Politica / a cura di Domenico Felice. – Bologna : CLUEB, 2012
222 p. ; 24 cm
(Quaderni di «Dianoia» ; 7)
ISBN 978-88-491-3747-7

In copertina: Maria Rosa Filomena e i suoi figli Michele, Domenico e Costantino.

Progetto grafico di copertina: Oriano Sportelli (www.studionegativo.com)

CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna
40126 Bologna - Via Marsala 31
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758
www.clueb.com

Finito di stampare nel mese di ottobre 2012
da Studio Rabbi - Bologna

Violenta nemo imperia continuit diu; moderata durant.
(Seneca, *Troades*, 258-259)

Indice

- *A mo' di premessa: Montesquieu, Eloquio della sincerità (1719 ca.)*..... 9
- 1. *Questioni di lessico politico tra traduzioni di testi latini e trasmissione della Politica di Aristotele: libertas e liberté nelle traduzioni di Oresme, Foulechat e del Songe du Vergier, di Claudio Fiocchi*..... 17
- 2. *Fonti bibliche nelle opere machiavelliane. Spunti per una ricerca, di Giorgio E.M. Scichilone*..... 33
- 3. *Annotazioni sulla storia del "mito" di Venezia e sul giovane Paolo Paruta, di Piero Venturelli* 71
- 4. *Natura umana e propensione al servilismo politico in Étienne de La Boétie, di Lorenzo Passarini* 113
- 5. *L'Île des esclaves di Marivaux. Sofferenza e potere come esperienze trasformative, di Miriam Bertolini*..... 137
- 6. *Corruzione e catastrofe nel giovane Montesquieu, di Domenico Felice*..... 147
- 7. *Teocrazia e dispotismo in Nicolas-Antoine Boulanger, di Giovanni Cristani* 187
- 8. *Voltaire, Governo (1771), a cura di Domenico Felice* 209

A mo' di premessa

Montesquieu, *Elogio della sincerità* (1719 ca.)

Gli stoici facevano consistere pressoché l'intera filosofia nel conoscere se stessi. «La vita – dicevano – non è troppo lunga per uno studio del genere»¹. Tale precetto era passato dalle scuole al frontone dei templi; ma non era molto difficile constatare che quelli che consigliavano ai discepoli di adoperarsi per conoscere se stessi, non si conoscevano affatto.

Gli strumenti che fornivano per raggiungere lo scopo rendevano inutile quel precetto: pretendevano infatti che ci si esaminasse di continuo, come se, esaminandosi, fosse possibile conoscersi.

Gli uomini si osservano troppo da vicino per vedersi come sono davvero. Poiché scorgono le loro virtù e i loro vizi solo attraverso l'amor proprio, che abbellisce tutto, sono sempre testimoni infedeli e giudici addomesticati di se stessi.

Così, erano ben più saggi coloro che, sapendo quanto gli uomini siano per natura lontani dalla verità, facevano consistere tutta la saggezza nel dirgliela. Una bella filosofia, che non si limitava a conoscenze speculative, ma all'esercizio della sincerità! Sarebbe stata ancor più bella se certi spiriti falsi², che la spinsero troppo oltre, non avessero esasperato la ragione stessa, e, con un eccesso di libertà, non avessero offeso ogni convenienza.

Per l'impegno che mi sono riproposto, non posso non fare una sorta di ritorno su me stesso. Provo una segreta soddisfazione nell'essere obbligato a far l'elogio di una virtù che prediligo, a trovare, nel mio cuore stesso, di che sopperire all'inadeguatezza della mia mente, ad essere il pittore, dopo essermi adoperato tutta la vita per essere il ritratto, e insomma a parlare di una virtù che rende galantuomini nella vita privata e protagonisti nei rapporti coi grandi.

¹ [I temi del «conosci te stesso» e della brevità della vita sono *topoi* della filosofia antica in genere. Per gli stoici, vedi, in particolare, Seneca, *De brevitate vitae* ed *Epistulae*, 25, 6 e 7, 8; Marco Aurelio, *Pensieri*, III, 10, IV, 3, VIII, 21a.]

² I cinici.

PARTE PRIMA

La sincerità nella vita privata

Gli uomini, che vivono in società, non hanno ricevuto tale vantaggio sulle bestie onde procurarsi i mezzi per vivere più piacevolmente. Dio ha voluto che vivessero associati per guidarsi reciprocamente, per vedere con gli occhi degli altri quel che l'amor proprio nasconde loro, e infine perché, in un sacro rapporto di fiducia, potessero dirsi vicendevolmente la verità.

Gli uomini dunque ne sono reciprocamente debitori. Quelli che trascurano di dircela ci privano di un bene che ci appartiene. Rendono vani i propositi di Dio nei loro e nei nostri confronti. Oppongono resistenza ai suoi disegni e contrastano la sua provvidenza. Fanno come il principio malvagio degli indovini, che spandono le tenebre nel mondo, anziché quella luce che il principio buono vi aveva creato.

In generale, si pensa che solo durante la giovinezza gli uomini abbiano bisogno di essere educati; e allora si potrebbe dire che tutti quanti escono dalle mani dei loro maestri o perfetti o incorreggibili.

Così, come se di loro si avesse un'opinione troppo buona o troppo cattiva, si trascura parimenti di essere sinceri, e si pensa che sarebbe crudele tormentarli sia per i difetti che non hanno, sia per quelli che avranno sempre.

Ma, per buona o cattiva sorte, gli uomini non sono né tanto buoni né tanto malvagi quanto li si immagina, e, anche se i virtuosi sono assai pochi, non c'è nessuno che non possa diventarlo.

Non c'è infatti nessuno che, se fosse ripreso per i suoi difetti, potrebbe sopportare un'eterna disapprovazione: diverrebbe virtuoso, se non altro per stanchezza.

Si sarebbe indotti a fare il bene non solo per quell'intima soddisfazione della coscienza che sostiene i saggi, ma anche per timore del disprezzo che li mette a dura prova.

Il vizio sarebbe ridotto a quella triste e deplorabile condizione in cui la virtù geme, e per essere malvagi occorrerebbe la stessa forza e lo stesso coraggio necessari, in questo secolo corrotto, per essere uomini dabbene.

Quand'anche la sincerità ci guarisse soltanto dall'orgoglio, sarebbe comunque una grande virtù che ci guarirebbe dal peggiore di tutti i vizi.

Nel mondo, ci sono solo troppi Narcisi, innamorati di se stessi. Sono perduti se trovano amici condiscendenti. Persuasi del loro merito, pieni dell'idea che prediligono, passano la vita ad ammirarsi. Che mai occorrerebbe per guarirli da una pazzia all'apparenza incurabile? Basterebbe farli osservare dal manipolo dei loro rivali, fargli sentire le loro debolezze, metterne

in evidenza i vizi nel modo appropriato, unirsi a loro contro loro stessi, parlando con la semplicità che contraddistingue la verità.

E che! Dovremmo forse viver sempre come schiavi, mascherando tutti i nostri sentimenti? Dovremmo lodare, approvare di continuo, sino a tiranneggiare i nostri pensieri? Chi ha il diritto di pretendere da noi tale sorta d'idolatria? Di sicuro, l'uomo è molto debole se rende omaggi simili, e molto ingiusto se li pretende.

Pur tuttavia, come se tutto il merito consistesse nell'essere schiavi, si ostenta una meschina condiscendenza. È la virtù del secolo, è l'unica preoccupazione dei giorni nostri. Quelli che hanno in cuore ancora un po' di nobiltà fanno quanto possono per perderla. Assumono l'anima del miserabile cortigiano per non passare per originali, diversi dagli altri.

La verità resta sepolta sotto le massime di una cortesia fittizia. Si chiama saper vivere l'arte di vivere con meschinità. Non si fa differenza fra conoscere il mondo e ingannarlo, e il cerimoniale, che dovrebbe esclusivamente limitarsi all'esteriorità, finisce con l'insinuarsi persino nei costumi.

Si lascia la spontaneità alle menti limitate, come un segno della loro stupidità. Nell'educazione, la franchezza è vista come un difetto. Non si chiede che un cuore abbia tutte le carte in regola: basta che sia come gli altri. È come nei ritratti, ove si pretende soltanto che siano somiglianti.

Con la dolcezza dell'adulazione, si pensa di aver trovato il modo di rendere meravigliosa la vita. Un uomo semplice, che dica solo la verità, è visto come un perturbatore del pubblico piacere. Lo si fugge, perché non piace; si fugge la verità che annuncia, perché è amara; si fugge la sincerità che professa, perché reca soltanto frutti selvatici; la si teme, perché umilia, perché fa ribellare l'orgoglio – la più cara delle passioni –, perché è un pittore fedele, che ci mostra deformati così come siamo.

Non bisogna dunque stupirsi se è così rara: è scacciata, è bandita dappertutto, e, meraviglia!, a malapena trova asilo in seno all'amici-zia.

Sempre sedotti dal medesimo errore, cerchiamo degli amici solo per avere delle persone destinate in particolare a compiacerci: la nostra stima termina con la loro condiscendenza; la fine dell'amicizia è la fine dei consensi. E quali sono tali consensi? Che cosa ci piace di più nei nostri amici? Sono gli elogi continui che riscuotiamo da loro come tributi.

Da cosa deriva il fatto che non esiste più vera amicizia fra gli uomini? che questo nome è ormai solo una trappola che essi usano con meschinità per ingannarsi? «È – dice un poeta – perché non c'è più sincerità»³.

³ Ovid. *De art. amand.* [Nella sua biblioteca a La Brède, Montesquieu possedeva diverse opere di Ovidio, tra cui il *De arte amandi et de remedio amoris libri quinque*, Paris, 1660: cfr. *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, a cura di L. Desgraves e C. Volpilhac-Augier, Napoli-Paris-Oxford, Liguori - Universitas - Voltaire Foundation, 1999, n° 2113.]

*Nomen amicitiae, nomen inane fides*⁴.

Effettivamente, togliere la sincerità dall'amicizia significa farne una virtù da teatro: significa sfigurare questa regina dei cuori, rendere chimerica l'unione delle anime, rendere artificioso quanto c'è di più santo, e fastidioso quanto c'è di più libero. A un'amicizia del genere resta solo il nome, e aveva ragione Diogene⁵ a paragonarla alle iscrizioni poste sulle tombe, che non sono altro che inutili segni di quel che non è.

Gli antichi, che ci hanno tramandato encomi così splendidi di Catone [il Censore], ce l'hanno dipinto come se avesse il cuore della sincerità stessa. La libertà, che amava tanto, appariva al meglio nelle sue parole: sembrava poter offrire la sua amicizia solo se unita con la sua virtù; era un legame di onestà più che d'affetto, ed egli usava rimproverare gli amici, sia perché erano amici, sia perché erano esseri umani.

È indubbiamente un amico sincero quello che la leggenda adombra quando ci rappresenta una divinità benigna, la Saggezza stessa, che si preoccupa di guidare Ulisse, lo volge alla virtù, lo sottrae a mille pericoli, e lo fa gioire del cielo, persino della sua collera.

Se davvero conoscessimo il valore di un vero amico, passeremmo la vita a cercarlo. Sarebbe il bene maggiore che potremmo chiedere al Cielo, e, se i nostri voti fossero mai soddisfatti, potremmo ritenerci felici, come se ci avesse creati con molte anime, onde vegliare sul nostro fragile e misero corpo.

I più, ingannati dalle apparenze, abboccano all'esca fallace di una meschina e servile compiacenza: la scambiano per un segno di vera amicizia, e confondono, come diceva Pitagora, il canto delle Sirene con quello delle Muse⁶. Essi credono, dico io, che essa generi l'amicizia, come le persone semplici pensano che la terra abbia fatto gli dèi; anziché dire che è la sincerità che la fa nascere così come gli dèi hanno creato i segni e le potenze celesti.

Sì! L'amicizia deve venire da una sorgente così pura, ed è una bella origine quella che essa deriva da una virtù che ne fa nascere tante altre.

Le grandi virtù, che nascono, se posso dirlo, nella parte più elevata e divina dell'anima, paiono essere concatenate le une alle altre. Se un uomo ha la forza di essere sincero, potrete notare un certo coraggio diffuso in tutto il

⁴ [*Rectius*: «Nomen amicitiae est, nomen inane fides (L'amicizia è una semplice parola, la fedeltà, una parola vana)»: Ovidio, *Ars amandi*, I, 740.]

⁵ *In assentatione, velut in sepulchro quaedam solum amicitiae nomen insculptum est.* [«Con adulazione, come su quelle tombe ove dell'amicizia è stampato solo il nome»: Stobeo, *Florilegio*, LXIV. Molto probabilmente Montesquieu utilizza qui la traduzione latina del *Florilegio* di Stobeo curata da Conrad Gessner (1516-1565) e apparsa a Francoforte nel 1581: cfr. *Catalogue*, cit., n° 2531. Diogene è Diogene lo Stoico, vissuto tra il 230 e il 150 a.C.]

⁶ [Immagine attinta molto probabilmente da Plutarco, *Moralia*, IX, 14, 741.]

suo carattere, una generale indipendenza, un dominio di sé pari a quello che si esercita sugli altri, un'anima non annebbiata dalla paura e dal terrore, l'amore per la virtù, l'odio per il vizio e il disprezzo per coloro che vi si abbandonano. Da un fusto così nobile e bello non possono che nascere rami d'oro⁷.

E se, nella vita privata – ove le virtù che languiscono soffrono della mediocrità delle condizioni, ove sono di solito senza forza, poiché quasi sempre non sostenute dall'azione; ove, non essendo praticate, si estinguono come il fuoco che non viene alimentato – se, dico, nella vita privata, la sincerità produce effetti simili, cosa accadrà alla corte dei grandi?

PARTE SECONDA

La sincerità nei rapporti coi grandi

Chi ha il cuore corrotto disprezza gli uomini sinceri, perché di rado questi pervengono agli onori e alle cariche; come se esistesse un'occupazione più bella del dire la verità, come se ciò che induce a fare un buon uso delle cariche non fosse superiore alle cariche stesse.

In effetti, la sincerità stessa non ha mai tanto splendore come quando la si porta alla corte dei principi, centro degli onori e della gloria. Si può dire che è la corona d'Arianna posta in cielo⁸. È là che tale virtù risplende dei nomi di magnanimità, fermezza e coraggio; e, come le piante acquistano più vigore quando crescono in terreni fertili, così la sincerità è più ammirabile presso i grandi, ove la maestà stessa del principe, che offusca tutto quanto lo circonda, le conferisce un rinnovato splendore.

Un uomo sincero alla corte di un principe è un uomo libero fra degli schiavi. Per quanto rispetti il sovrano, la verità è sempre sovrana nella sua bocca, e, mentre la folla dei cortigiani è lo zimbello delle mode imperanti e delle tempeste che tuonano intorno al trono, egli resta saldo e incrollabile, perché poggia sulla verità, che è immortale per sua natura e incorruttibile per sua essenza.

Egli è, per così dire, garante verso il popolo delle azioni del principe. Cerca di eliminare, coi suoi saggi consigli, i vizi della corte, come quelle popolazioni che, con la forza della loro voce, volevano spaventare il drago

⁷ *Aureus arbore ramus*, Virg. *Eneid.* l. 6. [Virgilio, *Eneide*, VI, 187: «*Si nunc se nobis ille aureus arbore ramus / ostendat nemore in tanto!* (O se adesso quel ramo d'oro ci si mostrasse dall'albero in così grande bosco!)».]

⁸ *Sumptam de fronte coronam immisit caelo*. Ovid. *Metam.* [Ovidio, *Metamorfosi*, VIII, 178: «Staccata la corona dalla sua fronte la pose in cielo».]

che eclissava, dicevano, il sole⁹; e come un tempo si adorava la mano di Prassitele nelle sue statue, così si ama l'uomo sincero nella felicità del popolo, che egli procura, e nelle azioni virtuose dei principi, che egli stimola.

Quando Dio, nella sua collera, vuole punire i popoli, permette che degli adulatori carpiscano la fiducia dei principi, i quali presto sprofondano il loro Stato in un abisso di sventure. Ma quando vuole spargere le sue benedizioni su di loro, permette che delle persone sincere conquistino il cuore dei loro re e mostrino la verità di cui hanno bisogno, come quelli che, trovandosi nella tempesta, hanno bisogno di una stella propizia che li illumini.

Così vediamo, in Daniele, che Dio, adirato contro il suo popolo, annovera fra le disgrazie con cui intende affliggerlo quella per la quale la verità non sarà più ascoltata, ma sarà atterrata, disprezzata e umiliata, *et prosternetur veritas in terra*¹⁰.

Mentre gli uomini di Dio annunciavano al suo popolo i decreti celesti, mille falsi profeti si levavano contro di loro. Il popolo, incerto sulla via da seguire, sospeso fra Dio e Baal, non sapeva che decisione prendere. Invano cercava segni straordinari che orientassero la sua incertezza. Non sapeva forse che i maghi del Faraone, forti della loro arte, avevano messo alla prova la potenza di Mosè e l'avevano, per così dire, fiaccata? Da quale carattere poteva riconoscere i ministri del vero Dio? Dalla sincerità con cui parlavano ai principi, dalla libertà con cui annunciavano loro le verità più incresciose, e cercavano di riconquistare le menti sedotte da sacerdoti lusingatori e ingannevoli.

Gli storici della Cina attribuiscono la lunga durata e, se me lo si consente, l'immortalità di quell'impero al diritto che hanno tutti coloro che sono prossimi al principe, e in special modo il funzionario più alto in grado, denominato *kotaou*, di ammonirlo per quanto può esserci di scorretto nella sua condotta. L'imperatore Tkiou, che a ragione può essere definito il Nerone della Cina, fece, in un giorno, affiggere ad una colonna di bronzo incandescente ventidue mandarini, che si erano susseguiti, l'uno dopo l'altro, nella pericolosa carica di *kotaou*. Il tiranno, stanco di vedersi sempre rimproverare nuovi misfatti, cedette di fronte a persone che rispuntavano di continuo. Rimase stupito dalla fermezza di quelle anime generose e dall'inefficacia delle torture, e infine la crudeltà venne limitata, proprio perché la virtù non aveva avuto limiti¹¹.

⁹ [Probabile allusione ai riti dei popoli persiano e cinese i quali credono che, durante un'eclisse, dei mostri minaccino di divorare il sole.]

¹⁰ *Daniel* c. 8 v. 12 [*Daniele*, VIII, 12.]

¹¹ [I fatti riferiti sono ripresi dalle *Quelques remarques sur la Chine que j'ay tirées des conversations que j'ay eües avec Mr Ouanges*: cfr. *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 16: *Extraits et notes de lecture*, I, *Geographica*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007, p. 114. Tkiou è il ventottesimo imperatore della dinastia Shang (ca. 1600 a.C. - ca. 1046 a.C.): cfr. *ivi*, pp.

In una prova così difficile e rischiosa, non esitarono un attimo fra tacere e morire; le leggi sempre trovarono bocche che parlassero per loro; la virtù non vacillò, la verità non fu tradita, né fiaccata la forza d'animo; il Cielo compì più prodigi di quanti delitti avesse commesso la Terra, e il tiranno fu abbandonato ai suoi rimorsi.

Volete vedere, da un'altra prospettiva, un odioso effetto della condiscendenza servile e meschina? come avveleni il cuore dei principi e impedisca loro di distinguere le virtù dai vizi? Potete trovarlo in Lampridio, il quale racconta che Commodo, avendo nominato console l'amante della madre, ricevette il titolo di pio, e, dopo aver mandato a morte Perenne, fu soprannominato felice: *Cum adulterum matris consulem designasset, Commodus vocatus est pius; cum occidisset Perennem, vocatus est felix*¹².

E che! Non c'era nessuno per rovesciare quei titoli pomposi, e per dire all'imperatore che era un mostro, restituendo così alla virtù i titoli usurpati dal vizio?

No! Ad onta degli uomini di quel secolo, nessuno parlò in favore della verità. Si lasciò che quell'imperatore godesse di una felicità e di una pietà colpevoli. Che si poteva fare di più, onde favorire il crimine, del risparmiargli la vergogna, nonché il rimorso?

«Le ricchezze e le cariche – diceva Platone – non generano nulla di più corrotto dell'adulazione»¹³. La si può paragonare agli scogli nascosti fra due specchi d'acqua, che causano tanti naufragi. «Un adulatore – secondo Omero – è temibile quanto le porte dell'Inferno»¹⁴. «L'adulazione – è scritto in Euripide – distrugge le città più popolate e ne fa tanti deserti»¹⁵.

166-167.]

¹² [Elio Lampridio Cerva (1463-1520), *Vita di Commodo*, VIII («Per aver designato console l'amante della madre, Commodo ricevette l'appellativo di pio; quando uccise Perenne, ebbe quello di felice»). Tigidio Perenne (125 ca.-186), prefetto del pretorio durante l'impero di Commodo (180-192), fu messo a morte perché sospettato di aver complottato contro l'imperatore.]

¹³ *In Epist. ad Dion.* [La citazione è desunta da Stobeo, *Florilegio*, LXIV: «*adhuc video, magnas et immensas opes, tum privatorum hominum, tum monarchorum, fere quo fuerint abundantiores, eo plures maioresque calumniatores alere, et voluptatem turpi damno confusam machinantes, quo nihil deterius divitiarum, aliarumque potentiam generant*» (nell'ed. Gessner posseduta da Montesquieu, cit., p. 244). Si tratta della terza lettera di Platone a Dionigi di Siracusa: «poiché vedevo allora, come ora vedo, che le grandi e smisurate ricchezze dei privati e dei monarchi, allevano, quanto più sono grandi, tanto più e più grandi calunniatori e compagni di degradanti e dannosi piaceri, in cui senza dubbio consiste il più gran male che la ricchezza e ogni altra potenza del genere son capaci d'ingenerare» (tr. di F. Adorno, in Platone, *Dialoghi politici e Lettere*, Torino, Utet, 1970, pp. 652-653).]

¹⁴ [*Illiade*, IX, 313: «*Ille mihi tam exosus est, quam inferni portae*» (citato da Stobeo, *Florilegio*, LXII).]

¹⁵ *In Ippolito*. [Cfr. Euripide, *Ippolito*, vv. 486-487: «*Hoc est quod bene constitutas hominum civitates / et familias evertit, nimis splendidi sermones* (Ciò che distrugge le città ben gover-

Fortunato il principe che vive tra persone sincere, che hanno a cuore la sua reputazione e la sua virtù. Quanto è sfortunato, invece, chi vive fra gli adulatori, e trascorre l'esistenza in mezzo ai propri nemici!

Sì! In mezzo ai propri nemici! E dobbiamo considerare tali tutti quelli che non ci parlano a cuore aperto, e che, come il Giano della leggenda, si mostrano a noi sempre con due facce, che ci fanno vivere in un'eterna notte e ci coprono di una fitta nube per impedirci di vedere la verità che vuol farsi conoscere.

Aborriamo l'adulazione e al suo posto regni la sincerità! Facciamola scendere dal cielo, se ha abbandonato la terra. Sarà la nostra virtù tutelare, che riporterà l'età dell'oro e il tempo dell'innocenza, mentre menzogna e artificio rientreranno nel funesto vaso di Pandora.

La terra, divenuta più amena, sarà un luogo di felicità, ove si potrà vedere lo stesso mutamento, descritto dai poeti, di quando Apollo, cacciato dall'Olimpo, venne fra i mortali, divenuto mortale egli stesso, a far fiorire la fede, la giustizia e la sincerità, e presto rese gli dèi gelosi della felicità degli uomini, e rese gli uomini, con la loro felicità, rivali persino degli dèi.

*Nimis perverse seipsum amat qui et alios vult errare, ut error suus lateat*¹⁶.

[Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, pp. 33-41.]

nate e le famiglie, sono i discorsi troppo belli)». Nella sua biblioteca di La Brède Montesquieu possedeva la seguente edizione delle opere di Euripide (*Catalogue*, cit., n° 2039): *Euripidis tragoediae quae extant, cum latina Gulielmi Canteri interpretatione etc.*, {Ginevra}, Paulus Stephanus, 1602, p. 538.]

¹⁶ Aug. *In epist. ad Marcel.* [Sant'Agostino, *Epistola a Marcellino (Epistole, CXLIII)*: «Ama troppo male se stesso chi desidera che sbagliano anche gli altri, affinché resti nascosto il proprio errore».]

1. *Questioni di lessico politico tra traduzioni di testi latini e trasmissione della Politica di Aristotele: libertas e liberté nelle traduzioni di Oresme, Foulechat e del Songe du Vergier**, di Claudio Fiocchi

Introduzione

La traduzione di un termine da una lingua a un'altra può generare infiniti problemi di scelta e di interpretazione. Risulta spesso assai complicato individuare il corrispondente più adatto con cui rendere al meglio una parola e le molteplici sfumature che caratterizzano il suo significato. Quando si ha a che fare con termini particolarmente ricchi di significato e di storia, la faccenda diventa ancora più complessa. Nelle pagine che seguono affronterò una di queste vicende, che riguarda nello specifico la traduzione del termine latino *libertas* in alcune opere politiche in volgare francese del Trecento. Come vedremo meglio, si tratta di opere vicine nel tempo e appartenenti allo stesso contesto culturale, pur essendo di diverso genere letterario.

Per affrontare la questione in modo agevole, possiamo circoscrivere alcuni punti chiave su cui focalizzare la nostra attenzione e che possiamo rendere in forma di domanda.

1. Quale tipo di consapevolezza hanno gli autori medievali a proposito dei problemi legati alla traduzione?
2. Perché tradurre il termine *libertas* può essere problematico per un autore del Trecento?
3. Come viene reso il termine in alcuni autori appartenenti ad un determinato contesto culturale (la Francia della fine del Trecento)?

Nelle pagine che seguono si cercherà di dare risposta a tali interrogativi.

1. *Tradurre nel Medioevo*

Varie testimonianze provano l'alto grado di consapevolezza dei traduttori medievali a proposito delle difficoltà del loro mestiere. Un testo mal tradotto poteva generare problemi e questioni a non finire. Tommaso d'Aquino esprime con chiarezza il rischio che la traduzione generi errori e fraintendi-

* L'articolo riproduce quello apparso su < www.montesquieu.it >, 3 (2011), pp. 39-82.

menti in un'opera intitolata *Contra errores Graecorum*. Il contesto non è di poco conto. Tommaso, infatti, su invito del papa Urbano IV, scrisse quest'opera per denunciare gli errori dei teologi greci in materia di fede. Dati i rapporti sempre difficili tra la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente, la posta in gioco era alta. L'Aquinate, nel proemio dello scritto, denuncia gli equivoci e gli errori che nascono da traduzioni malfatte. In particolare si sofferma sulla traduzione in latino del termine greco *hypostasis*: se è tradotto come *substantia*, che il latino adotta come sinonimo di *essentia*, ne risulta che l'espressione greca secondo la quale Padre, Figlio e Spirito santo sono tre ipostasi viene resa in latino con l'attribuzione di una essenza particolare e distinta a ciascuna delle tre persone della Trinità! Un errore di tal genere – spiega Tommaso – si verifica quando la traduzione è attuata «secundum proprietatem vocabuli». Molto meglio, allora, che il traduttore adotti un'altra strategia traduttoria, conservi il senso dei termini e delle frasi – «servet sententiam» – e trovi la forma adatta nella lingua in cui si traduce. Se invece si sceglie di tradurre parola per parola, non c'è da stupirsi – rileva Tommaso – che restino dei dubbi¹.

Tradurre dal greco al latino o dal latino al volgare risulta un'operazione più irta di trappole. Tommaso, che per altro non tradusse nulla, ma lavorò parecchio su testi tradotti, come quelli di Aristotele, non vede che una soluzione: attenersi al senso. La sua era una opinione condivisa? Innanzitutto non era un'opinione nuova. L'idea che la traduzione non potesse fermarsi al significato letterale, ma dovesse basarsi sulla comprensione e la trasmissione del senso profondo di un termine era stata espressa chiaramente, per restare alla cultura latina medievale, da san Gerolamo², il quale nella *Epistola a Pammachio*, incentrata sul tema della traduzione, afferma la preferenza per una traduzione a senso, esclusione fatta nel caso delle Sacre Scritture, perché in questo caso l'*ordo verborum* è un *mysterium*³. Il primo grande traduttore del mondo latino cristiano, al quale risale la traduzione in latino della Bibbia (frutto di revisione di traduzioni precedenti e di traduzioni *ex novo*), pur abbracciando una concezione della traduzione a senso, circoscriveva, quindi, un'area nella quale andava privilegiata la traduzione letterale. Come vedremo più avanti, tale principio che segnala la necessità di un "doppio registro"

¹ *Contra errores Graecorum* in *Opuscula theologica*, vol. I, cur. Raimondo Verardo, Torino-Roma, Marietti, 1954, pp. 315-316. La lettura di tale passo mi è stata suggerita dal professor Pietro Bassiano Rossi dell'Università di Torino.

² Il problema ovviamente non era estraneo al mondo latino classico, che aveva dovuto tradurre gli autori greci. Per alcune interessanti considerazioni a proposito del ruolo del traduttore nel mondo latino e in generale sulla nascita della figura del traduttore, si veda D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 52-57.

³ San Gerolamo, *Epistola a Pammachio* (epistola 57), Parigi 1844-1855, *Patrologia Latina*, vol. 22, col. 571.

di traduzione, che si adegua al testo tradotto, anche se non con riferimento alla Scrittura, sarà adottato pure da altri autori.

Sono note anche le aspre critiche che Ruggero Bacone, autore francescano che si proponeva come innovatore rispetto ai filosofi del suo tempo, rivolse ai traduttori di Aristotele: troppo poco esperti di lingue, incompetenti nella materia su cui vertevano i testi che traducevano, abituati alla prassi della traduzione parola per parola e di conseguenza corruttori del sapere che intendevano trasmettere⁴. Quella sulla traduzione è quindi una battaglia aperta: tradurre è una necessità indispensabile, ma tradurre bene è difficilissimo e richiede competenze complesse e plurime. I traduttori possono non essere all'altezza del loro compito e cadere in errori grossolani e dalle gravi conseguenze.

Per arricchire il quadro che si va delineando, consideriamo un autore su cui avremo modo di tornare tra poco: Nicole Oresme (1323-1382), che coniugò la riflessione filosofica con la traduzione in volgare francese di testi filosofici di Aristotele. La carriera di Oresme è particolare: diventato gran maestro del Collegio di Navarra (quindi una tappa significativa in una carriera accademica), venne cooptato dal re di Francia Carlo V in un gruppo di intellettuali-consiglieri della corona. Non sono certi i momenti e le cariche di questa fase "politica" della vita di Oresme e neppure l'effettiva influenza che egli può avere avuto sulle scelte del sovrano. In questa sede è solo importante ricordare questa esperienza, che aiuta a comprendere l'attenzione di Oresme per le conseguenze che possono produrre i testi tradotti.

La riflessione di Oresme sulla traduzione è per noi doppiamente importante sia perché nasce dall'esperienza sul campo (la traduzione dell'*Etica* e della *Politica* di Aristotele dal latino al francese), dagli infiniti problemi piccoli e grandi che sorgono nella pratica della traduzione, sia perché uno dei termini che Oresme fatica a tradurre è *libertas*, la parola al centro del nostro discorso. Nella prospettiva di Oresme i problemi di traduzione sono problemi di ricchezza lessicale e di buona comprensione. Egli, nel prologo alla traduzione dell'*Etica* e della *Politica* di Aristotele, scrive che il traduttore si trova di fronte a due possibilità: lasciare l'oscurità dell'opera, ma mantenersi fedele alla lettera del testo di Aristotele, o prenderne le distanze a beneficio del lettore, con il rischio di tradire l'autore. Oresme sceglie la prima strada.

⁴ I giudizi di Ruggero Bacone a proposito delle traduzioni circolanti nella sua epoca si trovano in varie opere, come l'*Opus maius*, l'*Opus tertium*, il *Compendium studii theologie* e il *Compendium studii philosophie*. Queste opinioni sono riportate in Ruggero Bacone, *La scienza sperimentale. Lettera a Clemente IV. La scienza sperimentale. I segreti dell'arte e della natura*, a cura di F. Bottin, Rusconi, Milano 1990, pp. 7-8. Bacone fa sua l'idea secondo cui il sapere, che ha origine in Dio, si sia trasmesso di popolo in popolo, di lingua in lingua e che vada recuperato attraverso la conoscenza puntuale di lingue come il greco, l'ebraico, l'arabo: cfr. F. Alessio, *Introduzione a Ruggero Bacone*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 15-16.

Potremmo quindi concludere che Oresme abbraccia una strategia di traduzione antitetica a quella prescritta da Tommaso, perché il lavoro del traduttore lo pone di fronte a un caso che non dovrebbe verificarsi, ma è nel novero delle cose possibili, ossia la mancanza di comprensione del testo da tradurre. Ma nel difetto del traduttore, apertamente denunciato, Oresme scorge elementi positivi. La scelta di tradurre in modo letterale è in accordo con il progetto dell'opera e in particolare con la presenza di un commento che accompagna il testo. Le oscurità potranno essere sciolte nelle glosse che il traduttore si premura di compilare. *Le cose difficili sono meglio apprezzate nella propria lingua*, spiega Oresme. E ciò che oggi è oscuro e non ben traducibile in francese, lo sarà forse un domani grazie ad altri traduttori:

[...] je doy estre excusé en partie se je ne parle en ceste matiere si proprement, si clerment et si ordeneement comme il fust mestier; car, avec ce, je ne ose pas esloignier mon parler du texte de Aristote, qui en plusieurs lieux obscur, afin que je ne passe hors son intencion et que je ne faille. Mais se Dieux plaist, par mon labour pourra estre mielx entendue ceste noble science et ou temps avenir estre bailliee par autres en françois et baillier en françois les arts et les sciences est un labour moult profitable; car c'est un langage noble et commun a genz de grant engin et de bonne prudence. Et comme dit Tullus en son livre de Achademiques, les chose pesantes et de grant auctorité sont delectables et bien agreables as genz ou langage de leur país⁵.

Tutto ciò è legato alla particolare funzione di crescita culturale e di insegnamento che Oresme attribuisce alla traduzione, intendendola come uno degli strumenti con cui si compie la *translatio studi* che accompagna una *translatio imperi*. Al passaggio del più alto potere dall'impero alla Francia (un fenomeno che egli dà per scontato e giustifica alla luce di una complessa teoria astronomico-climatica)⁶, deve corrispondere un passaggio di consegne da un punto di vista culturale e tale passaggio richiede un'opera di traduzione. In tutti i casi il termine latino che indica questi passaggi è il medesimo: *translatio*.

Oresme si ingegna a risolvere il complesso problema di rendere in francese una serie di parole inesistenti nella propria lingua oppure parole i cui corrispondenti nella lingua "ricevente" non condividono a pieno l'area semantica del termine da tradurre. Nel primo caso, che riguarda i tanti termini tecnici presenti nell'opera di Aristotele, come oligarchia, democrazia ecc., Oresme in realtà non si imbatte in grandi difficoltà: crea semplicemente dei calchi francesi di parole latine che a loro volta erano un calco di parole greche (*dispotique, ymagination, yconome* ecc.). Per ovviare alla difficoltà di

⁵ *Le Livre de ethiques d'Aristote translaté en françois par maistre Nicole Oresme*, ed. Albert Douglas Menut, New York, 1940, p. 101.

⁶ Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, ed a cura di A. D. Menot, in «*American Philosophical Review*», VII, 13 (1970), pp. 298-299.

comprensione che il lettore può incontrare di fronte alla novità del termine, Oresme chiarisce il termine nel commento. Tutta questa operazione ci mostra un traduttore cosciente delle difficoltà dell'operazione che sta compiendo.

2. *Complessità semantica del termine libertas*

Per avvicinarci al caso specifico oggetto del presente studio, la traduzione del termine *libertas*, occorre fare una premessa a proposito del valore di tale termine nei secoli di cui ci stiamo occupando. A mo' di introduzione, è utile concentrare l'attenzione sulla contrapposizione *servitus/libertas*. Da questo punto di vista non dobbiamo lasciarci trarre in inganno dagli usi comuni del nostro linguaggio. Una parola come *libertas* possedeva nel medioevo spesso dei valori di tipi etico-teologico⁷ o indicava condizioni giuridiche, come il non assoggettamento, forme di immunità e di esenzione⁸, piuttosto che significare qualcosa di simile alle libertà politiche. In un contesto teologico fortemente agostiniano la *libertas* poteva ad esempio indicare la condizione di chi, investito dalla grazia oppure ormai collocato tra i beati, era libero dal peccato e non avrebbe più peccato. Per esprimerci in modo sintetico, si potrebbe dire che *libertas* indicava uno stato di perfezione piuttosto che una condizione di possibilità di azione⁹. Anzi, da questo punto di vista, il termine *libertas*, accentuando l'aspetto di esenzione dal male, finiva, paradossalmente, per negare quella che, da un altro punto di vista, potrebbe

⁷ Per delucidare questo aspetto del problema, non basterebbe una biblioteca intera. In esso sono infatti coinvolti questioni complesse come la libertà del cristiano dal male, la libertà rispetto alla prescienza divina, la libertà rispetto al determinismo naturale ecc. Su questo ampio ventaglio di problemi, la cultura medievale si dibatte con intensità e continuità, senza giungere a una posizione unitaria, cosa che si ribadirà in età moderna e in forma drastica negli anni della Riforma protestante. Il livello del discorso su cui si svolge la presente ricerca è differente, perché gli autori che vedremo non affrontano tali questioni, ma in qualche modo danno per scontato che l'uomo goda di una certa libertà del proprio agire. Tuttavia qualche effetto delle riflessioni e delle convinzioni di tipo etico e teologico si avverte anche a questo livello, come avremo modo di vedere. Basti pensare che la riflessione sulla libertà spesso conduce ad una analisi dei rapporti tra volontà e intelletto. Se si stabilisce che l'intelletto deve guidare la volontà, ma che alcuni soggetti non sono in grado di realizzare questo corretto ordine tra le facoltà dell'anima, allora è facile intuire che anche la libertà politica deve restare per essi – secondo chi abbraccia tale concezione – un miraggio o, se si realizza, non è libertà in senso proprio.

⁸ Cfr. A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaire Le Robert, Paris 1992; F. Geofroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française. Du IXe au XVe siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1982 (ed. orig. 1891-1902).

⁹ Anselmo d'Aosta, uno dei massimi pensatori dell'Alto medioevo, sosteneva infatti: «la volontà che non può deviare dalla retta decisione di non peccare è più libera di quella volontà che può rinunciare a questa decisione» (Anselmo d'Aosta, *Libertà e arbitrio*, a cura di Italo Sciuto, Firenze, Nardini Editrice, 1992, p. 46.).

essere intesa come libertà in senso operativo, ossia la capacità di agire: un uomo toccato dalla grazia e reso incapace di compiere il male era, da un punto di vista agostiniano, più libero di un uomo che era in grado di peccare. La capacità di peccare o non peccare era per il tardo Agostino una *libertà minore*, posseduta da Adamo nel Paradiso terrestre e perduta col peccato originale¹⁰.

Va tenuto presente che nel linguaggio politico vi erano casi in cui questa accezione non era andata perduta e veniva conservata nell'idea che gli uomini liberi giuridicamente fossero migliori degli altri sotto un profilo etico, perché erano più virtuosi. In questo senso la parola *libero* aveva una sfumatura etica difficile da eliminare, pur nella piena consapevolezza che le cose potessero essere diverse da come avrebbero dovuto e che un uomo libero giuridicamente potesse essere un uomo malvagio. In questo senso era libero dal punto di vista giuridico, ma servo del peccato¹¹.

Nella letteratura filosofico-politica, questo senso era molto presente e si era saldato con le idee provenienti dalla lettura della *Politica* di Aristotele (seconda metà del XIII secolo), dove comparivano le figure del servo per natura e del libero per natura, persone cioè che la natura stessa aveva destinato rispettivamente all'obbedienza o al comando, per effetto del tasso di sviluppo della loro razionalità. Per essere più chiari, un servo per natura era inteso alla stessa stregua di un bambino, incapace di guidare se stesso e bisognoso della guida altrui, quella appunto del padrone. L'insieme di problemi che questa dottrina poteva determinare per i lettori cristiani due-tre-quattrocenteschi della *Politica* è facilmente intuibile. Proviamo semplicemente ad esplicitarli: perché la natura dovrebbe creare uomini servi e uomini

¹⁰ Agostino di Ippona, *La correzione e la grazia*, XII, 33, trad. in C. Fiocchi, *Libertà a confronto. Antologia di testi sulla libertà e il libero arbitrio nel pensiero medievale*, Milano, Cuem, 2006, p. 28: «Occorre considerare con cura e attenzione in che cosa si distinguano questi due livelli: poter non peccare e non poter peccare, poter non morire e non poter morire, poter non abbandonare il bene e non poter abbandonare il bene. Il primo uomo infatti poteva non peccare, non morire, non abbandonare il bene. Diremo forse allora: “non poteva peccare chi aveva tale libero arbitrio”? Oppure: “non poteva morire quello a cui è stato detto: ‘Se peccerai, morirai’” (Gen. 2, 17)? Oppure: “non poteva abbandonare il bene”, quando lo abbandonò peccando e perciò è morto? Dunque la prima libertà della volontà era poter non morire; l'ultima sarà molto maggiore, non poter morire. La prima era il potere della perseveranza, il poter non perdere il bene; l'ultima sarà la felicità della perseveranza, non poter perdere il bene».

¹¹ Cito a titolo d'esempio Duns Scoto, *Reportatio Parisiensis. Liber quartus a distinctione septima usque ad quadregesima nona*, in *Opera Omnia*, t. 24, Paris, Vivès, 1894, pp. 458-459: «Alia etiam est servitutis moralis et peccati, quae incurritur a voluntate propria illius, qui peccat, quia ipse se facit servum, de qua loquitur Apostolus ad Galat. 5 dicens, *liberi facti estis, jam nolite subiecti esse servituti*; non suadet nisi quod est in potestate nostra, et ita patet quod nulla est servitus pure naturalis, sed tantum de lege et jure positivo, loquendo de servitute, quae est ad malum hominis [...]».

liberi? E quale natura, quella primigenia della condizione adamitica, quando l'uomo non aveva ancora peccato, o quella seconda e imperfetta dello stato attuale? E se esistono dei servi per natura, chi sono? i contadini o gli artigiani o gli uomini che svolgono lavori di fatica? Nessun candidato della società medievale sembrava adatto a questo ingrato ruolo e per le più diverse ragioni¹². Perciò il servo di natura resta una figura "cartacea", confinata in Oriente, secondo un'indicazione contenuta nel libro VII della *Politica* di Aristotele¹³. Una riflessione di questo genere, il cui esito era la collocazione di una figura difficile da riscontrare nella realtà, non era però fine a se stessa o una pura speculazione accademica su testi dei programmi universitari. Possiamo piuttosto pensare che essa rispondesse alla necessità di fondare la struttura gerarchica della società su una base teorica e che quindi la funzione del servo di natura fosse quella di una sorta di caso estremo, una fattispecie presa in esame per meglio sviluppare un discorso più generale che riguardava i fondamenti della vita politica¹⁴.

Nei testi politici il servo di natura, un uomo stupido, una specie di macchina di carne, rappresenta il prototipo del servo, ma accanto ad esso, o meglio al di sopra di esso, procedendo in modo gerarchico si individuano altri tipi di servi: servi che sono tali perché prestano il loro servizio come tributo, servi perché pagano (in denaro) un tributo, servi perché svolgono attività servili, servi perché lavorano al servizio di qualcuno, servi perché lavorano al servizio dello Stato, servi perché lavorano al servizio di Dio. Passando da un senso della *servitus* strettamente giuridico a uno metaforico, questa "catena delle *servitus*" è capace di ricomprendere le figure più diverse, dal contadino fino al Papa (denominato, a partire da Gregorio I, *servus servorum Dei*¹⁵, sul calco di un'espressione biblica adottata per i profeti).

Tale esempio evidenzia, almeno in modo intuitivo, il contesto nel quale un termine come libertà viene usato e vale come una sorta di *memento*: ogni volta che nei testi medievali si incontrano parole come libertà e servitù, o gli aggettivi e i sostantivi ad esse legati, occorre stare all'erta, perché dietro significati immediati possono nascondersene altri meno evidenti e perché gli usi per noi correnti di queste parole possono costituire una prospettiva ingannevole con

¹² Questo punto è stato trattato in modo chiaro da Gianfranco Fioravanti in *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medioevali della Politica aristotelica*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia. Serie III, vol. XI/2 (1981), pp. 399-429.

¹³ *Politica* VII, 7, 1327b-1328a. Su questo tema mi permetto di rimandare a C. Fiocchi, *Dispotismo e libertà nel pensiero politico medievale. Riflessioni all'ombra di Aristotele* (sec. 13.-14.), Bergamo, Lubrina, 2007.

¹⁴ Ho già presentato questa ipotesi interpretativa in *Dispotismo e libertà nel pensiero politico medievale. Riflessioni all'ombra di Aristotele* (sec. XIII-XIV), cit.

¹⁵ Gregorio usava questa espressione anche nell'intestazione delle epistole che inviava. Cfr. *Patrologia Latina*, vol. 77, *Sancti Gregori Magni Registri Epistolarium* (col. 441ss.).

cui considerare gli usi di quegli stessi termini nel tardo Medioevo.

Queste considerazioni, per forza di cosa limitate e parziali, sono di aiuto anche per comprendere la difficoltà che un autore del tardo Medioevo poteva incontrare nel tradurre o spiegare i testi del mondo classico. Detto in altri termini, non è impossibile supporre che gli usi comuni del termine *libertas* costituissero una sorta di “filtro” attraverso il quale venivano letti e interpretati i passi delle opere aristoteliche nei quali la libertà viene tematizzata. L’indicazione di tale gioco prospettico presta senza dubbio il fianco a numerose eccezioni e necessiterebbe di una trattazione a parte e di una fondazione teorica ermeneutica più precisa e analitica¹⁶. In questo contesto viene solo posto il problema e fornita un’indicazione per muoversi nel possibile ginepraio che può generare la lettura/traduzione a catena di alcuni termini da una lingua ad un’altra, da una cultura ad un’altra, da un’epoca ad un’altra.

3. Esempi di traduzione del termine *libertas* in autori francesi del XIV-XV secolo

Molti elementi del quadro che fino ad ora sono stati tratteggiati un po’ astrattamente diverranno più chiari nelle pagine successive, nelle quali l’attenzione sarà concentrata su alcuni casi specifici.

Il primo caso riguarda la traduzione fatta da Denis Foulechat del *Policraticus* di Giovanni di Salisbury. Si tratta quindi della traduzione nel francese del tardo Trecento di un testo latino della metà del XII secolo¹⁷.

¹⁶ Tra le voci più significative di una riflessione sulla traduzione non si possono dimenticare George Steiner, autore di *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Milano, Garzanti, 2004 (prima ed. 1975) e Paul Ricœur, che ha dedicato al tema numerosi interventi confluiti in varie raccolte, tra le quale, forse, la più importante è *Sur la traduction*, Parigi, Bayard, 2004.

¹⁷ Sono stati editi alcuni libri della traduzione del *Policraticus* fatta da Foulechat. Qui faremo riferimento alle traduzioni dei Libri IV e VIII (sono disponibili anche le traduzioni degli altri libri, ma non del VII): *Le Policraticus de Jean de Salisbury traduit par Denis Foulechat (1372)*, (Manuscrit n. 24287 de la B.N.), Livre 4, ed. Charles Brucker, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1985; *Tyrans, princes et prêtres (Jean de Salisbury, policratique 4. e 8.)*. Denis Foulechat, ed. Charles Brucker, Motreal, Ceres, s.d.

L’edizione latina del *Policraticus* che cito è *Ioannis Saresberiensis episcopi carentensis Policratici sive De nugis Curialium et vestigiis Philosophorum libri 8*, ed. Clemens C.I. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1909.

La traduzione inglese che cito è tratta da *The statesman’s book of John of Salisbury: being the fourth, fifth, and sixth books, and selections from the seventh and eighth books, of the Policraticus*, translated into English with an introduction by John Dickinson, New York, Russell & Russell, 1963.

La traduzione italiana che cito è tratta da *Policraticus: l’uomo di governo nel pensiero medievale*, presentazione di Mt. Fumagalli Beonio-Brocchieri, intr. di Luca Bianchi, Milano, Jaca book, 1984. Il testo è stato tradotto da Paola Feltrin e Luca Bianchi.

Nella traduzione del *Policraticus* in francese il problema di come rendere il latino *libertas* si pone in misura inferiore rispetto ad altri testi, per la semplice ragione che il tema della libertà compare meno volte nei capitoli tradotti da Foulechat. Non è disponibile infatti il libro settimo, il venticinquesimo capitolo del quale è dedicato alla trattazione esaustiva del tema. Inoltre, va ricordato che il *Policraticus* è stato scritto prima del ritorno della *Politica* di Aristotele nell'Occidente latino, e quindi non reca traccia dell'idea di libertà e servitù naturali, che sono contenute in quell'opera. Ciò detto, prendiamo in considerazione le occorrenze del termine *libertas* che più possono generare interrogativi di traduzione.

All'inizio del libro IV troviamo due occorrenze interessanti del termine *franchise*. Nel primo caso *franchise* traduce la *libertas* di cui gode chi è stato liberato dalla servitù del peccato: è quella che noi indichiamo come libertà-liberazione.

<i>Policraticus</i> (ed. Webb, IV, vol. I, p. 234)	<i>Policratique</i> di Foulechat (da <i>Le Policraticus</i> , cit., pp. 1-2)
...qui de regno vanitatis proclamant in libertatem qua liberi sunt quod veritas liberavit...	...qui du royaume de vanité crie et fait son edit et ordenance en franchise de la quelle voie sont fais frans celulz que verité si a delivrés...[l'editore segnala un errore di comprensione del latino da parte di Foulechat: <i>la quelle</i> dovrebbe riferirsi a <i>franchise</i>]

Ma viene poi adottato in modo più sorprendente per tradurre l'*arbitrium legis*: la *franchise de loy*.

<i>Policraticus</i> (ed. Webb IV, 1 p. 231)	<i>Policratique</i> di Foulechat (da <i>Le Policraticus</i> , cit., p.3)	<i>The State-man's Book</i> (trad. Dickinson, p. 3)	<i>Policraticus</i> . L'uomo di governo (trad. Paola Feltrin, p. 53)
<i>Est ergo tyranni et principis haec differentia sola vel maxima quod hic legi obtemperat et eius arbitrium populum regit...</i>	...que le prince obeist à la loy et gouverne le peuple par la franchise de la loythe latter [= tyrant] obeys the law and rule the people by its dictates...	<i>Il principe obbedisce alla legge e governa secondo il proprio giudizio il popolo...</i>

La cosa è piuttosto complessa e il problema parte dal testo latino. L'*arbitrium legis* con cui governare è per il traduttore inglese, Dickinson, il dettato della legge. Per quello italiano, Paola Feltrin, è la decisione del sovrano. Per Foulechat è la *franchise de la loy*. Che cosa vuol dire?

Possiamo in prima battuta immaginare che *franchise* voglia significare diritto/potere. Questo senso era stato assunto in Inghilterra, secondo quanto

ci dice Alan Harding¹⁸, dove il termine *franchise* era andato ad assumere il significato di potere giurisdizionali, mentre secondo lo stesso Harding ciò non era successo in Francia¹⁹.

Possiamo anche elaborare una seconda ipotesi, più aderente al significato accordato in precedenza al termine. Foulechat ha interpretato quell'*arbitrium* come un sinonimo di *libertas* e la sua sarebbe allora una traduzione ideologicamente orientata: il re che governa *libera* i suoi sudditi e non li riduce in servitù. Si tratterebbe quindi di attribuire una qualifica alla legge, quella appunto di legge di libertà.

Veniamo ora a un secondo caso, tratto dal Libro VIII, l'ultimo del *Policraticus*. In un passaggio del testo Giovanni di Salisbury cita il poeta latino Lucano, che parla di *libertas scelerum*: la libertà di commettere delle malvagità. Alla luce della dottrina precedente, di stampo agostiniano, la libertà di commettere malvagità non è una vera libertà, perché è una forma di assoggettamento all'ingiustizia. Foulechat in questa circostanza non si fa questo scrupolo e traduce *libertas* con *franchise*, confermandoci che per lui quest'ultimo termine indica senza dubbio la libertà di azione, mentre, sulla base dell'esempio precedente, resta ancora dubbio se possa o meno indicare anche la condizione di libertà-liberazione. È per inciso interessante notare che il traduttore italiano (Luca Bianchi) ha percepito il pericolo e ha tradotto l'intera espressione con "spregiudicatezza", annullando il valore di libertà. In questo modo ha dato – potremmo dire – un'interpretazione agostiniana dell'espressione, pienamente legittimata dai richiami ad Agostino presenti in questa parte dell'opera.

<i>Policraticus</i> (ed. Webb, VIII, 17, p. 347)	<i>Policratique</i> di Foulechat (da <i>Tyrans, princes et prêtres</i> , p. 86)	<i>The Stateman's Book</i> (trad. Dickin- son, p. 337)	<i>Policraticus. L'uomo di governo</i> (trad. Luca Bianchi, p. 241)
<i>Libertas scele- rum...</i>	Franchise de maufai- re...	<i>The liberty to com- mit crimes...</i>	<i>La sprejudicatezza nel fare il male..</i>

In un ultimo caso ritorna la libertà come assenza di servitù e condizione etica. Una istituzione che si regge su questa libertà, è giusta, lontana da azioni malvagie e forme di corruzione. Questa idea è ben presente in Giovanni di Salisbury, che voleva invitare la chiesa del suo tempo a resistere alle pressioni di Enrico II Plantageneto e a riformarsi al suo interno. Perciò in una delle pagine finali del *Policraticus*, Giovanni si augura che la Chiesa rinunci a mettersi al servizio del male e si fondi sulla *libertà di spirito*. È cosa che i traduttori italiano e inglese vedono nella locuzione *libertas spiritus*. Foulechat introduce in questa circostanza una locuzione più ampia, una du-

¹⁸ A. Harding, *Speculum*, vol. 55, no. 3, (Jul., 1980), pp. 423-443.

¹⁹ *Ivi*, p. 428.

plicazione del termine e propone «franchise et liberté d'esprit». Questa locuzione merita una riflessione articolata.

<i>Policraticus</i> (ed. Webb, VIII, 23, p. 404)	<i>Policratique</i> di Foulechat (da <i>Tyrans, princes et prêtres</i> , p. 128)	<i>The Stateman's Book</i> (trad. Dickinson, p. 403)	<i>Policraticus. L'uomo di governo</i> (trad. Luca Bianchi, p. 293)
<i>Sic, sic, si Ecclesia Dei erigatur in spiritu libertatem.</i>	<i>Ainsi, ainsi, se l'église est dresce en franchise et liberté d'esperit et eslevee...</i>	<i>This, this is the way whereby if the Church of God were to erect herself into the freedom of the Spirit...</i>	<i>Così, così ! Se la Chiesa di Dio si fondasse sulla libertà dello spirito...</i>

Innanzitutto è da notare che tanto il curatore dell'edizione del volume ottavo della traduzione di Foulechat quanto gli studi sulle traduzioni dal latino in francese del Medioevo ci informano che i raddoppiamenti, una sorta di traduzione-spiegazione, sono un mezzo di traduzione piuttosto frequenti. Possiamo quindi ipotizzare che la formula scelta da Foulechat non risponda a una riflessione sul termine o a una scelta interpretativa, ma si tratti di una semplice questione di stile.

Occorre tuttavia considerare un altro punto di vista, che prende in analisi l'espressione adottata da Foulechat non come scelta stilistica, ma come scelta interpretativa. A chi frequenta i testi giuridici e politici del Medioevo questa locuzione ne ricorda un'altra, ossia «iura et libertates», espressione che indica i diritti e le immunità di cui poteva godere una comunità, un corpo sociale o persino la Chiesa. Tale equiparazione dell'espressione latina e di quella francese pare attestata in documenti del XIII, secondo quanto testimonia il dizionario di Geofroy. Se allora quella di Foulechat non è una scelta di stile, ma di contenuto, egli intende dare all'espressione *libertas* un senso non tanto teologico, ma politico e operativo ed è per questo che usa un'espressione che insiste su tale aspetto della *libertas*, ossia «franchise et liberté». In che cosa consisterebbe questa autonomia e libertà che deve caratterizzare lo spirito della Chiesa? Probabilmente in un'autonomia rispetto alla corruzione e alla malvagità del governo regio, dalla quale la Chiesa dovrebbe prendere le distanze.

* * *

Veniamo ora al secondo testo a partire dal quale è interessante riflettere sulle difficoltà della traduzione del termine *libertas*, il *Songe du Vergier*²⁰, attribuito a Evrart de Trémaugon, un giurista al servizio del re di

²⁰ *Le songe du vergier*, édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library. Ed. Ma-

Francia Carlo V. L'opera, commissionata proprio da Carlo V, all'interno di un'ideologia monarchica e nazionalista, presenta una linea politica di fondo, che è quella, potremmo dire, della pienezza del poter del re di Francia: autonomo dall'impero, dal papato (da poteri esterni, quindi), e unico detentore dei poteri pubblici all'interno del regno.

Di questo ampio testo esistono due versioni, una in francese e una in latino²¹. L'editore dell'edizione latina suppone che tale versione fosse una sorta di brutta, rispetto a quella francese, e fosse quindi precedente²². L'esistenza di queste due versioni, verosimilmente curate dallo stesso autore, a pochissimi anni di distanza l'una dall'altra, risulta importante perché permette di analizzare le differenze terminologiche nelle due lingue, ma può anche agire come una sorta di "dizionario tecnico", che ci permette di capire come venissero tradotte alcune espressioni.

Anche nel caso del *Songe* il lessico della libertà suscita interesse. La versione francese reca la stessa duplicazione che abbiamo riscontrato nella traduzione del *Policraticus* di Foulechat: *franchise et liberté* rende *libertas*. Prendiamo in analisi alcuni casi di tale traduzione.

Il primo caso riguarda un passaggio che ha per oggetto il pagamento di tasse speciali finalizzate alla difesa del paese. La condizione di esenzione rivendicata dalla Chiesa è espressa dal termine *libertas* nella versione latina. La versione francese usa invece il binomio *franchise et liberté*.

<i>Somnium Viridari</i> (I, 32, p. 33)	<i>Songe du Vergier</i> (I, 32, p. 44)
...si dicitis quod contra hoc prescriptis longena usus libertate...	...vous avés prescription pur vous, par la quelle vous jouissiés de franchise et liberté...

Mentre quindi in Foulechat il binomio viene adottato per rendere una condizione soprattutto spirituale (*libertas spiritus*), nel *Songe* è assunto invece per indicare più materiale di esenzione – e se i due autori attribuissero lo stesso valore a tale espressione, questo passaggio del *Songe* avvalorerebbe l'ipotesi fatta in precedenza a proposito del senso "materiale e politico" che Foulechat attribuirebbe a un'espressione spirituale. È invece presente qualche pagina dopo, quando l'autore contrappone i liberi e i servi per natura e parla della *franche condition*, come la condizione naturale dei saggi e di grande intelletto contrapposti ai servi, che sono rozzi e adatti ai lavori manuali.

<i>Somnium Viridari</i> , II, 38, p. 21	<i>Songe du Vergier</i> , II, 38, p.29
...liberi dicuntur vigentes intellectu...	Ceux qui sont de franche condition sont sages, subtz et de grant entendement.

rion Schnerb-Lievre, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.

²¹ *Somnium viridarii*, ed. Marion Schnerb-Lièvre, Paris, CNRS, 1993-1995.

²² Cfr. *Avant-Propos* del *Somnium Viridari*.

Perciò dietro il «*franche*» vi sono almeno due forme di libertà: 1) il non essere soggetto a qualcosa che è una forma di oppressione e obbligo, le tasse (ma in questo caso è *franchise et liberté*, come *iura et libertates*), e 2) l'essere capace di guidare se stessi in quanto dotati di una razionalità pienamente sviluppata (e in questo caso è *franche*, come in latino è solo *liberus*).

Questa attitudine “sintetica” non vale però in altri casi. Parlando del servizio volontario verso qualcuno, il signore o lo Stato, l'autore francese parla di *servitude, subjection, service*²³, da intendersi in senso proprio o improprio; l'autore latino al contrario parla di *ministerium* da intendersi in senso proprio o improprio²⁴. Possiamo vedere in questa asimmetria un'altra spia del modo diverso di procedere nelle due lingue. *Ministerium* è tradotto in modo diversi, così come *libertas* per specificare meglio che cosa si intende.

* * *

Affrontiamo per ultimo un terzo caso, che concerne i termini che esprimono concetti estranei alla lingua e alla cultura politica dell'epoca. In questo caso il problema del traduttore, il già citato Nicole Oresme²⁵, è sfruttare le risorse a disposizione per indicare una novità, a differenza dei due casi precedenti, dove la posta in gioco era la miglior resa del latino *libertas* con le formule disponibili per concetti comunque conosciuti: esenzione fiscale, libertà morale, autonomia. Inoltre, rispetto ai casi precedenti, il caso in questione non riguarda una condizione etica o figure sociali o oggetti, ma sistemi di potere, qualche cosa quindi di meno intuitivo e meno facile da intendere. Oresme deve fare capire al lettore (e non si tratta di una considerazione bizzarra, perché il testo era stato tradotto e destinato alla lettura da parte di non specialisti) che cosa sia la democrazia di cui parla Aristotele.

All'inizio del Libro VI della *Politica* viene descritto il regime democratico, il cui principio è la libertà (*eleutheria*). Per Aristotele si tratta di regime corrotto, nel quale non è ricercato il bene comune della comunità politica, ma il bene personale di ciascuno. Ad Oresme occorre una formula per introdurre questa libertà d'azione che non è per nulla una qualifica etica. Oresme adotta l'espressione *liberté ou franchise* e dice «Liberté ou franchise est la

²³ *Songe*, II, 82, p. 65.

²⁴ *Somnium*, II, 86, p. 47.

²⁵ Sulla connessione tra sviluppo culturale e traduzione tra tardo Medioevo e Umanesimo e sulle scelte di traduzione di Nicole Oresme, cfr. anche C. Fiocchi, *Problemi di traduzione della «Politica» di Aristotele. Il caso della traduzione in francese di Nicole Oresme*, in «Doctor Virtualis. Rivista online e su carta di Storia della Filosofia medievale», Quaderno n. 7 (2007), pp. 221-236, dove ho messo in luce l'importanza delle scelte linguistiche di Oresme a proposito di termini come dispotismo, servitù e libertà.

supposition de policie democratique»²⁶. Come abbiamo già visto, era corrente l'espressione *libertés et franchises* come calco del latino *iura et libertates*. Oresme corregge questa formula, sostituendo *ou a et* e trasformando il plurale in singolare. Nel resto del paragrafo Oresme non adotterà più la formula "doppia", ma si limita ad usare il singolare *liberté*. Con questo termine intende quindi indicare una libertà intesa come dato di potere, come possibilità d'azione, senza una qualificazione etica e senza l'idea di esenzione, che abbiamo visto nei casi precedenti.

Quelle che sono *le* libertà diventano *la* libertà. Privo di una parola che esprima la libertà della democrazia (ossia l'essere padroni di se stessi nelle azioni, ma non nella pienezza morale e razionale di sé), Oresme recupera quindi un'espressione giuridica, che indica i privilegi di un individuo o di una comunità. Con tutti i paradossi che possiamo immaginare, la parola *liberté* viene a indicare la capacità di essere il motore di se stessi a livello politico, pur in una condizione di inferiorità etica, cioè pur in una condizione per cui da un punto di vista morale si è dei servi e si può essere accusati di scarso sviluppo della razionalità.

Nota conclusiva

Non è il caso si trarre conclusioni generali dalle analisi che abbiamo seguito fin qui. Abbiamo visto infatti come le scelte dei traduttori non sembrano rispondere a una strategia o a un lessico coerente e organico. Anzi, a complicare la questione, vi sono altre considerazioni. Caroline Boucher ha notato come le traduzioni in volgare dei testi latini spesso assumessero delle dimensioni ben maggiori del loro originale. Anzi, spesso la voce del traduttore e la sua volontà di ampliare il testo per renderlo più comprensibile al lettore sono facilmente percepibili nell'opera²⁷. La prolissità è un valore aggiunto, che segnala, soprattutto nelle glosse, la profondità del valore, il suo sapore accademico, al di là del frequente uso del topos della *brièveté*, spesso invocata dai traduttori per compiacere il gusto della concisione che sembrano richiedere certi lettori. Questa interessante notazione non contrasta con quanto abbiamo detto fino ad ora, ma ci segnala la predisposizione dei traduttori e dei lettori dell'epoca di Oresme a una manipolazione decisa del testo al fine di una maggior chiarezza.

Quello che abbiamo compiuto vale come una specie percorso semantico attraverso gli aggrovigliati strati di senso che una parola latina presenta ai suoi traduttori. I tre autori sembrano però tutti segnalare la complessità che

²⁶ Nicolas Oresme, *Le livre de Politiques*, VI, 2, p. 257.

²⁷ Caroline Boucher, *Brièveté et prolixité des traducteurs en langue vernaculaire à la fin du Moyen Age*, in *The Medieval Translator*, vol. 10, eds. J. Jenkins and O. Bertrand, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 271-284.

emerge dallo sforzo di rendere le nozioni di libertà con cui hanno a che fare e la necessità di pescare nel loro bagaglio linguistico per fornire concetti. In modo analogo il problema si pone per loro e per noi. L'idea di libertà come possibilità di azione politica si colloca a mezza strada tra ambiti diversi: la libertà morale (assenza del peccato e condizione virtuosa che legittimano l'azione politica); *status* sociale di non asservimento; concessione di immunità e privilegi. Gli autori che abbiamo preso in considerazione hanno dovuto cercare dei mezzi linguistici per esprimere in questi contesti una libertà come capacità di operare. La nozione di “traduttore creativo”²⁸ può aiutarci a capire l'operazione culturale che il traduttore medievale si trovava a realizzare quando ha a che fare con parole delle quali non trova un perfetto equivalente e il cui concetto retrostante, forse, non comprende appieno. La creatività in questo caso non sta nell'invenzione di un oggetto artistico, ma nella ricerca di una soluzione linguistica inventando o rielaborando ciò che si ha sottomano. Le scelte di Oresme a proposito di quello che potremmo definire “lessico delle democrazia” restano emblematiche di questa forma di creatività e nello stesso tempo ci suggeriscono quanto un termine come “libertà”, così banale e scontato per noi, abbia alla spalle una storia – e ovviamente qui ci riferiamo solo a una storia concettuale – assai tormentata.

²⁸ Espressione usata da J.B. Williamson in *Philippe de Mezières as Creative Translator, The Medieval translator-Traduire au Moyen Age*, Proceedings of the International Conference of Conques, 26-29 July 1993, in *The Medieval Translator*, vol. 5, ed. Roger Ellis and René Tixier Brepols, Turnhout, 1996, pp. 362-375.

2. *Fonti bibliche nelle opere machiavelliane. Spunti per una ricerca,* di Giorgio E.M. Scichilone

1. *La Bibbia nel cosmo machiavelliano*

Leggendo un'opera che ha costituito un punto di riferimento nella letteratura machiavelliana, l'edizione inglese dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* a opera del gesuita Lesile J. Walker del 1950¹, non può non sorprendere che tra le fonti citate ed esplorate dallo studioso, che d'altra parte costituì il taglio peculiare dei due volumi, manchi contro ogni evidenza proprio la *Bibbia*. La centralità della quale, nella cultura umanistica, non occorre neppure ribadire². Qualche altro doveroso accenno, tuttavia, risulta necessario.

«For fifteen hundred years, from the fourth century to the nineteenth, schoolchildren in Europe were exposed daily to two books. One was the Bible, and the other was the works of Cicero»³. Se questa introduzione di Richard Tuck al pensiero politico umanistico è un'asserzione di carattere generale e di lungo periodo, Felix Gilbert, in uno dei suoi studi sul contesto ideologico nella Firenze medicea in cui è analizzato il linguaggio adoperato nelle Pratiche, ha rilevato che due erano le fonti da cui venivano tratte le citazioni che richiavano il principio dell'Autorità: la letteratura classica e i principi cristiani, ed entrambe queste fonti avevano pari forza: San Paolo e «Demo-

¹ *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, with an introduction and notes by Lesile J. Walker S. J., 2 voll., London, Routledge & Kegan Paul, 1950.

² Cfr. G. Scichilone, *Il cosmo machiavelliano: il contesto culturale del Principe*, in G. Barbaccia (a cura di), *Studi di teoria politica*, Palermo, Saladino, 2012.

³ R. Tuck, *Humanism and Political Thought*, in A. Goodman, A. MacKay (eds.), *The impact of Humanism on Western Europe*, London and New York, Longman, 1990, p. 50. L'amore per Cicerone era così diffuso e sentito che Coluccio Salutati, il cancelliere umanista di Firenze, lo chiamava «meus Cicero» e «Filippo Villani, volendo magnificare il Salutati, non seppe trovare apprezzamento più lusinghiero del titolo di la "scimmia di Cicerone"» (L-M. Batkin, *L'idea di individualità nel rinascimento italiano* (1989), Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 17). D'altra parte era un amore che era stato 'promosso' dal suo amico e maestro Petrarca. Con un elogio simile con cui Dante aveva celebrato Virgilio, adesso l'autore dei *Trionfi* si riferiva a «Marco Tullio» come a «uno al cui passar l'erba fioriva», e scrivendo a Francesco da Carrara sottolineava che sebbene l'autore del *De Officiis* fosse pagano i suoi insegnamenti potevano essere accolti anche dai cristiani. «Dai tempi di Sant'Ambrogio» sottolinea Marcia L. Colish (*Cicero's De Officiis and Machiavelli's Prince*, «Sixteenth Century Journal», IX [1978], p. 83).

stene sono citati insieme per mettere in evidenza la necessità dell'unità tra i cittadini»⁴.

Non è un caso che la figura emblematica dell'intellettuale europeo di quest'età sia Erasmo da Rotterdam⁵, filologo eccezionale che traduce dal greco in latino il Nuovo Testamento, sulla scia dell'ammirazione per Lorenzo Valla (colui che aveva osato confutare la pretesa autenticità della *Donazione di Costantino* su cui la Chiesa legittimava il proprio potere temporale⁶); un anticlericale pervicace (dall'*Encomium Moriae* al *Iulius exclusus*) che è sollecitato dal papa medico Leone X a difendere la fede cattolica nella lotta contro l'eresia luterana, componendo il *De libero arbitrio*.

Una simile devozione per l'antichità classica non fu immune da critiche. L'accusa di paganesimo per l'umanesimo rinascimentale che riportano talune fonti contemporanee e che in sede storiografica vengono talvolta ribadite, meriterebbe di essere riconsiderata alla luce di una maggiore conoscenza del contesto linguistico ed intellettuale dell'epoca⁷. Il *Secretum* di Petrarca dovrebbe essere al riguardo fondamentale⁸. Da Vespasiano da Bisticci sappia-

⁴ F. Gilbert, *Le idee politiche a Firenze al tempo di Savonarola e Soderini* (1957), in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, p. 94.

⁵ Su Erasmo da Rotterdam si rinvia a L. E. Halkin, *Erasmus* (1987), introd. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1989; J. Huizinga, *Erasmus* (1928), Torino, Einaudi, 1941; R. H. Bainton, *Erasmus della Cristianità* (1969), Firenze, Sansoni, 1970. Si veda inoltre il saggio di H. Trevor-Roper, *Erasmus e la crisi dell'umanesimo cristiano*, in Id., *Il Rinascimento* (1985), Laterza, Roma-Bari, 1987, pp. 75-94; S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987 (nonché la sua importante introduzione a Erasmo, *Adagia*, Torino, Einaudi, 1980, pp. VII-LXIV); J. McConica, *Erasmus*, Oxford, Oxford University Press, 1991. Nella storia delle dottrine politiche non sempre è riservato ad Erasmo una trattazione estesa. Fa eccezione in modo rilevante il classico P. Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale* (1951), Bari, Laterza, 1963, il cui capitolo sull'autore dell'*Elogio della follia* è significativamente intitolato «*Erasmus o l'Evangelismo politico*» (pp. 129-218), inserito nella sezione iniziale, anch'essa dal titolo programmatico «*Rinascimento pagano e umanesimo cristiano*».

⁶ Su questo aspetto in particolare si veda il saggio di C. Ginzburg, *Lorenzo Valla sulla donazione di Costantino*, in Id., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 69-86. Cfr. W. J. Connell, *Lorenzo Valla: A Symposium. Introduction*, in «*Journal of the History of Ideas*», 57, 1996; S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla's Oratio on the Pseudo-Donation of Constantine*, in «*Journal of the History of Ideas*», 57, 1996, pp. 9-26. Per l'ammirazione di Erasmo per Lorenzo Valla si veda una pagina di E. Garin, *Il filosofo e il mago*, in *L'uomo del Rinascimento*, a cura di E. Garin, cit., pp. 178-180.

⁷ Cfr. P.O. Kristeller, *Paganesimo e Cristianesimo*, in Id., *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento* (1955), Firenze, La Nuova Italia, Firenze, 1987, pp. 85-110: «L'opinione che il movimento umanistico fu essenzialmente pagano o anti-cristiano non può essere sostenuta. Essa fu respinta con successo dagli stessi umanisti quando difesero la loro opera dalle accuse di teologi ostili del loro tempo» (p. 90).

⁸ P.O. Kristeller, *Petrarca*, in Id., *Otto pensatori del Rinascimento italiano* (1965), Milano-Napoli, 1970., p. 14: «Possiamo [...] affermare che Petrarca ci offre un chiaro esempio di come fosse possibile agli umanisti rifiutare la scolastica pur restando convinti cristiani e conciliare la loro cultura classica con la loro fede religiosa».

mo che Giannozzo Manetti «usava dire di avere tre libri a mente, per lungo abito: l'uno era l'*Epistole* di Santo Pagolo, l'altro era Agostino *de civitate Dei*, e de' gentili l'*Etica* d'Aristotele»⁹. Citare gli autori precristiani non nascondeva l'intento di sostituire il pensiero morale cristiano con alcune correnti o sistemi etici pagani¹⁰. Come l'esempio del cosiddetto *sincretismo* di Ficino e più ancora del genio di Pico che le novecento tesi mostrano, gli umanisti utilizzano le fonti più disparate (da Ermete a Zoroastro, da Orfeo a Pitagora, da Platone ad Aristotele, dagli scrittori latini ai Padri della Chiesa, dai filosofi medievali, quali Averroè e Tommaso, ai cabalisti ebrei), secondo il principio del fondamentale e (ovviamente) implicito accordo con la verità rivelata. Nel 1509-10 il giovane Raffaello, sotto l'impulso di Giulio II, intende rappresentare nella Stanza della Segnatura in Vaticano – rifacendosi all'ideale di Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino – la tensione rinascimentale che contrappone Platone e Aristotele ma nello stesso tempo ne coglie l'unità nell'ambito della ricerca filosofica comune a tutti gli uomini. La *scuola di Atene*, con allegorie e personaggi che si prestano a differenti identità e interpretazioni, ma che sicuramente colgono lo spirito di una sintesi di tutte le correnti culturali che il Rinascimento ama e coltiva.

Nella maggioranza dei casi lo sfoggio erudito era un ossequio ad una moda letteraria, un ornamento stilistico che esprimeva un'ammi-razione indistinta per gli autori classici, senza alcuna approfondita attenzione alle compatibilità filosofica dei diversi testi. E quando gli stessi testi erano allegati con finalità allegoriche, il significato didascalico era funzionale alla fede cristiana. «Questa tendenza culmina nella nozione di Pico della Mirandola di una teologia poetica, vale a dire di una verità filosofica e teologica che potrebbe essere scoperta attraverso un'interpretazione della mitologia e poesia pagana»¹¹.

Era la via aperta da personalità d'eccezione quali Dante e soprattutto Petrarca, padre dell'umanesimo¹², secondo il quale la teologia era la poesia di

⁹ Cit. in. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano, Ricerche e documenti*, cit., p. 130.

¹⁰ Cfr P.O. Kristeller, *Paganesimo e Cristianesimo*, cit., p. 86: «Questo quadro di un preteso paganesimo del Rinascimento, tracciato dagli storici con molto orrore od entusiasmo a seconda della forza delle loro convinzioni religiose o irreligiose, può essere in parte respinto come risultato di leggende e preconcetti posteriori. In parte, può essere imputato ad accuse, avanzate contro gli umanisti e i filosofi da parte di contemporanei ostili o meschini, e che non dovrebbero venir presi alla lettera [...]. Certo, nella letteratura del Rinascimento si parlò molto di dei e di eroi pagani, anche sotto la spinta di credenze astrologiche e ricorrendo al consueto mezzo dell'allegoria, ma furono pochi, per non dire nessuno, i pensatori che si proponessero davvero di far rivivere antichi culti pagani».

¹¹ P.O. Kristeller, *The Moral Thought of Renaissance Humanism*, in Id., *Renaissance Thought and the Arts: Collected Essay*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 39.

¹² Sul ruolo del Petrarca nell'umanesimo non sembrano esserci dubbi, sebbene Baron non

Dio¹³; ovvero, nella teoria del suo discepolo Boccaccio esposta nella *Genealogia Deorum Gentilorum*, i poeti custodiscono la verità racchiusa nelle forme allegoriche.

Per questo Garin ha sottolineato, con l'autorevolezza della sua competenza dei testi umanistici, che, «se ve ne fosse bisogno, la storia della cultura fiorentina del '400 basterebbe largamente a smentire la tesi di una intrinseca irreligiosità o generale empietà dei dotti del tempo. Si tratterà, se mai di caratterizzare la religione di uomini come il Ficino, o il Pico, o il Diacceto: negarla è impossibile. Come neppure si può ridurla a mero atteggiamento filosofico»¹⁴.

«Tre beni sommi spero di veder restituiti al genere umano: quella fede cristiana, che in vari modi è andata in rovina, le buone lettere, finora in parte trascurate e in parte corrotte, e una concordia perenne e universale nel mondo cristiano, fonte e nodo della religione e della civiltà»¹⁵. La triplice spe-

abbia collocato l'autore del *Canzoniere* in quella posizione eminente e decisa che altri storici gli hanno assegnato. Ciò perché agli occhi del Baron il Petrarca avrebbe prediletto la vita contemplativa e la solitudine rispetto alla vita attiva e all'impegno civile, che sono i caratteri distintivi dell'umanesimo. Questa interpretazione è confutata da Garin, di cui si rinvia in particolare a E. Garin, *Petrarca e la polemica con i "moderni"*, in Id., *Rinascite e rivoluzioni, Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Bari, 1975., pp. 71-87; Id., *Le origini dell'umanesimo. Da Francesco Petrarca a Coluccio Salutati*, in Id., *L'umanesimo italiano*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 25-46. Vedi inoltre P. O. Kristeller, *Petrarca*, cit., pp. 3-22.

¹³ Francesco Petrarca, *Familiarum Rerum*, X, 4, in Id., *Opere*, cit., p. 663: «La poesia non è affatto nemica della teologia. Ti meravigli? Poco ci manca che io non dica che la teologia è la poesia di Dio: chiamare Cristo ora leone, ora agnello ora verme, che altro non è se non poesia? mille di tali immagini li troverai nella Sacra Scrittura, che sarebbe troppo lungo enumerare. E che altro non sono le parabole del Salvatore del Vangelo, se non narrazioni estranee alla realtà o, per dirlo in una parola, un traslato, che con più comuni parole si chiama allegoria? Ora, di questo genere di eloquio è composta tutta la poesia, ma altro è il soggetto. Chi lo nega? Là si tratta di Dio e delle cose divine, qua degli dei e degli uomini, onde Aristotele ebbe a dire che i primi teologi furono i poeti». La lettera inviata al fratello significativamente si intitola: «Al medesimo, sullo stile dei Padri della Chiesa e sulle relazioni tra poesia e teologia...». Rimane opportuna l'osservazione del Dionisotti: «Perché il Petrarca non è un laico: il fondatore dell'Umanesimo italiano ed europeo, il maestro della nuova poesia amorosa, è un chierico, cappellano e canonico, vive dei proventi e benefici ecclesiastici, e pur valendosi ripetutamente dell'ospitalità e protezione di signori laici, non si riduce mai intieramente al servizio di alcuno di quelli. Il suo pane non sa di sale, come quello dell'esule Dante, e la sostanziale indipendenza della sua vita è garantita dalla formale dipendenza che egli deve e volentieri presta alla Chiesa, a un'istituzione tanto più ampia e resistente ed elastica e tanto meno esigente che un qualunque stato, italiano o straniero». (C. Dionisotti, *Chierici e laici*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana* (1967), Torino, Einaudi, 1999, p. 61).

¹⁴ E. Garin, *Desideri di riforma nell'oratoria del Quattrocento*, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano, Ricerche e documenti*, cit., p. 178.

¹⁵ Cit. in D. Cantimori, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, p. 234.

ranza che racchiude l'ideale del principe degli umanisti rinascimentali ha un afflato religioso, letterario e cosmopolita, che i tre celebri desideri guicciardiniani, repubblicani, anticlericali, patriottici, da un altro angolo del Rinascimento solo in parte disconoscono. Sperare di vedere Firenze – la propria patria – retta da un governo ben ordinato, l'Italia liberata dai barbari e l'umanità dalla tirannide dei preti scellerati, è un anelito che concorre a dare maggiore conto dell'articolazione della *res publica christiana* degli inizi del Cinquecento.

Anticlericale¹⁶ era Guicciardini, che pure amministrava le terre pontificie nell'Italia centrale¹⁷, e anticlericale l'*alter ego* di Erasmo, Tommaso Moro, umanista ancorché cancelliere di quel re d'Inghilterra che avrebbe operato lo scisma (non prima però di essere stato definito dal papa *Defensor fidei*), al quale finì per opporsi per fedeltà alla Chiesa andando incontro al martirio; e per ripetere la domanda retorica di Danis Hay, cosa ebbe di clericale Erasmo, a cui – possiamo aggiungere – fu offerto anche la dignità cardinalizia? «La più ovvia caratteristica della situazione intellettuale (per usare una frase inelegante) di questi secoli è che essa è essenzialmente *laica* e tuttavia essenzialmente *cristiana*»¹⁸.

L'umanesimo è un altro modo, rispetto all'età medievale, di sentire la religiosità e la fede cristiana. La critica della mondanità della chiesa, che i

¹⁶ Anticlericali erano in verità un po' tutti, per una solida tradizione umanistica che nella cultura fiorentina aveva espresso le memorabili parodie del Boccaccio, che raggiungeranno la loro apoteosi nella sferzante ironia, se non quando aperta satira, nel Machiavelli. Un esempio, uno tra i tanti, ma altamente significativo dato che è tratto dalla *Mandragola*, che il Ridolfi, con un giudizio tanto appassionato quanto scusabilmente parziale, ritenne essere «la più meravigliosa commedia della nostra e di tutte le altre letterature», si trae nello scambio di battute tra Callimaco e Ligurio, quando il primo risponde alle perplessità del secondo circa il modo di convincere fra Timoteo nel loro piano: «Tu, io, i danari, la cattività nostra, [la] loro». La cattiveria dei preti, la loro venalità e lussuria erano un luogo comune che è dissimulato nel *Principe*, opera del resto dedicata alla Casa Medici, che a quel tempo esprimeva un papa, ma è incontenibile nei *Discorsi*. Su questo si rimanda a un testo fondamentale, anche per altri aspetti della questione della religione cristiana in Machiavelli: E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Roma, Ist. Editoriali e Poligrafici, 1998.

¹⁷ «Io non so a chi dispiaccia più che a me la ambizione, la avarizia, la mollizie de' preti: si perché ognuno di questi vizi in sé è odioso, si perché ciascuno e tutti insieme si convengono a chi fa professione di vita dependente da Dio, e acnora perché sono vizi si contrari che non possono stare insieme se non in un subietto molto strano. Nondimeno el grado che ho avuto con più pontefici, m'ha necessitato a amare per el particolare mio la grandezza loro; e se non fussi questo rispetto, arei amato Martino Luther quanto me medesimo: non per liberarmi dalle legge indotte dalla religione cristiana nel modo che è interpretata e intesa communemente, ma per vedere ridurre questa caterva di sclerati a' termini debiti, cioè a restare o senza vizi o senza autorità» (F. Guicciardini, *Ricordi*, cit., p. 114). Uno dei più straordinari e complessi ricordi del Guicciardini, in cui anticlericalismo e religiosità convivono senza conflitto.

¹⁸ D. Hay, *Il Rinascimento come periodo nella storia europea*, in AA. VV., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di A. Prandi, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 160.

movimenti pauperistici medievali iniziarono, la satira boccacesca rese popolare¹⁹, e gli umanisti nobilitarono, è un tratto di quella diffusa tendenza e ricercare nei primordi una purezza, sapienziale, biblica, etica, che la corruzione dei tempi negava.

È inutile aggiungere che i ministri di questa corruzione moderna erano proprio i chierici: «Ma ci sono nemici della Chiesa più dannosi degli empi pontefici?»²⁰, scriveva Erasmo nell'*Elogio della Pazzia*. «Fatta la pace subito morì papa Sisto», con una nota assai simile Guicciardini riportava, con il dovere dello storico e malcelando un sorriso inevitabile, il distico che si diffuse in Italia alla notizia della morte di Sisto V, e compiacendosi di spiegare, finiva con il ribadire: «nessuna forza poté sconfiggere il feroce Sisto; morì solo dopo aver udito il nome della pace»²¹.

Versi anonimi che chiosavano una tradizionale polemica che dal Marsili al Salutati, dal Valla all'Alberti, dal Bruni al Bracciolini, si era arricchita di motivi ora impegnati ora parodistici: *primo pecuniae, deinde imperii cupido crevit*, scriveva Coluccio nel *De seculo et religione*, e perfino il suo avversario Dominci, che gli aveva indirizzato il *Locula Noctis*, era contrario all'educazione impartita dai religiosi: «fango inorpellato ci ha assai e oro poco [...] il figlio porrai in gran pericolo se il mandi ad imparare con religiosi o chierici»²².

In sede storiografica sono stati discussi i caratteri generali di questa rinascita. Citando autori (Hildebrand, Walser, Burdach) che pure vengono contestati da interpreti che non accettano, o sono restii ad enfatizzare, la natura cristiana del movimento umanistico (Chabod), l'Abbagnano comunque accredita «al di là di ogni dubbio l'origine *religiosa* del concetto e della parola del rinascimento»²³. E questo perché la *rinascita* è la seconda nascita di cui parla Cristo a Nicodemo nel *Vangelo* di san Giovanni e su cui insiste san Paolo nelle *Epistole*. Tale struttura concettuale, di evidente derivazione biblica, che per tutto il medioevo aveva costituito l'ermeneutica e l'ideologia in una chiave esclusivamente teologica e teocentrica, finisce per investire tutti i campi del pensiero e della vita umana senza ridursi all'unico aspetto,

¹⁹ Si pensi appunto al *Decamerone*, solo per citare un esempio tra i più culturalmente elevati del primo umanesimo che, attingendo da una consolidata tradizione popolare, fece uso, tra i suoi soggetti preferiti, del costume perverso dei frati, e fu questa una chiave della popolarità delle novelle del Boccaccio.

²⁰ Erasmo, *Elogio della Pazzia*, a cura di T. Fiore, con introd. di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1984, p. 112.

²¹ F. Guicciardini, *Storie fiorentine*, cit., pp. 156-157.

²² Cit. in E. Garin, *Desideri di riforma nell'oratoria del Quattrocento*, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano, Ricerche e documenti*, cit., p. 171.

²³ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. III: *La filosofia del Rinascimento*, Milano, Tea, 2001 [ed. Utet 1993], p. 9.

quello mistico, che il Medioevo aveva esaltato. In tal modo l'esigenza del ritorno dell'uomo a Dio diviene nella secolarizzazione filosofica rinascimentale la "riduzione ai principi", in cui consiste la redenzione, vale a dire la salvezza, il ritorno all'originaria beatitudine, che il tempo allontana e con il tempo si perde. In questo senso, che è proprio il senso indicato da Machiavelli, la perfezione (politica) consiste in un congiungimento tra passato e futuro, nuovo e antico, per cui le «terre nuove ed incognite», con cui Machiavelli apre i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, sono gli ordini antichi della più grande repubblica della storia; e il futuro, da cui si spera la redenzione, non è altro che la rinascita di quella antica virtù. Tutto torna, almeno nello spirito rinascimentale della politica machiavelliana: «questa provincia pare nata per risuscitare le cose morte come si è visto della poesia, della pittura e della scultura»²⁴. Non a caso è l'*Arte della guerra*, dove vengono esaltati ancora una volta gli ordini militari romani, e con quelli, ovviamente, le buone leggi e la religione di quel popolo. Non a caso, la redenzione di cui si parla nell'esortazione del *Principe* è quella dell'Italia, «questa provincia», che prega e aspetta il suo redentore.

Una pagina celebre dello Chabod spiega, con il consueto acume, quest'ulteriore tratto, decisivo, circa la "modernità" del Rinascimento: «La fede nella possibilità di un "rinnovo" [...] in qualsiasi campo, da quello religioso a quello artistico, presuppone infatti la ferma convinzione che in un momento ben determinato della storia umana sia stato attuato l'ideale – religioso o artistico o politico –, si sia rivelata la Verità: si prende a modello ciò che è accaduto solo quando si è intimamente convinti che l'accaduto rappresenti la perfezione – assoluta o relativa alla condizione dell'uman genere, questo non importa ora. Ci si ritrova così dinanzi a un atteggiamento tipico della mentalità religiosa in genere e in specie della mentalità cristiana, per cui la Verità si è rivela in un momento preciso della storia, che racchiude pertanto in sé, *in nuce*, tutta la storia umana e tutte le possibilità di sviluppo all'uomo – al singolo come alla massa – sono offerte». La *renovatio Romae*, come aspirazione e come mito, che aveva posto in fermento la chiesa e società medievale, nella misura in cui i due termini sono distinguibili, «era stata una delle caratteristiche essenziali che avevano accompagnato [...] il sorgere stesso dei liberi comuni». Dato il paradigma, uno schema che prevede un'origine di purezza a cui tendere per arginare la presente corruzione, il mito nel corso del tempo mutò carattere, e da sacro scivolò in politico, senza abbandonare, non solo nel modello da cui era stato originato ma anche nella nuova declinazione, il carattere religioso. Infatti, «l'attesa quasi mistica degli umanisti nell'avvento della nuova *humanitas* tradisce l'intima affinità

²⁴ N. Machiavelli, *Arte della guerra*, in Id., *Opere*, a cura di R. Rinaldi, Torino, Utet, 1999, vol. I, t. II, I, p. 1223.

spirituale con l'attesa escatologica nell'avvento del regno di Dio, così la fede nel "modello" svela l'affinità con la fede nella Verità rivelata; e il ridursi al segno, il ritornar ai principi, che Machiavelli propone come precetto essenziale per la vita degli Stati, è precetto vivo per tutto il Rinascimento, nei secoli XIV e XV. È ben sintomatico che proprio il Machiavelli, nell'enunciare la sua teoria del "rinnovo" si appelli all'esempio "della nostra religione, la quale, se non fossi stata ritirata verso il principio da Santo Francesco e da Santo Domenico, sarebbe al tutto spenta [...]" (*Discorsi*, III, 1)²⁵.

Il nuovo metodo filologico affinato e diffuso dal Valla, ma che lega già dal Petrarca ai cancellieri umanisti fiorentini una tradizione culturale che rompe con la ricezione 'pre-scientifica' delle scuole dei testi sacri e pagani, esprime dunque, oltre un interesse ermeneutico e una preoccupazione terminologica nella comprensione delle fonti, anche quell'esigenza che è più propriamente morale e religiosa di perfezione ricercato, o identificato, con l'autenticità, che solo le origini, il luogo e il momento della genesi, può offrire. Il ritorno agli inizi che l'umanesimo comunica è un movimento verso un passato incontaminato, coincide con una sapienza antica così come con una religione pura²⁶. Erasmo e Lutero si impegnano in un'immane opera di traduzione dei testi sacri e della tradizione cristiana spinti da questa nuova ansia spirituale che tende a rompere la secolare sedimentazione interpretativa delle gerarchie ecclesiastiche. Anche Machiavelli rivelerà, con il piglio della sua originalità, una tensione simile verso la sua 'bibbia', che è Tito Livio, e i testi antichi, da Cicerone a Sallustio, da Polibio a Giustino, e così via. Prima di lui, ma con uno scarto temporale significativamente impercettibile, Girolamo Savonarola, la cui azione politica (lo ha rilevato Felix Gilbert per evidenziare gli aspetti di novità e di continuità del pensiero del Segretario fiorentino), lungi da essere un anacronismo medievale (come ha preteso una certa critica), si svolge all'interno di un universo concettuale fluido, attento alla nuova sensibilità umanistica e politicamente aperto alle inedite pulsioni politiche che il corso degli eventi, inaugurato dai cannoni di Carlo VIII, ha portato in Italia e che ha determinato, tra le altre cose, la sua stessa ascesa al potere nella Firenze che ripudia i Medici. Un contesto culturale in cui, per esempio, «per un fiorentino Firenze non era una città come

²⁵ F. Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 104-105.

²⁶ Cfr. E. Garin, *Età buie e rinascita: un problema di confini*, cit., p. 34: «Decisivo, in proposito, l'intervento di Valla, e su tutti e tre i nodi: linguistico, filosofico, teologico [...]. La battaglia linguistica, la requisitoria contro i giuristi, l'attacco alla donazione costantiniana, saranno quasi corollari di una rivolta religiosa che identifica l'età medievale, e le sue tenebre, con lo smarrimento da parte della Chiesa e dei sacerdoti del senso autentico del messaggio di Cristo. La filologia biblica come la discussione giuridica, la nuova "dialettica", e la nuova morale "umana", come la rivolta antitomistica e, più in generale, antiscolistica, traggono il loro vigore da una profonda ansia religiosa, dal bisogno di un rinnovamento radicale».

tutte le altre ma la città di San Giovanni, favorita da Dio. E dunque mantenere il potere equivaleva a servire la causa di Dio [...]. Pertanto quando i problemi istituzionali venivano in discussione, per la maggioranza il criterio da applicare non era quello di stabilire se le istituzioni erano adeguate allo scopo per il quale erano state create, ma un altro criterio, che affondava le sue radici nel passato stesso di Firenze: si trattava, cioè, di vedere se le istituzioni attuali erano conformi alla costituzione originaria, di ritornare ai principi. Così anche la riforma savonaroliana, la creazione del Consiglio Maggiore, non era concepita come un'innovazione, ma come un ritorno allo "antico vivere popolare"²⁷. L'ambiente nel quale il profeta venne a realizzare la nuova Gerusalemme era Firenze, l'Atene, come diceva Poliziano, «d'un tratto risorta ed emigrata con tutta la sua cultura sulle rive dell'Arno»²⁸. L'Atene d'Italia dove Cristo regna e che ha per simbolo la sua croce, che campeggia per tutto il periodo repubblicano sul palazzo Medici, sede dell'antica tirannia, in sostituzione dello stemma della famiglia in esilio²⁹. O, come dirà Guiccardini in uno dei capolavori della letteratura italiana, nel dare voce ai suoi giudici ed esprimendo in tal modo il *modus* di pensare prevalente, «Dio sommo e onnipotente, manifesto protettore della nostra città»³⁰. Della particolare benedizione divina ne hanno dato un'immagine convinta gli stessi

²⁷ F. Gilbert, *Le idee politiche a Firenze al tempo di Savonarola e Sederini*, cit., pp. 100-103. Ha osservato Cantimori che «dopo Savonarola, la tendenza dei laici a occuparsi di problemi religiosi assumeva una maggiore energia e un carattere particolare; l'interesse dell'umanesimo per i problemi religiosi non era solo di carattere filosofico generale, ma anche teologico ed etico-politico, volgendosi a problemi che fino a quel momento si solevano riservare al clero, regolare o secolare, a causa delle loro implicazioni pratiche» (D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento* (1949), a cura di A. Proserpi, Torino, Einaudi, 2002, p. 15).

²⁸ Cit. in G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 48. Il motivo di Firenze come Atene d'Italia è condiviso non solo dagli umanisti fiorentini, sebbene quest'ultimi abbiano insistito sul panegirico per esaltare il ruolo della loro patria nel contesto politico e culturale italiano. Ed è su questi due accenti, politico e culturale, che la lode per Firenze, erede ed emula di Atene, è svolta in particolare da Brunì, che individua per la città la culla d'Italia per gli studi umanistici come Atene lo era stata per la Grecia. E, sotto, il profilo politico, l'accostamento è posto nella difesa della libertà di cui entrambe le città, non senza forzatura apologetica, divennero il simbolo. Su questi temi vedi H. Baron, *La crisi del primo rinascimento italiano*, cit., pp. 447-467. Anche Garin ha dato particolare risalto al ruolo di Brunì nella costruzione del mito di Firenze (E. Garin, *La "retorica" nuova di Leonardo Brunì*, in Id., *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, cit., pp. 21-42). Tuttavia la similitudine politica tra Atene e Firenze è anche declinata dagli umanisti a seconda dell'esaltazione della libertà o del valore del *primus inter pares*, nel qual caso il parallelo si istituisce tra Pericle e i Medici. Cfr. G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, cit., pp. 23-59.

²⁹ Proprio il cardinale Giovanni, restaurato l'ordine mediceo, si preoccuperà di ripristinare i simboli palleschi nel palazzo di famiglia.

³⁰ F. Guiccardini, *Accusatoria*, in Id., *Consolatoria, Accusatoria, Defensoria. Autodifesa di un politico*, a cura di U. Dotti, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 126.

dotti che, fin dal Trecento, hanno spinto la loro patria al centro dell'Umanesimo europeo, i quali si riuniscono nelle accademie per commentare i maestri dell'antichità così come nelle confraternite e congregazioni laiche, che fioriscono numerosissime nella città rinascimentale, per attendere agli esercizi spirituali e ad opere di carità³¹.

Denis Hay ha insistito su qualcosa che oggi può sfuggire, vivendo in un mondo unito e unico, dove ogni continente è presente – economicamente, politicamente, culturalmente – nell'altro, e cioè che nel periodo che stiamo considerando essere europei o cristiani è del tutto equivalente, trattandosi nel contesto linguistico ed ideologico degli inizi dell'Europa moderna di due termini interscambiabili: «lo stesso termine “Cristianità” lottò a lungo contro il suo fortunato rivale “Europa”³².

Del resto, un altro segno adoperato dagli storici per indicare l'annuncio dell'era moderna, lo abbiamo premesso, dalla valenza simbolica forte come la scoperta dell'America, è l'invenzione della stampa a caratteri mobili. Naturalmente il primo testo che Johann Gutenberg diede alle stampe nel 1453 per l'invenzione che avrebbe cambiato la storia universale fu la *Bibbia*. Questo simbolo può dirsi completo con l'uso che se ne sarebbe fatto quasi un secolo dopo, quando un altro tedesco, Martin Lutero, avrebbe iniziato a pubblicare nel 1522 la sua traduzione in tedesco delle *Sacre Scritture*, con la prima edizione del *Nuovo Testamento* che fu stampata in tremila copie e che si esaurì nel giro di un paio di mesi: questo evento che spacca il monopolio ideologico della chiesa romana insieme all'unità del cristianesimo è una spinta quanto mai funzionale ai nuovi leviatani territoriali che rivendicano la loro sovranità sulla base del principio del *superiorem non recognoscens*. Così come la Bibbia aveva unificato l'universo europeo, adesso lo divide aprendo un'altra epoca. Quale ruolo avesse questo *libro* in questa storia, lo sappiamo ancora dallo stesso temerario viaggio di Colombo, e da ciò che lo permise: «Ho già detto che, per la realizzazione dell'impresa delle Indie, la ragione, la matematica e il mappamondo non mi furono di alcuna utilità. Si trattava solo di compiere quel che Isaia aveva predetto»³³.

³¹ Cfr. E. Garin, *Desideri di riforma nell'oratoria del Quattrocento*, cit., p. 178, in cui è fatto l'esempio di Alamanno Rinuccini, il quale oltre a scrivere dialoghi filosofici che esaltavano i classici greci e latini, «in tono appassionato fra i confratelli devotamente raccolti celebrava l'ultima cena e i gradi d'umiltà del cristiano dimostrando una gran familiarità con “e' sacri dottori e theologi e spezialmente Sancto Tomaso d'Aquino... el doctore greco Grisostomo” e sant'Agostino».

³² D. Hay, *Il Rinascimento come periodo nella storia europea*, in *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., p. 161. Questi concetti sono stati sviluppati dall'Autore nel suo *Europe, The Emergence of an Idea*, Edinburgh, 1955.

³³ C. Colombo, *Libro delle profezie*, 1501, cit. in T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 27.

Colombo, Leonardo da Vinci, Machiavelli, hanno nelle loro biblioteche personali la Bibbia. Non solo non poteva essere diversamente, ma è un 'fatto' da cui occorre far iniziare ogni ricerca sulle origini del pensiero moderno. Per quanto sia banale osservarlo, senza recuperare il lessico biblico sarebbe incomprensibile l'intera parabola moderna, dagli umanisti italiani ai pensatori politici francesi che codificano l'idea di sovranità nella tempesta delle guerre di religione, alle rivoluzioni inglesi del Seicento, intrise, fin nel titolo delle opere più eminenti, del linguaggio cristiano. Lo stesso Locke, fondatore del liberalismo moderno che separa il potere politico da quello religioso, con una torsione evidente rispetto ad Hobbes, è carico di quel linguaggio che è naturale per i suoi contemporanei. Per questo, l'errore di padre Walker nella filologia machiavelliana è ancora più grave.

Roberto Ridolfi accolse enfaticamente la scoperta del *Libro dei ricordi* di Bernardo Machiavelli come un'evidenza, per dirla all'inglese, della sua costruzione 'cristiana' dell'immagine del Segretario fiorentino: «Che diamine? Fra tanti libri in casa Machiavelli non c'era una Bibbia!»³⁴. Un'«esclamazione ... priva di senso»³⁵: credo che questo recente commento, anch'esso in nota, di Carlo Ginzburg alla meraviglia dell'illustre biografo sia da interpretare nel senso che la Sacra Scrittura fosse del tutto irrinunciabile in un coteo come quello rinascimentale, e che tra i suoi lettori ci sia stato anche Niccolò Machiavelli, come le sue stesse opere dimostrano.

La rivendicazione di Roberto Ridolfi mostra semmai, paradossalmente, la strategia difensiva di quella storiografia che tende a mettere in evidenza proprio ciò che è scontato, ma che in effetti è stato negato da un altro indirizzo storiografico.

2. La Bibbia nella critica machiavelliana

Le critiche, a diverso titolo espresse, di Dionisotti e di Sasso ai limiti del lavoro filologico di Walker non hanno posto in evidenza la lacuna fonda-

³⁴ R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., p. 424, n. 7.

³⁵ C. Ginzburg, *Machiavelli, l'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso*, «Quaderni storici», XVIII (2003), p. 209. L'edizione della biografia ridolfiana, che rappresenta del resto la vulgata machiavelliana, a cui si riferisce Ginzburg è del 1969, in particolare la quinta di quell'anno. Si nota soltanto, per pura curiosità, che nella prima edizione di quella biografia, del 1954, lo stesso anno della pubblicazione del *Libro dei ricordi* di Bernardo Machiavelli ad opera di Cesare Olschki (che come Ridolfi riferisce in una nota successiva, l'Olschki gli fece leggere in bozze), il biografo aveva esordito con un'espressione netta ma meno enfatica, mancando proprio il 'che diamine'. È come se negli anni successivi Ridolfi abbia voluto sottolineare polemicamente, perfino in modo colorito, la presenza della Bibbia nella biblioteca paterna di uno scrittore rappresentato troppo spesso, evidentemente con suo dispiacere, come 'demoniaco'.

mentale dell'edizione critica inglese che abbiamo indicato. Tra le tre tavole con cui sono analizzate le fonti dei *Discorsi*, solo la prima – *Authors and Works mentioned in the Discourses* – ha un riferimento a una fonte cristiana, e si tratta di Dante. Nella seconda tavola – *Authors and Works not mentioned but certainly used in the 'Discourses'* – viene suggerito «Aquinas and the *de Regime Principum*». Nella terza ed ultima tavola – *Authors possibly used or suggested as having been used in the 'Discourses'* – l'unica fonte cristiana che possiamo intravedere è Marsilio da Padova. Almeno quest'ultima sezione avrebbe potuto liberare il commentatore dai vincoli delle citazioni dirette o dei riferimenti biblici espliciti, che pure esistono, e di cui egli stesso dà conto nel commento, e collocare agevolmente il commento liviano di Machiavelli nell'inevitabile contesto cristiano dell'umanesimo fiorentino.

La mancata collocazione delle *Sacre Scritture* tra le fonti machiavelliane da parte di un commentatore 'ufficiale' come Walker, che è peraltro un geuita, pone il problema generale sui motivi che hanno indotto i critici a sottostimare la presenza cristiana nelle opere del Segretario fiorentino. Con diversi intenti ed analisi, machiavellisti come Tommassini, Alderisio, Prezzolini, Strauss e Sasso hanno dato conto delle relazioni che comunque lega Machiavelli alla tradizione biblica.

Anche Allan H. Gilbert, che dedicò prima del Walker un simile studio al *Principe*, il celebre *Machiavelli's Prince and its Forerunners*³⁶, non ha approfondito le fonti cristiane dell'opuscolo, trascurando di citare – e quindi di spiegarne la presenza, essendo personaggi topici della letteratura occidentale – né Mosè né David. Tuttavia, lascia un'importante sottolineatura, anche se incidentalmente e a proposito di un riferimento 'fuori luogo' a Savonarola (non cioè nel capitolo del «profeta disarmato»), sulla 'cultura' dell'autore del *Principe*: «without making Machiavelli a theologian, one may suspect that he knew the source of the unarmed prophet's doctrine»³⁷. Il riferimento è alla *Summa Theologiae*.

Eppure l'antimachiavellismo, anche perché maturato negli ambienti della lacerazione religiosa europea, ha immediatamente impugnato l'*empietà* del Segretario fiorentino, come ha fatto Gentillet, la cui «esegesi deformante» «si era accanita» «sui passi del *Principe* e dei *Discorsi* relativi all'Antico Testamento»³⁸.

La grande lettura che Leo Strauss ha fatto delle opere machiavelliane (u-

³⁶ A. H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and its Forerunners*, Durham, Duke University Press, 1938.

³⁷ A. H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and its Forerunners*, cit., p. 196.

³⁸ G. Sasso, *Il «celebrato sogno» di Machiavelli*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, cit., III, p. 241.

na delle più rilevanti, e nella convenzionalità della riproposizione diabolica del Segretario fiorentino, tra le più originali di sempre³⁹), deve essere interamente raccolta e sviscerata nella tesi di fondo, senza i pregiudizi con cui la categoria pregiudizievole dell'antimachiavellismo ha guardato all'antico segretario, e le distorsioni che gli apologeti hanno prodotto nell'esaltarne perfino la pia religiosità⁴⁰. La centralità nel *Principe* e nei *Discorsi* della tradizione cristiana, sia pure svolta in termini di 'diabolica' negazione, merita di essere approfondita per recuperare appieno il contesto linguistico e mentale in cui quelle opere assumono la loro esatta dimensione. Anche il demonio è incomprendibile senza la Bibbia⁴¹, e, se si vuole insistere in un'immagine cara a Strauss, conviene ricordare che Satana, con cui senza mezzi termini Reginald Pole ha indicato Machiavelli, delle Sacre Scritture era un perfetto conoscitore.

Nei passaggi di un'altra formidabile interpretazione, quella di Gennaro Sasso, sono stati indicati gli elementi di questa relazione: «Per polemico che fosse nei confronti di tanti aspetti della “nostra religione”, è pur sempre nell'ambito generale della correlativa cultura che Machiavelli viveva, operava, pensava»⁴². Questa affermazione è tolta da un noto saggio dell'illustre studioso di Machiavelli, il quale saggio rappresenta un passaggio di un dialogo, ovviamente polemico come avviene tra studiosi di Machiavelli, con Mario Martelli.

Sono molte le cose, generali e particolari, che dividono i due intellettuali nella loro interpretazione dell'immortale Segretario, e tra queste una è certamente quella della cultura dell'autore del *Principe*. Sasso, che a questo aspetto ha dedicato quattro poderosi tomi, in cui ha rievocato l'universo delle fonti del cosmo machiavelliano; una ricerca che, per la sua erudizione, non ha trovato il consenso di Martelli, come se, nell'opinione di quest'ultimo, l'interprete avesse superato l'interpretato. Così, in occasioni diverse, il direttore della rivista *Interpres* ha spiegato ai suoi lettori, ma in realtà al direttore della rivista *La Cultura*, che Niccolò non era un erudito, ma un personaggio, sia pure di innegabile talento, di molte letture, anche disordinate e comun-

³⁹ «Noi non esitiamo ad affermare, come molti hanno affermato prima di noi, e cercheremo in appresso di darne la dimostrazione, che l'insegnamento di Machiavelli è immorale e irreligioso» (L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, cit., p. 4).

⁴⁰ Tipico di un simile atteggiamento nei confronti di Machiavelli è stato negli anni Trenta l'Alderisio, che ha riconosciuto nell'autore del *Principe* «le intuizioni più profonde della coscienza cristiana» (F. Alderisio, *Machiavelli. L'Arte dello Stato nell'azione e negli scritti*, Torino, Fratelli Bocca, 1930, p. XII).

⁴¹ «Anche se, e precisamente se noi siamo obbligati ad ammettere che il suo insegnamento è diabolico e il suo autore un demonio, siamo tenuti a ricordare la profonda verità teologica che il demonio è un angelo caduto». (L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, cit., p. 5).

⁴² G. Sasso, *Del Ventiseiesimo capitolo, della «Provvidenza» e di altre cose*, cit., p. 22.

que non approfondite, e che la sua cultura fosse prevalentemente attestata ad una influenza volgare, e non alla tradizione latina e soprattutto greca.

Questa critica di Martelli, e qui veniamo al nostro tema, trova una precisa puntualizzazione, benché non sviluppata, sulle fonti bibliche dell'opera machiavelliana. Difatti, dedicando un saggio agli storici antichi presenti nei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, commenta il noto passo della citazione del *Magnificat*, la lode di Maria al Signore, 'erroneamente' riferito da Machiavelli a David, nel modo seguente: «Machiavelli, come osserva il Walker, avrà sentito cantare spesso il *Magnificat*, ma in che cosa esso consistesse non doveva sapere se non molto confusamente: né ce ne dovremmo meravigliare, se di cose sacre egli, a detta del Guicciardini, doveva intendersene quanto un ser Sano o un Pacchierotto [noti pederasti fiorentini] di belle donne. Quello che, invece, un po' stupisce non è tanto che avesse confusamente notizie del *Magnificat*, quanto che ignorasse la storia del regno di David»⁴³.

Questo giudizio si pone in netta contraddizione con quello di altri studiosi. Partendo proprio dalla figura del profeta, re e salmista Davide, e dalla precisione con cui i testi machiavelliani si riferiscono a lui come alle altre figure bibliche, pur mantenendo l'originalità del metodo di un autore geniale, che utilizza la fonte fino a forzala o a reinventarla, si contesterà, nei limiti dei passi più significativi, che il ricordo della *Bibbia*, che 'confusamente' rimane nella memoria dell'autore del *Principe*, non individua l'esatta immagine di Machiavelli, che invece mostra una sicura dimestichezza con la lettura della *Scrittura* e della cultura biblica. La più plateale riprova di quanto appena detto è quella curiosa composizione che fu l'*Esortazione alla Penitenza*, che ci fa conoscere un Machiavelli intento a 'predicare' in una confraternita laicale, e a rivelare nell'occasione capacità di biblista e di teologo. Anche se fosse una «scherzosa cicalata» come l'ha definita Benedetto Croce, e non lo è, non verrebbe meno il dato che si ricava dallo scritto. Una confidenza con la *Scrittura* non superficiale, che si incentra peraltro con il personaggio di Davide, preso a modello di penitente. Se il *Principe* è stato scritto con il dito di Satana, come voleva il cardinale Reginald Pole inaugurando l'epopea dell'antimachiavellismo, occorrerebbe riflettere che il più acuto conoscitore delle *Scritture* è proprio il demonio. Satana cioè è concepibile solo all'interno della cultura biblica, e anche Machiavelli sarebbe incomprendibile al di fuori di essa.

⁴³ M. Martelli, *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazioni su alcuni luoghi dei Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, cit., p. 27. Nello stesso saggio Martelli sottolinea, a riprova della sua interpretazione della 'cultura' machiavelliana, come anche il dibattito sulla fortuna, in cui rientra l'espressione del libero arbitrio del *Principe*, non ha alcuna attinenza con la tradizione cristiana (pp. 62-63).

Ma i riferimenti tratti dalla Bibbia, e alla cultura cristiana, sono diversi e naturalmente non si limitano a questo caso clamoroso dell'*Esortazione*; né possono essere interpretati come aspetti marginali, se solo si pensa alla parte che la religione ha nella teoria politica machiavelliana e, quasi per necessità, il confronto obbligato che il teorico istituisce con la «nostra religione». Quest'ultima espressione ricorre con insistenza nel secondo capitolo del secondo libro dei *Discorsi*, e in poche battute, nella polemica contro la cattiva interpretazione del cristianesimo, quella secondo l'ozio e non secondo la virtù, riascoltiamo per ben tre volte la stessa nota, appunto «nostra religione».

In III, 1 Machiavelli torna a ripetere l'identica espressione, mentre, come è noto, il proemio dell'opera si apre con quella che sembrerebbe una forma attenuata o distaccata, «la presente religione», che nel proemio definitivo, quello poi dato alle stampe, diviene peraltro «la presente educazione», per attenuare in questo caso la polemica contro il cristianesimo. Il proemio infatti anticipa i motivi polemici di II, 2, parlando «de la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo», sia pure come causa non principale della decadenza di «molte provincie e città cristiane».

Anche queste sottigliezze, il ribadire la specificità dell'epoca cristiana a cui si appartiene (nostra) o in cui ci si trova (presente), che è resa con particolare consapevolezza soprattutto all'inizio del terzo libro, che può essere considerato un capitolo che funge da proemio all'ultima parte dei *Discorsi*, laddove si parla di San Francesco e San Domenico come esempi autentici di imitazione di Cristo⁴⁴, dimostra la precisione anche della distinzione di ciò che Pico della Mirandola, per esempio, faceva tra religione mosaica e religione cristiana, tra *Antico* e *Nuovo Testamento*.

Anche la *Mandragola*, il capolavoro della commedia italiana, porta i segni evidenti di nessi e allusioni alla quotidianità della cultura cristiana nell'ambiente rinascimentale, che sarebbe perfino inutile rievocarli tutti, a cominciare dalla cornice generale in cui si muovono alcuni personaggi, fra Timoteo soprattutto, in cui l'autore fa venire fuori, in modo magistrale, gli accenti sarcastici della tradizione anticlericale medievale e umanistica, gettando un ponte di complicità e di sicura approvazione con il mondo dei suoi ascoltatori, certamente assai più ampio dei lettori del *Principe*, a rigore indirizzato alla Magnificenza di Lorenzo, o agli amici e discepoli degli Orti Oricellari. Per non tacere dei temi che, nel tono 'comico' che il genere letterario impone, vengono trattati e che sono essenziali della cultura cristiana ed ecclesiale e sotto questo aspetto, con perfetta intendimento, sono svolti nella trama delle vicende della commedia: vale a dire i temi «dell'onore coniuga-

⁴⁴ «[...] nostra religione, la quale, se non fossi stata ritirata verso il principio da Santo Francesco e da Santo Domenico, sarebbe al tutto spenta [...]».

le, della colpa, del suicidio»⁴⁵, della volontà peccatrice (ancora una volta il libero arbitrio), del peccato sessuale contro natura e delle orazioni per le anime del Purgatorio⁴⁶.

Ma è stata l'analisi recente di Carlo Ginzburg ad avere anche stabilito una specifica struttura di pensiero nel discorso di Fra Timoteo, che è esattamente di cultura giuridico-canonica della scolastica medievale. Il merito della plausibile ipotesi di Ginzburg consiste nell'individuazione di precise fonti e percorsi intellettuali, che da autori di trattati come Giovanni d'Andrea o il Panormita, conducono inaspettatamente all'autore del *Principe*; percorsi avvalorati dalla presenza di quegli scrittori di diritto che il giovane Niccolò trovava nella biblioteca paterna. Questa ricerca dello studioso della 'storia notturna', riporta la centralità nella formazione della cultura machiavelliana della biblioteca paterna, laddove abbondava Cicerone in compagnia di Tito Livio, ma in cui non mancavano Plinio e Tolomeo, e dove di certo non era possibile che mancasse, al di là della soddisfatta meraviglia di Ridolfi, la Bibbia.

Forse più di Ginzburg, era stato ancora una volta Gennaro Sasso a indicare l'ovvietà di una relazione, e, contro il Martelli, se si confrontano le citazioni che ho richiamato, la profondità. La relazione tra Machiavelli e la Bibbia appare in tutta la sua complessità, non limitata cioè a riferimenti estrinseci e di maniera, ma svolti con acume e precisione, come l'analisi del capitolo dell'*Ambizione*⁴⁷, come pure dell'*Asino*, dimostrano. Discutendo di quel componimento che Machiavelli dedicò a Luigi Guicciardini, Sasso scopre il tema antibiblico sotto il profilo delle fonti, e antireligioso, sotto quello della teologia: «Di tutto questo, e della piana e immediata lettura che ne stiamo fornendo, nessuno potrebbe dubitare. E certo non Machiavelli, che della Bibbia era, come si sa, frequentatore, e che quand'anche in ipotesi estrema (e assurda) proprio in questa sua parte non l'avesse letta [il racconto della creazione in *Genesi*], del suo contenuto era impossibile che fosse comunque all'oscuro. A porre rimedio a questa sua (solo ipotetica) ignoranza, troppe erano, nel mondo in cui viveva e nella cultura di cui era parte, le occasioni»⁴⁸.

⁴⁵ G. Sasso, *Ancora sul nome di «Lucrezia»*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, cit., IV, p. 299. In cui si sottolinea il riferimento alla *Civitas Dei* agostiniana come riferimento parodistico del nome di Lucrezia.

⁴⁶ È la nota vicenda del dialogo tra la donna, non meglio identificata, e fra Timoteo, in cui la prima è preoccupata delle possibilità di perdono divino, per il marito defunto e per se stessa, dopo gli irresistibili peccati sessuali che hanno commesso. La questione è connessa a quella delle preghiere che in tal modo possono giovare alle anime del Purgatorio.

⁴⁷ G. Sasso, «*Ambizione*» I-60, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, cit., IV, pp. 3 - 37.

⁴⁸ Ivi, p. 21.

E in effetti basta ripercorrere i versi del capitolo, per vedere come tra fedeltà ed infedeltà, sia alla lettera che allo spirito dei capitoli iniziali di *Genesis*, Machiavelli propone una versione dell'origine del mondo che si rivela, al di là della cortecchia del racconto biblico, perfino eretica, se si pensa alla «potenzia occulta che 'n ciel si nutrica», causa delle guerre umane:

Queste nel mondo, come l'uomo fu nato,
nacquono ancora e, se non fussin quelle,
sarebbe assai felice el nostro stato.

Di poco aveva Dio fatto le stelle,
el ciel, la luce, li elementi e l'uomo,
dominator di tutte le cose belle;
e la superbia delli angeli domo;
di Paradiso Adam fatto rebello
con la sua donna per gustar del pomo;
quando che – nati Cain e Abello,
col padre loro e della lor fatica
vivendo lieti nel povero ostello –
potenzia occulta che 'n ciel si nutrica
tra le stelle che quel girando serra,
alla natura umana poco amica,
per privarci di pace e porci in guerra,
per torci ogni quiete e ogni bene
mandò duo furie ad abitar in terra⁴⁹.

Così, ritornando a considerazioni di ordine generale, sono utili tenere presente le osservazioni di un altro studioso che ha ricercato i nessi tra Machiavelli e il cristianesimo:

La Bibbia, punto di riferimento obbligato di tutti i discorsi religiosi, sostegno fortissimo della cultura popolare, fa parte, ovviamente, della realtà cristiana che viene riflessa dal discorso machiavelliano. Echi non rari di una coscienza della Scrittura, ma segno di un atteggiamento ancora disinvolto, sono innanzitutto i brani di citazioni usati nelle lettere in contesti non affatto religiosi, con un gusto leggermente parodistico. Una più chiara dimostrazione di familiarità con il testo di alcuni libri sacri sono gli “esempi ebrei” che di tanto in tanto il Machiavelli aggiunge a quelli romani e greci per illustrare i suoi ragionamenti. Due sono le figure che volentieri sono dichiaratamente esemplari: Davide e più ancora Mosè⁵⁰.

⁴⁹ N. Machiavelli, *Dell'Ambizione*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, cit., pp. 983-984.

⁵⁰ P. Jedogne, *Il cristianesimo di Machiavelli*, in *Atti del convegno di Nimega su «Letteratura Italiana e Ispirazione Cristiana»*, a cura di C. Ballerini, 1979, p. 265. Due osservazioni:

Davide e Mosè in ogni caso sono indiscutibilmente i profeti antichi tratti dalla Bibbia che giocano un ruolo centrale nella teoria politica di Machiavelli. A prescindere dal maggiore o minore peso specifico di ciascuna delle due figure rispetto all'altra, occorre precisare che Davide e Mosè intervengono soltanto in momenti del tutto particolari del discorso politico machiavelliano, e precisamente laddove deve affrontare l'irrisolto rapporto tra etica e politica⁵¹. E l'etica è quella della «nostra religione». In questo senso, ci sono due luoghi che riguardano rispettivamente Davide e Mosè, il primo nel *Principe* e l'altro nei *Discorsi*, in cui Machiavelli più distesamente fa ricorso a questi due profeti biblici per dimostrare la bontà o delle armi proprie o quando deve argomentare la necessità della violenza per realizzare il bene comune. Nel primo caso, ricorda come Davide abbia rifiutato le armi di Saul per combattere con la sua fionda; nel secondo, indica Mosè che uccise quanti per invidia si opponevano alla legge di Dio. Questi due casi sono esemplari, e rappresentano il vertice della teoria politica machiavelliana unitamente al corrispettivo della esperienza “fresca” – e personale – di Savonarola e Cesare Borgia.

3. I profeti biblici

3.1. Davide

La storia di Davide, secondo re di Israele, che succede a Saul, è narrata nell'Antico Testamento in *Samuele I e II*, in *Re I*, e *Cronache I e II*. Questo personaggio biblico è una figura di indubbio fascino letterario e la vicenda della sua ricezione nei contesti intellettuali e ideologici in cui la radice giudaico-cristiana ha esercitato la sua influenza rappresenta una storia specifica di estremo interesse nella tradizione culturale occidentale. Davide diviene un simbolo nell'arte, con la vivida immagine della sfida titanica al gigante Golia; un maestro nella poesia, per via dei salmi immortali da lui composti o a lui attribuiti. Davide, occorre ribadirlo, è re e profeta, e in quanto tale divie-

l'autore del saggio fa bene a 'correggere' (tuttavia forse solo in parte) l'eccessivo peso che le lettere familiari di Machiavelli avevano assunto nell'interpretazione 'cristiana' di Roberto Ridolfi, dato che, portando qualche formula della tradizione biblica, spingevano il biografo a dedurne una religiosità che la 'maschera' del teorico politico gli impediva di mostrare. Il secondo rilievo, che è più una curiosità, dei tanti che potrebbero ispirarsi a questo saggio, è che a differenza di Jedogne, per Cutinelli-Rendina (che cita Jedogne nella sua bibliografia), non è Mosè ma Davide il personaggio biblico 'forse' più presente nell'opera machiavelliana.

⁵¹ Cfr. G. Scichilone, *L'exemplum biblico nella retorica machiavelliana*, in F. Biondi Nalis (a cura di), *Studi in memoria di Enzo Sciacca, Sovranità democrazia costituzionalismo*, vol. I, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 167-173.

ne l'immagine cristologia veterotestamentaria per eccellenza: egli è "figura" del Messia, di Cristo re, una figura rafforzata dal fatto che Gesù di Nazareth apparteneva alla tribù di Davide. Cristo è dunque «figlio di Davide» perché discendente dal re d'Israele, ma anche perché realizza la promessa che Dio ha fatto a Davide affidandogli il regno di Israele, che in Cristo si "dilata" all'intera umanità. Questi significati sono ben presenti e coscientemente padroneggiati da Machiavelli. Lo dimostra un passo assai indicativo dei *Discorsi* in cui si fa un riferimento notevole a Davide. Si tratta di I, 19, intitolato *Dopo uno eccellente principe si può mantenere uno principe debole; ma, dopo uno debole, non si può con un altro debole mantenere alcuno regno*:

Davit, senza dubbio, fu un uomo, per arme, per dottrina, per giudizio, eccellentissimo; e fu tanta la sua virtù, che, avendo vinti e battuti tutti i suoi vicini, lasciò a Salomone suo figliuolo uno regno pacifico: quale egli si potette con l'arte della pace, e non con la guerra, conservare; e si potette godere felicemente la virtù di suo padre. Ma non potette già lasciarlo a Roboam suo figliuolo; il quale, non essendo per virtù simile allo avolo, né per fortuna simile al padre, rimase con fatica erede della sesta parte del regno.

Per argomentare la sua tesi esemplificata nel titolo, l'autore fa un primo esempio, quello dei re d'Israele Davide, il suo successore Salomone e il successore di questi Roboamo. È la «sesta parte del regno» che rende preciso e non superficiale il rimando ai testi biblici. Il libro dei *Re I*, 32 e quelli di *Cronache I e II* ci dicono che delle dodici tribù di Israele solo quella di Giuda e Beniamino rimasero con Roboamo, che era succeduto a Salomone. Le altre dieci si schierarono con Geroboamo, per cui è rigorosamente esatto dire che il successore di Salomone «rimase con fatica erede della sesta parte del regno».

Ma è anche il giudizio su Davide che deve essere sottolineato. Un elogio raro, quasi unico, in cui fa capolino la parola «dottrina» che Machiavelli concede, sempre nei *Discorsi*, soltanto a un altro personaggio, al profeta moderno Savonarola, «gli scritti del quale mostrano la dottrina, la prudenza, e la virtù dello animo suo»⁵², un encomio ribadito in I, 12: «perché la vita sua la dottrina e il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede», dove istituisce il celebre parallelo tra il predicatore domenicano e Numa Pompilio. Soltanto che la differenza tra Davide e Savonarola consiste (ancora una volta) sul fatto che il profeta antico era un uomo d'arme, mentre quello attuale disarmato.

È chiaro che il pensiero corre al *Principe* e al confronto, divenuto uno dei più celebri della letteratura politica, tra Mosè e Savonarola, dove i due

⁵² N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 45, p. 155.

profeti biblici sono armati. Ma si potrebbe dire che a differenza di Mosè, Davide sembra assumere un ruolo più attivo, dato che non è un mero esecutore delle cose che gli venivano ordinate da Dio, come nel caso di Mosè. Per questo motivo Emanuele Cutinelli-Rendina ritiene che quella di Davide sarebbe una presenza ancora più significativa di Mosè, e per Jedogne «Davide gli [a Machiavelli] fornisce il modello dell'uomo che per combattere non vuole altre armi che le proprie. È il tipo di principe nuovo e del fondatore di regno che, grazie alla forza dimostrata nelle guerre, può lasciare al figlio Salomone uno Stato pacifico, come fece Maometto II per il figlio»⁵³.

Il primo esempio di citazione diretta in cui è presente Davide dimostra inequivocabilmente questa consapevolezza e l'esatta collocazione di Davide: il *Principe* invita infatti a ricordare «una figura del Testamento vecchio».

Non va peraltro sottovalutato, come già accennato, la forza immaginifica di un personaggio del genere in un contesto culturale impregnato di simbologia biblica. Sia il regime mediceo instaurato da Cosimo, che la repubblica soderiniana, vollero rappresentare la loro immagine del potere statale con la figura di Davide. Tra i capolavori che il Rinascimento ci ha lasciato ci sono proprio il Davide di Donatello, quello del Verrocchio e quello di Michelangelo, commissionati da due generazioni diverse della famiglia Medici i primi due, e dalla repubblica fiorentina quello del Buonarroti. La statua michelangiolesca fu posta in Piazza della Signoria, proprio dinanzi al Palazzo, a simboleggiare il giovane potere 'autonomo' (il tema delle *armi proprie* celebrato da Machiavelli) del nuovo stato 'democratico'; ma anche l'investitura divina, o benedizione, che la cacciata del tiranno e la nuova costituzione ricevevano da Dio⁵⁴. In questo senso è indubbia l'ispirazione savonaroliana di questo significato.

Voglio ancora ridurre a memoria una figura del Testamento vecchio, fatta a questo proposito. Offerendosi Davit a Saul d'andare a combattere con Golia suo provocatore filisteo, Saul per dargli animo lo armò dell'arme sua: le quali Davit, come l'ebbe indosso, ricusò; dicendo con quelle non si potere bene valere di sé stesso, e però voleva trovare el nemico con la sua fronda e con il suo coltello. Infine, le arme di altri o le ti cagiano di dosso o le ti pesano o le ti stringono⁵⁵.

Il riferimento chiaro è *I Sam 17*, 38-40: Davide si disfa delle armi di Saul per combattere contro Golia il Filisteo. Riferimento esplicito e preciso, quasi letterale, usato come esempio della superiorità delle armi proprie su quelle

⁵³ P. Jedogne, *Il cristianesimo di Machiavelli*, cit., p. 265.

⁵⁴ Mi sono soffermato su questi significati in «*Tagliare a pezzi*». *Cesare Borgia tra rimandi biblici e fonte senofontea*, in D. Felice, *Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque*, Bologna, Clueb, 2012, pp. 59-105.

⁵⁵ N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995, XIII, p. 93.

miste e ausiliari. Giorgio Inglese ha messo per primo in evidenza che il testo biblico non parla di coltello, ma soltanto della fionda, che proprio per questo combattimento diverrà celebre, e di un bastone che, dice la Bibbia, il pastore aveva sempre con sé. Rinaldi, che ha raccolto l'indicazione del filologo, nel suo commento spiega che è possibile che proprio *baculum* abbia potuto trarre in errore Machiavelli. Anche Mario Martelli ha dato rilievo alla 'scoperta' di Giorgio Inglese per inserirla nel quadro della sua ipotesi della redazione del *Principe*⁵⁶: il particolare sarebbe infatti la dimostrazione – essendo «impossibile pensare che Machiavelli non sapesse che cosa significa in latino *baculum*»⁵⁷ – della mancata definitiva revisione da parte dell'autore l'opera, data poi alle stampe cinque anni dopo la sua morte, e che pertanto fosse stato lasciato «nella sua primissima, incondita veste».

Ancora Inglese, che espone un'altra teoria sulla redazione del *Principe*, cita poi una predica di Savonarola (*Prediche sopra Giobbe*, 10 marzo 1495): «la Scrittura Santa è piena di molte figure e cose sensibili, delle quali il significato è poi cosa spirituale», ma il lessico del frate è pieno di simili esempi e del resto è tutto costruito con tali allegorie. Secondo Carli, sempre citato da Inglese, la conclusione ha in sé qualcosa di «pittresco e caricaturale», per via di un'immagine che offre il futuro re David con delle armi troppo pesanti che lo appesantiscono o gli cascano di dosso. Un'interpretazione del genere può essere respinta, al di là della gradevole suggestione, perché troppo incardinata nella onnipresente categoria dell'ironia machiavelliana con cui rischia di essere letta ogni affermazione di questo scrittore quando il senso delle sue argomentazioni non appaiono pienamente comprensibili.

Un aspetto che invece dovrebbe far riflettere, e su cui bisogna appurare se l'ironia machiavelliana non abbia in un tale caso indugiato, riguarda il fatto non trascurabile che il capitolo delle armi ausiliarie inizia con l'esempio di Papa Giulio II (1), che si volse a questo tipo di milizia per conquistare Ferrara. Si tratta di un papa su cui la satira umanistica aveva trovato un bersaglio formidabile, se solo si pensa ad Erasmo e alla splendida e audace satira di matrice lucianesca del *Iulius exclusus*. Significativa anche perché pone in risalto la paradossale situazione del potere temporale della Chiesa incarnata perfettamente dal papa guerriero: il Vicario di Cristo infatti, trapassato all'altra vita, si presenta alle porte del Paradiso con il suo seguito di

⁵⁶ Ipotesi che immagina l'esistenza di un archetipo da cui derivano tutte le altre copie, e che tale redazione, risalente alla seconda metà del 1513, abbia subito diverse e sostanziali modifiche ed integrazioni fino al '18, senza tuttavia ricevere la revisione definitiva dell'autore. Come è noto questa ricostruzione contrasta con quella di Chabod, e più di recente con quella di Sasso e di Giorgio Inglese.

⁵⁷ M. Martelli, *Saggio sul Principe*, Roma, Salerno, 1999, p. 106.

soldati caduti in guerra, e pretende da San Pietro di entrare nel regno dei cieli. Guicciardini non è meno caustico nel descrivere l'indomito e vegliardo pontefice nelle sue imprese militari.

Proprio su questo punto vale la pena di sottolineare un particolare che non è mai stato messo in evidenza: le due voci intellettuali più significative del Rinascimento, Erasmo e Machiavelli, che esprimono una precisa ed opposta visione della politica che percorrerà la storia del pensiero politico occidentale, sono presenti all'entrata trionfale di Giulio II a Bologna nel 1506, e sarà proprio questo episodio centrale del pontificato del papa Della Rovere a determinare in entrambi un'impressione che rimarrà memorabile nelle loro opere e, appunto, nella storia del pensiero politico moderno. «È Giulio II a confermare Erasmo in un pacifismo incrollabile»⁵⁸, e d'altra parte sarà Giulio II a sollecitare Machiavelli in quella riflessione sulla potenza della fortuna che troverà la prima formulazione nei *Ghiribizzi al Soderino*⁵⁹, un tema che non abbandonerà più la teoria politica machiavelliana.

Poi viene l'esempio degli stessi Fiorentini (2), «al tutto disarmati», che chiesero aiuto al re francese per la guerra contro Pisa. Anche in questo caso, si tratta di fatti conosciuti benissimo dall'autore, dato che fu personalmente impegnato in quelle vicende belliche e diplomatiche.

Quindi è addotto un altro episodio celebre all'Europa cristiana, la fine di Costantinopoli (3), il cui preludio è la richiesta da parte dell'imperatore di armi ausiliarie contro il Turco, la minaccia mitica che proviene da Oriente che dalla Persia in poi incombe sulla 'civiltà' occidentale e, *post Christum natum*, sulla cristianità. Già in un testo del cancellierato, *Parole da dirle sopra la provisione del danaio*, il Segretario aveva fatto riferimento, con tutta la sua sapienza retorica, al drammatico assedio della città imperiale orientale, la seconda Roma, in cui l'Europa cristiana rivive lo choc della caduta di Roma del 410.

Quindi c'è l'esempio, italiano e fresco, di Cesare Borgia (4), che investe la struttura stessa dell'opera. Questo esempio ne introduce altri due antichi: Gerone (5), che fece «tagliare a pezzi» le infide armi ausiliare, e appunto Davide (6). Dopo si ritorna ad un esempio fresco ma non italiano, quello del regno francese (7) con i re Carlo VII e il figlio Luigi XI. Infine, c'è il riferimento ai «quattro sopra nominati» (la cui identità è difficile da decifrare) e il capitolo si conclude con l'esempio di Filippo il Macedone (8), ma accanto a «molte repubbliche e principati».

⁵⁸ L. E. Halkin, *Erasmo*, cit., p. 78. «Questo spettacolo – aveva iniziato a commentare il biografo a proposito della conquista di Bologna – gli lascia una penosa impressione di scandalo che traspare da parecchi dei suoi scritti».

⁵⁹ L'edizione dei *Ghiribizzi* è a cura di R. Ridolfi e P. Ghiglieri in «La Bibliografia», 72, 1970, pp. 71-74.

Non è semplice dire se ci siano esigenze o gusti di simmetria nella scelta degli esempi sopracitati. Per rimanere a ciò che è certo, si può iniziare ad osservare che i primi tre esempi – il papa, l'imperatore di Costantinopoli e i Fiorentini – sono esempi negativi, da non imitare, perché si tratta di un principe, una repubblica e un re disarmati. Ma a mettere in crisi questa stessa regola machiavelliana, come si vedrà, sarà l'impossibile successo di Giulio II, un caso davvero singolare di conquistatore disarmato.

Gli altri tre, Cesare Borgia, Gerone e Davide, sono invece gli esempi da seguire. Dopo Davide, c'è la situazione francese e quindi quell'antica greca. Il parallelo tra Francia e la Macedonia di Filippo non è nuovo, come non è nuovo l'abbinamento tra Davide e Filippo, che anzi rappresenta nei *Discorsi*, come vedremo, il punto più alto della strategia retorica di Machiavelli laddove vuole indicare che in politica occorre ricorrere a delle crudeltà per realizzare obiettivi importanti. In fondo nel IV capitolo, contrapponendo la Persia ad Alessandro, e l'attuale Turchia alla Francia, ritorna uno schema tipologico delle forme di governo in cui si instaura una continuità sostanziale tra monarchia orientale e monarchia europea⁶⁰. Data la somiglianza qualitativa, nel parallelo tra il regno francese e quello macedone si coglie la differenza tra un figlio che non segue le orme del padre – Luigi XI che abolisce gli ordini del padre Carlo VII – ed Alessandro Magno che osservando l'esempio paterno fonda uno dei più grandi imperi della storia. Che sia così è l'osservazione che se il successore di Carlo VII avesse proseguito in quell'opera, (anche) la Francia sarebbe diventata una monarchia insuperabile.

Inoltre, l'esempio di Giulio II è un esempio militarmente negativo che contrasta con l'ultimo, quasi glorioso, del padre di Alessandro Magno e, soprattutto, con quello di Davide, che avrebbe potuto essere il riferimento per un papa guerriero, il quale si volse alle armi proprie. La preferenza per questo tipo di eserciti contro le armi ausiliarie e miste comincia ad essere spigata nel capitolo precedente, il primo dei tre prettamente militari, un minuscolo *de re militari* nel cuore del *Principe*. Tra le caratteristiche negative delle armi mercenarie, di cui si ha un elenco che ricorda significativamente lo specchio delle qualità peggiori degli uomini, spicca un binomio: «non timore di Dio, non fe' con li uomini»⁶¹, evidentemente una correlazione. Non sorprende che questa stessa convinzione ritorni nell'*Arte della guerra*, dove

⁶⁰ Cfr. G. Scichilone, *Machiavelli e "la monarchia del Turco"*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli, Liguori, 2002, pp. 95-125. Sul regno di Francia si veda G. Cadoni, *Machiavelli. Regno di Francia e "principato civile"*, Roma, Bulzoni, 1974; E. Sciacca, *Principati e repubbliche: Machiavelli, le forme politiche e il pensiero francese del Cinquecento*, Firenze, CET, 2005.

⁶¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XII, p. 79.

Machiavelli può trattare distesamente l'argomento bellico che tanto gli sta a cuore, e trovare ribadito il concetto nel finale appassionato, in un punto alto della trattazione: «Come possono coloro che dispregiano Dio riverire il prossimo?»⁶². Impressiona piuttosto il fatto che lo scrittore riproponga lo stesso schema di pensiero in un luogo del tutto diverso, quel singolare scritto, tutto di intonazione religiosa, che è l'*Esortazione alla Penitenza*⁶³: «Questi che sono ingrati a Dio è impossibile che non siano inimici al prossimo»⁶⁴.

Stando così le cose, è l'ultima collazione che dà luce alle altre precedenti. Il concetto in questione è scopertamente evangelico, dato che secondo i sinottici (*Mt*, 22, 33-40, *Mc*, 12, 28-31, *Lc*, 10, 25-28)⁶⁵ l'amore per il prossimo è il comandamento più grande, che completa il primo, quello per Dio. Questo insegnamento è anzi il cuore del *Vangelo* di Cristo, che però ha una genealogia fortemente mosaica. Il *Deuteronomio* e il *Levitico* riportano i comandamenti che Dio dà al popolo eletto per mezzo del profeta Mosè, e tra questi si insiste sull'amore per il prossimo. L'amore per Dio ha come conseguenza l'amore per il prossimo. Machiavelli dice bene se intende riportare la morale cristiana: se si spezza l'amore tra Dio e gli uomini, si spezzerà anche quello tra gli uomini.

La scelta di Giulio II, come si accennava, pone un 'caso' interpretativo. In realtà questo papa, nonostante avesse scelto inizialmente le armi ausiliare e soprattutto fosse stato successivamente «disarmato», come esplicitamente Machiavelli lo definisce nei *Ghiribizi al Soderino* poi nei *Discorsi*, ha avuto successo in ogni sua impresa politica e militare. Se non fosse un esempio preponderante nella teoria politica machiavelliana, che ricorre con forza nel *Principe*, il riferimento al pontefice in questo passo del capitolo XIII sarebbe oltre che coerente perfino trascurabile. Ma Giulio II è quasi una 'categoria', che peraltro mette in crisi il sistema; un'eccezione, e rilevante, che incrina la regola sulle armi proprie a cui Machiavelli è devoto. Il papa disarmato ha avuto successo (fortuna) rispetto al profeta disarmato, rispetto ai Fiorentini «al tutto disarmati». Questa consapevolezza che Machiavelli acquisisce *contro* le sue convinzioni merita un approfondimento. Il medesimo a cui si è dedicato continuamente lo stesso Machiavelli nelle sue riflessioni dal giorno in cui quel papa entra trionfalmente a Bologna, provocando lo sbigottimento

⁶² N. Machiavelli, *Arte della Guerra*, cit., VII, p. 1461.

⁶³ N. Machiavelli, *Esortazione alla Penitenza*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, cit., p. 932.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Correttamente P. Jedogne, *Il cristianesimo di Machiavelli*, cit., p. 273, cita questi passi a cui rimandano le espressioni dell'*Esortazione alla Penitenza* e dell'*Arte della Guerra*, senza però ravvisarvi la tradizione tipicamente mosaica che sta dietro all'insegnamento di Cristo, a cui pure le sue parole rimandano.

universale.

Infine, troviamo Davide in una sezione in cui è preceduto e quindi posto accanto a Cesare Borgia e Gerone, due figure crudeli ma 'positive'. Su quest'ultimo la lode è ribadita nel capitolo VI sulla virtù e armi proprie, ed è posto come esempio addirittura nella dedica dei *Discorsi*. Sembra curioso che l'unico accenno alla crudeltà di Gerone è in parte forzata, dato che le fonti non parlano, come invece stranamente sottolinea Machiavelli, del fatto che il tiranno siracusano abbia tagliato a pezzi i soldati di quelle armi mercenarie (e non ausiliarie, esulando, a rigore, dal tema del capitolo) a cui la città si era affidata. Tuttavia, oltre la lode ripresa da Giustino, Machiavelli cita espressamente la *Tirannide* di Senofonte in *Discorsi* II 2, in cui la figura di Gerone come tiranno è centrale, e l'infelicità di questo tipo di governo è contrapposto all'elogio del *vivere libero*. Quindi, oltre a Tito Livio, Giustino serve a dare un giudizio positivo, mentre Senofonte, che in verità offre un testo di difficile interpretazione, contribuisce a porre in evidenza la figura tirannica di Gerone. Nel contesto specifico del XIII capitolo del *Principe*, l'*invenzione* machiavelliana, la libera traduzione da Polibio, è probabilmente dovuta ad un allineamento con la «piatosa crudeltà» del Valentino. Entrambi *fanno a pezzi* (Machiavelli usa l'identica espressione per i due personaggi) ciò che in qualche modo rappresenta un pericolo per il loro potere. Ed entrambi i personaggi indubbiamente finiscono con il dare un contrasto vivace alla più dimessa situazione del giovane Davide, che va incontro al Gigante con la sola fionda. Ma anche in questo caso il coraggio del pastore non trova proporzioni con le azioni necessarie ma feroci dei due esempi precedenti. Come nel precedente paragrafo in cui Machiavelli sembra compiacersi di sbigottire con un esempio irriverente, ma inattaccabile, dato che gioca sulla duplice funzione del papa di cui coglie perfettamente la contraddizione, così nell'esempio di Davide, che ha ucciso il suo avversario usando l'arma a lui più familiare, accosta un personaggio biblico e riverito, figura di Cristo, a due spietati personaggi storici. In entrambi i casi sembrerebbe agire un motivo polemico anticristiano, o più ancora, una sfida provocatoria sul registro dettato in una frase rivelatrice dei *Discorsi*: saper leggere la Bibbia sensatamente. Del resto la crudeltà di Davide è 'recuperata' proprio nel commento liviano, dove, nel gioco sapiente di citazioni sbalzate, al figlio di Iesse è attribuita una tirannica crudeltà che nasconde un'irriverenza dello scrittore che diventa perfino blasfema, dato che le sue azioni disumane sono descritte con le parole che la Madonna riferisce a Dio.

Si tratta di *Lc* I, 53, il *Magnificat*: *Qui esaurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes* («Che ha ricolmato di beni gli affamati e ha rimandato i ricchi a mani vuote»). Riferimento letterale ma, come detto, singolare per l'apparente inesattezza della citazione. Machiavelli accosta la preghiera di

Maria riportata dall'Evangelista Luca, a Davide, figura preminente dell'*Antico Testamento*, prefigurazione del Cristo Re.

I commentatori hanno notato anche l'analogia del passo di Luca con alcuni salmi di Davide: *Salmi* 107,36-41 e 147,7-9 (Vivanti, edizione Einaudi). Mentre secondo Giorgio Inglese (l'edizione Bur con introduzione di Gennaro Sasso) Machiavelli avrebbe in mente i passi dei *Salmi* 33,11 (*Divites eguerunt et esesurierunt*) e 106,9 (*animam esurientem satiavit bonis*). Sempre Giorgio Inglese parla «di qualche tenuissima connessione con il racconto del regno davidico», rimandando a 2 *Sam* e 8.

Questo capitolo, si accennava precedentemente, ha sempre esercitato un fascino particolare negli esegeti machiavellisti più avvertiti, dato che il curioso e in parte enigmatico 'fraitendimento' della citazione del versetto del *Magnificat* con un personaggio dell'Antico Testamento sollecita indubbiamente una ricerca specifica. Leo Strauss è stato tra quelli che hanno notato l'uso, a suo parere volutamente improprio, della citazione operata dallo scrittore, riconducendo il finto errore di Machiavelli nella più generale cornice di scrittura criptica con cui il *Principe* e i *Discorsi* sono stati redatti. L'intenzione blasfema di Machiavelli che l'autore di *Thoughts on Machiavelli* ravvisa può invece rivelarsi un'astuzia di uno scrittore che vuole dimostrare a un pubblico formato sulle virtù scolastiche del principe che i condottieri che hanno operato sotto il Dio cristiano non si sono potuti sottrarre alle regole ineludibili della politica: Davide è stato crudele perché le crudeltà sono necessarie per fondare un regno, e ciò che era valido per l'antico profeta e re biblico non è superato con l'avvento di Cristo. In fondo, che cosa dice la Madonna nel suo canto a Dio? Dopo le prime note personali, il ringraziamento al Signore si allarga a una visione che ha al centro il rapporto tra Dio e il suo popolo, e la promessa del Signore si realizza nel figlio che Maria sta per dare alla luce. *Ha soccorso Israele, suo servo, ricordandosi della sua misericordia, come aveva promesso ai nostri padri, ad Abramo e alla sua discendenza, per sempre*. In questo disegno divino volto a fondare il nuovo regno vi è un capovolgimento totale: i ricchi saranno ridotti in povertà, i poveri ricolmati di beni., gli umili saranno posti in alto, i potenti rovesciati dai loro troni. Esattamente quello che ha fatto Davide:

Qualunque diventa principe o d'una città o d'uno stato, e tanto più quando i fondamenti suoi fussono deboli e non si volga o per via di regno o di repubblica alla vita civile, il migliore rimedio che egli abbia, a tenere quel principato, è, sendo egli nuovo principe, fare ogni cosa, in quello stato, di nuovo: come è, nelle città, fare nuovi governi con nuovi nomi, con nuove autorità, con nuovi uomini; fare i ricchi poveri, i poveri ricchi come fece Davit quando ei diventò re.

La conclusione del capitolo è quella apparsa blasfema, dato che si deve

dedurre che Dio stesso sembra avere fatto esattamente come Davide, il quale è dichiaratamente indicato come autore di crudeltà:

Sono questi modi crudelissimi, e nimici d'ogni vivere, non solamente cristiano, ma umano; e debbegli qualunque uomo fuggire, e volere piuttosto vivere privato, che re con tanta rovina degli uomini; nondimeno, colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere conviene che entri in questo male.

3.2. Mosè

La straordinarietà di Mosè nella tradizione biblica e cristiana doveva necessariamente riversarsi nella teoria politica machiavelliana. Egli è il Profeta per eccellenza, e per eccellenza è soprattutto il Legislatore. Gesù, figlio di Davide, rinnoverà l'antica alleanza che Dio ha stabilito con Israele attraverso Mosè sul Sinai. L'Antico Testamento si divide dal Nuovo proprio in virtù di queste due figure centrali, ciascuna delle quali dà, con la propria legge, il principio a una religione. Il discorso della montagna è allora la nuova legge cristiana, che supera il decalogo mosaico, ma con i *paternoster*, il simbolo della devozione cristiana, non si possono governare gli Stati. Questa opinione attribuita da Machiavelli a Cosimo de' Medici fu avversata dal 'profeta disarmato', che necessariamente doveva – proprio per questo – *rovinare* nella sua azione politica. Questo è un ulteriore tratto della continua, e a volte sotterranea, polemica con il profeta moderno, che pone la questione basilare della relazione tra l'etica (cristiana) e la politica. Non c'è dubbio che dobbiamo seguire le stesse indicazioni che Machiavelli lascia nelle sue opere, ossia mettere assieme i riferimenti delle analogie e differenze tra il profeta antico e quello moderno, armato il primo, disarmato il secondo.

Ancora una volta sono le osservazioni di Pierre Jedogne che meritano una citazione ampia, utili per cominciare a delineare il significato di Mosè nell'opera machiavelliana.

Altra figura di principe nuovo, già vigorosamente scolpita, è Mosè. Edificatore di città come Enea, ordinatore di repubblica come Licurgo e Solone, Mosè è principe per virtù propria come Ciro, Romolo e Teseo. La sua qualità più grande è la volontà di rimanere forte, con le armi. Due volte il Machiavelli sottolinea questo carattere armato del capo ebreo ed ogni volta lo contrappone al carattere disarmato del Savonarola. Mosè è il capo religioso forte per virtù antica; il Savonarola, il capo moderno fallito per mancanza di forza. Mosè non ha timore di commettere degli atti di violenza, di uccidere dei popoli per occupare terre nuove e, in caso di necessità, di eliminare anche gli invidiosi che minacciano il suo potere. Sembra che in Mosè il Machiavelli voglia additare una figura biblica che presenti delle qualità opposte a quelle glorificate dalla tradizione cristiana. Chi legge la Bibbia "sensatamente", precisa il Machiavelli, vi tro-

verà descritte tali dimostrazioni di forza. Non per nulla Mosè appare nei capitoli più impegnativi del *Principe*. Mosè seppe infatti vedere la miseria del suo popolo e cogliere l'occasione opportuna per condurlo alla redenzione: figura esemplare per il principe che l'Italia aspetta. Il Mosè del Machiavelli ha realmente, se lo si guarda bene, il potente rilievo del Mosè di Michelangelo⁶⁶.

Il capitolo VI del *Principe*, importantissimo, comincia a trattare della virtù e delle armi proprie, il tema che stava a cuore al Machiavelli. «Non si maravigli alcuno se, nel parlare che io farò de' principati al tutto nuovi, e di principe e di stato, io addurrò *grandissimi esempi*». Il primo dei quali è Mosè, il legislatore per antonomasia, è posto insieme a Ciro, Romolo e Teseo, che sono gli altri grandi personaggi, fondatori di Stati antichi, tra mito e storia.

L'unico «principe nuovo» moderno che sta alla pari con questi uomini «rari e maravigliosi» è Cesare Borgia, e, nel parallelo che Machiavelli istituisce tra Mosè e Savonarola, possiamo anche includere il «profeta disarmato».

Ciò che merita ulteriormente attenzione è che la definizione che Machiavelli fornisce di Mosè è in perfetta aderenza con il testo biblico. In questo capitolo del *Principe* infatti colpisce la definizione che è data del legislatore ebraico, anche per la premessa cautelativa:

E benché di Moisè non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che gli erano ordinate da Dio, tamen debbe essere ammirato, solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio.

Si tratta in effetti di un'interpretazione più che corretta dei primi capitoli dell'Esodo (Esodo I, 8 e sgg.), quelli, occorre aggiungere, su cui Savonarola distese il suo commento nell'ultimo ciclo di predicazioni nel 1498, prima del suo arresto.

Difatti il testo biblico parla della scelta gratuita del Signore che ricade su Mosè, attraverso la chiamata nel roveto ardente e le precise istruzioni che via via impartirà al prescelto perché liberi il suo popolo dalla schiavitù del faraone. Perfino le rimostranze di Mosè, che accendono la collera del Signo-

⁶⁶ P. Jedogne, *Il cristianesimo di Machiavelli*, cit., pp. 265-266. Per correttezza occorre dire che dal passo sono state eliminate le citazioni che lo corredevano. Ma si trattava dei riferimenti alle opere machiavelliane già citati e noti. A queste riflessioni, con la chiosa finale che sconfinava nella scultura, già posta in evidenza anche per il personaggio di Davide, si è tentati di aggiungere che il Mosè michelangioloesco fu fonte di ispirazione, nel Novecento, per Sigmund Freud come per Thomas Mann, il racconto del quale, *La legge*, influenzato anche dall'interpretazione che il padre della psicanalisi dava del capolavoro artistico rinascimentale, potrebbe essere un commento dei motivi machiavelliani che si trovano nella figura del Legislatore ebreo.

re, sono una forte dimostrazione, in perfetta coerenza con la morale biblica, che Dio ha scelto in modo unilaterale Mosè. Ma tali rimostranze sono in ogni caso umanamente fondate, legittime. Mosè teme a ragione che gli Ebrei non possano credere che lui sia stato inviato da Dio, peraltro un'impresa così eccezionale come quella di *trarli fuori* (il nome Mosè vuol dire questo) dall'oppressione egiziana. Anche perché (il testo non lo dice, ma è facilmente desumibile dal contesto), Mosè è consapevole che non ha mai condiviso la vita del suo popolo, prima perché è cresciuto nella regia del faraone, essendo figlio adottivo della figlia, poi perché è fuggito dall'Egitto dopo l'omicidio e da molti anni risiede a Median. Al suo popolo è dunque quasi un estraneo, o almeno questo è un timore che Mosè avverte. La scelta di Dio di affiancargli il fratello Aronne può essere spiegata anche per questo motivo, oltre al fatto – ecco il secondo timore, esplicitamente espresso da Mosè a Dio – di non essere un buon parlatore.

L'altra espressione di Machiavelli, *tamen debbe essere ammirato, solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio*, dimostra la perfetta conoscenza del testo e del suo intimo significato. Machiavelli esprime la consapevolezza di un fatto, unico nella Bibbia, che un uomo parla faccia a faccia con Dio, un uomo a cui Dio si compiace di rivelarsi direttamente. Né Abramo né San Paolo avranno una simile possibilità. Ma prima di allora, della rivelazione di Dio a Mosè, non c'era stato alcun episodio, qualità o virtù di Mosè che lo potesse fare apparire degno di un simile privilegio, presupposto poi per la scelta di costituirlo guida del popolo. Una scelta anzi umanamente non plausibile, e che ragionevolmente a Mosè appare tale, per i motivi detti. La frase machiavelliana coglie anche questo particolare. Da un lato ciò rafforza, come detto, quanto è tipico della Bibbia, la unilateralità e gratuità dell'azione di Dio. Gesù ribadirà il medesimo principio, come è riportato nel vangelo di Giovanni: «non voi avete scelto me ma io ho scelto voi». A meno che il privilegio straordinario concesso a Mosè di potere parlare con Dio, e la scelta arbitraria di Dio che lo invia come liberatore del suo popolo, non derivi dal fatto, cruento, del gesto assolutamente gratuito di Mosè di uccidere un egiziano che opprimeva un ebreo; un gesto violento e pericoloso anche per se stesso, che priva Mosè della situazione di incredibile privilegio in cui si trovava, essendo all'apice della società egiziana, e lo costringe a fuggire dall'Egitto, precipitando nella situazione più infima, di assassino, fuggiasco e straniero. Così *quella grazia* di cui parla Machiavelli potrebbe essere riconducibile all'omicidio, all'azione violenta ed eroica. Forse per questo di Mosè non si deve ragionare.

Come commentatore biblico l'autore del *Principe* ha perfettamente ra-

gione, perché noi dobbiamo ammirare Mosè *solum* – soltanto⁶⁷ – per l'onore eccezionale di parlare con Dio, non avendo egli fatto alcunché che lo rendesse degno di un simile privilegio se non per una sua grazia personale che lo rendeva unico agli occhi di Dio. Il libro dell'Esodo non spiega l'essenza di questa grazia che merita una speciale benevolenza divina, e Machiavelli lo sottolinea. Per cui non rimane che pensare all'unica ipotesi possibile, vale a dire alla commozione di Mosè per avere visto un suo compatriota essere oppresso. Lo stesso sentimento di Dio che ascolta i lamenti del suo popolo e che lo induce a rivelarsi a Mosè nel paese di Mediam dove si era rifugiato.

Ma considerato *Ciro* e li altri che hanno acquistato o fondati regni, gli troverete tutti mirabili; e se si considerranno le azioni e ordini loro particolari, parranno non discrepanti da quegli di Moisè, che ebbe si gran precettore.

Anche questo ulteriore riferimento a Mosè, su cui si incentra sempre il capitolo VI, è estremamente indicativo del fatto che Machiavelli individui chiaramente in lui un paradigma a cui gli altri casi – *Ciro e li altri che hanno acquistato o fondati regni* – si rifanno. E in effetti, qui come nell'ultimo capitolo, Mosè è sempre in testa agli uomini «rari e maravigliosi», *Ciro*, *Teseo* e *Romolo*, i leggendari⁶⁸ fondatori di regni.

Tuttavia nell'*Esortazione*, che appunto riprende i *grandissimi esempi* del VI capitolo, manca la figura di *Romolo*. Giorgio Inglese ha osservato come fosse giustificata questa assenza giacché il mitico fondatore di Roma non parte da una situazione di oppressione come quella di Mosè, *Ciro* e *Teseo*. Soprattutto diremmo quella del profeta, che è altamente drammatizzata, a cui le altre vicende dei Persiani e degli Ateniesi si rifanno. La situazione di oppressione del resto è quella che più interessava allo scrittore per rendere l'analogia col contesto italiano. Al posto di *Romolo*, secondo Inglese, è adombrata piuttosto la figura di *Enea*, le cui traversie sono relativamente si-

⁶⁷ Secondo l'Osimo *solum* avrebbe valore di *almeno*. Quindi Mosè andrebbe ammirato almeno per quella grazia che lo faceva parlare con Dio. Il senso più che cambiare si rafforza. Tuttavia se si lascia il senso letterale dell'avverbio, il senso della frase diventa più sottile, ed induce il lettore a chiedersi quale di che genere fosse la grazia che rendeva Mosè così speciale agli occhi del Signore.

⁶⁸ Come opportunamente chiarisce Giorgio Inglese nel suo commento, Machiavelli non nutre dubbi sulla storicità di Mosè, né qui nel *Principe*, né dopo nei *Discorsi*. Inoltre è stato notato, e deve essere comunque ribadito, che la connessione evidente tra questo capitolo e il XXXVI, in cui sono ripresi gli stessi esempi degli uomini «rari e maravigliosi» subisce proprio in ciò una significativa e non casuale modifica, venendo a mancare nell'*exhortatio* la figura del fondatore di Roma. Su ciò si rinvia a due saggi 'congiunti' di Gennaro Sasso (poi apparso nella raccolta di studi machiavelli edita da Ricciardi) e di Mario Reale, che apparvero nella rivista «Cultura» nel 1985. Pertanto si rinvia a G. Sasso, *Machiavelli e Romolo*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, cit., I, pp. 118-166.

mili, almeno sotto taluni di sofferenza e difficoltà, a quelle di Mosè. E in effetti Machiavelli accosta Mosè ed Enea nel primo capitolo del primo libro dei *Discorsi*.

Ma è da questo momento che il discorso su Mosè diventa più politico e meno biblico, più legato alle esigenze della teoria politica del *Principe* e meno alla lettera della *Sacra Scrittura*. La sua esemplarità, che è un modello a cui si rifanno gli altri esempi eroici della storia umana, è quella di fondare un regno o di dare leggi a un popolo ricorrendo alla religione. Numa, non Romolo, sembrerebbe il Mosè dei Romani, poiché simulava «di avere domestichezza con una Ninfa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare al popolo; e tutto questo nasceva perché voleva mettere ordini nuovi e inusitati in quella città, e dubitava che la sua autorità non bastasse».

E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere ad altrui. Però gli uomini savi che vogliono torre questa difficoltà ricorrono a Dio. Così fece Licurgo, così Solone, così molti altri che hanno avuto il medesimo fine loro⁶⁹.

In ciò, in questo rapporto necessario nell'atto della fondazione di un vivere civile, Mosè, benché in questo passo dei *Discorsi* non esplicitamente evocato, assurge a modello, e le azioni di «Ciro e li altri che hanno acquistato o fondati regni», o «di molti altri che hanno avuto il medesimo fine loro», non saranno discrepanti da quelle sue, *che ebbe sì gran precettore*.

Pertanto, una volta usata la citazione biblica, il discorso scivola da un livello teologico a un altro in cui prende forma e si dispiega il carattere politico del personaggio Mosè, che si incrocia, nella generale teoria politica machiavelliana, con il personaggio di Numa, il quale parla con una dea, così come è ricordato nei *Discorsi*; o con Achille, che ebbe, come si dice al capitolo XVIII del *Principe*, il Centauro come «precettore»⁷⁰. Ma anche, come vedremo, con il profeta moderno, Savonarola, che nel medesimo capitolo di Numa è ricordato come colui che per realizzare i suoi ordini persuase il popolo di Firenze che parlava con Dio.

Non c'è dunque blasfema irriverenza nella deduzione che emerge

⁶⁹ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, con intr. di G. Sasso e note di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 1999, cit., I, 12, p. 93.

⁷⁰ Ezio Raimondi, nel caso di Chirone, avverte un tono «beffardo», ma non al tal punto da essere, a mio parere, sacrilego. Nel suo commento al *Principe*, mi sembra che Rinaldo Rinaldi nota quello che ho individuato come livello politico in cui vengono ad incrociarsi i discorsi su Mosè, Chirone e Numa, anche se sia Raimondi che Rinaldi non accennano al caso del secondo re di Roma.

dall'incrociare questi testi machiavelliani. Ma anche si ricompone quella contraddizione che pone Mosè alla testa degli uomini eccellentissimi e che tuttavia era presentato come *uno mero esecutore delle cose che gli erano ordinate da Dio*, del quale, dunque, non si doveva *ragionare*, discutere. La sua virtù invece esiste e non è solo la grazia personale che lo faceva degno di parlare con Dio. La sua virtù è ragionata, discussa fin dal titolo del capitolo – *de principatibus novis qui armis propriis et virtute acquiruntur* – e spiega la giusta collocazione dell'*exemplum* di Mosè, che ricorse a Dio, nella nuova ottica politica del discorso, per fondare uno stato, proprio come Numa e gli uomini savi e prudenti che temono che la sola personale autorità non basti.

4. Conclusione

Com'è noto, il riferimento a Mosè e agli altri eccellentissimi uomini è ripreso nel finale dell'opuscolo, quando Machiavelli deve esortare il destinatario del libro a liberare il popolo italiano oppresso dai barbari. L'esempio mosaico, in un contesto retorico in cui il ricorso a Dio – e al Dio cristiano (il dedicatario del libro è il nipote del papa regnante) – è centrale. Il rimando biblico perciò ritorna all'*Esodo* (14, 21; 13,21; 17,6; 16,5):

Oltre a questo, qui si vedgono straordinari senza esempio, condotti da Dio: el mare s'è aperto; una nube vi ha scòrto el cammino; la pietra ha versato acqua; qui è piovuto la manna.

Ciascun riferimento a quattro episodi del cammino del popolo eletto verso la libertà è alquanto preciso. Sono ricordati gli avvenimenti dell'uscita di Israele dall'Egitto: il Mar Rosso che si apre per lasciare passare gli Ebrei, la nuvola in cui Dio si nasconde per guidare direttamente il suo popolo, la roccia di Horeb, che Mosè percuote e da cui scaturisce l'acqua, e infine la manna nel deserto. Solo una lettura precisa poteva riportare con puntualità questi particolari, una lettura peraltro, bisogna evidenziare, che mette insieme 4 capitoli sparsi del libro dell'*Esodo*, il XIV, il XIII, il XVII e il XVI, con una padronanza che solo una specifica conoscenza poteva permettere.

Proprio per questo è interessante la lettura che Hugo Jaekel⁷¹ ha dato dei riferimenti biblici di questa capitale pagina del *Principe*, dove è ravvisata una fonte diversa rispetto a quella comunemente attribuita dagli interpreti. Infatti al posto dell'*Esodo* è il *Salmo 77*, vv. 12-14, 16 e 24, che secondo Jaekel Machiavelli ha in mente nell'evocare gli «straordinari senza esemplo»:

⁷¹ H. Jaekel, *What is Machiavelli exhorting in his «»? The extraordinaries, in Cultura e scrittura di Machiavelli, cit., pp. 59-84.*

12. Aveva fatto prodigi davanti ai loro padri, (*coram patribus eorum quae fecit mirabilia*)

nel paese d'Egitto, nei campi di Tanis.

13. Divise il mare e li fece passare (*interrupit mare et perduxit eos*)

E fermò le acque come un argine.

14. Li guidò con una nube di giorno (*et deduxit eos in nube diei*)

E tutta la notte con un bagliore di fuoco.

[15. Spaccò le rocce nel deserto

e diede loro da bere come dal grande abisso.]

16. Fece sgorgare ruscelli dalla rupe e scorrere l'acqua a torrenti. (*interrupit petram in heremo*)

24. Fece piovere su di essi la manna per cibo (*et pluit illis manna mandacundum*)

e diede loro pane del cielo.

Questi sono, «in abbreviated form», i versi che Machiavelli prese in prestito dalla Vulgata. E Jaekel giustifica questa sua lettura in base all'esatta sequenza con cui il testo del *Principe* su citato risponde alla sequenza del *Salmo*. Da qui, anche, la rispondenza fuor di metafora che l'interprete individua negli eventi a cui l'allegoria biblica si prestò al Machiavelli.

Qualunque sia la specifica fonte biblica a cui l'autore ricorse per l'ultimo capitolo dell'opuscolo sui principati, va rilevato il fatto che l'ipotesi che pretende di individuare in Savonarola, predicatore per eccellenza dell'*Esodo*, la mediazione tra i testi biblici e Machiavelli – comunque plausibile e non incompatibile con un'autonoma conoscenza del Segretario fiorentino dei testi sacri cristiani – viene posta in crisi, almeno per questo aspetto, dalla sequenza di riferimenti biblici del secondo libro del Pentateuco che ritroviamo in questa citazione, che mostra che almeno in questo caso Machiavelli non sta seguendo il commento del Domenicano, dato che quella predicazione, di cui la lettera giovanile al Becchi dimostra una precisa conoscenza, si ferma al sesto capitolo dell'*Esodo*, ben prima di quelli citati nell'*Exhortatio* del *Principe*. A maggior ragione, dunque, se la fonte sono i versetti centrali del *Salmo* 77.

Ma per avere un'idea completa del giudizio di Machiavelli su Mosè, così come sul suo (sedicente) omologo moderno, occorre integrare i riferimenti del *Principe* con quelli dei *Discorsi*.

Tra questi ultimi, intanto il capitolo II, 8, in cui si parla della «cagione perché i popoli si partono a' luoghi patrii ed inondano i paesi altrui». Alla fine della spiegazione, l'autore ricorre ancora una volta all'espressione «come fece Moisè». Questa volta è incentrata sulla tipologia delle guerre. Leggendo il capitolo apprendiamo che per Machiavelli esistono infatti «due generazioni di guerre»; la nuova dicotomia militare proposta si compone di una guerra praticata per la gloria, o «ambizione de' principi o delle republi-

che»; e un secondo tipo di guerra invece ha luogo quando un intero popolo, «necessitato o dalla fame o dalla guerra» (manca la malattia, che costituiva una causa nell'analoga discussione di I, 9), si leva dalla propria terra e va alla ricerca di un'altra sede.

Nel primo caso si tratta quindi di politica di potenza («propagare lo imperio») di cui è piena la storia, da Alessandro Magno agli antichi Romani a «quelle che fanno ciascuno di l'una potenza con l'altra». Ma questo tipo di guerra, osserva Machiavelli, pur essendo pericolosa perché è comunque un'impresa militare, rimane tuttavia a un livello di nocività potremmo dire circoscritto, in quanto si combatte per la supremazia, per stabilire chi deve comandare, e pertanto «basta spegnere solo coloro che comandano». Ma, nell'altro caso, «conviene spegnere ciascuno, perché vogliono vivere di quello che altri viveva». È in sostanza una guerra totale, cieca perché combattuta per la sopravvivenza: «Questa guerra è crudelissima e pericolosissima».

Forse sono questi ultimi i casi che più affascinano la sua mente, perché conducono all'estrema necessità, il momento più significativo dell'agire politico per Machiavelli. La salute della patria allora è quella lotta in cui occorre posporre ogni altro tipo di considerazione morale e politica, e la guerra diventa crudelissima e pericolosissima. Bisogna solo vedere se il primo caso, la conquista bellica, sia effettivamente meno pericolosa e crudele del secondo, o se questo corrisponda a una distinzione scolastica nell'ambito del pensiero machiavelliano. Cioè, se la convinzione qui rappresentata in modo analitico sia acquisita dall'esperienza delle cose moderne e dalla lezione delle antiche. E se quindi Machiavelli vedesse una reale differenza, sotto il profilo della ferocia, tra le guerre, e se tale differenza fosse riconducibile alla diversità di causa.

Ovvero se non si danno nella realtà guerre più o meno crudeli, più o meno pericolose, e la tipologia rimane il frutto della retorica politica. E se in ogni caso tutto si ricomponga, a livello di crudeltà e pericolosità, riassorbendo così le prime differenziazioni, una volta pervenuti alla scoperta che anche la guerra di conquista, in ultima analisi, è una guerra per la salute della patria, allorquando risulterà impossibile a una repubblica restare quieta e vivere isolata e nella pace, come Machiavelli stesso dice nei *Discorsi*.

Comunque sia di ciò, Mosè, in ogni caso, è l'esempio allegato per il secondo tipo di guerra, quella feroce. Il capo del popolo ebraico, che parlava con Dio e che Dio inviò per condurre il suo popolo alla terra promessa, è l'esempio della massima crudeltà e pericolosità guerriera. Dio stesso, ci si può chiedere portati da Machiavelli 'destramente' a questo punto, ha dunque permesso (voluto?) una simile violenza? I *Discorsi* sono inequivocabili:

«[...] ed allora con *violenza* entrano ne' paesi d'altrui, *ammazzano* gli abitatori, *posseggono* i loro beni, fanno uno nuovo regno, mutano il nome della provincia: come fece Moisè [...]».

Possiamo aggiungere, come fece anche Davide. Quello che Machiavelli sta tentando di dire è che le due figure bibliche di re e profeta che precedono e preannunciano Cristo, operano, per volontà di Dio (o sotto la sua benedizione) in modo crudele e feroce per fondare un nuovo regno, quello del popolo eletto.

Per quanto riguarda il rimando ai testi sacri, anche qui Machiavelli semplifica, e condensa probabilmente su Mosè un processo di conquista di cui il legislatore ebraico fu solo l'iniziatore. Il nome di Giudea non fu infatti posto da Mosè, ma solo successivamente da una delle tribù di Israele che occupò quella regione. È stato Corrado Vivanti nel suo commento a porre per la prima volta in evidenza l'errore dello scrittore: «In realtà il nome Giudea è ovviamente successivo alla conquista della terra di Canaan da parte degli Ebrei, derivando dal nome della tribù che s'impadronì di quella regione, alla quale si ridusse in pratica il regno dei successori di Salomone dopo lo scisma delle dieci tribù del nord (formanti il regno di Israele). Come è noto, Mosè non poté entrare nella terra di Canaan, che solo contemplò dall'alto del monte Nebo». Questa opportuna osservazione è stata particolarmente apprezzata da Mario Martelli, che da una parte lamenta giustamente come la nota di Vivanti non sia raccolta da «nessun commentatore», mentre a lui offre un'altra prova della sua tesi sulla idea confusa che Machiavelli aveva della storia biblica. «la nota, infatti, conferma quanto, intorno alla conoscenza dei testi sacri e della storia del popolo ebreo da parte di Machiavelli, si è intravisto»⁷² a proposito della errata citazione del *Magnificat*.

Il 'modo di procedere' di Machiavelli consente tuttavia di interpretare in termini di familiarità dell'autore con quelle vicende, piuttosto che propendere per una confusione rispetto alla storia biblica. Il suo rapporto con le fonti storiche e letterarie è, infatti, come ciascun commentatore sa, molto libero, talvolta perfino disinvolto, sempre subordinato alla regola che vuole dimostrare. Forse anche in questo caso si tratta di una semplificazione storica, non inusuale, che va a concentrarsi sulla figura carismatica di Mosè.

Proprio per questo occorre giudiziosamente la Bibbia.

L'ultimo riferimento e il culmine degli esempi mosaici lo troviamo in *Discorsi*, III, 30 proprio con questa avvertenza, che rivela la modalità con cui Machiavelli interpreta il testo sacro: «E chi legge la *Bibbia* sensatamente, vedrà Moisè essere stato forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini, i quali, non mossi da

⁷² M. Martelli, *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazioni su alcuni luoghi dei Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, cit., p. 77.

altro che dalla invidia, si opponevano a' disegni suoi».

Finalmente Machiavelli propone il proprio metodo di lettura delle *Sacre Scritture*, che hanno plasmato la cultura occidentale a cui egli appartiene. In uno degli ultimi capitoli del commento liviano lo scrittore assume i panni del teologo, ed esercita una simile professione di esegeta e biblista in uno dei capitoli più importanti della tradizione culturale che ha origine dalla *Bibbia*: l'Esodo (capitolo 32, ma anche, osserva Michael Walzer, citato da Corrado Vivanti, *Levitico e Numeri*). Qui è narrata la tappa cruciale di Israele, popolo eletto, nel suo percorso storico che lo conduce dalla schiavitù del faraone egiziano alla libertà, episodio centrale e raffigurazione della più grande storia salvifica dell'umanità. Per ciò stesso questo libro dell'Antico Testamento è diventato un paradigma culturale, antropologico e politico del pensiero occidentale ed universale⁷³, come lo sono per esempio i libri omerici, ed è un testo su cui inevitabilmente si sono esercitati i commenti dei leader delle comunità, i loro profeti e i loro legislatori. Leggere sensatamente la *Bibbia* è la pretesa di Machiavelli, perentoriamente dichiarata: egli ritiene di avere colto il significato intimo e profondo della Sacra Scrittura e su questo vuole istituire un fondamento della sua teoria politica per persuadere dei suoi precetti i destinatari e i lettori delle sue opere, che sono destinatari e lettori cristiani.

L'Esodo fu il libro biblico tra quelli prediletti da Savonarola. È singolare che il destino abbia voluto che il primo documento che noi possediamo di Niccolò Machiavelli, la famosa lettera a Ricciardo Becchi, metta insieme il priore di San Marco e il Legislatore ebraico, dato che il frate era impegnato in quello che sarebbe divenuto il suo ultimo ciclo di predicazione, il commento all'*Esodo*. La storia machiavelliana si manifesta per la prima volta con una triade – Machiavelli, Savonarola, Mosè – che rimarrà fondamentale nella storia del pensiero politico successivo al *Principe*.

I riferimenti al capo del popolo ebraico, accostato di volta in volta ai reudentori, ai fondatori, ai legislatori di uno Stato, seguono nei *Discorsi* un ritmo che potremmo definire in crescendo, un andamento spregiudicato per schiettezza ma non irriverente; magari provocatorio, ma non è una provocazione gratuita, lanciata per il gusto dell'invettiva anticristiana. Mosè è un esempio violento, ma non per questo un cattivo esempio. Tutt'altro. Di lui si ammira la *grazia*, che lo rende amico di Dio, un privilegio talmente grande che pone l'antico Profeta al di sopra di qualunque altro personaggio biblico.

Prima Israele, che nel suo esodo dall'Egitto combatte vittoriosamente le popolazioni di cui vuole possedere le terre; poi Mosè in persona, che uccide

⁷³ Cfr. M. Wazer, *Esodo e rivoluzione* (1985), Milano, Feltrinelli, 1986. Solo a titolo di esempio, il magnifico opuscolo del filosofo politico americano di origine ebraica è una goccia del mare di letteratura che l'*Esodo* ha ispirato nella storia culturale occidentale.

un egiziano che molestava uno schiavo ebreo (un episodio commentato da Savonarola e scrupolosamente riportato nella lettera a Becchi), e poi, soprattutto, ‘costretto’ ad uccidere infiniti uomini. La guerra di conquista del popolo eletto, l’omicidio di Mosè e la sua strage – una cruenta immagine di guerra civile per rafforzare il suo potere e far rispettare le sue leggi, quelle ‘dettate’ da Dio – rappresentano una sfida etica ai cristiani, al discorso agostiniano e tomistico sulla guerra giusta, a quello coevo e ancor più radicale di Erasmo sul *Lamento della Pace*.

Come è noto, secondo la *Bibbia* già Mosè aveva ucciso un uomo: ma l’episodio, per quanto si tratti di un omicidio, non è scandaloso, o sufficientemente tale. Innanzitutto Mosè si trova ancora in Egitto e non ‘parla’ ancora con Dio; in secondo luogo l’atto, per quanto estremo, ha in sé una certa attenuazione etica o nobiltà umana, dato che Mosè, pur vivendo nell’agiatezza della corte del faraone, non esita a soccorrere un ebreo oppresso da una guardia egiziana.

Ma il Mosè costretto a uccidere infiniti uomini è ben diverso da quell’episodio. Se in entrambi i casi non c’è necessità di uccidere, nel primo caso lo fa per difesa di un povero, quindi l’atto non solo è gratuito, ma per sé pericoloso. Infatti l’omicida è costretto a fuggire dall’Egitto, per timore di essere accusato addirittura da un altro ebreo, che sa dell’assassinio che Mosè ha tentato di occultare.

Nel secondo caso, è il ruolo politico del capo che ‘costringe’ al massacro dei seguaci infedeli, di quanti si oppongono all’ordine mosaico. Basterebbe rinunciare a quel ruolo per evitare la strage, come insegna Erasmo e come, sottilmente, Machiavelli raccomanda ironicamente a chi vuole vivere da privato e non da re con tanta rovina degli uomini quando fa l’esempio di Davide. Tuttavia, chi vuole liberare l’Italia oppressa dai barbari (appuntamento storico, ma anche metafora della sfida politica), deve rinunciare all’«ambizioso ozio» a cui il cristianesimo ha educato disarmando il cielo e consegnando il mondo agli scellerati. E come Mosè, o come Davide, deve armarsi ed entrare nel male della politica.

3. Annotazioni sulla storia del “mito” di Venezia e sul giovane Paolo Paruta, di Piero Venturelli

1. Qualche osservazione sul “mito” di Venezia nei secoli XIV-XVI

Nel Quattrocento e nel Cinquecento assai diffusa in Europa è un’immagine positiva della Repubblica di Venezia, della quale si celebrano in special modo, oltre all’eccezionalità del sito geografico, la stabilità dell’ordinamento, le virtù e la libertà dei cittadini, la concordia regnante all’interno della società e le ricchezze pubbliche e private provenienti in massima parte dai commerci, tutti caratteri che i trattatisti e pure i semplici osservatori fanno sempre derivare dalla natura della sua plurisecolare costituzione, che parecchi autori esplicitamente considerano mista¹. È proprio in quel periodo

¹ Sul concetto di governo misto, oltre alla “classica” voce di Norberto Bobbio, in N. Bobbio - N. Matteucci - G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino, Tea, 1990, pp. 462-467, cfr. in particolare A. Panebianco, *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 171-237 (cap. V: *Bilancia*), e P.P. Portinaro, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 151-170 (cap. IV: *Governi misti*), e relative bibliografie; ma sono utili anche alcune delle riflessioni presenti in M. Fioravanti, *Costituzione*, Bologna, Il Mulino, 1999 (questo volume, oltre tutto, contiene un intero paragrafo – il II.4: *La costituzione mista*, pp. 51-65, con note alle pp. 67-70 – dedicato monograficamente a teorie politico-istituzionali della composizione avanzate fra il XIII e il XVII secolo), e anche in P. Pastori, *Referenti formali e rivalutazione sostanziale di Tradizione e Rivoluzione nella transizione dall’antico regime ad un ‘ordine nuovo’. I*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», s. V, 85 (2008), pp. 23-50: *passim*. Sulle principali tappe della storia delle dottrine inerenti al governo misto, cfr. A. Riklin, *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006; D. Taranto, *La miktè politéia tra antico e moderno, “quartum genus” alla monarchia limitata*, Milano, Franco Angeli, 2006. Alcuni momenti o autori di questa storia bimillenaria sono indagati in: F. Battaglia, *La dottrina dello Stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 7 (1927), pp. 286-304; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York, Arno Press, 1954 (1975); G. Cadoni, *Libertà, repubblica e governo misto in Machiavelli*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», s. III, 39 (1962), pp. 462-484; G.J.D. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, Hakkert, 1968; R. De Mattei, *La fortuna della formula del ‘governo misto’ nel dottrinarismo politico italiano del Cinque e del Seicento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», s. IV, 50 (1973), pp. 633-650 (poi, col medesimo titolo, in Id., *Il pensiero*

che va modellandosi il “mito” di Venezia, la cui “fortuna” perdura a lungo nel Vecchio Continente, arrivando a lambire – seppure in forme un po’ attenuate – il XVIII secolo².

politico italiano nell'età della Controriforma, 2 tt., Milano-Napoli, Ricciardi, 1982-1984, t. II, pp. 112-129); W. Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980; C. Carsana, *La teoria della “Costituzione mista” nell'età imperiale romana*, Como, New Press, 1990; J.M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992; E. Berti, *Sulla costituzione mista in Platone, Aristotele e Cicerone*, in H.-Chr. Günther-A. Renagazos (hrsg. von), *Beiträge zur Antiken Philosophie. Festschrift Wolfgang Kullmann*, Einleitung von E. Vogt, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 279-285; A. Fukuda, *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Oxford, Oxford University Press, 1997; Aa.Vv., «Filosofia politica», 19 (2005), fasc. 1 (*Materiali per un lessico politico europeo: ‘costituzione mista’*), pp. 9-119 [contiene articoli di: M. Bontempi, E. Di Rienzo, G. Duso, M. Gaille-Nikodimov, M. Merlo, C. Pacchiani, F. Raimondi, M. Scattola]; M. Gaille-Nikodimov (études réunies par), *Le Gouvernement mixte. De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIIIe-XVIIe siècle)*, Actes du colloque *La constitution mixte. Idéal de gouvernement et variations d'un modèle en Europe à la Renaissance* (7-8 novembre 2003), introduites par M. Gaille-Nikodimov, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005 [contiene saggi di: Th. Berns, I. Bouvignies, R. Descendre, G. Duso, F. Gabriel, M. Gaille-Nikodimov, L. Gerbier, Chr. Nadeau, D. Quagliani, M. Stolleis, J. Terrel]; D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011 [presenta contributi di: G. Cambiano, U. Roberto, S. Simonetta, J. Thornton, S. Vida].

² Sulla storia e i caratteri del “mito” di Venezia, con particolare riguardo agli aspetti etico-politici, si vedano: G. Fasoli, *Nascita di un mito*, in Aa.Vv., *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe per il suo 80° compleanno*, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1958, vol. I, pp. 447-479; F. Gaeta, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», vol. XXIII (1961), pp. 58-75; Id., *L'idea di Venezia*, in G. Arnaldi - M. Pastore Stocchi (diretta da), *Storia della cultura veneta*, 6 voll. (e uno di indici), Vicenza, Pozza, 1976-1986 (indici: 1987), vol. III (1980-1981), t. 3 (*Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, 1981), pp. 565-641; Id., *Venezia da «Stato misto» ad aristocrazia «esemplare»*, in G. Arnaldi-M. Pastore Stocchi (diretta da), *Storia della cultura veneta*, cit., vol. IV (*Dalla Controriforma alla fine della Repubblica. Il Seicento*, 1983-1984), t. 2 (1984), pp. 437-494; R. Pecchioli, *Il «mito» di Venezia e la crisi fiorentina intorno al 1500*, in Id., *Dal «mito» di Venezia all'«ideologia americana». Itinerari e modelli della storiografia sul repubblicanesimo nell'età moderna*, Venezia, Marsilio, 1983, pp. 19-73; F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino* (1968), in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 115-167; M. Gilmore, *Myth and Reality in Venetian Political Theory*, in J.R. Hale (ed. by), *Renaissance Venice*, London, Faber and Faber, 1973, pp. 431-444; A. Baiocchi, *Venezia nella storiografia fiorentina del Cinquecento*, «Studi Veneziani», n.s., vol. III (1979) [ma: 1980], pp. 203-281; J. Grupp, *When Myths Lose Power: Four Decades of Venetian Historiography*, «Journal of Modern History», a. LVIII (1986), fasc. 1, pp. 43-94; G. Benzoni, *Venezia, ossia il mito modulato*, «Studi Veneziani», n.s., vol. XIX (1990) [ma: 1991], pp. 15-33; Id., *Venezia tra realtà e mito*, in P. Schreiner (a cura di), *Il mito di Venezia. Una città tra realtà e rappresentazione*, Atti del Convegno (Venezia, 24-25 maggio 2002), Roma-Venezia, Edizioni di storia e letteratura-Centro tedesco di studi veneziani, 2006, pp. 1-23; R. Finlay, *The Immortal Republic: The Myth of Venice during the Italian Wars (1494-1530)*, «The Sixteenth Century Journal», 40 (1999), pp. 931-944; È. Crouzet-Pavan, *Venezia trionfante. Gli*

Già in un'opera dei primi anni del Trecento, il *De quattuor virtutibus cardinalibus ad cives Venetos*, Enrico da Rimini (1250 ca.-1314) delinea l'immagine della Serenissima come Stato esemplare, esprimendo ammirazione per il suo assetto costituzionale e la sua prassi politica. Quest'autore, tuttavia, descrive un ordinamento che non esiste più in Laguna: egli, infatti, non tiene conto della cosiddetta «serrata» del Maggior Consiglio, con la quale nel 1297 viene impedito a innumerevoli cittadini di accedere all'importante organismo politico ove – si potrebbe dire in termini attuali – risiede la sovranità a Venezia³.

Nel secondo dei quattro «trattati» di cui si compone il suo scritto, Enrico da Rimini considera mista la costituzione veneta, perché a ciascuna forza sociale viene garantito un proprio ruolo e un proprio spazio d'intervento nel governo della cosa pubblica, e ciò scongiura la degenerazione dell'ordinamento in tirannide ovvero in oligarchia.

È sua convinzione, in particolare, che a Venezia si realizzi una commistione di diverse componenti che coinvolge nella vita cittadina le energie di tutti i ceti, e che mira a soddisfare equanimente le esigenze di questi ultimi, contemperando – così – il potere del patriziato con la partecipazione del popolo. E un ordinamento di quel genere, secondo Enrico da Rimini, contribuisce in maniera determinante sia a conferire libertà, sicurezza e prosperità agli abitanti della Serenissima sia a suscitare in essi ardente devozione per la Patria⁴.

Per alcuni decenni, la posizione di Enrico da Rimini rimane abbastanza isolata, tanto che – in senso proprio – è solo a partire dal XV secolo che il reggimento di Venezia comincia ad essere considerato su ampia scala come un vero e proprio modello politico. Tre, in particolare, sono i temi che ali-

orizzonti di un mito (1999), Torino, Einaudi, 2001, specie pp. 205-256.

³ Nel 1297, sotto Pietro Gradenigo (1251-1311, doge dal 1289), al Maggior Consiglio vengono ammessi solo gli uomini veneziani che la Quarantia autorizza fra quelli che negli ultimi quattro anni hanno fatto parte della grande assemblea o che sono stati scelti da tre elettori nominati nel proprio corpo dallo stesso Maggior Consiglio; tale provvedimento di esclusione è perfezionato con decreti del 1319 e del 1323. Circa i caratteri di questa «serrata», evento cruciale nella storia della Repubblica di San Marco, risulta ancora utilissimo G. Maranini, *La costituzione di Venezia dalle origini alla serrata del maggior consiglio*, Venezia, La Nuova Italia, 1927 (rist. anast.: Firenze, La Nuova Italia, 1974), specie pp. 332 e segg.; cfr. anche G. Cracco, *Società e stato nel Medioevo veneziano (sec. XII-XIV)*, Firenze, Olschki, 1967, pp. 209-350. Sulle fasi immediatamente successive alla «serrata», anch'esse di notevole importanza per la storia della Serenissima, risultano tuttora imprescindibili la ricostruzione e i giudizi formulati dallo stesso Giuseppe Maranini in *La costituzione di Venezia dopo la serrata del maggior consiglio*, Venezia-Perugia-Firenze, La Nuova Italia, 1931 (rist. anast.: Firenze, La Nuova Italia, 1974), pp. 39 e segg.; si veda pure G. Cracco, *Società e stato nel Medioevo veneziano (sec. XII-XIV)*, cit., pp. 353-458.

⁴ Per approfondimenti, si veda F. Gaeta, *L'idea di Venezia*, in Aa.Vv., *Storia della cultura veneta*, cit., vol. III, t. 3, pp. 567-570.

mentano fin dalle origini il mito della Repubblica di San Marco: la libertà, la pace interna e la stabilità.

Come chiarisce Felix Gilbert, il termine «libertà» caratterizza sia la situazione politica di Venezia come regime non tirannico sia la sua posizione rispetto ad altre città-Stato, acquistando così il significato di indipendenza⁵. Sono proprio questi temi che ricorrono con maggiore frequenza nella letteratura umanistica del Quattrocento, nell'ambito della quale predomina l'idea classica del governo misto che identifica Doge, Senato e Consiglio Maggiore rispettivamente negli elementi monarchico, aristocratico e democratico.

All'incirca un secolo dopo Enrico da Rimini, Pier Paolo Vergerio *il Vecchio* (1370-1444), nelle sue annotazioni *De republica Veneta*, descrive Venezia come uno Stato aristocratico recante nel suo seno aspetti monarchici e democratici. Proprio per questo, la città lagunare gli appare «particolarmente ben costruita»⁶.

Più o meno nello stesso periodo, Giovanni Conversino (o Conversano, o Conversini) da Ravenna (1343-1408), nella *Dragmalogia seu de elegibili vitae genere* (1404), esalta Venezia quale esempio mirabile di regime repubblicano, e come una città della pace e della libertà, dove è del tutto assente la spinta espansionistica⁷.

Verso la metà del Quattrocento, Giorgio da Trebisonda, detto *il Trapezunzio* (1395-1472), si spinge fino a riconoscere nell'ordinamento lagunare la compiuta realizzazione dell'ideale politico di Platone⁸. Nel 1451 egli scrive a Francesco Barbaro (1390-1454), uno dei più famosi patrizi veneziani del tempo e suo protettore:

Leges quoque Platonis, ex quibus aperte intellexi, Majores vestros, qui Reipublicae vestrae jecerunt, ex his certe libris omnia, quibus Respublica diu felix esse possit, collegisse. Non est enim credibile, casu ita omnia confluisse, ut ad unguem praeceptis illius conveniant. Nullam, inquit ipse, beatam diu fore Rempublicam, nisi quae ita constituta sit, ut omnibus regendarum civitatum modis, Principis dico unius, Optimatum, Populique potestate gubernetur: quod nulli umquam sic exacte accidisse, quam vobis, perspicuum est⁹.

⁵ Cfr. F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiaveli e il suo tempo*, cit., p. 119.

⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁷ Cfr. F. Gaeta, *L'idea di Venezia*, in Aa.Vv., *Storia della cultura veneta*, cit., vol. III, t. 3, p. 574.

⁸ Cfr. G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 52 e segg.; Th. Berns, *Construire un idéal vénitien de la constitution mixte à la Renaissance. L'enseignement de Platon par Trébizonde*, in M. Gaille-Nikodimov (études réunies par), *Le Gouvernement mixte*, cit., pp. 25-38.

⁹ G. da Trebisonda a F. Barbaro, lettera del 5 dicembre 1451, in *Francisci Barbari et aliorum ad ipsum Epistolae ab anno Chr. 1425 ad annum 1453*, excudebat J.-M. Rizzardi, Brixiae

Non tutti gli scrittori umanisti, comunque, riscontrano nel reggimento lagunare una combinazione di tutte e tre le forme di governo. Il senese Francesco Patrizi (1414-1492), ad esempio, nel suo *De institutione rei publicae* (concluso tra il 1465 e il 1471, ma pubblicato solo nel 1494) mostra di ammirare la stabilità e l'immutabilità del governo veneziano, ma giudica quella costituzione il risultato dell'armonica mescolanza di democrazia e oligarchica.

Anche Poggio Bracciolini (1380-1459) offre una diversa analisi del modello politico veneto: lo considera un'aristocrazia, proponendo addirittura la tesi che Venezia sia il solo governo autenticamente aristocratico mai esistito¹⁰. Egli riscontra, nella Serenissima Signoria, l'encomiabile propensione ad eleggere alle cariche più importanti solo i cittadini migliori; inoltre, tutti i governanti di ogni ordine e grado gli sembrano prestare la propria opera nell'esclusivo interesse della Repubblica di San Marco, non badando al proprio tornaconto individuale¹¹. Occorre mettere in risalto, però, che Poggio ha motivi personali per guardare con ammirazione Venezia, tanto da lasciare Firenze, la sua città, e stabilirsi nella Repubblica lagunare: egli non tollera le tasse, a suo avviso ingiuste, che il governo gigliato gli impone¹².

Non si può peraltro tacere il fatto che la maggior parte degli scrittori umanisti esprime lodi e ammirazione per la Serenissima allo scopo di ottenere il favore e la protezione del governo o di alcuni nobili veneti. D'altra parte, gli stessi cittadini della Repubblica di San Marco considerano l'elemento aristocratico come quello prevalente in seno alla loro società: dunque, l'interpretazione di Venezia come aristocrazia è solitamente da essi bene accettata¹³.

In età umanistica, l'ordinamento dello Stato lagunare diviene oggetto a pieno titolo di un discorso politico concreto. Sul finire del Quattrocento, in particolare, la Serenissima inizia a rappresentare per Firenze un vero e proprio modello politico con cui confrontarsi e da cui attingere esperienza.

Alla fine del 1494, con la caduta dei Medici, è istituito a Firenze il Consiglio Grande secondo il modello veneziano. Tale organismo politico tende ad allargare la base governativa rispetto sia a quella esistente nel sessanten-

[Brescia], 1743, n. 198, p. 290.

¹⁰ Cfr. F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit., p. 123.

¹¹ La lode di Venezia è contenuta in P. Bracciolini, *Opera omnia*, 4 voll., a cura di R. Fubini, Torino, Biblioteca d'Erasmus, 1964-1969, vol. II (*Opera miscellanea edita et inedita*, 1966), pp. 919-937.

¹² Cfr. F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit., p. 125.

¹³ *Ibid.*, p. 124.

nio di “larvato” potere medico (1434-1494) sia a quella sancita (il 2 dicembre 1494) immediatamente dopo la fine di quest’ultimo¹⁴.

Il frate domenicano Girolamo Savonarola (1452-1498) si richiama esplicitamente all’ordinamento sociale e politico lagunare prospettandolo come una possibile soluzione alla crisi costituzionale fiorentina del 1494. Egli addita quali elementi positivi il Maggior Consiglio e il sistema di assegnazione delle cariche non per sorteggio, ma per elezione: questi due elementi, a suo giudizio, conferiscono un carattere tendenzialmente «popolare» al governo di Venezia¹⁵. Nelle sue prediche, l’esigenza di una riforma morale che faccia da supporto ad una riforma politica, è profonda. Occorre, nella visione di Savonarola, che i cittadini antepongano il bene pubblico ai propri privati interessi, convivendo in un clima di amore e carità; e il conseguimento di tali obiettivi, a suo avviso, può essere favorito dall’adozione di un governo «lar-go» incentrato su un Consiglio Grande, espressione della collettività.

Il suggerimento di Savonarola di seguire il modello veneziano è dettato, per certi aspetti, non tanto da precise convinzioni politiche, quanto dalla sua visione della realtà dilaniata, tra il bene e il male. La Repubblica di San Marco è un esempio politico positivo cui fare riferimento, perché essa non ha conosciuto rivoluzioni e contrasti interni. Nel pensiero di Savonarola, si afferma così il mito della stabilità del governo veneziano che egli, però, non intende studiare nelle sue componenti fondamentali. A suo avviso, non è infatti di prioritario interesse scoprire se Venezia sia un’aristocrazia, una democrazia o un governo misto. Egli consiglia ai Fiorentini di guardare all’esperienza politica della città lagunare al fine di trarre da essa una lezione che sia non solo politica, ma anche morale¹⁶.

L’istituzione a Firenze nel 1494 del Consiglio Grande è la prova più concreta che i Fiorentini seguono l’esempio veneziano e assecondano il monito di Savonarola. Senonché, la nascita di quest’organi-smo e la scelta d’introdurre l’elezione nominativa per diversi pubblici uffici non sono fattori in grado di risollevere Firenze dalla crisi politica¹⁷. Il motivo di ciò risiede

¹⁴ Per alcuni approfondimenti sulle sintetiche considerazioni svolte nelle pagine che seguono, ci permettiamo di rimandare a P. Venturelli, *Per una città umana. Savonarola ovvero Mosè a Firenze*, in Th. Casadei (a cura di), *Esodo*, Santarcangelo di Romagna (RN), Fara, 1999, pp. 78-98; Id., *Considerazioni sull’ultimo profeta del bene comune storico, Girolamo Savonarola*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia. Ricordando Anselmo Cassani (1946-2001)*, Bologna, Clueb, 2009, pp. 39-76 (utile anche la bibliografia presente nelle note).

¹⁵ Cfr. F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit., pp. 132-133.

¹⁶ Cfr. F. Gaeta, *L’idea di Venezia*, in Aa.Vv., *Storia della cultura veneta*, cit., vol. III, t. 3, p. 596.

¹⁷ Sulla questione, si rimanda a G. Cadoni, *Genesi e implicazioni dello scontro tra i fautori della «tratta» e i fautori delle «più fave». 1495-1499*, in Id., *Lotte politiche e riforme istitu-*

nella natura vera del Consiglio Grande, un’istituzione che ben presto si rivela molto meno omogenea (contando nel suo interno sia aristocratici sia esponenti della classe media) del corrispettivo organo veneziano. Ciò che più importa a fra Girolamo, comunque, è che Firenze diventi, proprio grazie a tale istituzione assembleare, una repubblica «larga».

Negli ambienti aristocratici fiorentini, soprattutto dopo il 1494, c’è chi, come Bernardo Rucellai (1448/1449-1514), s’interessa alla costituzione veneziana, considerandola quasi perfetta. Egli è promotore delle riunioni degli Orti Oricellari dei primissimi anni del Cinquecento: in esse, il modello politico costituzionale veneziano è un tema assai dibattuto, e il tono delle discussioni non è astratto o retorico, bensì abbastanza aderente alla realtà coeva, la quale viene analizzata anche in vista della correzione dei suoi difetti¹⁸.

zioni a Firenze tra il 1494 e il 1502, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999, pp. 19-99.

¹⁸ Gli Orti Oricellari di Firenze, cioè i giardini di Palazzo Rucellai fiancheggiati via della Scala, diventano nel 1502 un rinomato luogo di conversazione dotta fra eminenti uomini di cultura – spesso, membri delle famiglie più ricche e influenti della città – su problematiche di carattere letterario, storico e politico, nonché vivace sede di rielaborazione teorica delle forme di governo che punta a dare frutti concreti, in senso antitirannico, nel contesto fiorentino del tempo (non si esita, infatti, a valorizzare l’esperienza degli antichi in funzione del presente). Nella prima fase di questo cenacolo (esauritasi nel 1506), prevalgono le idee tese ad un “restringimento” della base sociale ammessa all’effettiva amministrazione della città gigliata, il che significa – in quella ben precisa congiuntura storica – opporsi a Piero Soderini (1452-1522), gonfaloniere perpetuo dal 1502 al 1512, e al suo governo considerato troppo “popolare”, a beneficio di un regime moderatamente aristocratico con a capo un Medici; nel secondo periodo (1513-1522), invece, con patrocinatore del circolo – fino al novembre 1519, data della prematura morte – il giovane Cosimino, nipote di Bernardo Rucellai, la figura intellettuale dominante diviene, non prima del 1516, Niccolò Machiavelli (1469-1527) – sul quale, cfr. *infra*, a testo –, e s’impongono concezioni di stampo repubblicano, fondate sul ritorno alla virtù romana, intrise di umanesimo di ascendenza comunale e aperte a forme di partecipazione sociale più ampie al governo di Firenze. Su quest’importante cerchia culturale d’élite, andata dispersa a séguito della scoperta, nella primavera del 1522, di una congiura ordita da alcuni componenti di codesto gruppo contro il “sistema” mediceo e – in particolare – contro colui che rappresenta in quel periodo gli interessi “paleschi” in Firenze, e cioè il cardinale Giulio de’ Medici (il 18 novembre dell’anno successivo, sventata la minaccia, diventerà papa col nome di Clemente VII), cfr. L. Passerini, *Degli Orti Oricellari. Memorie storiche*, Firenze, Barbèra, 1875; D. Cantimori, *Rhetorics and Politics in Italian Humanism* (tr. ingl. di F.A. Yates), «The Warburg Institute University of London», vol. I (1937-1938), pp. 83-102; G. Spini, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, Firenze, La Nuova Italia, 1940, pp. 15 e segg.; F. Gilbert, *Bernardo Rucellai e gli Orti Oricellari. Studio sull’origine del pensiero politico moderno* (1949), in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit., pp. 15-66; R. von Albertini, *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica* (1955, ma: *Das florentinische Staatsbewußtsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*), tr. it. di C. Cristofolini, pref. di F. Chabod, Torino, Einaudi, 1970, pp. 67-85; C. Dionisotti, *Dalla repubblica al principato* (1971), in Id., *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 101-153; 138-146; Id., *Orti Oricellari e Sacra Accademia*, ivi, pp. 173-177; R.M. Comanducci, *Gli Orti Oricellari*, «Interpres», vol. XV (1995-1996) [ma: 1997], pp. 302-358;

L'attenzione di Rucellai per le istituzioni lagunari, lungi dall'essere fine a se stessa, nasce dalla volontà di rafforzare il potere politico dell'aristocrazia fiorentina. A suo avviso, Venezia è un governo misto, rappresentando il Doge l'elemento monarchico, il Senato l'aristocrazia e il Consiglio Maggiore la democrazia. Rucellai propone di sostituire la forma popolare di governo introdotta al tempo di Savonarola con una decisamente meno larga, secondo l'esempio della Serenissima¹⁹. Esorta i suoi concittadini, così, a por mano alla costituzione del 1494, migliorandola a partire da un rafforzamento dell'influenza politica dell'aristocrazia. Tale operazione è possibile, secondo Rucellai, con la creazione, accanto al Consiglio Grande sorto nel 1494, di un organismo più piccolo, modellato sul veneziano Consiglio dei Pregadi (o Senato) e deputato ad occuparsi degli affari di governo più delicati e importanti; di tale assemblea ristretta, una cui larva – il Consiglio degli Ottanta – è stata invero istituita a Firenze nel 1494, egli intende fare l'effettivo centro di potere della Repubblica. Negli anni immediatamente successivi alla morte di Savonarola, tuttavia, l'unica significativa riforma istituzionale attuata sulle rive dell'Arno è quella concernente la nomina di un Gonfaloniere a vita: ciò avviene nel 1502, e all'ufficio è chiamato Piero Soderini, politico di grande esperienza e probità. Questa magistratura ricorda quella del Doge lagunare, sia per solennità sia per rilievo politico. L'aristocrazia ne accetta la creazione, considerandola un passo in avanti verso la correzione dell'ordinamento costituzionale fiorentino nel senso di quello veneziano.

L'omologazione completa al modello lagunare, comunque, non è mai del tutto realizzata, dal momento che la riforma politica di Firenze non porta alla nascita di un'assemblea ristretta dotata di poteri affatto simili a quelli detenuti dal veneziano Consiglio dei Pregadi, benché il Senato istituito nella città gigliata grazie ad una legge del 7 settembre 1512 venga a palesare non poche analogie con esso: per esempio, in entrambi i casi sono presenti due tipi di membri, ossia coloro che, essendo rivestiti di alte cariche di governo, ottengono di conseguenza il diritto di entrarne a far parte, e coloro che vi accedono perché eletti dal Consiglio Grande; in ambedue le assemblee, inoltre, i Senatori hanno la funzione di eleggere gli Ambasciatori, di designare gli amministratori per i territori sotto il proprio dominio e di occuparsi della politica finanziaria. Ciò non toglie, come è stato notato, che la legge del 1512 testimoni di quanto poco siano conosciuti sulle rive dell'Arno la costituzione

Ead., *Impegno politico e riflessione storica: Bernardo Rucellai e gli Orti Oricellari*, in E. In-sabato (a cura di), *I ceti dirigenti in Firenze dal Gonfalonierato di giustizia all'avvento del Ducato*, Atti del Convegno (19-20 settembre 1997), intr. di R. Fubini, Lecce, Conte, 1999, pp. 153-170; D. Chiodo-R. Sodano, *Le muse sediziose. Un volto ignorato del petrarchismo*, Milano, Franco Angeli, 2012.

¹⁹ Cfr. R. Pecchioli, *Dal «mito» di Venezia all'«ideologia americana»*, cit., pp. 63-64.

veneziana e il funzionamento degli organismi pubblici della Serenissima, onde viene da supporre che, nel periodo propriamente repubblicano, cioè tra il 1494 e il 1512, il pensiero politico fiorentino si sia in realtà nutrito più dell'ideologia connessa al mito di Venezia che di uno studio diretto e concreto della macchina statale e di governo della Repubblica lagunare²⁰.

Non tutti gli scrittori, i cronisti e la classe dirigente di Firenze, però, contribuiscono ad alimentare il mito della Serenissima²¹. Tra coloro che rivelano scarso apprezzamento per il modello costituzionale veneziano, figura senza dubbio Niccolò Machiavelli. Premesso che, nelle sue riflessioni, non viene mai meno il confronto serrato tra il sistema politico lagunare, descritto come esente da tensioni e scontri sociali, nonché dotato di un assetto politico stabile, e l'ordinamento della Roma antica, animato da forti conflitti interni e con istituzioni che si modificano nella storia, i fondamentali *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* dimostrano come ad appassionare il Segretario non siano tanto temi tradizionali quali la costituzione mista, quanto piuttosto il problema della «guardia della libertà», ossia di frenare, controllare o contestare il potere di chi governa per tutelare l'interesse della collettività. Secondo la sua interpretazione, quest'obiettivo prioritario fu conseguito nella Roma repubblicana, dove i nobili avevano la direzione del governo e i popolari, posti a «guardia della libertà», svolgevano la funzione di controllare l'operato del governo e d'intervenire nel caso di un'arbitraria affermazione del potere; non così avviene a Venezia, caratterizzata da una grande omogeneità nella sua classe politica, che è composta integralmente di nobili (o «gentiluomini»)²². Tale analisi porta Machiavelli a considerare la Serenissima una repubblica aristocratica all'interno della quale è il medesimo ceto sociale a muovere i meccanismi di governo, soddisfacendo sempre e comunque i propri interessi.

In questo quadro, il Segretario fiorentino si mostra preoccupato sia di fronte ad un eccesso di potere sia di fronte ad una carenza dello stesso. Infatti, se da una parte «[u]n'autorità assoluta in brevissimo tempo corrompe la materia»²³, dall'altro un vuoto di potere gli sembra generare inevitabilmente un «disordine grandissimo»²⁴. In Machiavelli, dunque, è più viva che mai l'esigenza di pervenire ad una condizione nella quale sussista un potere effi-

²⁰ È di questo avviso, tra gli altri, F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit., pp. 139-141.

²¹ In merito alle immagini della Repubblica veneta nella Firenze del XVI secolo, cfr. A. Baiocchi, *Venezia nella storiografia fiorentina del Cinquecento*, cit.

²² Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 6. Su questi aspetti, utili considerazioni in N. Matteucci, *Machiavelli, Harrington, Montesquieu e gli 'ordini' di Venezia*, «Il pensiero politico», 3 (1970), pp. 337-369: 340-341.

²³ N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 35.

²⁴ *Ibid.*, I, 50.

ciente e forte ben circoscritto nella propria sfera di competenza, perché solo in questo modo egli crede sia possibile limitare incisivamente abusi e arbitri all'interno dello Stato.

In realtà, molte sono le critiche che il Segretario rivolge alla Repubblica di San Marco. Nelle prime righe dei suoi *Discorsi*²⁵, per esempio, egli accusa gli abitanti di Venezia di vivere nell'«ozio». Quest'ultimo è da lui considerato il peggiore dei mali, dal momento che costituisce l'antitesi della virtù politica; ed è proprio l'ozio, secondo Machiavelli, ad aver determinato il carattere passivo della politica imperialistica della Serenissima, rendendo la città stessa fiacca e snervata. Egli ritiene opportuno insistere su questo punto: quello lagunare è uno Stato che, grazie anche alla sua fortunata posizione geografica, si trova da sempre al riparo da attacchi nemici, è riuscito a sottrarsi alla dura legge del «fare uno imperio»²⁶, non conosce al suo interno contrasti o inimicizie sociali, e per questo ha preso le sembianze di una repubblica «effeminata»²⁷.

Questo vocabolo non ha una connotazione moralistica, ma chiarisce e riassume il significato dei giudizi negativi dello scrittore fiorentino su Venezia. Là dove non c'è lotta politica, là dove i contrasti sociali perdono vigore, là dove – insomma – regna la pace, gli animi impigriscono e lo Stato arriva presto sull'orlo della rovina, mentre dissidi interni o una guerra sono sintomo della sua forza e della sua vitalità.

L'omogeneità del gruppo dirigente veneziano; la quiete sociale, che denota rilassamento e avvilitamento; la mancanza di armi proprie, cioè di un esercito interno a guardia della città e delle istituzioni; la conseguente immutabilità e stabilità di queste ultime, tutti elementi che molti considerano fattori positivi della costituzione veneziana, sono per Machiavelli un sintomo inequivocabile di decadenza²⁸.

Dichiarato fautore dello Stato «popolare», il Segretario fiorentino riconosce che in ogni forma di governo vi è un germe che lo porta a degenerare. Lo Stato misto nasce, secondo Machiavelli, dalla necessità di eliminare tale insidia, fonte di instabilità, instaurando – come a Sparta e a Roma – una costituzione che comprenda più forme di governo²⁹.

Anche Francesco Guicciardini (1483-1540), nelle *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio*, esprime la sua preferenza per il governo misto, il quale «è migliore e più stabile che uno

²⁵ *Ibid.*, I, 1.

²⁶ *Ibid.*, I, 5.

²⁷ *Ibid.*, I, 6.

²⁸ Cfr. N. Matteucci, *Machiavelli, Harrington, Montesquieu e gli 'ordini' di Venezia*, «Il pensiero politico», cit., pp. 348-349.

²⁹ Cfr. F. Battaglia, *La dottrina dello stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», cit., pp. 291-292.

governo semplice di qualunque delle tre spezie, e massime quando è misto in modo che di qualunque spezie è tolto el buono e lasciato indrieto el cattivo»³⁰.

Ogni forma di governo, considerata singolarmente, contiene, secondo l'aristocratico fiorentino, elementi positivi ed elementi negativi. Ad esempio, la monarchia, più delle altre forme di governo, offre la garanzia dell'ordine e dell'efficienza della pubblica amministrazione, ma rischia di mutarsi in tirannide, se il potere regio viene a trovarsi nelle mani di un uomo troppo ambizioso e avido di potere. Per conservare i vantaggi di un regime monarchico e impedire la sua degenerazione, occorre che il capo dello Stato sia perpetuo ed elettivo, ma che – allo stesso tempo – la sua autorità risulti limitata e soggetta a controllo: in questo modo, egli non sarà nelle condizioni di prendere arbitrariamente decisioni su faccende importanti³¹.

La forma di governo più detestata da Guicciardini è la democrazia, o Stato «popolare». Egli scrive, infatti, che «el popolo per ignoranza sua non è capace di deliberare le cose importante, e però presto periclitata una repubblica che rimette le cose a consulta del popolo; è instabile e desideroso sempre di cose nuove, e però facile a essere mosso e ingannato dagli uomini ambiziosi e sediziosi»³².

Il problema, molto sentito da Machiavelli, di chi collocare a «guardia della libertà», per Guicciardini non si pone. L'aristocratico fiorentino è convinto che, nello Stato misto, tale funzione non sia affidata ad una sola forza politica o sociale, ma a tutte, poiché ognuna di esse vigila sulle altre, controllandone il potere e l'operato. Del resto, a differenza di Machiavelli, egli non affiderebbe mai la tutela della libertà al popolo³³: lo Stato misto a cui pensa, vanta i presupposti tendenzialmente antipopolari, essendo la plebe «piena di ignoranza e di confusione e di molte male qualità»³⁴.

Nel *Dialogo del reggimento di Firenze*, composto tra la fine del 1521 e l'inizio del 1525, il modello ideale di Stato misto di Guicciardini trova il suo riscontro reale nella Repubblica di Venezia, il governo della quale «è el più bello ed el migliore non solo de' tempi nostri, ma ancora che forse avessi mai a' tempi antichi alcuna città, perché partecipa di tutte le spezie dei governi, di uno, di pochi e di molti, ed è temperato di tutti in modo che ha raccolta la maggiore parte de' beni che ha in sé qualunque governo e fuggiti la più parte de' mali»³⁵.

³⁰ F. Guicciardini, *Considerazioni*, I, 2.

³¹ Ivi.

³² Ivi.

³³ Cfr. F. Battaglia, *La dottrina dello stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», cit., pp. 295-296.

³⁴ F. Guicciardini, *Considerazioni*, I, 5.

³⁵ Id., *Opere*, 9 voll., a cura di R. Palmarocchi e C. Panigada, Bari, Laterza, 1929-1936, vol.

Il Doge, i Pregadi e il Consiglio Maggiore offrono, secondo l'aristocratico fiorentino, tutti i vantaggi che un governo misto può offrire: la vigilanza, la competenza, la tutela della libertà e della pace sociale, la garanzia che nessun potere possa scavalcare l'altro³⁶. Egli ritiene che il vero punto di forza dell'ordinamento veneziano sia la stabilità del governo e la presenza di un organo ristretto come i Pregadi, avente nelle proprie mani la direzione politica e finanziaria dello Stato³⁷. Nel *Dialogo del reggimento di Firenze*, Guicciardini fa dire a quello che è per molti aspetti il suo portavoce, il saggio ed esperto Bernardo del Nero, che «el governo di Vinegia è popolare come el nostro e che el nostro non è manco governo di ottimati che sia el loro»³⁸. Secondo Gilbert, tale affermazione dimostra che l'autore fiorentino non ha riconosciuto «il carattere di casta della nobiltà veneziana, che escludeva i negozianti e gli artigiani, e il suo carattere ereditario, che impediva l'ascesa di uomini nuovi tra le sue fila. Poiché il Consiglio Maggiore veneziano era limitato ad un gruppo dirigente ereditario, c'era più verità nella caratterizzazione di Firenze come democratica e di Venezia come aristocratica di quanto presupponesse Guicciardini»³⁹.

Stabilità e concordia sono, secondo lo scrittore toscano, caratteristiche proprie della Repubblica di San Marco, nella quale il criterio per partecipare al governo della città è fissato in base non già al grado di ricchezza, bensì piuttosto al titolo nobiliare che ogni cittadino possiede e che lo abilita a ricoprire i vari uffici. L'armonia e la pace sociale regnanti a Venezia, inoltre, non appaiono frutto della saggezza originaria con cui sono stati concepiti i suoi «ordini»⁴⁰, ma una conquista realizzata dopo un periodo di crisi e di

VII (*Dialogo e Discorsi del reggimento di Firenze*, a cura di R. Palmarocchi, 1932), pp. 3-172: 138-139.

³⁶ Cfr. F. Battaglia, *La dottrina dello stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, cit., p. 298.

³⁷ Cfr. F. Gaeta, *L'idea di Venezia*, in Aa.Vv., *Storia della cultura veneta*, cit., vol. III, t. 3, p. 626.

³⁸ F. Guicciardini, *Opere*, cit., vol. VII (*Dialogo e Discorsi del reggimento di Firenze*), ed. Palmarocchi cit., p. 106. Poco dopo, lo stesso Bernardo ribadisce: «El governo nostro popolare è [...] della spezie medesima che quello di Vinegia» (*ibid.*, p. 107).

³⁹ F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit., p. 143.

⁴⁰ I trattatisti della politica, in quel periodo, utilizzano talvolta il vocabolo «ordini» per identificare le peculiari relazioni di potere, le concrete istituzioni esistenti in ogni singolo sistema politico. Una delle questioni che più premono ai teorici del governo misto, ma più in generale gli autori cinquecenteschi di cose etico-politiche, concerne i «buoni ordini», cioè il rapporto equilibrato tra conflitto politico-sociale e stabilità istituzionale. Su questi temi, cfr. soprattutto N. Matteucci, *Machiavelli politologo*, in Id., *Alla ricerca dell'ordine politico*, cit., specie p. 69 (e corrispondente nota 1, p. 96), ma anche pp. 77 e 89; G. Silvano, *Prefazione* a Id., *La «Repubblica de' Viniziani». Ricerche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 9-37: 17 (nota 25).

travagli interni. Questo induce Guicciardini a pensare che anche Firenze potrà raggiungere tale concordia, nonostante la diversità del sito d'origine, al quale, a parere di alcuni, si deve attribuire la quiete della vita politica in Laguna⁴¹. Nel dialogo, egli elabora il proprio ideale politico, un'«aristocrazia dei savi e dei prudenti», che è sia espressione delle energie dei cittadini migliori, scelti attraverso un criterio politico prima che economico⁴². Guicciardini ha in mente un governo «nel quale intervengono universalmente tutti quegli che sono abili agli uffici, né vi si fa distinzioni o per ricchezze o per stiate, come si fa quando governano gli ottimati, ma sono ammessi ugualmente tutti a ogni cosa»⁴³.

A giudizio dell'autore toscano, unicamente la forma mista di Stato è in grado di realizzare ciò. Ed è per questo che la teoria guicciardiniana della mistione contempla tre organi fondamentali, ognuno dei quali esprime uno dei tre elementi canonici, il principio dell'uno ovvero dei pochi ovvero dei molti: «el Consiglio Grande, sustanzialità necessaria per la libertà, uno gonfaloniere a vita o almeno per lungo tempo, una deputazione di buono numero di cittadini per consigliare e determinare tutte le cose importanti dello stato; le quali tutte cose se si ordinassino ragionevolmente, sarebbe in questa parte el governo della città bene instituto e perfetto»⁴⁴.

2. Venezia e la costituzione mista

Le pagine precedenti hanno offerto qualche tangibile prova del fatto che, nelle trattazioni quattro-cinquecentesche dedicate all'idea di governo misto e alle sue possibili incarnazioni storiche, accanto agli ormai classici richiami alla Sparta e alla Roma antiche, trova di frequente spazio il rimando alla Venezia contemporanea. Sono del resto gli stessi patrizi lagunari, alla ricerca di patenti di nobiltà per la Repubblica di San Marco, a mettere insieme i materiali costitutivi con i quali, anche grazie all'apporto di autori forestieri, a partire soprattutto dal XV secolo nasce e si consolida l'immagine di una Serenissima Signoria libera, virtuosa, potente, coesa, armonica, operosa, tollerante, pacifica e bella.

⁴¹ Cfr. F. Gaeta, *L'idea di Venezia*, in Aa.Vv., *Storia della cultura veneta*, cit., vol. III, t. 3, p. 630.

⁴² Cfr. R. Pecchioli, *Il «mito» di Venezia e la crisi fiorentina intorno al 1500*, «Studi storici», cit., p. 488 (corrispondente a Id., *Dal «mito» di Venezia all'«ideologia americana»*, cit., p. 68).

⁴³ F. Guicciardini, *Opere*, cit., vol. VII (*Dialogo e Discorsi del reggimento di Firenze*), ed. Palmarocchi cit., p. 105.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 228 (*Del modo di ordinare il governo popolare*, altrimenti detto *Discorso di Logrogno*: pp. 218-259).

Nel tardo Medioevo, nel Rinascimento e nella prima Età moderna, la celebrazione del sistema istituzionale lagunare ricorre presso scrittori, magari di levatura e formazione diverse, con quasi indefettibile coralità. Platonici e aristotelici, italiani e stranieri, moltissimi autori sembrano concordi nell'indicare l'ordinamento della Serenissima come la migliore realizzazione storica delle teorie sul governo misto, trattandosi di una costituzione che – per diversi secoli ininterrottamente – ha saputo preservare la Repubblica veneta da ogni rivolgimento, così da assicurarne la saldezza.

Ricondurre il reggimento di Venezia alla categoria della mistione, tuttavia, significa – per alcuni importanti aspetti – snaturare la dottrina “classica” della composizione. A parere del primo e senza dubbio più influente teorizzatore consapevole e organico del governo misto, Polibio, tale dottrina assume infatti una doppia valenza: concezione del coinvolgimento delle parti sociali nella gestione della cosa pubblica e concezione del limite del potere di ognuna di codeste parti nella sua separazione dalle altre⁴⁵. Viceversa, quando si parla della costituzione della Serenissima Signoria in epoca tardo-medioevale e rinascimentale, non si deve dimenticare che, a partire dal 1297 (anno – come già ricordato – della «serrata» del Maggior Consiglio, cioè dell'esclusione di molte famiglie dall'effettivo governo della città⁴⁶), non viene più contemplata una sintesi dialettica, sul terreno politico come sul terreno sociale, fra patriziato e popolo: la mistione, dunque, ha luogo soltanto nella misura in cui si formano degli equilibri interni alla classe dominante, intesa come ordinata gerarchia di funzioni che assicura il concorso al governo cittadino di tutti gli uomini nobili, tendenzialmente ciascuno secondo le sue capacità (e, si sarebbe tentati di dire, anche in base alla sua età anagrafica, dal momento che il regime veneziano è forse la gerontocrazia più funzionale e duratura della storia dell'Occidente).

L'ordinamento realizzatosi in Laguna è contraddistinto da organismi coordinati in modo tale che il governo appare regolato da tre (o quattro, o anche più: dipende dai punti di vista dei singoli teorici) istituzioni fondamentali – il Maggior Consiglio, il Senato (alcuni autori gli affiancano o il solo Consiglio dei Dieci o quest'ultima magistratura insieme con altre, come il Collegio) e il Doge –, le quali, a loro volta, stanno ad esprimere il principio dei «molti», dei «pochi» e dell'«uno». Nella concezione del sistema composto veneziano non esiste, comunque, alcun riferimento ad una mistione che – in qualche maniera – presupponga o implichi una contaminazione del ceto dei «gentiluomini» (ossia, dei patrizi). Il Maggior Consiglio si collega stret-

⁴⁵ Intorno allo storico greco e alla categoria della composizione nel suo pensiero, si veda da ultimo J. Thornton, *La costituzione mista in Polibio*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto*, cit., pp. 67-118.

⁴⁶ Cfr. *supra* (§ 1, con rimandi bibliografici alla nota 3).

tamente alle particolari caratteristiche sociali della città. Si potrebbe dire che esso è la Repubblica medesima, in quanto comprende al suo interno tutti i nobili veneziani. Quest'organismo assicura un'individuazione certa di chi si deve considerare parte effettiva della città: in tal modo, viene smorzato sul nascere ogni eventuale tentativo di sedizione sociale che intenda rivendicare un allargamento del numero di famiglie ammesse alle cariche più prestigiose ed influenti.

Tutto ciò reca tracce profonde nel pensiero e negli scritti dell'autore che riveste senza dubbio il ruolo più significativo nella diffusione e nel radicamento, anche al di là dei territori veneti, del mito della Serenissima Signoria da poco prima della metà del Cinquecento in poi. Si tratta del diplomatico, teologo e cardinale Gasparo Contarini (1483-1542), insigne esponente di un antico casato veneziano di altissimo lignaggio. Egli stende – in parte all'inizio degli anni Venti del Cinquecento e in parte nella prima metà del decennio seguente – il breve trattato *De magistratibus et republica Venetorum* per descrivere e magnificare il reggimento di San Marco, le sue istituzioni e i costumi dei cittadini veneziani⁴⁷; la riflessione etico-politica conta-

⁴⁷ Intorno a vita e opere del personaggio, cfr. G. Fragnito, voce *Contarini, Gasparo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, cit., vol. XXVIII (*Conforto-Cordero*, 1983), pp. 173-192. Sulla religiosità e la carriera diplomatica di Contarini, cfr. H. Jedin, *Gasparo Contarini e il contributo alla Riforma cattolica*, in Aa.Vv., *La Civiltà veneziana del Rinascimento*, Testi del ciclo annuale di conferenze (Venezia, 1957), Firenze, Sansoni, 1958, pp. 105-124; G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa: Il «De officio viri boni ac probi episcopi» di Gasparo Contarini*, «Studi Veneziani», vol. IX (1969) [ma: 1970], pp. 75-189; Ead., *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988; F. Gilbert, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in Id., *History. Choice and Commitment*, introduction by F.L. Ford, Cambridge (Mass.)-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1977, pp. 247-267; F. Cavazzana Romanelli (a cura di), *Gasparo Contarini e il suo tempo*, Atti del Convegno (Venezia, 1°-3 marzo 1985), pref. di G. Alberigo, Venezia, Comune (Assessorato Affari Istituzionali) - Studium cattolico veneziano, 1988; E.G. Gleason, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 330-340; P. Prodi, *Chiesa e società*, in Aa.Vv., *Storia di Venezia*, 14 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1991-2002, vol. VI (*Dal Rinascimento al Barocco*, a cura di G. Cozzi e P. Prodi), pp. 305-339. Il famoso trattato che qui ci interessa, è articolato in cinque libri. La sua prima edizione a stampa risale ad un anno dopo la morte del suo autore (G. Contareno [Contarini], *De magistratibus & republica Venetorum libri quinque*, Parisiis, ex officina M. Vascosani, 1543); sembra sia stato scritto a due riprese, nel 1522-1524 e nel 1531-1534, come sostiene Felix Gilbert nel suo *The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice*, «Studies in the Renaissance», vol. XIV (1967), pp. 172-184: 172-177. Su questo scritto e – più in generale – sul pensiero etico-politico contariniano, cfr. I. Cervelli, *Machiavelli e la crisi dello Stato veneziano*, Napoli, Guida, 1974, specie pp. 306 e segg.; J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), 2 voll., tr. it. di A. Prandi, Bologna, Il Mulino, 1980, vol. I (*Il pensiero politico fiorentino*), pp. 564 e segg.; F. Gilbert, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in Id., *History. Choice and Commitment*, introduction by F.L. Ford, Cambridge (Mass.)-London, The Belknap Press

riniana intorno al governo misto è racchiusa tutta nel celebre libro appena menzionato, opera fortunatissima che esce postuma a Parigi nel 1543. Pur nella sua brevità e concisione (anzi: per molti versi, proprio a causa di tali caratteristiche), il testo diventa subito un classico nel suo genere e un punto di riferimento imprescindibile sia per i fautori sia per gli oppositori del mito della Serenissima. Anche se rivendica l'unicità dell'ordinamento politico veneziano, specie dinanzi alla realtà costituzionale della Roma antica, nel *De magistratibus* Contarini paragona – per certi aspetti – la Repubblica di San Marco a quella lacedemone, a motivo di quella che egli ritiene la loro comune natura di governi misti, e spiega che, in Laguna, il Doge rappresenta l'autorità regìa, il Senato (insieme con il Consiglio dei Dieci) la magistratura peculiare di un regime degli ottimati, il Consiglio Maggiore l'organo dello Stato popolare.

Secondo il Cardinale, il collante degli organismi politici – maggiori e minori – di Venezia è l'ordinamento giuridico della città, al quale le diverse istituzioni e lo stesso Doge sono sottoposti: tutte le «potestà», quindi, risultano «dalle leggi raffrenat[e]»⁴⁸. Già da questo aspetto, a suo avviso, si può intuire come nella costituzione della Serenissima sia ben riconoscibile l'impronta divina: nella prospettiva di Contarini, infatti, codeste mirabili equità e armonia sono state conseguite e fino ad allora conservate grazie all'intervento non solo della mera azione umana nella storia, ma anche e soprattutto di un legislatore celeste, da lodare in eterno quale supremo artefice di tanta perfezione terrena.

Distante dalle concezioni machiavelliane⁴⁹, Contarini è persuaso che il modello costituzionale veneziano debba ritenersi alternativo a quello romano, non da ultimo perché nella Repubblica di San Marco sono presenti orga-

of Harvard University Press, 1977, pp. 247-267; G. Silvano, *La «Repubblica de' Viniziani»*, cit., pp. 85-120 (cap. II: *Gasparo Contarini e la visione etico-religiosa degli 'ordini' di Venezia*); V. Conti, *Introduzione a G. Contarini, La Repubblica e i Magistrati di Vinegia*, a cura di V. Conti, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2003, pp. 7-32 (questo volume contiene l'edizione anastatica della prima versione italiana del trattatello, e cioè G. Contarino [Contarini], *La Repubblica, e i magistrati di Vinegia*, tr. it. di E. Anditimi, Vinegia, appresso G. Scotto, 1544); D. Ventura, *La costituzione mista nel De Magistratibus et Republica Venetorum di Gasparo Contarini*, «Foedus», n. 11 (2005), pp. 97-111; A. Riklin, *Machtteilung*, cit., pp. 113-140; P. Venturolli, *La costituzione mista e il "mito" di Venezia nel Rinascimento. Alcune considerazioni sugli scritti etico-politici di Donato Giannotti e di Gasparo Contarini*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque*, Bologna, Clueb, 2012, pp. 135-182: 170-182 (cap. III: *Gasparo Contarini: il trattatello De magistratibus et republica Venetorum*).

⁴⁸ G. Contarino, *La Repubblica, e i magistrati di Vinegia*, cit., f. XXIIr.

⁴⁹ Non è peraltro possibile provare, con ragionevole certezza, che Contarini conoscesse i testi di Machiavelli: cfr. V. Conti, *Introduzione a G. Contarini, La Repubblica e i Magistrati di Vinegia*, cit., pp. 12-13.

nismi capaci di scongiurare ogni conflitto sociale, ossia ciò che egli interpreta – al pari di quanto fanno molti trattatisti del suo tempo – come la principale fonte di corruzione dello Stato; e la sua visione del mondo contempla, appunto, la naturalità della pace e l’umanità della guerra.

Un’opera come il *De magistratibus* mette bene in luce un importante nodo concettuale che sta alla base delle riflessioni condotte intorno al governo misto negli ambienti intellettuali veneziani del XVI secolo: accostare l’ordinamento della Serenissima all’idea di composizione significa, *de facto*, non considerare punto di riferimento imprescindibile la tradizionale teoria della mistione. Questo accade, come si diceva, perché nella costituzione lagunare, a partire dal 1297, viene meno una sintesi dialettica, tanto sul piano politico quanto sul piano sociale, tra patriziato e popolo. A Venezia, infatti, essendo preclusa a chi è non «gentiluomo» la partecipazione al governo della cosa pubblica, non è possibile porre un freno alla prepotenza e all’arbitrio degli ottimati, i quali – a loro volta – non sono nelle condizioni di moderare l’umore tendenzialmente mutevole e sedizioso dei cittadini di ceto più basso. Appunto per questo, rispetto alla teoria “classica” della composizione, il governo è misto in un senso “nuovo” e abbastanza improprio.

Nel *De magistratibus*, emergono diversi punti di vista analoghi a quelli individuabili nei testi grosso modo coevi di un altro importante teorico cinquecentesco del governo misto, lo scrittore e uomo politico fiorentino Donato Giannotti (1492-1573)⁵⁰. Pur nell’indubbia prossimità di certe argomenta-

⁵⁰ Su vita e opere di Giannotti, cfr. R. Ridolfi, *Sommario della vita di Donato Giannotti*, in Id., *Opuscoli di storia letteraria e di erudizione. Savonarola – Machiavelli – Guicciardini – Giannotti*, Firenze, Bibliopolis, 1942, pp. 55-164; R. von Albertini, *Firenze dalla repubblica al principato*, cit., pp. 145-165 (ma anche pp. 111-113 e 141-145); F. Diaz, *Introduzione a D. Giannotti, Opere politiche*, a cura di F. Diaz, Milano, Marzorati, 1974, pp. 5-25; S. Marconi, voce *Giannotti, Donato*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960-, vol. LIV (*Ghiselli-Gimma*, 2000), pp. 527-533. Nel nostro settore di studi, due sono gli scritti che maggiormente ci interessano: il dialogo *Libro della Repubblica de’ Viniziani* (redatto nel 1525-1526, rimaneggiato negli anni successivi e pubblicato nel 1540) e il trattato – in quattro libri – *Della Repubblica fiorentina* (steso nel 1531, ma stampato solo nel 1721). Intorno al primo, si vedano G. Sanesi, *La vita e le opere di Donato Giannotti*, Pistoia, Tip. Cino dei Fratelli Bracali, 1899; G. Cadoni, *L’utopia repubblicana di Donato Giannotti*, Milano, Giuffrè, 1978, pp. 1-48; G. Silvano, *La «Repubblica de’ Viniziani»*, cit., pp. 39-84 (cap. I: *Donato Giannotti e la repubblica di Venezia*); P. Venturelli, *La costituzione mista e il “mito” di Venezia nel Rinascimento*, cit., pp. 143-150 (cap. II, § 1: *Donato Giannotti: gli scritti maggiori – Il dialogo Libro della Repubblica de’ Viniziani*). Riguardo al trattato, cfr. G. Bisaccia, *La «Repubblica fiorentina» di Donato Giannotti*, Firenze, Olschki, 1978; G. Silvano, *Introduction a D. Giannotti, Della Repubblica fiorentina*, ed. crit. by G. Silvano, Genève, Droz, 1990, pp. 7-52; A. Baiocchi, *Nota introduttiva all’ed. parz. del trattato* (a cura di S. Albonico), in Aa.Vv., *Storici e politici del Cinquecento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1994-, t. I (*Storici e politici fiorentini del Cinquecento*, a cura di A. Baiocchi, testi a cura di S. Albonico), pp. 3-22; A. Hermosa Andújar, *Estudio preliminar*, in D. Giannotti, *La República*

zioni e di certi giudizi, a partire da una comune tendenza a descrivere e ventilare città “pacificate”, Giannotti e Contarini hanno di fronte (e a cuore) due realtà politico-sociali ben diverse: il primo, Firenze; il secondo, Venezia. Contarini descrive – idealizzandola – la costituzione della propria città e accetta che i differenti organi e collegi continuino ad essere composti di persone appartenenti alla medesima classe sociale, l’aristocrazia; Giannotti, nato e formatosi a Firenze, conosce bene l’ordinamento lagunare, al quale consacra il suo *Libro della Repubblica de’ Viniziani*, e nel suo scritto maggiore, il trattato *Della Repubblica fiorentina*, analizza la storia della città gliata, focalizzando in particolar modo l’attenzione sui governi «civili» che vi si sono succeduti con alterna fortuna. Benché plauda a parecchi aspetti della costituzione della Serenissima e non esiti a additarli alla classe dirigente della sua travagliata città natale, egli prende tuttavia partito per i reggimenti di tipo «largo», contestando a quelli di tipo «stretto», compreso quello veneziano, di essere iniqui e nemici della libertà, dal momento che non accettano di far partecipare una o due categorie sociali, quella del «popolo» e talora anche quella dei «mediocri», alla vita politica della comunità; all’interno della Repubblica di San Marco, per esempio, tutto il potere è concentrato nelle mani dei nobili, anche se poi esso viene saggiamente distribuito in un cospicuo numero di istituzioni.

Alla luce di tali presupposti e preferenze, Giannotti ritiene necessario che chi tratta argomenti politici incentri le proprie considerazioni su un sistema istituzionale che non soffochi le aspirazioni dei diversi ceti, i quali nelle comunità dell’epoca risultano “per natura” separati e disposti secondo gerarchia. Inesausta dev’essere dunque la ricerca, da parte dei legislatori e dei riformatori, di artifici in grado di dar vita a contesti politico-sociali che sappiano garantire la stabilità attraverso il coinvolgimento dei cittadini al governo della cosa pubblica e la “presa sul serio” dei loro desideri di ceto.

Le considerazioni di Giannotti intorno a tali aspetti sono basate sulla sua ferma convinzione che un regime possa durare soltanto quando sia capace di guadagnarsi l’affetto dei cittadini, ove guadagnarsi quest’affetto implica che essi riescano a soddisfarvi i propri desideri ovvero che essi abbiano l’im-

de Florencia, presentación de C. Restrepo Piedrahita, traducción y estudio preliminar de A. Hermosa Andújar, Madrid, Boletín Oficial del Estado-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, pp. XXVII-LXIII; A. Riklin, *Donato Giannotti—Ein verkannter Staatsdenker der Florentiner Renaissance*, saggio introduttivo a D. Giannotti, *Die Republik Florenz (1534)*, herausgegeben und eingeleitet von A. Riklin, übersetzt und kommentiert von D. Höchli, München, Fink, 1997, pp. 17-75: 46-75; D. Höchli, *Zur politischen Sprache Giannottis*, saggio introduttivo, ivi, pp. 76-116; P. Venturelli, *La costituzione mista e il “mito” di Venezia nel Rinascimento*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura*, cit., pp. 150-170 (cap. II, §§ 2 e 3: *Donato Giannotti: gli scritti maggiori – Il trattato Della Repubblica fiorentina*, e *Il concetto di governo misto in Della Repubblica fiorentina*).

pressione di soddisfarli⁵¹.

Di conseguenza, allo studioso di argomenti politici, così come al legislatore e al riformatore, si richiede di osservare con grande attenzione i molteplici aspetti della realtà che lo circonda: a ciascun popolo occorre il tipo di governo e il tipo di istituzioni che meglio degli altri possano rispondere alle domande e alle esigenze delle diverse classi che compongono la società; in ogni specifico contesto, la storia, le consuetudini e le condizioni esistenti sono peculiari e si commetterebbe un errore grave sottovalutandole. Qualsiasi contesto comunitario venga preso in considerazione, secondo Giannotti, tre sono le forze sociali presenti, e ciascuna di esse si dimostra caratterizzata da uno specifico «umore». Al pari di alcuni teorici suoi contemporanei⁵², egli chiama «umori» i tratti propri di ogni ceto, peculiarità che si traducono in aspirazioni specifiche e nel conseguente tentativo di realizzarle: in particolare, il «popolo» ricerca la libertà; i «grandi», la libertà e soprattutto l'onore; il «principe», specialmente il comando.

Spetta alle classi dirigenti delle varie collettività dare un'istituzionalizzazione a tali «umori» all'interno della struttura politica, così da accrescere l'affetto di ogni forza sociale per l'ordinamento di cui essa fa parte.

Giannotti loda più volte le potenzialità positive di codesta vivace tripartizione sociale. Egli la considera, se accompagnata dalla presenza di una folta classe media, la base necessaria per la creazione di uno stabile ed organico governo misto. In linea generale, comunque, il trattatista toscano sposa l'insegnamento aristotelico e viene a considerare l'esistenza, in seno alla società, di un nutrito e forte ceto «mediocre» uno dei fattori determinanti nella costruzione di un ordinamento che ambisca ad essere saldo, duraturo ed equilibrato⁵³.

⁵¹ In D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, II, 2, si legge: «Manifestissima cosa è che tutti quelli governi et stati hanno diuturnità e lunga vita, che sono amati et tenuti cari da' suoi cittadini, di qualunque sorte essi siano»; «è da notare che i cittadini sono affezionati a quel governo nel quale ottengono, o pare loro ottenere, i desideri loro».

⁵² A partire chiaramente da Machiavelli, che indica col termine «umori» le forze attive all'interno di una comunità. Egli li considera sempre presenti dentro una città, il che però non esclude che le loro caratteristiche possano variare di epoca in epoca (e alcune, addirittura, scomparire). Nel suo pensiero, sono ovviamente di particolare importanza gli «umori» del corpo politico. Su questi aspetti, cfr. F. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma*, in Aa.Vv., «Filosofia politica», cit., pp. 49-61: 55-56. Per un raffronto tra gli «umori» nella concezione di Machiavelli e gli «umori» nel pensiero giannottiano, si rimanda a M. Gaille-Nikodimov, *L'ideale del governo misto tra Venezia e Firenze. Un aristotelismo politico a doppia faccia*, ivi, pp. 63-76: 73-74; G. Silvano, *Introduction a D. Giannotti, Della Repubblica fiorentina*, ed. Silvano cit., p. 38. Si allarga l'orizzonte intorno a queste tematiche (approfondendo anche il pensiero di Machiavelli, ma ignorando del tutto il contributo di Giannotti) in G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

⁵³ In parecchie delle sue pagine, si leggono giudizi molto positivi sul ruolo della classe media

La preferenza dell'autore fiorentino per il governo misto nasce da una riflessione sulla complessità dell'animo umano, il quale – egli ritiene, come si è accennato – desidera libertà, onori e potere⁵⁴. Un buon ordinamento, nella prospettiva di Giannotti (che la sviluppa soprattutto in *Della Repubblica fiorentina*), è quello che permette di realizzare tali aspirazioni legalmente, ossia senza ricorrere a mezzi illeciti che possano causare danno ai propri simili. Del resto, pur consapevole che non vi sia alcuna forma di governo capace di garantire tutto questo sino in fondo, egli ha nondimeno fiducia nella concreta possibilità di instaurare un modo di vivere in cui ciascuno pensi, spesso illudendosi, di poter conseguire totalmente il proprio scopo e si applichi quindi con tutto se stesso, e senza turbare l'ordine costituito, perché ciò avvenga. Il governo misto, a suo avviso, è in grado di rendere possibile tutto questo⁵⁵. Si espone a rischi gravi, infatti, la società che non metta in condizione i membri dei diversi ceti presenti nel suo seno di poter perseguire i propri desideri e, allo stesso tempo, di contribuire al benessere collettivo; una tale miopia della politica, come si capisce, rende pure difficoltoso a molti cittadini ottenere un riconoscimento pubblico di uno *status* sociale

in seno alla società. Tali posizioni non possono non richiamare alla mente certi passi dedicati dallo Stagirita alla *mesôtes* nei suoi risvolti politici e sociali: cfr. – per esempio – Aristotele, *Politica*, IV, 11, 1296a, 7-10; V, 1, 1302a, 13-15. Nelle opere di Giannotti, specialmente nel trattato, è peraltro possibile cogliere significative consonanze con innumerevoli tesi aristoteliche, prossimità peraltro denunciate sovente dallo stesso autore fiorentino. Le argomentazioni più circostanziate e convincenti su tale eredità sono svolte da Antonio Hermosa Andújar nel suo *Estudio preliminar*, in D. Giannotti, *La República de Florencia*, cit., pp. XXVII-XXXI e XXXIV-XXXVI. È forse il caso di segnalare che Giannotti, diversamente da molti scrittori quattro e cinquecenteschi (compresi suoi illustri concittadini come Machiavelli e Guicciardini), può contare su un'approfondita conoscenza della lingua e della cultura greche.

⁵⁴ Anche se la particolare attitudine giannottiana alle dimensioni “psicologica” e “sociologica” dell'esistenza umana non ha probabilmente uguali al tempo, a tale genere di sensibilità non sono del tutto estranei diversi altri autori, non da ultimo Machiavelli, il quale – a titolo di mero esempio – scrive: «Perché in tutte le repubbliche, in qualunque modo ordinate, ai gradi del comandare non aggiungono mai quaranta o cinquanta cittadini; e perché questo è piccolo numero, è facil cosa assicurarsene, o con levargli via e con fare loro parte di tanti onori che secondo le condizioni loro e' si abbino in buona parte a contentare. Quelli altri ai quali basta vivere sicuri, si soddisfanno facilmente facendo ordini e leggi dove insieme con la potenza sua si comprenda la sicurtà universale. E quando uno principe faccia questo, e che il popolo vegga che per accidente nessuno ei non rompa tali leggi, comincerà in breve tempo a vivere sicuro e contento. In esempio c'è il regno di Francia, il quale non vive sicuro per altro che per essersi quelli re obligati a infinite leggi, nelle quali si comprende la sicurtà di tutti i suoi popoli. E chi ordinò quello stato volle che quelli re dell'armi e del danaio facessero a loro modo, ma che d'ogni altra cosa non se ne potessero altrimenti disporre che le leggi si ordinassero. Quello principe adunque o quella republica che non si assicura nel principio dello stato suo, conviene che si assicuri nella prima occasione, come fecero i Romani. Chi lascia passare quella, si pente tardi di non avere fatto quello che doveva fare» (*Discorsi*, I, 16).

⁵⁵ F. Battaglia, *La dottrina dello stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», cit., p. 299.

chiaro. Chi mai, sentendosi impedito nel conseguimento di un ruolo preciso all'interno della propria comunità e non potendo esibire dinanzi al mondo un'identità “valida”, “in ordine”; chi mai, essendo frustrato nelle proprie legittime ambizioni e prendendo atto dell'“inutilità” del proprio talento personale e della “tradizione” cetuale di cui egli è portatore; chi mai – in tali condizioni – nutrirà, ci vuole dire Giannotti, un sincero interesse a mantenere in vita quel contesto politico, sociale ed economico che lo sta escludendo ed opprimendo? A suo parere, la storia insegna che una delle prime preoccupazioni dei governanti dev'essere quella d'intervenire affinché a interi gruppi e categorie di cittadini non venga preclusa la possibilità di partecipare attivamente alla vita sociale e politica; in caso contrario, è facile ipotizzare che i gruppi frustrati nelle loro ambizioni operino in vista della caduta di quell'ordinamento e che si apra dunque la strada alla guerra civile, alla rovina dello Stato e al probabile avvento di un tiranno.

3. *Il giovane Paolo Paruta e il mito di Venezia*

Nella seconda metà del Cinquecento, sull'onda del successo degli scritti di Contarini e Giannotti, non si conta il numero di coloro che – in tutta Europa – celebrano la Repubblica di San Marco, e in special modo la virtù dei suoi cittadini e la sua costituzione, quest'ultima considerata un mirabile baluardo che da secoli riesce ad impedire le discordie fra gli abitanti, assicurando così la stabilità interna allo Stato e alla società lagunari. In quel periodo, uno dei principali fautori del mito della Serenissima è senza dubbio Paolo Paruta (1540-1598), insigne politico e diplomatico veneziano, importante trattatista e – dal 1580 – storiografo ufficiale della Repubblica⁵⁶.

⁵⁶ Sulla vita, il pensiero e gli scritti di Paruta, cfr. in particolare: A. Zeno, *Vita di Paolo Paruta, cavaliere e procuratore*, in *Degl'istorici delle cose veneziane, i quali hanno scritto per pubblico decreto*, 10 tt., Venezia, appresso il Lovisa, 1718-1722, t. III, 1718, pp. I-XXXVII; C. Monzani, *Della vita e delle opere di Paolo Paruta*, intr. a *Opere politiche di Paolo Paruta precedute da un discorso di C. Monzani e dallo stesso ordinate e annotate*, 2 voll., intr. e cura di C. Monzani, Firenze, Le Monnier, 1852, vol. I, pp. V-C; F.E. Comani, *Le dottrine politiche di Paolo Paruta (Lecture all'Ateneo bergamasco). I. La moralità*, Bergamo, Istituto italiano d'arti grafiche, 1894; E. Zanoni, *Paolo Paruta nella vita e nelle opere*, Livorno, Giusti, 1904; A. Pompeati, *Per la biografia di Paolo Paruta*, «Giornale storico della letteratura italiana», vol. XLV (1905), pp. 48-66; Id., *Le dottrine politiche di Paolo Paruta*, «Giornale storico della letteratura italiana», vol. XLVI (1905), pp. 285-358; Id., *L'esame di coscienza di un diplomatico*, in Id., *Saggi critici*, Milano-Roma-Napoli, Società Editrice Dante Alighieri, 1916, pp. 129-147; G. Candeloro, *Paolo Paruta*, «Rivista storica italiana», s. V, vol. I (1936), fasc. 3, pp. 70-97, e fasc. 4, pp. 51-79; Id., *Introduzione a P. Paruta, Discorsi politici nei quali si considerano diversi fatti illustri e memorabili di Principi e di Repubbliche antiche e moderne*, a cura di G. Candeloro, Bologna, Zanichelli, 1943, pp. VII-XIX; G. Cozzi, *La società veneziana*

Trentenne, egli attira su di sé l'attenzione degli ambienti culturali e politici della sua città quando, alcuni giorni dopo l'arrivo in Laguna della notizia dell'esaltante – ma cruento – successo navale della Lega Santa sui Turchi, avvenuto il 7 ottobre a Lepanto (o alle Isole Curzolari, come si preferisce dire in contesto veneto), il governo della Serenissima decide di onorare solennemente i propri caduti in quella grande battaglia⁵⁷. Riprendendo l'uso greco, vengono chiamati alle esequie di Stato alcuni dei «gentiluomini» più reputati e facondi affinché pronuncino discorsi volti ad illustrare come si conviene le virtù dei combattenti morti e il significato della vittoria. Alla commemorazione, che si tiene nella chiesa di San Marco alla presenza del Doge e del Senato, partecipa in qualità di retore anche Paruta, il cui componimento dedicato agli eroi di Lepanto mette in mostra tutta la sua dottrina e tutta la sua eloquenza, riportando consensi unanimi nei cittadini intervenuti alla cerimonia.

Il discorso esce dai torchi col titolo *Oratione funebre del mag. m. Paolo Paruta, in laude de' morti nella vittoriosa battaglia contra Turchi, seguita à Curzolari l'anni 1571, alli 7 d'ottobre* (Venezia, appresso Bolognin Zaltiero, 1572), ed è accompagnato da un'epistola dedicatoria – datata 18 agosto 1572 – di Giovanbattista Valier, dotto ecclesiastico e fraterno amico dell'autore (che poi gli dedicherà il *Della perfettione della vita politica*), al senatore Domenico Venier, poeta e letterato. Ricca di erudizione, composta nel tono e calda di magnanimo affetto verso la Patria, questa che è la seconda opera parutiana ad essere impressa⁵⁸, ha suscitato interesse ed encomi pu-

na del Rinascimento in un'opera di Paolo Paruta: «Della perfettione della vita politica», «Atti delle assemblee della Deputazione di Storia Patria per le Venezie», a. III (1961), Atti del 29 giugno, pp. 13-47; Id., Paolo Paruta, Paolo Sarpi e la questione della sovranità di Ceneda, «Bollettino di Storia della Società e dello Stato Veneziano», vol. IV (1962), pp. 176-237; G. Pillinini, Un discorso inedito di Paolo Paruta, «Archivio Veneto», s. V, vol. LXXIV (1964), pp. 5-28; Id., Il rimaneggiamento editoriale dei discorsi politici di Paolo Paruta (con un passo inedito), «Archivio Veneto», s. V, vol. LXXVII (1965), pp. 19-25; A. Baiocchi, Paolo Paruta: ideologia e politica nel Cinquecento veneto, «Studi Veneziani», vol. XVII-XVIII (1975-1976), pp. 157-233; G. Benzone, Nota introduttiva alla figura di Paruta, in Aa.Vv., Politici, storici e moralisti del Seicento, 2 tt., Milano-Napoli, Ricciardi, 1969-1992, t. II, pp. 5-17; Id., Nota introduttiva a Della perfezzione [sic] della vita politica di messer Paolo Paruta al reverendissimo monsignor Giovan Battista Valerio vescovo di Cividale di Belluno, ivi, pp. 493-504; G. Silvano, La «Repubblica de' Viniziani», cit., pp. 121-163.

⁵⁷ Le fonti antiche non collimano circa la data della cerimonia, ma è molto probabile che abbia avuto luogo il 25 ottobre; pare che dell'esito della battaglia si sia saputo a Venezia la settimana prima, il giorno 19. Su questi problemi cronologici, cfr. M. Giani, *Paolo Paruta: Il lessico della politica*, cit., p. 16 (nota 69).

⁵⁸ La prima opera a stampa di Paruta è una poesia dedicata alla nobildonna friulana Irene da Spilimbergo, morta ventunenne nel 1559; questo componimento viene incluso nella miscellanea – commissionata dal letterato e mecenate Giorgio Gradenigo (1522-1600), e curata dal poligrafo Dionigi Atanagi (1504 ca. - 1573) – *Rime di diversi nobilissimi, et eccellentissimi*

re in epoche più recenti⁵⁹.

L’orazione funebre scritta da Paruta ci introduce nel suo universo religioso, etico e civile che, in buona parte, è comune a quello della classe dirigente lagunare dei suoi tempi. Già in quest’opera, sebbene caratterizzata da un contenuto non apertamente politico, l’autore mostra di ritenere Venezia uno Stato esemplare, potendo essa contare su un sito geografico unico, su cittadini virtuosi e su un governo ottimo capace di mantenerla per secoli libera, forte e prospera⁶⁰. Egli non manca poi di mettere in risalto con orgoglio come la Serenissima rappresenti – in qualche maniera – la custode e il “faro” della libertà italiana: in effetti, da oltre quarant’anni, cioè dal ritorno dei Medici a Firenze (1530), quella veneta è la sola repubblica di dimensioni e potenza significative rimasta sulla scena italiana⁶¹.

Paruta, nel suo discorso commemorativo, ritiene che non si esageri quando si afferma che l’impresa di Lepanto possiede contorni miracolosi – anzi, divini. Questa magnifica vittoria è infatti senza alcun dubbio manifestazione della benevolenza celeste verso la Repubblica di San Marco, i cui figli migliori hanno ancora una volta dimostrato, con la loro generosità e con la loro determinazione, di essere uomini devoti più alla propria Patria comune che alle proprie rispettive famiglie particolari. Gli eroi di Lepanto non hanno voluto intraprendere una guerra di conquista o offensiva né combattere per la gloria fine a se stessa: il loro obiettivo, piuttosto, consisteva nel difendere

autori, in morte della Signora Irene delle Signore di Spilimbergo, Venezia, appresso D. e G.B. Guerra, fratelli, 1561, pp. 173-176. Su tale poesia, non segnalata all’interno delle bibliografie parutiane meno recenti, cfr. M. Giani, *Paolo Paruta: Il lessico della politica*, cit., p. 85.

⁵⁹ In C. Monzani, *Della vita e delle opere di Paolo Paruta*, cit., p. XVI, si ritiene addirittura di poterla fondatamente avvicinare ai più riusciti discorsi contenuti nelle pagine di Tucidide. Idealmente, questo scritto parutiano richiama in effetti l’epitaffio che, secondo il celebre storico greco, Pericle pronunciò per i caduti ateniesi nel primo anno della guerra del Peloponneso (II, 35-46), ma rammenta anche uno dei testi fondatori del pensiero repubblicano moderno, quell’*Oratio in funere Iohannis Strozzae* che Leonardo Bruni (1370-1444) stende a cavallo tra il 1427 e il 1428 per commemorare il celebre condottiero scomparso nel giugno del 1427, un’opera peraltro ispirata al suddetto esempio tucidideo; su tutto questo, cfr. G. Cambiano, *Polis*, cit., pp. 32-36 (Bruni/Tucidide) e 126 (Paruta/Bruni).

⁶⁰ Questi veri e propri pilastri del repubblicanesimo veneziano rinascimentale non solo sono tutti ben presenti sullo sfondo dell’intera orazione, ma vengono anche esplicitati nella parte iniziale della stessa: cfr. P. Paruta, *Orazione funebre in laude de’ morti nella vittoriosa battaglia contra a’ Turchi, seguita alle Curzolari l’anno MDLXXI, alli VII d’ottobre*, in *Opere politiche di Paolo Paruta precedute da un discorso di C. Monzani e dallo stesso ordinate e annotate*, cit., vol. I, p. 21 (in quest’edizione, lo scritto commemorativo è collocato alle pp. 19-32; si tenga presente che Monzani modernizza l’ortografia di tutti i testi parutiani inseriti nella sua raccolta).

⁶¹ Paruta definisce icasticamente Venezia come la «città ch’è restata oggidì sola vergine dall’empie mani de’ Barbari, riserbata come sicuro ricetta di tutte le genti e vero onor d’Italia» (*ibid.*, pp. 24-25).

con determinazione la libertà della Serenissima e, insieme, di tutta la Cristianità dinanzi al pericolo turco. Del resto, essendo nati e cresciuti a Venezia, quei giovani valorosi non potevano non provare un profondo attaccamento alla libertà e un indomito orrore per la servitù. Dimostrando coraggio e abnegazione straordinari, essi si sono resi degni successori degli avi, al punto tale che, sostiene Paruta, «potremo noi a gran ragione chiamar veri padri e nuovi fondatori di questa Patria»⁶².

Il felice esito della battaglia contro i Turchi, viene sottolineato nell'orazione, è frutto della «fortezza» dei Veneziani, qualità fondamentale che «risplende quasi [come] un sole» e che non può mai essere simulata. Essa racchiude tutte le altre grandi virtù, la «giustizia» non meno della «temperanza» e la «liberalità» non meno della «magnanimità», e «non [è] degna d'abitare in quegli animi ove non ritrovi stanza ornata de' nobilissimi fregi di prudenza, di costanza, d'amor verso la patria». Dunque, afferma Paruta, «se noi chiameremo uomini forti quegli che intendiamo lodare, averemo in quest'una ogn'altra loro laude compresa»⁶³.

Mentre non c'è uomo che durante i secoli non si sia affrettato a magnificare le grandi imprese navali del passato, con assai scarsa sollecitudine i vari popoli venuti in séguito si sono dati da fare per emularle. Quando sembrava ormai smarrita, dichiara Paruta, ecco che coi gloriosi avvenimenti di Lepanto è «ritornata al mondo quella prima virtù, per cui non pur si rinnovano que' tanti celebrati esempi, ma se n'apparecchiano a quelli che dopo noi verranno altri molto più grandi e meravigliosi»⁶⁴.

Gli eroi di questa recente vittoria contro i Turchi hanno superato in valore anche i protagonisti di alcune decantate vittorie epocali avvenute in secoli lontani, compresi coloro che permisero a Roma di schiacciare Cartagine, dal momento che, rileva l'autore, «di quella battaglia n'era fatta giudice la fortuna»⁶⁵, mentre i giovani Veneziani appena caduti hanno dato prova inoppu-

⁶² *Ibid.*, p. 25.

⁶³ Cfr. *ibid.*, pp. 22-23. Intorno ai tratti peculiari delle diverse virtù e alla gerarchia d'importanza tra di esse, si discute a lungo e a più riprese in *Della perfezione della vita politica*, soprattutto nel libro II. In quella sede, però, non si giunge alla stessa conclusione: secondo colui che funge da "motore" del libro II e appare in certo modo il portavoce di Paruta in codesta parte dell'opera, Daniele Barbaro, il quale pur riconosce la centralità della fortezza (intesa come «perfezione» dell'anima irascibile dell'uomo) in tempo di guerra, la prudenza e la giustizia sono da considerarsi superiori alla fortezza e alla temperanza, perché sgorgano direttamente dalla ragione, mentre le altre due si limitano ad assoggettare gli appetiti alla ragione (cfr. P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, in *Opere politiche di Paolo Paruta*, cit., vol. I, specie pp. 236 e segg.; nell'edizione a cura di Manzani, il dialogo *Della perfezione della vita politica*, in tre libri, è collocato interamente nel vol. I, per la precisione alle pp. 35-405 [I. I, pp. 35-149; I. II, pp. 149-278; I. II, pp. 279-405]).

⁶⁴ *Id.*, *Orazione funebre*, ed. cit., p. 26.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 27.

gnabile di virtù schietta.

Peraltro, se già nei tempi antichi ci furono fulgidi esempi di virtù militare e di amor di Patria, solo con l'avvento del Cristianesimo l'uomo ha potuto combattere per la vera fede e, così facendo, guadagnarsi la vita eterna. Per questo, «coronate della gloria del martirio», le anime degli eroi veneziani, afferma Paruta, stanno già al cospetto del «supremo Monarca», e «creder dobbiamo che [...] cerchino co' loro gratissimi preghi d'impetrarci altrettanto di grazia per saper ben usar questa vittoria, quanto fu loro concesso per acquistarla»⁶⁶.

Nel discorso commemorativo, dunque, ai caduti di Lepanto l'autore riconosce il merito, in una fase storica nella quale la «pubblica riputazione» e l'«antica gloria» della Serenissima sembravano scemare, di aver fornito nuova consapevolezza di sé e nuovo coraggio ai suoi abitanti, «insegnandoci col loro esempio, che i Turchi non sieno insuperabili, come erano per l'addietro stimati; anzi, che la moltitudine degli uomini e la copia delle ricchezze conviene ubbidire alla virtù». Cosicché, la virtù di quegli eroi, «quasi vero e vivo sole, [ha] recato il più bello e il più lieto giorno che mai per lo passato vedesse questa città»⁶⁷.

Se già con l'*Oratione* siamo proiettati in pieno mito di Venezia, bisognerà nondimeno attendere ancora qualche anno per scorgere il primo grande tentativo parutiano d'intervenire, pubblicamente e a tutto tondo, nel dibattito politico e ideologico contemporaneo: ciò si realizza nel 1579, con la stampa del dialogo in tre libri intitolato *Della perfettione della vita politica*. Noi, in questa sede, ci limiteremo ad affrontare alcuni aspetti significativi di tale opera, rinunciando così a soffermarci sugli altri contributi parutiani dello stesso genere, testi che comunque vedranno tutti la luce postumi (pertanto, non prenderemo in considerazione nemmeno gli importantissimi venticinque *Discorsi politici*, usciti solo nel 1599, ma a cui l'autore attende – non senza interruzioni – nel corso dell'ultimo ventennio della sua vita).

Nel novembre 1562 il futuro Massimiliano II, figlio dell'imperatore Ferdinando I ed allora arciduca d'Austria, viene eletto re dei Romani durante la dieta di Francoforte. Per far giungere a Vienna le congratulazioni del caso, la Repubblica di Venezia sceglie come ambasciatori Giovanni da Lezze e Michele Surian, insigni politici di vasta esperienza diplomatica. Sfruttando l'occasione, il giovane Paruta si aggrega alla delegazione, entrando

⁶⁶ *Ibid.*, p. 31. È evidentissima, qui, la distanza dalla concezione machiavelliana del necessario sacrificio del cittadino per il bene della repubblica: in Paruta, la dimensione ultraterrena è considerata esistente e i caduti di Lepanto sono – al tempo stesso – martiri della fede e martiri della Patria, onde meritano di riposare in un Paradiso cristiano che si confonde con Campi Elisi veneti. Su questo, cfr. M. Giani, *Paolo Paruta: Il lessico della politica*, cit., p. 107 (nota 241).

⁶⁷ P. Paruta, *Orazione funebre*, ed. cit., p. 28.

nel séguito del Surian e avendo come compagno d'avventura Francesco Molin.

Nella tarda primavera del 1563, portata a termine la sua missione, il drappello riparte alla volta di Innsbruck per salutare (su ordine del Senato) l'imperatore Ferdinando; si reca poi a Trento, dove incontra Nicolò da Ponte e Matteo Dandolo, ambasciatori della Repubblica di Venezia al Concilio ecclesiastico generale, che sta vivendo in quel momento le sue fasi conclusive⁶⁸. Mentre Paruta alloggia presso un suo vecchio compagno di studi e ora vescovo di Paphos (Cipro), Francesco Contarini, gli altri viaggiatori sono ospitati da Dandolo, presso la cui dimora si tengono per diversi giorni dotte conversazioni di argomento etico e politico fra alcuni dei più colti e reputati cittadini veneziani dell'epoca. Trattenuto dall'amico, Paruta non riesce ad essere presente a nessuna di queste discussioni, ma Molin raccoglie con zelo molte note sui temi via via dibattuti e gliele mette generosamente a disposizione.

Le suddette conversazioni fanno da sfondo alla *fictio* di *Della perfezione*, un'opera che assume le sembianze di un articolatissimo dialogo a più voci ambientato – appunto – nell'estate del 1563 a Trento e che vede la luce – dopo una lunga gestazione – nel 1579. Tra i più illustri personaggi che vi prendono la parola, oltre ai già citati Michele Surian, Nicolò da Ponte e Matteo Dandolo, vanno annoverati: Giovanni Grimani, patriarca di Aquileia; Daniele Barbaro, coltissimo patriarca eletto di Aquileia per Grimani; Filippo Mocenigo, arcivescovo di Cipro (o Nicosia); Michele Della Torre, vescovo di Ceneda; Agostino Valier, dotto nipote del cardinale Bernardo Navagero, di cui è al séguito⁶⁹. I principali obiettivi di questo scritto parutiano, che rappresenta un suggestivo quadro dell'ambiente culturale veneziano del tempo, consistono nella giustificazione morale dell'impegno civile, così da restituirgli quella dignità e quel valore che sembra aver parzialmente smarrito, e

⁶⁸ Cfr. H. Jedin, *Venezia e il Concilio di Trento*, «Studi Veneziani», vol. XIV (1972) [ma: 1973], pp. 137-157: 144-155.

⁶⁹ Sull'identità dei numerosi interlocutori, cfr. C. Monzani, *Cenni biografici dei personaggi che l'Autore introduce a ragionare nella «Perfezione della vita politica»*, in *Opere politiche di Paolo Paruta precedute da un discorso di C. Monzani e dallo stesso ordinate e annotate*, cit., vol. I, pp. 407-413; G. Cozzi, *La società veneziana del Rinascimento in un'opera di Paolo Paruta: «Della perfezione della vita politica»*, «Atti delle assemblee della Deputazione di Storia Patria per le Venezia», cit., *passim*; G. Benzoni, *Nota introduttiva a Della perfezione [sic] della vita politica di messer Paolo Paruta al reverendissimo monsignor Giovan Battista Valerio vescovo di Cividale di Belluno*, in Aa.Vv., *Storici e politici veneti del Cinquecento*, cit., pp. 501-504; Id., *Trento 1563: una discussione tra veneziani in trasferta*, in M. Sangalli (a cura di), *Per il Cinquecento religioso italiano: clero, cultura e società*, 2 voll., Atti del Convegno (Siena, 27-30 giugno 2001), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2005, vol. I, pp. 29-63: *passim*.

nella rappresentazione di un modello ideale di uomo politico⁷⁰.

Nel mezzo secolo che precede l'uscita di *Della perfezione*, si diffonde negli Stati italiani una concezione negativa e pessimistica (dal punto di vista morale) della vita attiva. Il mutamento del clima politico determina, da una parte, il progressivo evaporare degli effettivi spazi di libertà garantiti dal potere al singolo e alla cultura; dall'altra, una generale inclinazione delle persone colte a cedere – con sempre maggiore arrendevolezza – alle lusinghe del privato o a prendere i voti religiosi. Questa vera e propria crisi epocale contribuisce a promuovere, nel panorama culturale italico, un deciso svilimento delle forme d'impegno civile. Degradato a semplice cortigiano affatto estraneo alle complesse dinamiche della vita attiva, l'uomo di lettere – da questo momento in poi – deve accontentarsi di un'autonomia d'azione piuttosto limitata: gli è consentito, al massimo, di vestire i panni dell'“educatore” o del consigliere del principe; non di rado, peraltro, egli si riduce a adempiere esclusivamente ad una mera funzione consolatoria delle coscienze.

Pressoché solo a Venezia la tradizione dell'Umanesimo civile perde vigore molto più lentamente che nel resto d'Italia, tanto da rivelarsi ancora abbastanza vitale durante gli anni della formazione di Paruta. Il *Della perfezione* si pone in chiara polemica contro questa tendenza, ormai imperante nel resto d'Italia, che svaluta il ruolo dell'attività politica: nell'opera, infatti, sembra rivivere lo spirito umanistico della prima metà del Quattrocento, nutrito di un forte sentimento civico e dell'idea che la cultura possa avere anche un fine civile. Mentre a Firenze la tradizione di umanisti e politici – come Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni e Matteo Palmieri (1406-1475) – si dissolve con l'affermazione del potere mediceo e la cultura si stacca via via dalla politica, per divenire privilegio e patrimonio di pochi accademici, presso la nobiltà veneta della seconda metà del Cinquecento sono ancora vivi – ad oltre un secolo di distanza – l'esempio e il pensiero di Francesco Barbaro, uomo di Stato consapevole del valore morale della politica e della cultura⁷¹.

In *Della perfezione*, la vita attiva e l'impegno civico sembrano a tratti occupare un ruolo d'importanza pari – o, talvolta, anche superiore – a quello della religione, nonostante le ripetute dichiarazioni di fedeltà alla Chiesa e alla dottrina cattolica da parte dei personaggi dialoganti. Resta comunque

⁷⁰ Per approfondimenti, si rimanda a G. Cozzi, *La società veneziana del Rinascimento in un'opera di Paolo Paruta: «Della perfezione della vita politica»*, «Atti delle assemblee della Deputazione di Storia Patria per le Venezie», cit., pp. 13-16.

⁷¹ Su questo, cfr. G. Candeloro, *Paolo Paruta*, «Rivista storica italiana», parte I, cit., pp. 81-82. Per qualche notevole spunto di riflessione sull'Umanesimo fiorentino quattrocentesco, vedi D. Canfora, *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

inteso che, per tutti costoro, la politica è tenuta a nutrirsi di principi essenziali come l'amore e la devozione verso la Patria, e come il senso del dovere del cittadino nei confronti dello Stato. Gli altri aspetti della politica – cioè, la sua autonomia dalla morale, la forza e l'astuzia – rivestono per gli interlocutori (e per Paruta) una rilevanza tutto sommato secondaria⁷².

Con quest'opera, l'autore si propone – come detto – di suscitare e mantenere vivo il sentimento civico fra i Veneziani, elevando l'attività politica al rango di attività morale: è attraverso l'agire politico, quindi, che l'uomo acquista valore e autonomia. La riabilitazione della politica come attività morale autonoma non conduce tuttavia alla costruzione di un sistema politico "moderno". La politica non è nel pensiero parutiano arte o scienza di governo, ma conseguenza immediata dell'impegno dell'uomo nei confronti della sua città. Per questo, è necessario che solo individui appartenenti ad una classe sociale ristretta – dunque, moralmente selezionati – si assumano impegni e oneri politici, così da garantire la stabilità dello Stato, arginando illegalità e soprusi. Paruta, in linea col patriziato lagunare, vuole difendere e conservare l'ordinamento veneziano così com'è. La sua concezione politica, che rifiuta l'assolutismo monarchico, resta ancorata allo Stato-città, ad una sorta di microcosmo in cui il cittadino sente molto forti i doveri verso la Patria quasi come un dovere verso la famiglia⁷³.

In questa sede, però, a noi interessa prendere in considerazione soprattutto le ultime pagine di *Della perfezione*, perché è lì che viene meglio alla luce l'intreccio tra l'ideologia veneziana tardo-cinquecentesca e l'elogio del modello costituzionale misto, che si crede trovi perfetta incarnazione storica proprio nell'ordinamento lagunare.

Nella parte conclusiva del dialogo, gli interlocutori affrontano un argomento che, come rivela il tono delle loro prime prese di posizione, li coin-

⁷² Trattasi di un punto di vista critico ben argomentato in G. Candeloro, *Introduzione a P. Paruta, Discorsi politici nei quali si considerano diversi fatti illustri e memorabili di Principi e di Repubbliche antiche e moderne – Divisi in due libri*, ed. Candeloro cit., p. X.

⁷³ «L'aristocrazia veneziana temeva le novità, e massime quelle che apparivano suscettibili di metter a repentaglio l'ordine repubblicano: postulava in tutti i membri del patriziato [...] eguaglianza di possibilità e di capacità di giudicare, in virtù dell'equità in cui erano depositari» (G. Cozzi, *La politica del diritto nella Repubblica di Venezia*, in Id. [a cura di], *Stato, società e giustizia nella Repubblica veneta [sec. XVI-XVIII]*, 2 voll., Roma, Jouvence, 1980-1985, vol. I [1980], pp. 17-152: 146). E ancora: «L'assunto della costituzione veneziana era che i patrizi avessero, in ciascuno dei posti in cui venivano a trovarsi, le capacità essenziali di un politico, cogliere il nucleo delle questioni, e valutarlo, pur senza prescindere dalle leggi che regolavano la materia in oggetto, al lume di considerazioni generali di interesse collettivo, ossia politico, lasciando alla categoria subordinata – cancellieri, segretari, notai – l'aver cura degli elementi più tecnici» (*ibid.*, p. 147). Per approfondimenti, cfr. G. Candeloro, *Paolo Paruta*, «Rivista storica italiana», parte I, cit., pp. 95-96; A. Baiocchi, *Paolo Paruta: ideologia e politica nel Cinquecento veneto*, «Studi Veneziani», cit., specie pp. 162-163 e 167-169.

volge molto: si tratta del tema delle forme politico-istituzionali che uno Stato può assumere e a quale fra esse sia da preferirsi. Questo loro interesse è legato al fatto che, come si esprime Grimani, «grandemente import[a] alla felicità dell'uomo la qualità dello Stato sotto cui egli vive soggetto; perocché le buone leggi formano i buoni governi, e similmente istituiscono bene i cittadini»⁷⁴.

Francesco Foglietta⁷⁵ è il primo ad intervenire nella discussione dedicata ai diversi ordinamenti costituzionali. Egli dichiara che «[b]reve e facile [...] potrà essere tale ragionamento», perché «il comune consenso de' savi» porta a ritenere il «principato regio» più perfetto della «repubblica de' pochi buoni» e quest'ultima più perfetta del «governo ben regolato del popolo»⁷⁶.

Surian, dichiarandosi in totale disaccordo con la tesi avanzata da Foglietta, si fa patrocinatore dei sistemi politico-istituzionali di carattere aristocratico: «son condotto a dover credere la repubblica di uomini virtuosi, che agli antichi piacque chiamare stato d'ottimati, esser quella perfetta forma di reggimento che deve eleggersi un legislatore, per ordinare una forma di governo che lungo tempo si conservi, e nel quale i cittadini più agevolmente conseguir possano la civile felicità». Egli spiega che ciò avviene perché questo è l'unico ordinamento che possa riconoscere e ricompensare con equità i meriti, cioè «la bontà e la virtù», di ognuno: «tutti godendo tanto della città quanto alle loro qualità sarà conveniente, ella potrà meglio conservarsi, sicura d'ogni civile sedizione, in somma pace e tranquillità». Surian conclude affermando, a sostegno delle tesi, che «il sopportare il giogo dell'imperio perpetuo d'un solo, fu sempre cosa più grave agli uomini più generosi: da che procede che tale Stato sia più soggetto alle mutazioni, e men capace della felicità civile»⁷⁷.

Foglietta riprende la parola per contestare alla radice la posizione che ha appena ascoltato. A suo avviso, unicamente il regno è in grado di scongiurare i rivolgimenti interni ad una collettività, il che d'altronde appare evidentissimo soltanto che si raffrontino con attenzione i «primi felici secoli» della

⁷⁴ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 379.

⁷⁵ Mentre degli altri interlocutori possediamo notizie e – talvolta – opere scritte, di Francesco Foglietta oggi non sappiamo nulla; era, comunque, un «uomo dotto e faceto», e il dialogo ci mostra come fosse «stimato ed amato da tutti» i partecipanti alla conversazione (così, C. Monzani, *Cenni biografici dei personaggi che l'Autore introduce a ragionare nella «Perfezione della vita politica»*, cit., p. 413; ma su questo personaggio, cfr. soprattutto, di G. Benzoni, *Nota introduttiva a Della perfezione [sic] della vita politica di messer Paolo Paruta al reverendissimo monsignor Giovan Battista Valerio vescovo di Cividale di Belluno*, in Aa.Vv., *Storici e politici veneti del Cinquecento*, cit., p. 503, e *Trento 1563: una discussione tra veneziani in trasferta*, in M. Sangalli (a cura di), *Per il Cinquecento religioso italiano: clero, cultura e società*, cit., p. 32.

⁷⁶ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 379.

⁷⁷ *Ibid.* p. 380.

storia umana, allorché i popoli furono governati da monarchi e vissero «quieti e contenti», con le epoche successive, quando nacquero i regimi repubblicani, i quali causarono pericolose «sedizioni civili». D'altra parte, secondo Foglietta, «quella prima forma d'imperio era molto più legittima e più naturale, essendo fatta a somiglianza del governo dell'universo; nel quale i cieli e la terra, con ordine sì meraviglioso, si veggono ubbidire ad un solo primo motore d'ogni cosa, che tutto regge e governa»⁷⁸.

Suriano dichiara di essere solo parzialmente d'accordo con Foglietta: «Che lo stato regio sia più antico che quello d'ottimati non è [...], io lo concederò facilmente; ma che sia ancora più legittimo e più naturale, non già: anzi più, vi vo dire, che tale sua antichità dimostra piuttosto l'imperfezione di lui, che ne 'l possa per ciò rendere di maggior pregio». Dal suo punto di vista, infatti,

in quelle prime età, cominciando gli uomini a ridursi dalle selve alle città, e, lasciati i costumi rozzi e incolti, apprendere alcuna eleganza e civiltà, le comunanze erano di pochi uomini; e tra questi, se in alcuno si scorgeva qualche maggior lume d'ingegno, gli altri tutti seguendolo come loro scorta, volentieri gli prestavano ubbidienza. Ma poiché co 'l tempo e con l'industria le città si fecero maggiori, e i cittadini più solerti nel viver civile, non potendo un solo supplire a' bisogni di tanti, e non volendo quelli che più si sentivano valere di virtù, seguire sempre l'imperio altrui; mutato quel primo governo, si volsero ad ordinare un [*sic*] stato di repubblica, della quale ciascun buono fusse partecipe e potesse adoperarsi per lo ben comune⁷⁹.

Per questo motivo, Suriano è indotto a ritenere che l'introduzione del governo di uno solo sia figlia di una «certa necessità», mentre «la repubblica fu partorita dalla nostra elezione, e da una più libera e diligente industria», la quale «co 'l tempo è ita sempre avanzando, e, insieme con tante altre scienze e arti, questa disciplina civile ha condotto a perfezione»⁸⁰. Il fiorire degli ingegni umani, a suo avviso, non può quindi non determinare lo sviluppo di repubbliche ben ordinate, virtuose e potenti, come mostrano nella storia la Grecia e l'Italia⁸¹.

A questo punto, soffermandosi di nuovo sulle osservazioni di Foglietta, Suriano procede ad un'ordinata riflessione di carattere filosofico e teologico per cercar di provare la robustezza di uno dei principali pilastri delle sue convinzioni, e cioè per tentar di dimostrare quanto sia insensato costringere l'uomo a dar vita a costituzioni politiche che siano ispirate al governo mo-

⁷⁸ Ivi.

⁷⁹ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 381.

⁸⁰ Ivi.

⁸¹ Su questo, cfr. quanto dice lo stesso Suriano in P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 387 (ne tratteremo *infra*, a testo e alla nota 89).

narchico dell'universo. Secondo la sua prospettiva, alla base di un simile errore sta l'assurda pretesa di ricondurre sotto una stessa regola aspetti molto differenti fra loro: Dio è onnipotente e infallibile, mentre l'uomo ha capacità limitate e può cadere in errore; dunque, chi giudica il regno quale forma di governo eccellente per ogni genere di popolo si è evidentemente costruito un modello ideale di reggitore che non appartiene e non può appartenere a questo mondo. Scrive Surian, a tal riguardo:

Tutti ci nasciamo uomini, cioè a dire, non semplici cose e perfette, ma composti di ragione e di sentimento; il quale, tuttoché in altri sia più ubbidiente e in altri più rubelle alla ragione, in ciascuno, però, dimostra la sua forza, e fa conoscere li suoi bestiali effetti. Però, dissero i savi, che chi commette il governo della città alla legge, lo raccomanda quasi ad un Dio, perciocché ella è quasi pura mente separata dall'appetito; ma chi lo dà in mano dell'uomo, lo lascia in potere d'una fiera bestia, ché tale ne 'l fa spesso pare il senso. Onde Aristotele, avendoci ne' libri delle Cose civili ritratta la imagine del vero e perfetto re; perché aveva detto tale perfezione in lui desiderarsi, che solo eccedendo la virtù di tutti, molto s'innalzi sopra la nostra umanità, e sia quasi un Dio tra gli uomini; soggiunse che un tale, a guisa di Giove, doverà regnar solo. Non ha, dunque, tale governo alcuna proporzione con lo stato di questa nostra vita mortale a tante imperfezioni soggetta, onde l'uomo si persuadea di poter ben accomodarlo a sé stesso⁸².

Esauritasi questa dotta riflessione, prende brevemente la parola Mocenigo allo scopo di esprimere la propria preferenza per l'ordinamento monarchico e, quindi, per condividere le vedute avanzate poco prima da Foglietta. Il vescovo di Cipro afferma che il fatto che l'uomo non possa «agguagliarsi alla natura», non implica che gli individui e le collettività debbano rinunciare ad imitarla: «onde, se nel reggimento della sua specie non sa formare una maniera di governo d'ogni parte perfetto simile a quello ond'egli vede esser governato il mondo, deve almeno faticarsi, perché ad esso quanto più può si rassomigli»⁸³. Di conseguenza, egli ritiene che sia opportuno eleggere «al governo uno sopra gli altri degno, e con la legge temperando la sua autorità, sicché, senza alcun danno o pericolo, ne senta la città quel beneficio che l'imperio d'un solo suol partorire»⁸⁴. Ottimo, a suo avviso, è un reggimento che preveda al vertice «un solo capo e solo custode della legge», perché in questo modo «ne verrà quel governo ad esser ben conforme a sé stesso e ben ordinato, non vario e confuso; e, come tale, sarà insieme più potente, più durabile, più quieto; e, in somma, più atto a nodrire sotto di sé la pace, i buoni costumi, le discipline, e a render felice quella provincia o quella città che in

⁸² P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 382. Il riferimento aristotelico è a *Politica*, III, 13, 1284 a-b.

⁸³ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 382.

⁸⁴ Ivi.

tal guisa sarà governata»⁸⁵.

D'altra parte, secondo Mocenigo, quest'esigenza di avere un ordinamento di tipo monarchico è in perfetta sintonia con la natura dell'universo: «in tutte le cose vediamo la perfezione ridursi all'unità e alla semplicità; da cui quanto più si dipartono, tanto vengono a farsi più imperfette, perocché più difficilmente prendono forma, e sono meno durabili»⁸⁶. Dunque, è opportuno che i legislatori di ogni dove non indugino a dar forma monarchica ai governi delle rispettive città.

Prende di nuovo la parola Surian. Dopo essersi richiamato ad esempi storici e ad autori antichi, egli argomenta ancora in merito a quella che ritiene essere l'evidente superiorità della repubblica aristocratica sul regno. Afferma, a tal proposito:

Certa cosa è, che la prudenza civile, virtù cotanto necessaria in coloro che sono preposti al governo delle città, non può in un solo uomo ritrovarsi perfetta, avendo di tante isperienze bisogno: ma quella perfezione che ad un solo si nega, ai più viene spesso concessa; perocché, come diceva quel savio, tutti sanno tutte le cose, ma niuno solo sa tutto. E se veggiamo che di pittura, di musica, e comunemente di ciascuna cosa, meglio sanno giudicar molti che un solo, perocché al difetto dell'uno può l'altro supplire; perché il medesimo avvenir non deve nella disciplina civile? Anzi, molto più; perché di questa è ufficio il comandare all'altre, ed è di loro più perfetta e più difficile. Adunque, si può dire che in quel modo che le feste e gli spettacoli pubblici, che sono fatti a spese di più persone, riescono più splendidi e più magnifici, che quelli che fa un solo, quantunque ricco cittadino; così quel giudizio nel quale concorre una moltitudine, ove ciascuno alcuna cosa reca del suo, suole esser migliore e più certo che quello d'un solo, ancorché di savio uomo. Però, la moltitudine virtuosa è più perfetta, più saggia, più prudente; e quando una tale viene preposta al governo, se ne veggono maravigliosi effetti⁸⁷.

Surian attira poi l'attenzione sulla capacità del governo repubblicano di garantire la stabilità e la sicurezza, dal momento che «il giudizio di molti, come è più prudente, così ancora è men soggetto alla corruzione; la quale più difficilmente entra in una moltitudine d'uomini, quasi in una gran fonte, che in un solo, che è come un picciolo vaso d'acqua»⁸⁸. Dunque, se gravi sono i rischi per la collettività in presenza di un monarca buono ed esperto, mortale è il pericolo quando siede sul trono un uomo malvagio e abituato a dar libero corso alle sue tendenze inique e disoneste; l'insediamento di un congruo numero di persone alla testa dello Stato, invece, dà origine ad

⁸⁵ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 383.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 382-383.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 385.

⁸⁸ *Ivi.*

un’ autorità temperata dal mutuo controllo – appunto – fra tutti gli individui che compartecipano al potere.

Il regno, secondo Surian, è «giusto e legittimo» solo per i «popoli barbari, nati al servire». Nelle «provincie dell’Asia», sono comuni i reggimenti monarchici proprio perché colà si riscontra una «certa disposizione naturale» ad ubbidire ad un capo. Viceversa, «la Grecia e l’Italia, nel tempo appunto che più in loro hanno fiorito le buone discipline, sono state sedie di molte chiare e famose repubbliche: delle quali si leggono tante e tali operazioni illustri nella pace e nella guerra, che ciò può bastare a dimostrarci, quanto tale governo atto sia ad allevare i cittadini in ogni maniera di eccellente virtù»⁸⁹.

⁸⁹ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 387. Tali punti di vista si collocano all’interno di una fortunatissima ideologia plurisecolare che affonda le radici in concezioni elaborate nella Grecia classica e che descrive l’Oriente come condannato “per natura” al dispotismo. Su questo, cfr. D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002 (2004). Tra gli autori che – più o meno negli stessi anni di *Della perfezione* – ripropongono in Italia l’immagine dell’inferiorità delle genti asiatiche, viste come arretrate e feroci, va almeno menzionato un personaggio di ferme convinzioni filo-veneziane e anti-spagnole, il lauretano – ma di famiglia carpigiana – Traiano Boccalini (1556-1613), le cui posizioni sull’intima diversità tra i popoli orientali e quelli occidentali si rivelano peraltro abbastanza simili – fin nel lessico – a quelle espresse qui da Surian, dietro il quale non è difficile intravedere – in questo punto dell’opera, come nel libro I – lo stesso Paruta (quest’ultimo, per inciso, è il protagonista letterario di uno dei più significativi «ragguagli» dell’autore marchigiano: per la precisione, il riferimento è a *Ragguagli di Parnaso*, cent. I, n. 67; questa prima «centuria» esce dai torchi alla fine di settembre o all’inizio di ottobre del 1612). Nel suo commento al terzo e al sesto libro degli *Annali* di Tacito, ad esempio, Boccalini giudica i popoli orientali – primi fra tutti i Turchi e i Moscoviti – composti di «huomini idioti», ossia di individui incapaci di coltivare la virtù e le lettere; questa loro mancanza, a suo avviso, li porta a obbedire pronamente ai monarchi brutali e malvagi che da lungo tempo li opprimono. Viceversa, egli afferma, i grandi ingegni fioriscono soltanto negli Stati repubblicani dell’Europa (e – a loro volta – la cultura e il sapere, crescendo, fanno aumentare la libertà dei cittadini), come la storia ha dimostrato in maniera esemplare diverse volte, a partire dalle antiche città greche. Alla luce di ciò, il Lauretano osserva che è più facile governare popoli ignoranti e rozzi che popoli colti e raffinati, i quali ultimi si mostrano sempre critici nei confronti del potere. Su codeste sue posizioni, cfr. T. Boccalini, *Osservazioni politiche sopra i sei libri degli Annali di Cornelio Tacito*, in Id., *La bilancia politica di tutte le opere di Traiano Boccalini*, 3 voll., il tutto illustrato dagli avvertimenti del Signor Cavaliere Ludovico du May, Castellana [ma: Ginevra], per Giovanni Hermano Widerhold, M. DC. LXXVIII [1678], vol. I, specie pp. 181 e 183-184 (commento al l. III), e pp. 494-495 (commento al l. VI) (questi passi sono cronologicamente collocabili fra gli ultimi anni del XVI secolo e i primissimi di quello seguente; l’opera in questione viene pubblicata soltanto postuma, in forma parziale e con rilevanti alterazioni, e a tutt’oggi rimangono inedite molte delle parti che la compongono). L’odio degli Ottomani e dei Moscoviti per le «buone lettere» (e la stampa) è un tema sul quale l’autore marchigiano torna più volte: cfr., ad esempio, *Considerationi politiche di Traiano Boccalini romano sopra la vita di Giulio Agricola scritta da Cornelio Tacito, illustrata da gli avvertimenti del cavalier Ludovico du May*, ivi, vol. II, pp. 3 e segg. (quest’opera – contemporanea al commento degli *Annali* di Tacito e ri-

Dopo due brevi commenti di interlocutori di secondo piano, Surian riprende il suo discorso e sottolinea come il governo dei pochi si riveli eccellente solo se quei pochi sono virtuosi; nel caso in cui tali individui non siano buoni, infatti, è meglio vivere sotto un unico capo malvagio, in quanto «più facilmente può uno correggersi che molti; e più facilmente ancora, e con minor incomodo de' sudditi, s'adempiono le voglie d'uno che di tanti». Egli prosegue osservando che la storia mostra con chiarezza che «'l dominio licenziosamente usato d'alcuni uomini faziosi, ovvero da tutta la plebe, suole privare la città d'un sommo bene, cioè della concordia civile; nodrendosi sempre in tali stati le sedizioni, sin tanto che un solo, fatto più potente, prende la suprema autorità e la rimette in pace, frenando l'insolenza del popolo, e levando le fazioni e ciascuna altra occasione di nuova rivolta, ond'egli possa dominar solo più sicuro»⁹⁰.

masta manoscritta durante la vita del Lauretano – inizia verso la metà del secondo tomo della raccolta di testi boccaliniani, ma con numerazione delle pagine che ricomincia da capo). Sull'incompatibilità dell'impero turco (e, sebbene citato meno spesso, anche del granducato di Moscovia) con la cultura, cfr. anche *Ragguagli di Parnaso*, cent. I, nn. 32, 64, 78 e 89; cent. II (questa seconda centuria esce dai torchi nel settembre del 1613, quindi appena poche settimane prima della morte del suo autore, scomparso il 29 novembre), nn. 42, 57 e 80; cent. III (questa terza centuria è stata ricostruita congetturamente da Luigi Firpo in 96 ragguagli sulla base di materiali solo in piccola parte impressi postumi nel dicembre del 1614, e collocata alle pp. 1-289 del vol. III di T. Boccalini, *Ragguagli di Parnaso e scritti minori*, a cura di L. Firpo, 3 voll., Bari, Laterza, 1948), nn. 27 e 93; si veda pure quello che Firpo indica come il ragguaglio n. 97 della cent. III e che è stato stampato per la prima volta in L. Firpo, *Nuovi «Ragguagli» inediti del Boccalini*, «Giornale storico della letteratura italiana», vol. CXXXI (1954), fasc. 394, pp. 145-174 (pp. 145-163, introduzione dello studioso; pp. 163-174: testi dei nuovi ragguagli): 164-165 (il riferimento all'impero ottomano come «capitalissimo nemico delle buone lettere», popolato di uomini ignoranti e retto in modo barbaro e tirannico, è alla p. 164). In linea generale, secondo il Lauretano, occorre tenere presente che, se è vero che un popolo istruito ha molte probabilità di scampare agli abusi di un monarca, è altrettanto vero che chi legge e studia tende ad esser preda di ambizioni – in special modo, di quella di comandare – che non sa gestire e che, quindi, finiscono col diventare distruttive per la comunità: al riguardo, è chiarissimo – per esempio – il discorso che il personaggio Paruta tiene nel succitato ragguaglio I, 67. Tutte queste considerazioni, comunque, paiono intrecciarsi alla dura polemica boccaliniana contro Jean Bodin (1529-1596), che viene accusato di promuovere – nei suoi *Sei libri sullo Stato* (1576) – disobbedienza e rivolte attraverso la concessione ai popoli della «libertà della coscienza»: il pesante attacco al filosofo francese è contenuto in un testo già citato, ossia *Ragguagli di Parnaso*, cent. I, n. 64. Per approfondimenti su molti degli aspetti da noi toccati nelle righe precedenti, il rimando d'obbligo è C. Varese, *Traiano Boccalini*, Padova, Liviana, 1958, pp. 32 e segg., 68 (nota 118, seconda metà), 85 e segg.

⁹⁰ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 388. In queste posizioni, pare esservi anche una velata polemica nei confronti della recente deriva oligarchica della costituzione lagunare: cfr. W.J. Bouwsma, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma* (1968), ed. it. a cura di V. Cini e con intr. di C. Vasoli, Bologna, il Mulino, 1977, p. 129. Molte delle decisioni politiche e giudiziarie più importanti, infatti, sono ormai prese in seno ad organismi ristretti, come il Consiglio dei Dieci e

Surian termina così questo suo ennesimo intervento e Ponte, rimproveratolo con amabilità di essersi dilungato troppo nelle sue argomentazioni e di aver fatto la parte del leone durante il dibattito intorno al miglior ordinamento politico-istituzionale, invita Dandolo a concludere la discussione esprimendo il suo punto di vista in materia⁹¹. Questi, tuttavia, in considerazione dell'importanza e della difficoltà del tema, dichiara di voler riferire non la propria opinione, ma quanto disse l'illustre cognato «di felice memoria» Gasparo Contarini, morto vent'anni prima, «l'ultima volta ch'egli fu a Vinezia» al cospetto di «certi gentiluomini suoi amici»⁹².

Le argomentazioni contariniane, esposte per bocca di Dandolo, ricalcano alcune tesi e riflessioni consegnate al *De magistratibus et republica Venetorum*⁹³. Secondo il Cardinale, c'è tutto sommato poca differenza tra la forma di governo monarchica e quella aristocratica, perché entrambe promuovono la virtù nei cittadini e garantiscono la giustizia attraverso l'osservanza delle buone leggi.

Diversamente stanno le cose per «quella repubblica che è in mano di tutta una moltitudine; nella quale benché si vegga alcuna parte di virtù, non può però ella in ciascuno di tanto numero ritrovarsi in grado uguale di perfezione, come fa in pochi, ovvero in uno solo»⁹⁴.

Questo non significa tuttavia che il governo dei molti sia da considerarsi riprovevole per principio, perché – anzi – prevede che vi siano persone libere e non scoraggia l'esercizio delle virtù civili e militari. Pessimo, piuttosto, è «lo stato della città in cui uno o più uomini molto ricchi e potenti, usando violenza agli altri, s'usurpano la suprema autorità; e cattivo parimente è quello che è in mano della vil plebe, la quale fatta insolente, vuol dominare agli uomini e alle leggi»⁹⁵.

Secondo Contarini, è possibile distinguere i governi retti da quelli che non lo sono: basta osservare quale sia la finalità di ognuno di essi. Può reputarsi a pieno titolo buono il reggimento che si propone di assicurare la «vita comoda e virtuosa de' cittadini», ed è migliore degli altri quello che riesce a conseguire tale scopo «per via più breve e più facile»⁹⁶. Detto altrimenti, le

le Zonte: su questo, ci permettiamo di rimandare a P. Venturelli, *La costituzione mista e il "mito" di Venezia nel Rinascimento*, cit., pp. 179-181 (e le rispettive note, specie la 159).

⁹¹ All'inizio del confronto sulle forme di governo, si è infatti convenuto che debba essere Dandolo ad avere l'ultima parola: cfr. P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., pp. 379-380.

⁹² *Ibid.*, p. 389. Molto probabilmente, il Cardinale non rivede Venezia dopo il 1538: cfr. G. Fragnito, voce *Contarini, Gasparo*, cit., p. 184.

⁹³ Cfr. *supra* (§ 2).

⁹⁴ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., pp. 389-390.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 390.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 389.

costituzioni rette hanno di mira la «comune utilità», mentre le altre puntano al soddisfacimento di interessi di parte: «Il numero, veramente, di coloro che comandano, è piuttosto quasi certo accidente che non può farne reale distinzione»⁹⁷.

Contarini osserva che la scelta di ordinare la città in un modo anziché in un altro non deve dipendere esclusivamente dalla preferenza personale di un legislatore: quando si vuol dar vita o modificare un reggimento, bisogna tener conto della natura e dei costumi del popolo con il quale si ha a che fare, perché soltanto in questo modo sarà possibile garantire alla nuova costituzione «più longa vita»⁹⁸. Ad esempio, le genti che per «antica consuetudine»⁹⁹ sono inclini a sottomettersi ad un monarca, saranno disposte ad accettarne uno anche in futuro, e se il capo ha «cura del ben comune, allora il regno si può stimare uno de' governi migliori»; dov'è invece presente «una moltitudine di persone libere e ingenua», occorre attribuire il potere «a quei cittadini che sono tra loro più eminenti di virtù, i quali saranno da tutti gli altri spontaneamente ubbiditi»; altri popoli ancora, infine, fanno «più palese professione di libertà» e i cittadini, non sopportando la signoria perpetua di un capo, «esercitano tutti a vicenda il magistrato, siccome il bisogno e la legge richiede»¹⁰⁰. Secondo Contarini, quest'ultima forma di repubblica – che non si può biasimare «sin tanto che si appoggia alla legge, e la legge al giusto e all'onesto» – si adatta particolarmente ai «popoli bellicosi», a quelli – cioè – che attribuiscono una grande importanza al «valor militare», come avviene ai suoi tempi, egli precisa, nelle repubbliche elvetiche e in alcune di quelle tedesche¹⁰¹.

Il Cardinale, alla luce di tutto ciò, ribadisce che non sono soltanto le forme di governo dell'uno e dei pochi (da lui, comunque, preferite), ma anche quella dei molti, a doversi reputare «buone e legittime»: questo, naturalmente, a patto che in tutte e tre vi siano in permanenza coltivata la virtù e garantita la giustizia. Senonché, si tratta di costituzioni che, «soggette a facile mutazione, passano agevolmente ad altro stato contrario»¹⁰². Donde, egli afferma,

⁹⁷ *Ibid.*, p. 390.

⁹⁸ *Ivi.* Se nel Cinquecento posizioni «relativiste» di questo genere non sono né isolate né marginali all'interno del dibattito etico-politico (basti pensare al caso di Giannotti: vedi *supra* [§ 2]), va però notato che a volte Paruta nelle sue opere esprime in tali ambiti punti di vista che paiono essere quasi montesquieuiani *ante litteram*, come ben dimostrano – ad esempio – due luoghi di *Della perfezione della vita politica*: cfr., dell'ed. cit., pp. 231 e 400-404.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 390-391.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 391.

¹⁰¹ Cfr. *ivi.*

¹⁰² *Ivi.*

veggiamo i re divenire spesso i tiranni, e esser scacciati del regno d'alcuni cittadini virtuosi, che non potendo sopportar il giogo della servitù, si fanno capi del popolo e vi introducono una repubblica d'ottimati: li quali, co 'l tempo, facendosi similmente insolenti e usurpatori della libertà, accendono contra di sé il popolo; il quale tumultuando, toglie loro di mano la pubblica autorità, e da sé stesso l'esercita da principio modestamente, ma poscia con insolenza e con sedizioni; per le quali s'apre la strada alla potenza d'alcun cittadino di ritornarla sotto al reggimento d'un solo. Delle quali mutazioni ne ha prestato notabili esempi la città di Roma, che in minor spazio di cinquecento anni, dal regno di Tarquinio fin alla dettatura di Cesare, ha provato tutti questi vari ravvolgimenti¹⁰³.

Secondo Contarini, tale «facile mutazione» deriva dal fatto che ogni ordinamento semplice e retto comprende in sé alcuni elementi negativi. Nella monarchia, il re cerca di porsi al di sopra della legge; è incline a divenire insolente e vanesio; corre il rischio di prendere decisioni troppo precipitose e avventate. Nell'aristocrazia, invece, sorgono in men che non si dica fazioni e torbidi; la varietà delle opinioni porta spesso a deliberare cose non ragionevoli; la conflittualità generale apre ben presto le porte ad un cambiamento di costituzione (con una deriva o in senso monarchico o in senso democratico). Nella democrazia, infine, l'autorità statale è dispersa in così tanti soggetti da risultare troppo debole perché sia possibile garantire l'ordine pubblico; i cittadini più virtuosi, quelli più nobili e quelli più ricchi sono scontenti e indocili, giacché si sentono non adeguatamente valorizzati in seno alla società e per questo esigono un maggior riconoscimento delle proprie qualità personali; la libertà tende a trasformarsi in licenza. Alla luce di questi limiti intrinseci alle forme di governo canoniche, il Cardinale non ha dubbi:

volendo ordinare un [*sic*] stato, quanto più si può perfetto e che lungamente si conservi, è necessario l'unire insieme queste diritte maniere di governo; sicché l'una vegna a correggere i difetti dell'altra, e i beni di tutte, insieme adunati, siano maggiori, e risultino a maggior comodo e quiete della città. Ora, che un tale governo misto meglio si convenga alla città che niuno delli tre dagli altri diviso, si può da ciò comprendere, che nell'istesso modo veggiamo reggersi ciascun uomo particolare e ciascuna famiglia; e la città non è altro che una compagnia di molti uomini e una adunanza di molte case ordinata al ben vivere¹⁰⁴.

Arrivato a questo punto, per rendere più persuasive le sue argomentazioni alle orecchie di chi lo sta ascoltando, Contarini fa ricorso a tre immagini icastiche in sequenza. Egli inizia dicendo che il corpo umano possiede di-

¹⁰³ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., pp. 391-392. Viene qui riproposta la celebre teoria dello «sviluppo ciclico delle costituzioni», o *politeiōn anakýklosis*, formulata da Polibio in *Storie*, VI, 10.

¹⁰⁴ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 393.

versi organi: il cuore è il più importante, lo sono un po' meno gli altri «membri» che stanno «di dentro» e ancor meno i «membri» collocati «di fuori»: nonostante queste differenze, però, ciascun componente ha un ruolo non trascurabile nel perseguire il fine ultimo di mantenere la «salute del tutto»¹⁰⁵. Continua osservando che l'anima è composta di «ragione», «parte sensitiva» e un'«ultima e più bassa parte»: mentre la prima, «quasi regina dell'altre potenze [...], comanda all'altre»¹⁰⁶, la seconda «se le fa compagna di molte operazioni virtuose» e «ci rappresenta un vero stato d'ottimati», e la terza, «quasi minuto popolo, partecipe anch'ella di questa picciola repubblica, si prende cura di provveder alli molti bisogni dell'uomo, per la cui perfezione e felicità tutte insieme si faticano». Conclude facendo notare che in una famiglia bene ordinata c'è una figura più autorevole, il padre/marito, col quale collaborano la madre/moglie, che gli dà consigli riguardanti l'amministrazione della casa, e i figli, che «s'adoprano nelle cure domestiche»; i membri di questa famiglia (simili al re, al corpo dei nobili e al popolo presenti in una monarchia) traggono giovamento complessivo dal contributo peculiare apportato da ognuno¹⁰⁷.

Conclusa l'illustrazione delle tre immagini, Contarini afferma che un «mescolamento» di democrazia, aristocrazia e monarchia si ottiene quando tutti gli elementi sono amalgamati «in uguale misura», senza che uno di essi

¹⁰⁵ Ivi. Sull'analogia tra corpo politico e corpo umano, proposta di frequente nella storia del pensiero, cfr. da ultimo G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit. (non vi si cita, tuttavia, Paruta). Spesse volte, tale corrispondenza concettuale viene richiamata dai diversi autori per illustrare e promuovere il «tipo» del governo misto, ed è proprio quello che si fa in questo passaggio del dialogo parutiano (ciò giustifica l'osservazione compiuta in merito da P. Archambault, *The Analogy of the 'Body' in Renaissance Political Literature*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», t. XXIX [1967], fasc. 1, pp. 21-53: 51). Nel corso dei secoli, i teorici degli ordinamenti composti hanno non di rado introdotto nelle proprie argomentazioni – talora, adattandola – la fortunata metafora organologica tratta dalla *Storia di Roma* di Tito Livio, e precisamente dal celeberrimo brano in cui viene riferito l'apologo raccontato da Menenio Agrippa alla plebe ritiratasi nel 494 a.C. «in Sacrum montem» (II, 32) per protesta nei confronti del Senato. Menenio, «facundum uirum et, quod inde oriundus erat, plebi carum», dopo aver ricordato come un'analogia *secessio* all'interno del corpo umano da parte della bocca e delle mani ai danni dell'ozioso ventre sia finita con un indebolimento dell'intero organismo, convince i ribelli del fatto che quel ventre che riceve il cibo, sebbene appaia ozioso, sia poi lo stesso organo che tiene in vita, attraverso il sangue, tutte le parti del corpo. A livello istituzionale, l'invito di Menenio alla concordia si traduce nella decisione del Senato «ut plebi sui magistratus essent sacrosancti, quibus auxilii latio adversus consules esset, neve cui patrum capere eum magistratum liceret» (II, 33). Per tornare più specificamente a Paruta, uno studioso ha di recente pensato di estendere l'indagine sull'analogia tra corpo politico e corpo umano all'intero *corpus* di scritti dell'autore veneziano, il che gli ha consentito di ottenere brillanti risultati ermeneutici: cfr. M. Giani, *Paolo Paruta: Il lessico della politica*, cit., pp. 104-113 (parte I: *Il ruolo e il fine delle membra della repubblica*).

¹⁰⁶ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 393.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 394.

prevalga sugli altri¹⁰⁸: «quanto meno tale eminenza vi si conosce, tanto quel governo riesce migliore e di più lunga vita; e come troppo l'uno sopra l'altro cresce, tosto quella forma perfetta che da tutte ne risultava, conviene corrompersi, perocché quello che si fa più potente, gli altri distruggendo, nella propria natura li converte»¹⁰⁹.

La retta combinazione dei tre governi è «cosa molto legittima e naturale; siccome ancora meglio accomodar si può quasi a tutte le città, nelle quali sogliono esser uomini di varie qualità, a cui il buon legislatore deve avere riguardo»¹¹⁰. Non mancano, secondo Contarini, mirabili esempi storici degli eccellenti risultati ottenuti attraverso la realizzazione di governi misti: nei loro periodi aurei, infatti, Atene, Sparta e Roma furono caratterizzate da un'equilibrata mescolanza fra i tre elementi. Per quanto riguarda Atene, gli Arconti erano espressione «quasi» della «regia maestà», il Consiglio di Areopago rappresentava lo «stato d'ottimati» e «'l popolo parimente ebbe li suoi magistrati»¹¹¹. Anche Roma, all'apice della sua storia repubblicana, poteva contare su un ordinamento ben regolato; senonché, osserva il Cardinale, «per l'ambizione de' Gracchi e d'altri sediziosi cittadini, s'accrebbe immoderatamente la potenza del popolo; distrutto quel primo temperamento, per cui ciascuna parte della città era tenuta nel proprio ufficio e ubbidiente al tutto; ella tosto trascorse ad una dissoluta licenza popolare, e da questa alla tirannide, perduta affatto ogni sua dignità e ogni forma di buon governo civile»¹¹².

Secondo Contarini, non diversa fu la fine del governo misto ateniese: Aristide e Pericle – «troppo amatori della libertà, o forse desiderosi di conservarsi grandi co 'l favore popolare» – estesero oltremisura l'autorità al popolo, che non seppe «ben usarla» e, di conseguenza, la repubblica cadde «sotto 'l dominio di alcuni pochi più potenti cittadini; sì che, rimanendo poi sempre in lei alcuni semi di questa corruzione, non poté trarre il giogo dalla servitù in modo, che sapesse, salvo che a breve tempo, libera conservarsi»¹¹³.

Il Cardinale non ha dubbi: è Sparta a costituire il «vero esempio di perfetto governo» nei tempi antichi. Grazie ad un «eccellente temperamento», quella celebre città ebbe a lungo garantita «la libertà e l'imperio», e fu al riparo da «ogni sedizione civile»¹¹⁴. L'ordinamento lacedemonico era infatti caratterizzato, insieme, dalla primazia della legge e dalla bicipite autorità del Senato, a rappresentare gli Spartiati nobili e virtuosi, e degli Efori, espres-

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 395.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 394.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 395.

¹¹² *Ibid.*, p. 396.

¹¹³ *Ivi*.

¹¹⁴ *Ivi*.

sione del popolo, onde «tutte le parti della città venivano ad esser del governo partecipi, in quel modo che più conveniva a ciascuno: però ne viveano i cittadini sodisfatti e contenti, sicché ogn'altra cosa posponevano alla libertà e alla conservazione della loro patria»¹¹⁵.

Ad avviso di Contarini, se nell'Antichità non è dato scorgere costituzioni equilibrate e stabili quanto quella di Sparta, in epoca più recente ha preso forma un governo misto che richiama per diversi aspetti l'ordinamento lacedemone e che si rivela altrettanto armonico e saldo. Il Cardinale allude al reggimento lagunare, che egli considera il più riuscito e ammirevole esempio di mistione mai ottenuto negli ultimi secoli della storia umana. A Venezia, infatti, il Doge rappresenta la «regia maestà», perpetua e venerata da tutti i cittadini: «in nome di lui sono pubblicate tutte le più importanti deliberazioni, scritte e ricevute le lettere pubbliche, come di capo che tutta la repubblica rappresenti». Il Senato, il Consiglio dei Dieci e il Collegio, invece, «sono veri e propri magistrati della repubblica degli ottimati». Il Consiglio Maggiore, dal canto suo, è rappresentativo dello «stato popolare», dal momento che in esso «convengono tutti i cittadini» per «creare i magistrati e [...] stabilire le leggi che appartengono alla forma del governo»¹¹⁶. Secondo Contarini, l'ottimo «temperamento» della costituzione lagunare fa sì che non esca dal «suo luogo proprio» nessuna delle diverse «parti onde ella è formata»¹¹⁷: di conseguenza, essa «ha potuto, con raro esempio, per tante età conservarsi sempre la medesima, e libera d'ogni travaglio di sedizione civile»¹¹⁸.

Il Cardinale è convinto che, ai suoi giorni, sia possibile riscontrare parecchi governi misti effettivamente realizzati, sebbene nessuno di essi si avvicini al grado di perfezione dell'ordinamento veneziano. Egli ritiene che sbagli chi giudica, ad esempio, le monarchie di Francia e di Spagna «semplici e veri governi regi», perché si tratta di contesti politico-istituzionali in cui: il re, una volta insediatosi, deve giurare di osservare «certe leggi» da tempo vigenti a livello locale; il potere non è concentrato nelle mani di un monarca e, anzi, quest'ultimo spesso delibera e fa eseguire le leggi in base a ciò che viene deciso da Consigli presenti nelle varie province del reame; il popolo e i nobili non solo vantano «molti privilegi», ma «in diverse cose, per le bisogno del regno, ne tengono non picciola autorità»¹¹⁹.

Ancora più temperata di quella francese e di quella spagnola (ma meno, ovviamente, di quella veneziana) è, secondo il Cardinale, la costituzione

¹¹⁵ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., p. 397.

¹¹⁶ *Ivi*.

¹¹⁷ *Ivi*.

¹¹⁸ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., pp. 397-398.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 398.

plasmatasi in Germania, poiché l'autorità pubblica vi risulta divisa tra l'imperatore, i vari principi e chi è al governo nelle diverse repubbliche: essi «tutti insieme si uniscono nelle loro diete, per terminare di comun consentimento le cose più gravi pertinenti alla salute di tutta la provincia»¹²⁰, e ciò permette la compresenza e l'azione comune delle tre maniere di governo: quella dell'uno, quella dei pochi e quella dei molti. Contarini aggiunge che, se l'ordinamento tedesco

fusse alquanto meglio regolato, cioè che a' principi e alle città libere alquanto si scemasse di autorità, e quella accresciuta fusse all'imperio, come a quello che è capo dell'altre parti; crederci che da quella provincia nobilissima e abbondantissima d'uomini, d'armi e di ricchezze, e in molte parti già ben ordinata, si potessero aspettare contro la potenza de' Turchi prove maravigliose: le quali ora questo solo disordine è bastevole d'interrompere, come da molte isperienze si è potuto conoscere¹²¹.

Terminata la nostra ricognizione, vorremmo brevemente porre qui in rilievo alcune delle più significative posizioni avanzate dal Contarini di Paruta. Il Cardinale, in *Della perfezione*, considera l'esercizio della virtù il fine di uno Stato, perciò quest'ultimo sarà tanto meglio ordinato quanto più il suo governo verrà posto nelle mani di uomini virtuosi; non ha molta importanza, insomma, se ci si trovi al cospetto di un regime repubblicano oppure di un regime monarchico. Contarini, poi, ricorda come il rischio di cadere nella tirannide esista tanto nel regno quanto nell'aristocrazia e nella democrazia, ogniqualvolta il sovrano, la classe dei nobili o – il che accade più spesso – i ceti popolari abusino dei propri poteri. L'ordinamento misto è un rimedio a tale degenerazione cui sono soggette tutte e tre le forme rette di governo. Nella storia antica, fu Sparta a interpretare al meglio l'ideale della mistione; nel tempo a lui coevo, egli spiega, è Venezia a rappresentare la quasi perfetta incarnazione del sistema politico-istituzionale composto: e caratteristica, in Laguna, è la ripartizione dei poteri tra il Doge (espressione dell'autorità regia), il Senato, i Dieci e il Collegio (che corrispondono all'aristocrazia), il Consiglio Maggiore (organismo che rimanda al governo dei molti).

Ma in che modo la Repubblica di San Marco può mantenersi integra, e non corrompersi come invece accade per qualunque altro reggimento antico e moderno? Principalmente, attraverso il rispetto delle leggi da parte dei suoi cittadini: questa, in sostanza, è – par di capire – la risposta di Contarini nel *De perfezione*; ossia, la soluzione sta non tanto nell'approvare sempre nuove norme, quanto nell'osservare quelle consegnate dagli avi, la cui saggezza

¹²⁰ Ivi.

¹²¹ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, ed. cit., pp. 398-399.

permise di dar vita ad un ordinamento unico, da sempre celebrato e invidiato in ogni dove.

Il silenzio con cui i presenti ascoltano dalla voce di Dandolo le tesi del suo illustre congiunto, senza mai obiettare, rivela un accordo generale intorno ai pilastri dell'ideologia veneziana incentrata sul mito della Serenissima: l'eccellenza della costituzione lagunare è riconosciuta da tutti gli illustri personaggi che hanno animato la discussione che ormai volge al termine. La tensione, manifestatasi in alcuni momenti del dialogo, si è affatto dissolta, e Paruta può così avviarsi a prendere pianamente congedo dai suoi lettori.

4. *Natura umana e propensione al servilismo politico in Étienne de La Boétie*, di Lorenzo Passarini

*Non c'è per l'uomo preoccupazione più ansiosa
che di trovar qualcuno a cui affidare al più presto quel dono
della libertà, col quale quest'essere infelice viene al mondo.*

*Questa esigenza di una genuflessione 'in comune' è il più
grande tormento [...] fin dal principio dei secoli.*

*Noi avremo acconsentito ad abolire la libertà, che faceva
loro paura, e a porli sotto il dominio nostro.*

(Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, «Il Grande Inquisitore»)

Introduzione

Il *Discorso sulla servitù volontaria*¹ di Étienne de La Boétie, scritto a metà del '500, è un testo che anche oggi affascina per la forza con cui ammonisce i cittadini che *si lasciano asservire* dal potere politico. Questa è la provocazione dell'Autore: anche il potere autoritario più *violento* e *schiavizzante*, se si mantiene nel tempo, ha un reale *consenso* dalla popolazione, vi è in essa come una *volontarietà al servilismo*. I cittadini hanno un *potere* ed una *responsabilità* verso la politica. Il testo denuncia primariamente la facilità con cui l'essere umano è tentato da *logiche servili*, come se il *servilismo* fosse insito nella sua stessa *natura*. La Boétie ci insegna che solo sull'*educazione*, su una *sana cultura*, si può sviluppare un *cittadino cosciente* e *maturo*, indipendente nella capacità di giudizio. Egli ha a cuore l'imprescindibile affermazione dei *principi di convivenza* per la vita sociale (*fratellanza/amicizia, uguaglianza e libertà*). D'altra parte, lungo la storia si è poi consolidata la consapevolezza che il *consenso popolare* non deve mai bastare come unico fattore di *legittimazione* del potere politico. Sistemi di autoregolazione e di controllo nazionali ed internazionali sono necessari per

¹ L'edizione italiana di riferimento è: É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. it. di F. Ciaramelli, Milano, Chiarelettere, 2011. L'edizione francese di riferimento è la versione in francese cinquecentesco chiamata *Manuscrit de Mesme*, ritrovabile in: É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978, pp. 97-164.

garantire la tutela dei *diritti civili*.

La Boétie (1530-1563) era originario di Sarlat, cittadina non lontana da Bordeaux. Visse in una Francia sconvolta dalle tensioni politico-religiose per il diffondersi del protestantesimo e l'intreccio di lotte tra le grandi famiglie, che porteranno all'esplosione della guerra civile di religione nel 1562². Dopo gli studi classici, seguì i corsi di Diritto dell'Università di Orléans, bastione avanzato delle nuove tendenze della Rinascenza³. Probabilmente in questo periodo (1548-1553 circa) scrisse il *Discours sur la servitude volontaire* – chiamato poi anche *Le Contr'Un* – testo palesemente *antimonarchico*. A soli ventitré anni divenne poi consigliere del Parlamento di Bordeaux. Iniziò così l'attività politica agli ordini della monarchia francese, comunque da lui intrapresa secondo le massime di *tolleranza religiosa* e di salvaguardia della *libertà di coscienza individuale*⁴. Compì numerose *missioni di pacificazione* tra cattolici e protestanti per Caterina de Medici, reggente di Francia. Sulla scorta di queste attività scrisse l'opuscolo *Mémoires sur l'Édit de Janvier 1562*⁵, ove denunciò da un lato i pericoli connessi agli scontri religiosi che potevano dilaniare la nazione, dall'altro l'inutilità di una politica repressiva violenta, suggerendo riforme che rendessero possibile una conciliazione⁶. Morì, forse per peste, alla sola età di trentadue anni, al suo capezzale vi era l'amico Michel de Montaigne, erede testamentario della sua biblioteca e delle sue opere.

Vorrei focalizzarmi in questo articolo, prima sull'*impianto antropologico* delineato nella fase iniziale del *Discours*, poi sulle problematiche che la *natura umana* comporta dal punto di vista sociale e politico (analizzando il resto dell'opera), dunque ipotizzare gli intenti dell'Autore e il suo insegnamento. Ricordo a chi legge che il testo in esame è un *discorso a-sistematico*, privo di suddivisioni interne. I confini della mia divisione in una parte iniziale (fino a pagina 21; 189Mesme)⁷, una centrale (fino a pagina 43;

² P. Flores d'Arcais, *Perché oggi*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 10.

³ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, édition de S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1983, pp. 63-64.

⁴ U.M. Olivieri, *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Torino, La Rosa Editrice, 1995, p. XXIII.

⁵ Riscoperto e pubblicato nel 1917 a cura di Paul Bonnefon in *Reveu d'histoire litteraire de la France*, XXIV, 1917.

⁶ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 26. È utile a comprendere l'indole di La Boétie il commento ai *Mémoires* dell'autrice: «*L'aversion qu'éprouvait La Boétie pour les fanatismes et leur cortège de comportements extrémistes est patente dans ce texte*».

⁷ Sarà indicato d'ora in avanti (tra parentesi dopo le citazioni) con il primo numero la pagina della traduzione italiana di riferimento (vedi nota 1). Con il secondo numero, seguito dalla dicitura *Mesme*, si rimanda invece alle cifre a fianco al testo *Manuscrit de Mesme* nell'edizione francese di riferimento (vedi ancora la nota 1). Tali numeri a fianco del testo

211Mesme) ed una finale sono dunque arbitrari. Ogni argomentazione nell'opera sembra sfuggente, *amalgamata* alle altre, mai conclusa in se stessa, emergendo a più riprese con diverse sfumature e nuove informazioni. Sono presenti numerosi richiami all'antichità classica, lo stile argomentativo *filosofico* dell'Autore è *astratto, speculativo, universale*⁸. Così che l'opera si differenzia dai *pamphlet* ugonotti circolanti nella seconda metà del '500 in Francia, che utilizzavano invece un *approccio legale*⁹.

1. *I sacri dettami della natura, l'uomo è naturalmente libero*

Nella prima parte del *Discorso sulla servitù volontaria* è centrale l'*immagine* di una condizione storica *antecedente* la civilizzazione come è venuta configurandosi nei secoli. Sembrerebbe che La Boétie creda all'esistenza di un originario *état de nature*¹⁰ ove gli uomini, appena dopo la Creazione, poterono vivere in una sorta di *candore etico*. Della *natura* l'Autore dice che è «strumento di Dio (*ministre de Dieu*) e governante degli uomini (*gouvernante des hommes*)» (15; 184Mesme). Retta dalla *ragione* (16; 185Mesme), subordinata a Dio, ha nel *Discours* il primato di *creatrice equa*. Essa ha utilizzato la medesima *sostanza* nella creazione di tutti gli uomini (15-16; 184-185Mesme) ed ha dato a tutti anche la medesima *forma* – ci dice – «affinché [...] ci si riconosca (*de nous entreconnoistre*) scambievolmente tutti come *compagni (compaignons)* o meglio *fratelli (frères)*» (15; 184Mesme). Inoltre, come una «buona madre¹¹ (*bonne mere*)[,] ha dato a tutti (*a donne a tous*) [...] la terra come dimora (*la terre pour demeure*), [ha ospitato] tutti (*a tous logés aucunement*) nella medesima casa (*en mesme maison*)» (*ibid.*).

Consapevole del rischio di dare una visione *irrealistica* di un mondo lontano, l'Autore ammette che non siamo tutti perfettamente *uguali*, che c'è evidenza delle *differenze naturali*, ma rifiuta un'interpretazione in negativo.

rimandano poi alle pagine (nel medesimo volume) della versione in francese moderno a cura di Charles Teste.

⁸ Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione di M.N. Rothbard* in É. de La Boétie, *La servitù volontaria*, Catania, Edizioni della rivista Anarchismo, 1978, pp. 70-71.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 81. Questa nozione non sarebbe ancora espressa nei termini *moderni*. L'idea esplicita di *stato di natura* apparirà solo nel 1625 nel *De jure belli ac pacis* di Grozio e più tardi sarà usata ad ampio raggio. Ma l'autrice sostiene che essa è già «*omniprésente dans le Discours*». Tale condizione naturale descriverebbe l'uomo in un'*immagine* non ancora deviata né falsificata.

¹¹ Cfr. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, cit., p. 140, nota 26. Secondo la nota di S. Goyard-Fabre, l'espressione «*bonne mere*» trova posto in un *naturalismo provvidenzialistico* che si può ricollegare ad una ispirazione *platonistica*.

È data una precisa – ma forzata – spiegazione delle differenze: «Bisogna [...] pensare (*plustost faut il croire*) che distribuendo ad alcuni di più (*que faisant ainsi les parts aus uns plus grandes*) ad altri di meno (*aus autres plus petites*), essa [(la natura)] voleva dare spazio all'*affetto fraterno* (*elle vouloit faire place a la fraternelle affection*) e mettere gli uomini in grado di praticarlo (*afin qu'elle eut ou s'emploier*), avendo gli uni capacità di offrire aiuto (*aians les uns puissance de donner aide*), gli altri bisogno di riceverne (*les autres besoin d'en recevoir*)» (15; 184-185Mesme). Le effettive *disuguaglianze naturali* non devono dunque comportare *disuguaglianze sociali* negative nei rapporti umani. Questa antropologia, dallo stampo *cristiano*, riconosce le disparità presenti in natura e dà già di per sé una *prescrizione etica* di come si dovrebbe vivere in società. La Boétie sostiene che la *prevaricazione* non è nel *disegno naturale*, dunque *secondo natura* non dovrebbero esserci *servi e padroni*, né uno *stato di guerra*, ma *fratellanza e comunione*. Questa interpretazione della *natura* pare basata sull'assunto di *fede* di una *finalizzazione* d'essa al *bene*, ove gli uomini siano in qualche modo messi alla prova nella loro bontà. L'antropologia di La Boétie si caratterizza così in questa prima fase come una *teleologia provvidenziale*, o comunque un *naturalismo teleologico*¹². L'Autore ribalta le carte in tavola: la natura ha presupposto la *disuguaglianza effettiva*, ma proprio perché gli uomini potessero mettere in atto un'*uguaglianza formale* attraverso la *fratellanza*. Non vi sono dimostrazioni filosofiche efficaci, l'interpretazione ottimistica della *volontà della natura* sarebbe qualcosa di *auto-evidente*: «Senza dubbio (*certes*), [...] *chiaro ed evidente* (*clair ni d'apparent*), [...] che nessuno può dire di non vedere (*et ou il ne soit pas permis de faire l'aveugle*)» (15; 184Mesme).

Nel *Discours* il precetto della *fratellanza* è fondamentale, essa muterà in *amicizia* più oltre nel testo: penso che sia il medesimo concetto, ma *alleggerito* delle logiche di *fede*, meglio fruibile in ambito di *politica secolarizzata*. L'*immagine della natura* è dunque usata come esempio positivo, *prescrittivo*, per il vivere sociale di ogni tempo. L'uomo *può, deve*, mettere in pratica la *concordia* e la *fratellanza* nel vivere sociale¹³, grazie a strumenti e qualità dati dalla natura: «[Essa] ha fatto a tutti (*a tous*) questo gran dono (*grand present*) della voce (*de la voix*) e della parola (*de la parolle*) per conoscerci (*pour nous accointer*) e meglio *fraternizzare* (*et fraterniser davantage*)», co-

¹² Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 83.

¹³ Cfr. N. Panichi, *Plutarchus redivivus?: La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 51-52. L'utopista Luis Blanc esaltò La Boétie come «*principe de fraternité*» sociale. Ciò lo differenzierebbe dai pubblicisti protestanti, che invece sarebbero portatori di *individualismo*. Con questa sua idea di *fratellanza* La Boétie non poteva che «*combats sérieux qu'entre l'individualisme et l'autorité*».

si da «realizzare (*et faire*) attraverso la dichiarazione comune e scambievole dei nostri pensieri (*par la commune et mutuelle declaration de nos pensées*) la comunione delle nostre volontà (*une communion de nos volontes*)» (16; 185Mesme). La natura ha insomma «cercato (*a tasché*), con tutti i mezzi (*par tous moiens*), di formare e stringere forte (*de serrer et estreindre si fort*) il legame della nostra alleanza e società (*le noeud de nostre alliance et société*)» (*ibid.*). È qui chiaro l'anelito dell'Autore per una *socialità comunitaria*.

Come causa o conseguenza della visione della *natura*, vi è un'idea filosofica forte in La Boétie, quella della *libertà naturale* dell'uomo¹⁴. Scrive: «Non è da mettere in dubbio (*il ne faut pas faire doute*) che noi siamo tutti (*soions tous*) naturalmente liberi (*naturellement libres*), poiché siamo tutti [*compagni*]¹⁵ (*nous sommes tous compagnons*); e a nessuno può saltare in mente (*ne peut tomber en l'en-tendement de personne*) che la natura, che ci ha [messi tutti in compagnia]¹⁶ (*nous aiant tout mis en compaignie*), abbia reso qualcuno servo (*que nature ait mis aucun en servitude*)» (16; 185Mesme). La dimostrazione che l'uomo è *per natura libero* verrebbe dall'evidenza che la natura ci ha voluti tutti *compagni* e *fratelli*. Dimostrazione difficilmente accettabile senza assumere un discorso *di fede*. Ma a parte la fondazione dell'argomento, possiamo capire come all'Autore stia a cuore il *valore* della *libertà*. Essa ha luogo nella *fratellanza*, nella *concordia*: *essere liberi* per La Boétie non significa *far ciò che si vuole*, ma significa primariamente essere *liberi dalla prevaricazione* altrui. Avere il *vincolo positivo* dall'*altro*, per i doveri del mutuo soccorso, della vita comune, non significa perdere la *libertà*, ma aderire proprio alla *libertà del disegno naturale*. È un concetto carico di *valore etico*, di *responsabilizzazione* del singolo. Dunque, l'*accettazione dei vincoli sociali* non è una mera *liberazione dalla prevaricazione*, ma significa *partecipazione convinta* ad un *modus vivendi di comunione*. *Libertà* e *fratellanza* vanno insieme nella visione etico-politica di La Boétie, sono il binomio centrale per comprenderla¹⁷.

¹⁴ Cfr. U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XVII. Come osservato da J. Barrère, l'origine di tale nozione di *diritto naturale* si ritrova nelle *Istitutiones* di Giustiniano, ove la *libertas* come *naturalis facultas* compare accanto al *diritto delle genti* e al *diritto codificato* giuridicamente. Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., pp. 70-71. Rothbard evidenzia, rifacendosi ad altri interpreti, l'approccio *speculativo, astratto, deduttivo* di La Boétie. La formulazione di *diritti naturali universali* come quello della *libertà* è anticipatorio del pensiero politico speculativo del diciottesimo secolo. L'estrema *astrazione* ed *universalità* del suo pensiero lo portava inesorabilmente a conclusioni radicali.

¹⁵ La traduzione di Ciaramelli di «*sommes tous compagnons*» in «siamo tutti uguali» è inesatta. L'*uguaglianza* può non essere *effettiva*, ma solo *formale*, per scelta di *fratellanza* (l'esser *compagni*).

¹⁶ Come nella nota precedente, nella traduzione italiana era: «che ci ha fatti tutti uguali».

¹⁷ Cfr. N. Panichi, *Plutarchus redivivus?*, cit., p. 51. L'autore riporta ancora la visione di Luis

Argomentazioni a sostegno della positiva *attitudine umana* alla *libertà* sono date attraverso ipotesi: «Se vivessimo secondo i *diritti* (*vivions avec les droits*) che la *natura* ci ha dato (*que la nature nous a donné*) e i precetti che essa c'insegna (*les enseignemens qu'elle nous apprend*), saremmo *naturalmente* obbedienti ai genitori (*naturellement obeissans aus parens*), soggetti alla *ragione*¹⁸ (*subjets a la raison*), [...] *servi di nessuno* (*et serfs de personne*)» (14; 184Mesme). Popoli all'inizio della loro storia (potremmo dire i popoli primitivi), preferirebbero vivere *liberi*: «Uomini completamente nuovi (*quelques gens tous neufs*), né abituati alla *soggezione* né affascinati dalla *libertà*, uomini che ignorassero perfino il nome dell'una e dell'altra, che cosa sceglierebbero, esser *sudditi* o vivere *liberi*? [...]. Naturalmente preferirebbero di gran lunga (*il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieulx*) obbedire alla sola *ragione* (*obeir a la raison seulement*), piuttosto che *servire* un uomo (*servir a un homme*) [(un tiranno che toglie loro la *libertà*)]» (20; 188Mesme). Rilevante è l'evidenziazione che l'uomo nasce «non solo in possesso (*seulement en possession*) della [...] *libertà* (*franchise*), ma anche con la *volontà di difenderla* (*mais aussi avec affection de la deffendre*)» (16; 185Mesme). Tale *và* deriva non solo dalla *ragione*¹⁹, ma anche da un *naturale sentimento* che condividiamo con gli animali: «Tutti gli esseri (*toutes choses*) che hanno *coscienza* (*qui ont sentiment*), dal momento che l'hanno, avvertono il male della *soggezione* (*sentent le mal de la sujétion*) e ricercano la *libertà* (*et courent après la liberté*); [...]. Anche le *bestie* (*puis que les bestes*), che pur furono create a servizio dell'uomo²⁰ (*sont faites pour le service de l'homme*), non possono abituarsi a *servire* (*ne se peuvent accoustumer a servir*) senza manifestare un *desiderio opposto* (*qu'avec protestation d'un desir contraire*)» (18; 187Mesme). Nell'uomo questo sentimento dovrebbe essere *più forte* perché è «in verità l'unico [essere] nato per vivere *libero* (*seul né de vrai pour vivre franchement*)» (*ibid.*).

Andiamo allora alle riflessioni sulla tirannia. Dove è la *volontà alla libertà* nel caso *storico* delle tirannidi? Perché *ragione* e *sentimento* verso la *libertà* vengono meno nell'uomo? Se lo chiede ripetutamente La Boétie: «Che disgrazia è mai stata (*quel mal encontre a esté cela*) quella che ha potuto *snaturare* (*qui a peu tant denaturer*) [...] e fargli perdere la memoria (*lui faire perdre souvenance*) del suo *stato primigenio* (*de son premier estre*)

Blanc, con cui concordo, secondo cui La Boétie cerca «*dans la fraternité, seule la preuve, la condition, le fondement de la liberté*».

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 75. L'esercizio della *libertà* è in La Boétie un atto *ragionevole*, come *ragionevole* è l'amore per essa.

¹⁹ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 84. L'autrice scrive: «*La liberté se déduit de la raison elle-même*».

²⁰ Vediamo qui come la sua visione della natura e dell'uomo sia ancora intrisa della visione *antropocentrica* cristiana.

e il desiderio di riacquistarlo (*le desir de le reprendre*)?» (18; 187Mesme). Precedentemente: «[Riguardo la *libertà*], non so dir come mai la *natura* non [ne] comunichi (*nature default*) agli uomini il *desiderio* (*aus hommes pour le desirer*)» (12; 180-181Mesme). Questo è il punto di domanda retorico su cui si snoda il *Discours*. Il venir meno della *volontà di essere liberi*, della *ragione*, della *fraternità*, è il grande mistero della *servitù volontaria*.

In La Boétie non bisogna rinunciare alla *libertà* con un *patto sociale* per vivere in sicurezza; come s'è visto la sua idea di *libertà* ha già in sé il *patto naturale della fratellanza*, è basata su di esso: una *libertà sfrenata* è dunque esclusa. Diversamente Thomas Hobbes vedrà nella *libertà naturale* l'incompatibilità con la *sicurezza sociale*. Ciò perché Hobbes intende la *libertà naturale* come *sfrenata*, anarchica e l'*uguaglianza* come causa stessa dell'*insicurezza*²¹. Ma entrambi gli autori sono contrari ad un'idea di *libertà sfrenata*; La Boétie si differenzia essenzialmente per la fede che sembra riporre nell'animo umano, forgiato dalla *natura* per una *libertà fraterna*. Dunque per lui non vi è nemmeno la teorizzazione dell'uscita dalla *condizione naturale* con un compromesso, un *patto sociale*²², anzi bisogna in certo senso *ritrovare la natura*.

Già in questa parte del *Discours* La Boétie fa degli accenni al tema della *debolezza della natura umana* rispetto ai *vizi*. Parla della facoltà della *ragione*, di base presente *in potenza* in ogni uomo: «C'è nell'anima nostra (*en disant cela qu'il y a en nostre ame*) qualche germe naturale di ragione (*quelque naturelle semence de raison*), che, se *educato* da buoni consigli e buon esempio (*entretenu par bon conseil et coutume*), fiorisce producendo *virtù* (*florit en vertu*), e che invece spesso, non riuscendo a durare contro il sopraggiungere dei *vizi* (*ne pouvant contre les vices survenus*), abortisce soffocato (*estouffée s'avorte*)» (14-15; 184Mesme). L'affermarsi della *ragione* nell'uomo, proporzionale all'adesione alle *prescrizioni etiche* ed alla *libertà*,

²¹ Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 30, 39.

²² Non vi è in La Boétie la formulazione di un passaggio netto da uno *stato naturale* ad uno *stato civile*, ma la denuncia di una possibile decadenza della *socialità* come dovrebbe configurarsi *naturalmente*. Cfr. N. Panichi, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Figure di «servitù» e «dominio» nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, Atti del convegno di Urbino: 29-30 Maggio 2008, Firenze, Le Lettere, 2010, p. 10. Secondo l'autore, La Boétie rifiuterebbe lo stesso concetto di *patto sociale*. Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., pp. 102-106. L'autrice ci invita a ragionare sul fatto che la concezione del potere in La Boétie prevede sempre un *tacito patto sociale*: proprio attraverso esso gli uomini dovrebbero chiedere conto al tiranno per uscire dal *servilismo*; La Boétie spinge gli uomini a far valere i propri *diritti pattizi* facendo leva sulla possibilità di togliere o dare il *consenso*. Non si tratta comunque di un *patto di uscita* dalla *condizione naturale*.

è quindi già messa in dubbio, una *problematicità* nella *natura umana* è già riconosciuta, ma sarà argomentata più oltre nell'opera. Per il momento, sconcertato dalla realtà storica, l'Autore si limita a riconoscere: «Ora lo stesso *amore della libertà (l'amour mesme de la liberté)* sembra non esser poi così *naturale (ne soit pas si naturelle)*» (14; 183-184Mesme). In generale la *retorica della positività della natura* domina questa prima fase del *Discours*: alla ricerca di colpevoli, sono la *storia* e la *civilizzazione* a stare sul banco degli imputati.

2. Come nasce e si afferma una tirannide: costrizione e interesse

La Boétie critica le spiegazioni *classiche* dell'esistenza di Stati tirannici: il potere della *costrizione (contrainte)* e quello della *paura (couardise)* imposti da un tiranno su un *popolo inerme* (5; 175Mesme e 7; 176-177Mesme). Novità peculiare dell'opera è proprio l'attacco all'eterno argomento dell'*uomo debole* sottomesso dal *più forte*, con cui la filosofia politica ha spiegato la *schiavitù* come fenomeno dovuto semplicemente alla *forza* del tiranno-padrone²³.

La *spiegazione costrittiva* non è comunque completamente abbandonata, ma resta solo per descrivere l'*inizio* delle tirannidi, o meglio, l'*inizio* di *ogni nuova* tirannide. Esse infatti – ci dice l'Autore – non nascono mai con *consenso consapevole* della popolazione. La *costrizione* può essere dovuta dal prevalere di una forza militare esterna o di una fazione interna (5; 175Mesme e 21; 189Mesme), ma può anche seguire da casi di *inganno* ed *auto-inganno* del popolo. In questi ultimi accade ad esempio che un personaggio in vista (come un generale dell'esercito) riesca a farsi consegnare la direzione di una forza militare o poliziesca con cui poi improvvisamente compie un colpo di Stato (21; 189Mesme). La stessa predisposizione alla *fratellanza* può portare il popolo ad elevare politicamente (ad esempio in forme monarchiche) un personaggio di cui ha *fiducia*. Scrive l'Autore: «[Appare] del tutto *ragionevole (sy ne pourroit il faillir dy avoir dela bonté)* non aver timore (*de ne craindre*) che il male possa venirci da chi ci ha fatto del bene (*point mal de celui duquel on na receu que bien*)» (6; 176Mesme). Una volta che costui è salito al potere poi, anche se è un ottimo personaggio, può abituarsi alla condizione di superiorità in cui si trova e farsi così corrompere moralmente dal potere che ha ricevuto, ciò potrebbe portarlo a proclamarsi tiranno (19; 187-188Mesme). Egli sarebbe dunque *corrotto* dallo stesso *meccanismo* operato dal popolo nell'elevato. Tuttavia anche in questo

²³ Cfr. U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XV.

caso il popolo subirebbe una *costrizione* nel cambio del tipo di regime in tirannia.

È interessante che La Boétie sottolinei che questi *errori del popolo* derivino infondo dalla stessa *natura umana*, che seguendo i *doveri dell'amicizia e della fratellanza* li fa degenerare in eccessiva *fiducia* verso singole personalità. Le stesse *attitudini naturali* positive, degenerando, possono allora produrre situazioni *contro-natura*. Possiamo capire già da queste osservazioni che la *natura* è posta sotto critica: interi popoli che si *auto-ingannano* o si *fanno ingannare* facilmente, singoli personaggi che vengono rapidamente *corrotti dal potere* che ricevono.

Proseguiamo nell'osservare la formazione dei regimi autoritari. Dopo un primo periodo di *tirannide costrittiva*, dunque, ove i cittadini non possono nulla, accade – ecco un altro assunto della teoria laboétiana – che il tiranno debba avvalersi *necessariamente* di *forze interne* alla popolazione per mantenere il dominio, che altrimenti con la *costrizione* non si reggerebbe. Se la *natura umana* rimanesse fedele a se stessa, incorrotta, questo *sostegno interno* non giungerebbe. Purtroppo però la *costrizione* permette alla tirannia e ai suoi meccanismi di *servilismo* di scatenare altri fattori, quindi di affermarsi sul popolo (11, 180Mesme) senza bisogno che essa persista. Si capisce allora che il motivo del successo della politica tirannica lo si deve ritrovare *nel popolo*, che è come preso da una *malattia fulminea* (21-22; 189Mesme). Esso non desidera più la *libertà*! In questa immagine di accettazione quasi immediata del *servilismo* negli uomini, emerge la grande problematicità nella *natura umana* denunciata dall'Autore.

Per seguire più nel dettaglio l'ordine della formazione *storica* delle tirannidi, dobbiamo saltare all'ultima parte del *Discours* (da pagina 44; 212Mesme), dove La Boétie concentra la sua attenzione sul ruolo della *struttura elitaria* del potere. Dopo l'affermazione della *costrizione*, «quando un re (*roi*) s'è dichiarato tiranno²⁴(*tiran*) – scrive l'Autore – tutto il peggio (*le mauvais*), tutta la feccia (*la lie*) del regno [...] si racco[glie] attorno a lui (*s'amassent autour de lui*) e lo sost[iene] (*le soustiennent*) per aver parte al bottino (*pour avoir part ou botin*)» (46; 213-214Mesme). Questi personaggi provano a «comportarsi a loro volta da *tirannelli* (*tiranneaus eusmesmes*) sotto il grande tiranno» (*ibid.*). Si tratta di una parte *minoritaria* dei cittadini, «coloro che sono rosi da sfrenata *ambizione* (*taschés d'une ardente ambition*) e da *non comune avidità* (*notable avarice*)» (*ibid.*). Di questi non fa parte dunque il *popolo comune*, ma personaggi più in vista, dall'animo *naturalmente corrotto*, somiglianti al tiranno. Costoro vengono a comporre

²⁴ Questo passaggio ci mostra come La Boétie denunci il pericolo della facilità con cui un *re* può divenire *tiranno*, dunque la *facilità di degenerazione* della *monarchia*, che soprattutto per questo è un regime *inadeguato*.

l'*élite*, la *testa* e le *braccia del potere*: non sono effettivamente tema di questo saggio, non descrivono la *natura umana* in generale, sono una eccezione negativa. La loro *corruzione morale* è profonda, sembrano *naturalmente* portati ad approfittare delle situazioni di sfruttamento, coscienti di operare il male; non si comportano da *bambini* o da *bestie* (come a volte fa il popolo), ma con fredda lucidità.

La *struttura* del potere tirannico viene descritta solo a grandi linee, ma con una notevole perspicacia e senso dei *caratteri sociologici*²⁵. Essa ha forma *piramidale*, viene superato il modello statale meramente *duale* – tra un astuto tiranno ed un *popolo uniforme* – che retoricamente dominava la prima parte del *Discours*. Cinque o sei individui vicini al tiranno, che potremmo definire *ministri* (44-45; 212Mesme), tengono sotto di loro centinaia di altri *approfittatori* che a loro volta hanno sotto migliaia di *funzionari*, in diversa misura ognuno corrotto dal potere e dalle cariche (45; 213Mesme). I rapporti che vigono tra un gruppo ed il suo subordinato non sono generalmente né di *paura* e *costrizione*, né di *inganno*, ciò perlomeno fino a che si resta *in alto* nella *piramide*. Costoro agiscono mossi per il *loro interesse*, un *interesse reale*²⁶ che ognuno ritiene essere il proprio *bene*. Dunque questi strati della società non sono semplicemente *abbagliati* da occasionali e trascurabili donazioni, sono individui che vivono *agiatamente* sui meccanismi del dispotismo²⁷. Se costoro sono solo una parte minoritaria, mano a mano che si scende nella piramide La Boétie parla comunque di *milioni* (*milions*) di uomini implicati in questa *struttura*: ciò è molto importante, ci fa capire come il *popolo* venga irretito e colluso, come in ogni settore essa si prolunghi (44-45; 212-213Mesme). Certo, questa *corda dell'interesse* che parte dal tiranno e scende tra i *funzionari* non è *infinita* e qualcuno infine paga il conto più salato per tutti gli altri, ovvero il *popolino* più in basso alla piramide. Tra tanti saccheggiatori, il derubato principale è proprio l'*uomo del popolo*; esso ha il ruolo *più passivo* nella struttura del potere, sta infatti fuori dai grossi *interessi* ed anzi solitamente li subisce. Il suo sostegno alla tirannide si riduce quasi all'*obbedienza* o a un non entusiastico *consenso*. In linea generale il popolo avrà sì un animo *corrotto*, un'*inerzia morale*²⁸, ma non potrà nemmeno complottare granché per ricavare qualcosa sulla pelle di altri: anche se lo volesse, non ha più nessuno sotto di sé²⁹. Qui ritengo che in parte

²⁵ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 96.

²⁶ Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 78.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 81. Scrive l'autore che il dominio dispotico è contro gli *interessi* della maggioranza della popolazione. Si vuole intendere che, pur non convenendo in realtà a nessuno l'*abbandono della libertà*, alcuni – d'altro lato – vi si *avvantaggiano* perlomeno materialmente.

²⁸ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 96.

²⁹ Vedremo che il *popolino* può credere di aver vantaggi dalla tirannia (tramite i *doni* saltuari

rientrano a danno del popolo, pur indeboliti, i fattori della *paura* e della *costrizione* come spiegazioni del mantenimento delle tirannidi. Scrive La Boétie: «[Le élites] danno al tiranno la *forza* (*lui donnent la force*) di portar via tutto a tutti (*pour oster tout a tous*)» (49; 216Mesme). Siamo di fronte ad una potente *macchina di potere*, di *terrore* e di *sfruttamento economico*³⁰ di chi sta più in basso nella scala sociale. Tuttavia l'efficacia di questa *macchina* è resa possibile dal popolo stesso: *paura* e *costrizione* non spiegano tutto, come ci sarà più chiaro nel prossimo paragrafo.

Quello descritto è per La Boétie lo *stato di guerra* di tutti contro tutti, ove vige la *legge del più forte* e dell'abuso. L'*interesse* è elemento imprescindibile per spiegare *affermazione* e *funzionamento* di una società dispotica. Scrive addirittura riguardo ad esso: «[È] la *molla* e il *segreto* della dominazione (*le ressort et le secret de la domination*), il *sostegno* e il *fondamento* della tirannide (*le soutien et fondement de la tyrannie*)» (44; 212Mesme). Ma se questo fattore spiega il funzionamento della *struttura* tramite la degenerazione di una parte della società, la portata *teorica* del *Discours* non è tanto qui. Essa sta piuttosto nel denunciare i *meccanismi psicologici* di *accettazione* della situazione nella *maggioranza* dei cittadini. Il problema è la formazione di una certa *volontà di de-responsabilizzazione* dall'attività politica nella massa del popolo, in chi non ha *interessi* reali (guadagni materiali), che più subisce, immerso dell'*inerzia morale*³¹.

3. *Evanescenza e dualità del concetto di «natura umana»: la debolezza rispetto all'abitudine e la facilità al corrompimento*

Vediamo allora come si impone nella maggioranza dei cittadini l'*accettazione* ed il *consenso* verso i poteri autoritari. Innanzitutto occupiamoci della forza della *corruzione morale*. I tiranni, per aver maggiore sicurezza del loro dominio, fanno di tutto per rendere *ignoranti* (30; 197Mesme), *deboli* e *corrotti* i propri sudditi, che saranno così meno consapevoli, meno disposti alla ribellione, più inclini a *servire*. Tuttavia – e qui sta il punto della denuncia di La Boétie – la *responsabilità* non è sola dei tiranni (o dei monarchi), loro riescono a *corrompere* il popolo perché esso è in qualche modo *propenso a farsi corrompere*. I tiranni hanno compreso che è possibile far leva sulle *de-*

del tiranno), ma sono vantaggi inconsistenti avuti *a danno* della sua stessa pelle, dai suoi stessi sacrifici.

³⁰ M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 81.

³¹ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 96. Scrive L'autrice che «*le maléfice de la tyrannie*» dipende da «*l'inertie morale de tous ceux qui se laissent séduire par des courtisans mus par l'ambition*».

bolezze naturali degli uomini del popolo e sui loro *istinti più bassi*³²: essi cedono «rapidamente (*se laissent aller ainsi tost*) [...] per poco che li si alletti (*mais seulement qu'on les chatoille*)» (36; 203Mesme). Vengono «prontamente *sedotti* dalla *servitù* (*s'aleschent vistement a la servitude*) sol che ne sentano per dir così l'odore sotto il naso» (*ibid.*). Il tiranno non è un mero violento: La Boétie ci mostra come egli sappia muoversi sulla *psicologia* delle masse, approfittare delle situazioni e soprattutto delle *debolezze* che possono essere messe a proprio vantaggio.

Così, come in un circolo vizioso, l'uomo del popolo già di per sé propenso ai vizi, ignorante, si *instupidisce* sempre più. I tiranni promuovono giochi, banchetti pubblici, l'apertura di case di prostituzione ed elargiscono doni durante le feste (36-37; 203-204Mesme). Il *popolino* reagisce lasciandosi *ammaliare*, rincorre *logiche disoneste* a suo stesso danno, senza capire che anche sostanzialmente ha solo da rimetterci. Oppure comprende la *dissolutezza* dei doni del tiranno e le ingiustizie che vi stanno dietro, ma invischiato nell'*inerzia morale* acconsente che un'*autorità superiore* disponga dei propri beni (derubati) e glieli restituisca (in parte minima) con tali attività. Se la legge promuove *vizi* e *peccati*, il cittadino si sente legittimato a cedervi. Il tono dell'Autore è molto critico; scrive: «La *plebaglia* (*le populaire*) è sempre stata così: dissolutamente *incline* (*tout ouvert et dissolu*) a ciò da cui non può prendere onestamente piacere (*ne peut honnestement recevoir*), e *impasabile* (*insensible*) di fronte al torto e alla sofferenza (*e tau tour et a la douleur*) che può onestamente rifiutare (*quil peut honnestement souffrir*)» (37; 204Mesme). Vi è un vero e proprio *ammonimento morale* del *popolino* immerso in questa *logica corruttiva*.

La *corruzione morale* è già di per sé una forma di *inganno* del popolo, o comunque un *auto-inganno*, riguardante il poter avere benefici dal tiranno. Ma ci sono anche *inganni* in senso stretto che fanno leva sulla *creduloneria popolare* per ottenere il *consenso*, si tratta delle *false religioni* e degli *stragemmi ideologici*. Essi sono gli *strumenti* (*outil*) più forti del tiranno per affermare la *servitù volontaria*. Il *basso popolo* – ci dice l'Autore – ha la *propensione* a «fantasticare (*font volontiers les imaginatifs*) sulle cose che non può giudicare direttamente (*aus choses desquelles ils ne peuvent juger de veue*)» (39; 206Mesme), ovvero in questioni di ordine mistico e miracolistico. Così, ad esempio, lungo la storia molti tiranni riuscirono facilmente a farsi credere *semidivini*. Questo ed altri sono stati tutti *mezzi* – scrive – per «fondare (*fonder*) la [...] tirannide (*tirannie*)», che incutevano «riverenza e ammirazione (*reverence et admiration*)» (39-40; 207Mesme). La «*plebaglia* (*populas*)» sembrava «fatta proprio per loro (*fit à leur poste*) [i tiran-

³² Cfr. *ivi*, p. 94. Scrive l'autrice: «Ce défi à la moralité est un procédé facile puisqu'il s'adresse aux bas instincts du populas».

ni], incapace di evitare il minimo trabocchetto (*auquel ils ne sçavoient si mal tendre filet quilz ne si vinsent prendre*), che essi ingannarono sempre agevolmente (*lequel ils ont tousjours trompé a si bon marché*) riuscendo a soggiogarla tanto più profondamente (*quilz ne l'assujettissoient jamais*) quanto più se ne prendevano gioco (*tant que lors quilz sen moquoient le plus*)» (*ibid.*). Come altri tipi di *inganno* dei despoti, La Boétie denuncia anche le pratiche puramente *ideologiche* per far credere al popolo di essere generosi, giusti e buoni³³. Ad esempio gli imperatori romani assumevano la carica di *tribuno del popolo* (38; 206Mesme).

Che la causa delle *propensioni* del popolo a farsi *corrompere* e *ingannare* non siano da ricercare tanto nella *natura umana* in sé, ma nel decadimento in cui essa è sprofondata a causa del *servilismo*, sembrerebbe il tenore predominante del testo: se questi popoli ormai *abituati a servire* – ci dice La Boétie – «non fossero stati troppo *sciocchi* o troppo *servili* (*trop sots ou trop asservis*), avrebbero dovuto burlarsene e riderne (*ils neussent appresté ce mest advis sinon passetems et risée*)» (39; 207Mesme). Ma veniamo infine a parlare del motivo centrale per cui si afferma questo decadimento nel popolo. Dopo l'affermazione di una tirannide su uno Stato, ci spiega l'Autore, interviene sui cittadini la forza della *coustume*: termine usato alternativamente a *nourriture*, porta con sé il senso di *abitudine*, di *educazione*, di *radicamento nell'uso*³⁴. La Boétie la definisce chiaramente «la prima ragione (*la premiere raison*) della *servitù volontaria* (*de la servitude volontaire*)» (28; 196Mesme). I cittadini, con la nascita di nuove generazioni, sono facilmente *educabili* a piacimento dal sistema statale, anche in senso negativo (22; 190Mesme). La società può così cadere in poco tempo in uno «stato di

³³ Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 76. Rothbard è molto interessato a questi lati di *distorsione* della *pubblica considerazione* nei totalitarismi nel XX secolo.

³⁴ U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XIII. Grazie all'utilizzo – nel *Discours* – quasi sinonimico di *nourriture*, la *coustume* rinvia anche alla materialità delle condizioni climatiche e ambientali nel paragone dell'uomo a pianta che cresce diversamente a seconda dell'ambiente, come acquisendo una *seconda natura*. Cfr. L. Geninazzi, *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 4-5. Anche Geninazzi rileva che *coustume* è termine difficilmente traducibile in una sola parola, oscilla fra il significato di *consuetudine storico-tradizionale* e quello di *abitudine psicologica*. Il ruolo della *coustume* è sottolineato molte volte anche nei *Saggi* di Montaigne, usato per indicare in modo generico la causa della corruzione morale ed intellettuale del suo tempo. Cfr. L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 125-127. L'autore ricorda che Montaigne dedicherà tutto il XXIII capitolo del primo libro dei *Saggi* al tema della *consuetudine*: «Della *consuetudine* e del non cambiar facilmente una legge accolta». Bianchi indica come anche nel *Theophrastus redivivus*, famoso scritto clandestino di autore anonimo della tradizione libertina secentesca, venga ripresa la concezione di *coustume* in termini vicini a La Boétie. Sul tema della *consuetudine* si veda inoltre Pierre Charron nel suo *De la sagesse*.

profonda dimenticanza della libertà»³⁵ (21; 189Mesme) e degli altri *diritti di natura*. Dunque, ribadisce con sicurezza l'Autore: «La prima ragione (*la premiere raison*) per cui gli uomini *servono volontariamente* (*servent volentiers*) è che *nascono servi* (*qu'ils naissent serfs*) e *vengono educati come tali* (*et sont nourris tels*)» (32; 199Mesme). I cittadini *si abituan*o a servire «*spontaneamente e volentieri*» (22; 189Mesme), a *sostenere l'ingiustizia* a proprio danno. Semplicemente essi «non credono di avere (*ne pensans point avoir*) beni e *diritti* (*autre bien ni autre droit*) diversi da quelli che posseggono (*que ce qu'ils ont trouvé*)» (22; 190Mesme). Ecco come allora la *volontà di servire* può prevalere nell'intimo sulla *volontà di essere liberi* (14; 183-184Mesme). La Boétie dunque spiega ed ammette la forte *debolezza dell'istinto naturale alla libertà*, riconosce la forte *manca*nza naturale in queste situazioni storico-politiche.

Il quadro antropologico si complica rispetto all'*antropologia ideal-naturale* delineata nella prima parte del discorso, sembra prendere tutt'altra piega³⁶. Nel testo l'uomo si configura sempre più come un *terreno quasi vergine* che, nonostante un primo *timido stampo naturale*, può subire facilmente modellazioni successive: «I *germi del bene* (*les semences de bien*) che la *natura* deposita in noi (*met en nous*) sono così *fragili e minuti* (*si menues et glissantes*) da non poter resistere (*quelles ne peuvent endurer*) al *minimo impedimento* proveniente (*le moindre heurt de*) da un'*educazione* a essi contraria (*la nourriture contraire*)» (23; 191Mesme). Addirittura, ed è una presa di posizione molto forte, la *coustume* supera la *natura* nel plasmare l'uomo: «Non c'è dubbio che la *natura* abbia un gran peso (*bonne part*) nell'o-rientarci dove essa vuole (*pour nous tirer la ou elle veut*) [...], ma bisogna altresì ammettere (*si faut il confesser*) che la *natura* ha su di noi *minor potere* (*moins de pouvoir*) dell'*abitudine* (*que la coutume*), [...] l'*abitudine* (*la nourriture*) ci plasma sempre a suo modo (*nous fait toujours de sa façon*), malgrado l'*inclinazione naturale* (*maugré la nature*)» (22-23; 191Mesme). La *coustume* ha una tale *forza* che La Boétie sembra distanziarsi dall'importanza data in precedenza al concetto di *natura umana*³⁷.

³⁵ A connotare particolarmente coloro che si fanno *assoggettare* c'è questa idea di *ignoranza/dimenticanza* del passato. La Boétie vorrebbe così dare per assodato che la condizione che chiama *naturale* sia qualcosa di *concreto* e relativamente vicino nel tempo.

³⁶ Cfr. P. Clastres, *Liberté, Malencontre, Innommable*, cit., p. 236. Clastres conviene che con l'intervento della tirannide viene a formarsi come una *nuova antropologia*: «D'ou la nécessité d'une nouvelle idée de l'homme, d'une nouvelle anthropologie [...]. La dénaturation consécutive au malencontre engendre un homme nouveau, tel qu'en lui la volonté de liberté cède la place à la volonté de servitude. La dénaturation fait que la volonté change de sens, elle se tend vers un but contraire. Ce n'est pas que l'homme nouveau ait perdu sa volonté, c'est qu'il la dirige vers la servitude».

³⁷ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 81. L'autrice giustifica La Boétie dicendo che

L'impressione che si era avuta di una chiara definizione di essa e di *diritti naturali* solidi, preconstituenti l'individuo, viene poi quasi *ribaltata* nel momento in cui l'Autore dà *come naturale* la medesima *suscettibilità* dell'uomo alla *coustume*. Scrive: «La *natura dell'uomo (la nature de l'homme)* è [...] quella d'essere *libero (d'être franc)* e di *volerlo essere (et de le vouloir estre)*, ma *fa altrettanto parte della sua natura (mais aussi sa nature est telle que naturellement)* prender la *piega che gli dà l'educazione (il tient le pli que la nourriture lui donne)*» (28; 195Mesme). Dunque la stessa *propensione alla mutabilità* data dall'*ambiente* sarebbe un fenomeno *naturale*! Non solo, il singolo in questo modo accoglie la condizione subita dall'esterno così *pacificamente* che gli «divengono [*come*]³⁸ *naturali (sont comme naturelles)* [...] tutte le cose alle quali viene *educato e s'abituato (il se nourrit et accoustume)*» (*ibid.*). Ciò che nasce come *prassi abitudinaria* diviene una sorta di *seconda natura*³⁹. L'*ignoranza* degli asserviti gioca un ruolo decisivo in questo processo: «Non credendo (*ne pensans point*) di avere beni (*avoir autre bien*) e *diritti diversi (ni autre droict)* da quelli che possiedono (*qu'ils ont trouvé*), ritengono *naturale (ils prennent pour leur naturel)* la condizione *servile* in cui sono nati (*l'estat de leur naissance*)» (22; 190Mesme). Ora vediamo però che è la loro stessa *natura* a farli cadere in questo tranello.

Se diviene *come naturale* ciò a cui ci si *abituato*, se tale processo è esso medesimo *naturale*, allora il confine tra *coustume* e *natura umana* è alquanto difficile da individuare: i due fattori si confondono nel singolo e nelle masse. Ci è arduo distinguere la mera *debolezza a decadenze morali* dalla *propensione vera e propria* alle medesime. Inoltre, anche quando fossero individuabili le differenze tra una *natura primaria* e una *secondaria*, nella teoria la forza della *primaria* si è molto indebolita, è sovrastata dalla *secondaria*. In effetti, diciamo – non volendo forzare i suoi intenti – che La Boétie

richiedere un'esposizione «*didactique ou systématique*» della sua idea di *natura umana* non si accorderebbe con lo stile del suo saggio. Non possiamo richiedere alla prosa del *Discours* il «*rigueur de la science politique*» di Hobbes, né di giustificare le demarcazioni «*analytique ou synthétique*» (come faranno invece Rousseau e Kant) che intende adoperare.

³⁸ È più preciso tradurre «*sont comme naturelles*» con «sono *come naturali*», senza dimenticare il «*comme*». Pur essendo molto significativo l'argomento di vicinanza tra la *vera natura* e quella che possiamo chiamare la *seconda natura*, non si tratta di una *identità totale* nell'impostazione di La Boétie.

³⁹ Montaigne parlerà della *coustume* come di una *seconda natura*: «L'*abitudine (l'accoustumance)* è una *seconda natura*, e non meno potente» (si veda: M. de Montaigne, *Saggi*, Milano, Adelphi, 2005, p. 1347). Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 90. L'autrice scrive: «*La coutume et l'habitude jouent un rôle funeste en substituant à la nature originelle une seconde nature qui est une dénaturation*». Cfr. L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica*, cit., p. 126. Bianchi riporta il pensiero del *Theophrastus redivivus*, secondo cui la *consuetudine* è un'altra, una *seconda natura*.

non ha dubbi di quale sia la *vera natura*, il problema è che ora egli stesso la dipinge quasi come *inconsistente*. È vero che egli dà molto risalto all'influenza di fattori esterni (*corruzione morale, strumenti ideologici, false religioni e coutume*), ma le *fragilità* che attribuisce alla *natura* dell'essere umano non può non far pensare che il problema alla base nasca proprio lì. Emerge prepotentemente nel testo la *responsabilità naturale* della *debolezza umana*. Sembra cioè che la *natura* sia la principale imputata; prevalgono l'amarezza e la considerazione *negativa* dell'uomo.

La dottrina della *coutume* intacca dunque allo stesso tempo sia la *chiarezza* del concetto di *natura umana*, sia la sua *forza operativa*. Di essa rimane un *ideale lontano*, la flebile speranza verso qualcosa di «inalterato (*non altérée*)» (28; 195-196 Mesme) presente nel profondo degli uomini. I *diritti naturali*, nella *fondazione assoluta* che abbiamo visto all'inizio, non scompaiono nelle convinzioni dell'Autore, rimangono un'imprescindibile *punto fermo* a cui richiamarsi, ma egli prende atto che la vita pratica, la storia, portano i gruppi umani a *relativizzare* i comportamenti, ad avere *differenti sensibilità sociali e politiche*.

Altro punto importante è che la società descritta non si divide solo tra le *élites approfittatrici* e chi si lascia *asservire*, c'è anche una *minoranza positiva* che potremmo definire *intellettuali*, o comunque persone di animo *incorruttibile*. La loro *superiorità razionale e morale* è innanzitutto *naturale*. La Boétie ci spiega che un'educazione *malevola* non può nulla contro questa *resistenza*. Questi uomini *naturalmente migliori* degli altri non vengono influenzati né dalla *coutume*, né dagli *inganni*. Costoro – scrive – anche «quando la *libertà* (*ceus la quand la liberté*) è del tutto perduta ed espulsa da questo mondo (*seroit entierement perdu et toute hors du monde*), ne mantengono vivi l'*immagine* e il *sentimento* (*l'imaginent et la sentent en leur esprit*), e continuano ad apprezzarla (*et encore la sovourent*)» (29; 196 Mesme). Dunque esistono uomini che dimostrano che una determinata *natura* può *resistere* alla forza della *coutume*, diversamente da *quella* della maggioranza degli uomini. Se la maggioranza delle persone sono poco scaltre e *corruttibili*, mentre i *migliori incorruttibili* sono in minoranza, ciò è facilmente attribuibile ad una *mancaza naturale* della maggioranza.

Mi sembra che, nonostante il suo *ideale antropologico* di principio lo neghi, la *debolezza* al *servilismo* diventi in La Boétie una sorta di caratteristica *naturale* della maggior parte degli uomini, una *predisposizione incidentale*⁴⁰. Se i più ne sono così *suscettibili*, è come se il *servilismo* fosse in loro una *possibilità connaturata*. Ci vuole solo l'occasione storica per esprimersi, ché di fatto è facilmente intervenuta quasi in ogni popolo della Terra. Cercando

⁴⁰ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 77. Difatti, ad esempio, l'autrice racchiude un po' tutti questi problemi sotto il nome di «*le tendance de la nature humaine*».

– non senza prudenza – di svelare la psicologia del testo, mi sembra che in fin dei conti La Boétie ritenga che il *servilismo* sia addirittura una *tendenza insita* nell'uomo, ma non voglia dirlo direttamente per non dare un tono troppo pessimistico. Credo che si possano distinguere nel testo *due descrizioni antitetiche della natura umana*: la prima, l'abbiamo vista nel primo paragrafo, è una *natura idealizzata* nel senso di *pura pre-disposizione superiore*. Tale descrizione non tiene conto delle *influenze ambientali*, è un'idea fuori dal tempo e, se vogliamo, dalla realtà. Tuttavia proprio questa è assunta come *vera natura*. L'altra *natura* descritta è invece quella che emerge inevitabilmente nel confronto con la realtà. Essa propone l'essere umano come appare nelle sue *più immediate tendenze e reazioni all'ambiente esterno*, con le sue debolezze – si badi – già presenti *prima* che intervenga la *coustume*. Qui l'uomo risulta *propenso al servilismo* non appena ne ha l'occasione. Non bisogna allora confondersi e incolpare la sola *coustume*, ridurre tutto ad uno scontro tra *natura* e *coustume*. La seconda descrizione della *natura* (quella realistica) ci mostra che la *coustume* trova semplicemente un *terreno accogliente*. Come abbiamo visto, nella prova con l'*ambiente* l'uomo è *subito propenso* a cedere ai *vizi*, ha pochi *semi di ragione* a preservarlo (14-15; 184Mesme). La grave *ambiguità* del *Discours* è dovuta al fatto che se l'Autore nomina come *vera natura* la prima descritta, quella *ideale*, relega la seconda a mero errore, scherzo del destino, problematicità venuta per caso. La Boétie privilegia così una concezione *volontaristica*, escludendo dalla *vera natura* proprio ciò che è fuori dalla *volontà superiore*. Tuttavia anche essa emerge tra le righe del *Discours*, che ha il merito di descriverla, seppur ambigualmente, *rimescolata* alla teoria della *coustume*. Questa distinzione tra *vera natura* ed *altre tendenze/debolezze naturali* di cui non si vuole incolpare né la *natura*, né Dio, sembra volta a mantenere *puri* questi stessi *alti riferimenti*, che oltretutto sarebbero *responsabili* della condizione umana. *Natura* e *Dio* divengono nel testo proprio i *paradigmi* più forti per il sostegno dell'*idea di libertà* dell'Autore. Pare che La Boétie li utilizzi a scopo di rafforzare la sua concezione di società, attribuendo un *disegno* e un *provvidenzialismo* di sostegno a ciò che *sensibilmente* e *razionalmente* pensa essere *giusto*. Egli così carica la *natura* dei suoi *ideali sociali e politici*⁴¹. Pur senza una dimostrazione efficace della *buona volontà naturale* verso la *libertà*, questa operazione essenzialmente *retorica*, gli permette di relegare il *servilismo*, dominante nel periodo in cui vive, a *errore storico* da rifiutare per ogni verso, perché contrario a *Dio* e *natura*.

⁴¹ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 81. Scrive l'autrice sulla *natura laboétiana*: «Une Nature-providence qui laisse découvrir l'horizon de valeurs sur lequel La Boétie inscrit sa réflexion sur la politique».

Nell'opera stessa l'*antropologia ideale* mostra di non potere poi reggersi nel confronto con la realtà: è la grande debolezza del *Discours*. L'Autore, dimostrando la sua onestà intellettuale, fa comprendere di considerare egli stesso diversamente l'*uomo reale*. Ad una lettura generale, pare proprio che lo *stato naturale*, inteso come condizione storica dove i comportamenti umani esprimono i precetti della *natura*, non sia mai realmente esistito. Ora il discorso è forse più chiaro: l'*antropologia ideal-volontaristica* come un'utopia a cui tendere, un buon riferimento, forse speranza di *fede* dell'intimo dell'Autore. Il *Discours sur la servitude volontaire* prende in verità la piega di una *grande* – anche se purtroppo *ambigua* – *denuncia dei difetti naturali*. Ritengo che questa chiave di lettura possa potenziare la nostra comprensione dell'importanza storico-filosofica dell'opera. Ovvero, spiegando la *possibilità* d'esistenza delle tirannidi come conseguenza della *propensione servile* della *natura degli uomini*, La Boétie rivela il *servilismo* come essenziale *altro volto* della *natura umana*, più rilevante del *volto ribelle* che preoccuperà tanto Hobbes. Filosoficamente egli ci insegna che l'uomo non possiede solo lo *spirito di rivolta* all'ordine costituito, di ribellione alla civiltà, ma all'opposto ha *per natura* una tensione al vivere in sistemi d'ordine, degenerando facilmente in situazioni di *servilismo*. In parole povere, gli uomini sono *per natura* anche fin troppo accondiscendenti a farsi sottomettere dai governanti.

4. Conclusioni: speranze, prospettive e insegnamenti dell'Autore

La Boétie ha dunque infondo un'idea negativa dell'uomo? Non crede che i popoli possano risvegliarsi dalla *malattia* del *servilismo*? Da queste parole sembrerebbe così: «Ma certo i medici (*mais certes les medecins*) consigliano di non toccare le piaghe *incurabili* (*conseillent bien de ne mettre pas le main aux plaies incurables*), e forse io ho torto a voler dare questi consigli al popolo (*et je ne fais pas sagement de vouloir prescher en cecy le peuple*), che da gran tempo (*qui a perdu long temps*) sembra non aver più *coscienza* del male che l'affligge (*a toute congnoissance, et dequel puis qu'il ne sent plus son mal*), e in ciò mostra che la sua *malattia* è mortale (*cela montre assés que sa maladie est mortelle*)» (14; 183Mesme). Sicuramente egli è molto preoccupato del prevalere delle negatività nella *natura umana*. Ma sembra – dal tenore generale del testo – che per indole sia portato a vedere positivamente uno spiraglio di uscita. In fondo, anche se egli stesso ribalta la sua antropologia, rimane comunque nella descrizione dell'uomo la presenza e il possibile stimolo degli elementi positivi.

Sono rilevanti gli accenni al suo personale ruolo di *consigliere* del popo-

lo attraverso il *Discours* (10; 179Mesme e 14; 183Mesme). Sembra che l'Autore affidi così una *missione* al breve scritto. Vi è l'esortazione esplicita a rifiutare i regimi autoritari, tanto indirizzata al popolo, quanto verso le stesse *élites* vicine ai tiranni (47-57; 214-224Mesme). Il tentativo di La Boétie sembra innanzitutto quello di *risvegliare le coscienze*⁴². Non si esime dall'indicare concreti comportamenti ed atteggiamenti utili alla causa della *libertà*, in alcuni punti del testo il tono è poi proprio *militante*. Se un'*azione violenta* operata da un *piccolo gruppo interno al Palazzo* non è esclusa⁴³, il messaggio dominante è comunque per un tipo di azione *razionale, sottile*. Il ragionamento, se vogliamo un po' *retorico*, è che grazie ai suoi *numeri* il popolo non ha bisogno di azioni violente, gli basta togliere il *consenso*, il *sostentamento*, per sbriciolare il potere del tiranno (10; 179Mesme). Il suo *Discours* trasmette allora in realtà *fiducia* e *speranza* negli uomini⁴⁴, primariamente li *responsabilizza*: hanno dei *doveri morali* verso la *libertà*⁴⁵, devono *combattere in sé* la forza del *vincolo* che li lega al potere autoritario. Bisogna combattere la propensione alla *passività* (*propension à la passivité*)⁴⁶ e stimolare quel *sentimento interiore* che è la *libertà*⁴⁷. Scrive rivolgendosi agli asserviti: «[Il tiranno] ha forse un potere su di voi (*pouvoir sur vous*) che non sia il vostro (*que par vous*)? Come oserebbe attaccarvi (*comment vous oseroit il courir sus*) se voi stessi non foste d'accordo (*s'il n'avoit intelligence avec vous*)? [...] se non foste *complici* (*complices*) dell'assassino che vi uccide (*du meurtrier qui vous tue*) e *traditori* di voi stessi (*traîtres a vous mesmes*)? [...]. Siate risoluti a *non servire* più (*soiés résolus de ne servir plus*), ed eccovi *liberi* (*et vous voila libres*)» (13-14; 182-183Mesme). Il suo ideale di *umanità* è qualcosa in cui crede, un valore che tutti gli uomini dovrebbero *volere* e sapere difendere⁴⁸. Il testo è dunque scritto con motivazioni positive, è un inno alla *libertà*. Ha il merito di affermare con chiara intelligibilità che la *libertà dei popoli* è la più alta conquista, mostrando loro che è sempre tempo per elevarvisi⁴⁹.

Se i *diritti naturali* enunciati (*fraternità, eguaglianza, libertà*) richiamano una visione *cristiano-evangelica*, o comunque seguono un *naturalismo*

⁴² U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XIV.

⁴³ La Boétie elogia cospiratori che nella storia attentarono alla vita dei tiranni, come Bruto e Cassio, che uccisero Giulio Cesare. L'imperatore romano era considerato infatti da La Boétie un «affossatore delle *leggi* e della *libertà*» (30-31; 197-198Mesme), proprio la «sua velenosa dolcezza [...] indorò la pillola della servitù al popolo romano» (38; 205Mesme).

⁴⁴ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 120.

⁴⁵ Ivi, pp. 106-107.

⁴⁶ Ivi, p. 120.

⁴⁷ Ivi, p. 109.

⁴⁸ Ivi, p. 120.

⁴⁹ Ivi, p. 122.

provvidenzialistico volto al *bene*, nello sviluppo del testo la sua concezione sociale e politica è connotata in senso *laico, pragmatico, illuminato*. La sua *etica* sembra sostenuta da una motivazione fortemente *pragmatica*. L'enunciazione dei *diritti naturali, in primis la libertà*, appare motivata da una logica *etico-morale pratica*: l'*amicizia*, come formulazione *laica* del concetto di *fratellanza*, si configura come un *buon sentimento etico e pratico* per *vivere bene* in comunione, una buona *scelta*, piuttosto che un *dettame superiore*.

Appare chiaro d'altronde che in La Boétie l'uomo debba adempiere ai *doveri socio-politici* senza fare affidamento alla *Provvidenza*: il messaggio dell'Autore è proprio che gli uomini possono/devono essere gli *artefici* del loro destino e della loro *libertà*⁵⁰. La *natura* e lo stesso *Dio*, pur essendo presi come punto di riferimento, senza la *volontà dell'uomo* non salvano l'uomo. Le origini del *potere politico* sono viste come un fatto *storico*, umano, compreso a partire dall'*agire* dell'uomo⁵¹. La sua visione della pratica socio-politica appare *de-teologizzata e de-teleologizzata*. Nel testo il *potere* costituito non è configurato come *inevitabile e irrevocabile*, è piuttosto *contingente*⁵², *reversibile*, sostenuto da un *consenso* del popolo che può venir meno. Un'altra storia sarebbe stata possibile ed ora l'uomo può essere *libero*, perché la storia è *aperta*⁵³. La vera *missione* del *Discours* sembra mostrare che è possibile cambiare una condizione storica convincendo *i più*, i cittadini, che essi hanno in mano il loro destino, che sono *liberi*. Con questa visione *moderna*, La Boétie ha contribuito allo sviluppo del pensiero politico anticipando i pensatori successivi⁵⁴. La sua modernità lo porta inoltre a configurare una concezione della politica come *diritto e dovere* di *mediazione* reciproca tra governanti e governati⁵⁵. Ovvero, la natura del rapporto cittadini-potere è per lui essenzialmente *pattizia*⁵⁶ (un *patto tacito*). I cittadini devono solo rendersi *coscienti* della *forza decisionale* che possiedono, di togliere o dare il *consenso*.

⁵⁰ Ivi, pp. 113-117.

⁵¹ Cfr. Nicola Panichi, *Plutarchus redivivus?*, cit., pp. 73-74.

⁵² Ivi, p. 84.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 121. La Boétie anticipò quindi, secondo l'autrice, Kant e Fichte – filosofi in cui culminò il movimento dei Lumi – che pensarono il *diritto pubblico* come luogo di realizzazione, conformemente alla *ragione naturale*, della *libertà umana*.

⁵⁵ Ivi, pp. 102-106.

⁵⁶ *Ibidem*; scrive l'autrice: «*La Boétie prélude, dans le Discours sur la servitude volontaire, aux théories contractualistes du pouvoir*». L'idea che ogni potere sia retto sul *consenso popolare* ci mostrerebbe come in La Boétie vi fosse già l'*intuizione contrattualistica* di un *tacito patto sociale* tra i cittadini e i sovrani. Se il popolo avesse *coscienza* del *potere contrattuale* del suo *consenso*, potrebbe guidare il suo destino.

Abbiamo visto come in La Boétie l'analisi politica e sociale si leghi indissolubilmente alla *riflessione morale ed etica*. Il suo *ideale naturale* è in realtà un *richiamo etico*. Una condizione di *libertà*, di *fratellanza* e di *uguaglianza* sono per l'Autore l'unica configurazione adeguata su cui fondare il sociale⁵⁷. Questa *vocazione etica* può far pensare che il suo *discorso* si collochi sotto il segno dell'*idealismo utopico*⁵⁸, ma nella sua *responsabilizzazione* degli asserviti dimostra una grande *lucidità realista e pragmatica*. È il suo realismo a renderlo cosciente che la condizione umana non si può comprendere se non ricorrendo all'*analisi psicologica*, ma anche che la *politica* non si può pensare al di fuori dell'*etica*⁵⁹.

La Boétie, mostrandoci le degenerazioni della *psicologia delle masse* nell'intreccio col potere, ci ricorda che alcuni *valori basilari* devono essere posti davanti al fattore del *consenso*, o meglio devono *formarlo*. Una *matura idea di libertà* deve stare alla base di un *consenso maturo*. Questo vale anche oggi – possiamo dedurre – nelle attuali democrazie, ove il populismo e la propaganda mediatica possono facilmente *distorcere* le opinioni dei cittadini. Da Montesquieu si è compreso che la *divisione dei poteri* è necessaria per equilibrare lo Stato. I valori espressi nelle carte costituzionali e da enti internazionali quali l'Onu, sono oggi la trasposizione dei *valori etici* già richiamati da La Boétie. La soluzione al fatto che le masse possono sbagliare le loro scelte politiche è data da *sistemi di controllo* che dovrebbero evitare gli abusi di potere. Purtroppo anche nei paesi democratici di oggi questa concezione *matura* della *legittimazione politica* spesso è dimenticata. Tornando a La Boétie, vediamo come nel suo *Discours* non c'è una descrizione precisa della *miglior forma di governo*, ma solo l'elogio di città-Stato ben funzionanti, come la Repubblica di Venezia (24, 191Mesme). Il suo *ideale* è in generale quello che rispetta i *valori etici* di convivenza delineati. Nell'affermare la primarietà della *dignità ontologica dell'uomo*, ha dimostrato di essere in anticipo di due secoli rispetto al pensiero politico del 1700 e della concezione dei *diritti naturali speculativi*⁶⁰.

Pensando l'applicazione del suo *lamento* alla società sua contemporanea, egli si potrebbe dimostrare un lucido osservatore delle tendenze della *classe borghese* allora timidamente emergente⁶¹. Nella rabbia espressa verso la lo-

⁵⁷ Cfr. U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. X. La *libertà* sarebbe l'unico dono che spinge al *contratto sociale* ove ci si perde come *medesimo* per ritrovarsi *con gli altri*.

⁵⁸ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., pp. 90-91.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ivi*, p.75.

⁶¹ Cfr. L. Geninazzi, *Introduzione*, cit., p. 11. Queste tendenze sarebbero poi divenute oggetto di analisi approfondite da parte di molti teorici politici seguenti. Da Tocqueville ai pensatori della Scuola di Francoforte. Il tema è quello del tramutarsi del desiderio di *sicurezza* in accettazione del *servilismo*.

gica dell'*interesse* si può ritrovare una critica a quella parte della società sempre più volta alla ricerca del *profitto*, connivente con ogni potere che ne garantisca lo sviluppo. Ancora siamo *oltre* alla mera critica al dispotismo, di fronte ad un insegnamento utile in ogni situazione socio-politica, anche a quella capitalistico-finanziaria contemporanea.

Se gli *uomini istruiti* e i *pochi veri liberi di natura* da soli non possono combattere i regimi più autoritari (30; 197Mesme), ciò non toglie il peso delle capacità attribuite alla *buona istruzione*, così da far pensare che essa sia nel testo il più efficace *antidoto* al *servilismo*. Scrive L'Autore: «I libri e l'*istruzione* (*les livres et la doctrine*) più di ogni altra cosa (*plus que toute autre chose*) danno agli uomini il *sentimento* e l'*intelligenza* (*le sens et l'entendement*) di riconoscer se stessi (*de se reconnoistre*) e d'odiar la tirannide (*d'hair la tyrannie*)» (30; 197Mesme). Tale *antidoto* svolgerebbe anche un'azione *demistificante* e *desacralizzante* rispetto all'apparato statale⁶². La divulgazione di un'*educazione alla libertà* sulla *massa* dovrebbe includere anche una denuncia della *cultura dello sfruttamento* e degli *interessi economici* dei *burocrati* che compongono e traggono benefici dalla *struttura statale*⁶³. Il messaggio costruttivo, in questo versante, è che se l'uomo è facilmente *educabile* in modo *negativo*, potrà anche facilmente essere *educato* in modo *positivo*. Possiamo allora dire che La Boétie ha dato forti *strumenti* di *autocoscienza* agli intellettuali e al popolo, da dover ribadire e far valere ancora oggi.

Bibliografia

Opera di La Boétie

- La Boétie É. de, *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. it. di F. Ciaramelli, Milano, Chiarelettere, 2011
 La Boétie É. de, *Discours de la Servitude volontaire*, édition de S. Goyard Fabre, Paris, Flammarion, 1983
 La Boétie É. de, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978 (contiene la versione *Manuscrit de Mesme*)

Studi critici citati:

⁶² M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 81. L'autore è interessato soprattutto all'insegnamento che può dare La Boétie agli oppositori delle ideologie del '900.

⁶³ *Ibidem*. Rothbard sostiene che un cambiamento è possibile solo *educando* gli *intellettuali* e la popolazione in tale direzione.

- Bianchi L., *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, Franco Angeli, 1988.
- Bobbio N., *Thomas Hobbes*, Firenze, Einaudi, 2004.
- Clastres P., *Liberté, Malencontre, Innommable*, in É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, cit.
- Flores d'Arcais P., *Perché oggi*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit.
- Geninazzi L., *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Jaca Book, 1979.
- Goyard-Fabre S., *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours de la Servitude volontaire*, cit.
- Olivieri U.M., *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Torino, La Rosa Editrice, 1995.
- Panichi N., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Figure di «servitù» e «dominio» nella cultura filosofica europea tra cinquecento e seicento*, Atti del convegno di Urbino: 29-30 Maggio 2008, Firenze, Le Lettere, 2010.
- Panichi N., *Plutarchus redivivus?: La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium, 1999.
- Rothbard M.N., *Introduzione di M.N. Rothbard*, in É. de La Boétie, *La servitù volontaria*, Catania, Edizioni della rivista Anarchismo, 1978.

5. L'Île des esclaves di Marivaux, *Sofferenza e potere come esperienze trasformative*, di Miriam Bertolini

L'Hôtel de Bourgogne fu il primo edificio ad ospitare la *mise en scène* dell'*L'Île des esclaves* di Marivaux, nel 1725. Come poté questa *pièce*, ibrido tra favola filosofica, farsa all'italiana e terapia curativa, essere replicata ben ventun volte prima di essere messa in scena a Versailles?

La vicenda trattata è tutto sommato molto lineare: dopo essere naufragati sull'isola, schiavi (Arlequin e Cléanthis) e padroni (Iphicrate ed Euphrosine) sono costretti a scambiarsi le rispettive posizioni sociali per un tempo limitato, alla fine del quale i loro reciproci rapporti saranno risanati. È il capo del governo repubblicano che vige sull'isola, il «maestro di cerimonia» Trivelin, a prescrivere l'inver-sione di ruoli: «Non fatevi scrupoli, sfogatevi pure con furore, trattatelo per miserabile, e fatelo anche con noi: adesso tutto vi è permesso. Ma trascorso questo momento, non scordatevi che siete Arlequin, che lui è Iphicrate e che voi siete per lui ciò che lui è stato per voi»¹. Il suo intento è chiaro e dichiarato fin da subito: «Vogliamo cancellare la barbarie dei vostri animi»². I servi ottengono pertanto la facoltà di dare personalmente ordini agli ex-padroni, la loro incondizionata obbedienza ed il pieno utilizzo della parola in quanto forma di potere. Quest'episodio, che si richiama alla pratica dei Saturnali romani, si svolge in un luogo chiuso e protetto al di fuori del quale i rapporti di potere verranno (in un certo senso) rinormalizzati. Le implicazioni ed i contraccolpi di quest'avventura, invece, sono tutto tranne che lineari: tutti e quattro i protagonisti ritorneranno ad Atene decisamente trasformati.

Sfortunatamente, più che per questa sua audace produzione, l'autore verrà ricordato per il suo tipico *style et langage raffinés et précieux*, che diventerà poi la definizione del termine *marivaudage*. Va ricordato, inoltre, che rispetto ai suoi contemporanei Marivaux rimane un conservatore; nonostante il suo stile e l'umorismo delle sue *comédies philosophiques* fossero molto apprezzati (tanto da costituire il motivo della sua relativa fama), ottiene sicuramente molta meno notorietà rispetto ad altri colleghi, come ad esempio

¹ Marivaux (1995), p. 13.

² Marivaux (1995), p. 15.

Voltaire (che pure utilizza un modello “utopico” descrivendo l’Eldorado di *Candide*) o Montesquieu (con il quale peraltro condivide la critica alla vanità e ai *biens sans nombre* che essa produce).

1. *Dalla parte dei padroni*

È evidente come l’esperienza dell’isola presupponga un cambiamento del personaggio sociale che inerisce all’individuo, finalizzato ad un percorso, quasi iniziatico, che dovrebbe plasmare il soggetto, operando una sorta di trasmissione culturale. Il fine dell’esperienza è, infatti, quello di generare un nuovo tipo di uomini. L’afflizione e l’umiliazione che i padroni proveranno si pone come esercizio di rottura con i processi della normalità e farà aprire loro gli occhi su altre possibilità di dinamica relazionale: prendendo le distanze dalla loro consueta “umanità”, formuleranno nuove soluzioni per convivere con i loro servi. L’insegnamento dell’isola, quindi, non tende affatto alla desocializzazione dei padroni, ma piuttosto ad una loro inclusione: «Se non migliorerete, vi tratteremo per amore nei confronti di quanti nuovamente renderesti infelici altrove. Per mostrarvi la nostra benevolenza, vi uniamo in matrimonio con una delle nostre cittadine. Queste sono le nostre leggi»³.

Essendo l’esperienza quotidiana massimamente trasformativa, i principali componenti attraverso i quali si configura la “prova” dell’isola sono la denominazione personale e l’abbigliamento. Il processo che viene tentato verso i due padroni è parallelo al processo di spersonalizzazione che avveniva, nel mondo reale, verso gli schiavi. Iphicrate ed Euphrosine vengono privati del loro nome (usanza di eredità classica, quando il nome degli schiavi non era seguito dal patronimico come lo era quello dei liberi) e dei loro vestiti. Nella cultura settecentesca, in particolare, l’abbigliamento era una parte molto importante nella descrizione non solo del ceto e dello status di un individuo, ma anche delle sue attitudini personali: un accenno di questo aspetto è descritto da Cléanthis nella scena III: «Ed è una finezza in quell’abito, la donna che l’indossa si direbbe che non abbia alcuna preoccupazione delle apparenze! [...] e d’altro canto come a dire: osservate con quanta semplicità mi vesto! Nessuna civetteria nel mio atteggiamento!»⁴.

È proprio togliendo ai padroni questi punti di autodefinizione e di riferimento inerenti alla propria persona (proiettandoli, pertanto, in un iniziale stato di incapacità d’orientamento) che Trivelin può tentare una “correzione” ed una nuova edificazione culturale dell’individuo. Questa imposizione

³ Marivaux (1995), p. 15.

⁴ Marivaux (1995), p. 29.

è uno sconvolgimento, una prova, una crisi alla quale i padroni sono obbligati e che funge da separazione (quasi) rituale tra il vecchio modo di relazionarsi con gli schiavi a quella che si prospetta essere la nuova umanità indicata da Trivelin. L'inversione dei ranghi (e delle antropologie), lo scambio dei nomi ed il controllo sulla parola assegnato agli schiavi sono tutte perturbazioni artificiali prescritte per generare il mutuo senso d'empatia attraverso un meccanismo di immedesimazione.

Questa "prova dello specchio" ha una duplice funzione dimostrativo-pedagogica: la prima si sviluppa sul piano personale della relazione schiavo-padrone e consiste nella critica che i servitori, nel loro racconto a Trivelin, fanno dei propri padroni. La seconda, invece, è innalzata al piano più generale della differenza tra classi: è il risultato della genuina inversione delle parti che permette ai padroni di vedere dall'esterno come appare un aristocratico nel momento in cui gli schiavi cercano di atteggiarsi secondo condotte che hanno imparato da loro. È evidente, nel testo, quanto sentirsi ricalcati dai propri schiavi produca un senso vergogna e sofferenza nei padroni, in quanto li costringe ad affrontare il loro "personaggio" nella realtà in maniera molto onesta e ad ammettere, quindi, non solo che lo schiavo ha ragione, ma che il ritratto che dà del padrone è molto verosimile. Dalla scena III: «Che discorsi! È proprio indispensabile che mi costringiate ad ascoltarli?»; «Non rimarrò più di tanto, a meno che non mi si trattenga a forza. Non riesco a sopportare oltre»; «Vi prego signore, lasciate ch'io mi ritiri, per non ascoltare quanto dirà»⁵. Essenziale è, quindi, anche il ruolo della parola come comunicazione emotiva e strumento di rivelazione. Ad ogni modo, il progetto dell'isola porterà ad una ridefinizione delle relazioni (oppure, una diversa definizione del sé?) di tutti e quattro i protagonisti. Questo avviene a partire dal rito di iniziazione che segna il principio della metamorfosi dei padroni. Tale processo, cominciato con l'ascolto passivo e forzato, sarà completo soltanto con una catarsi, che si ha quando in Iphicrate ed Euphrosine scatterà il senso di empatia con gli stati d'animo che diverranno consapevoli di aver creato negli schiavi. Per raggiungere quest'obiettivo è necessario, secondo Trivelin, che i padroni riconoscano apertamente ogni dettaglio delle loro vanità e che se ne pentano sinceramente.

L'insieme di quest'esperienza e dei comportamenti di obbedienza a cui i padroni saranno vincolati, costituiscono i prodromi che permetteranno loro di liberarsi dalla precedente impostazione (e dalla loro antropologia) relazionale verso gli schiavi. La loro passata, totale mancanza di empatia era vista da Marivaux come una malattia: «voi siete in pessimo stato, e noi vi prendiamo in cura per sanarvi. Siete i nostri malati, piuttosto che i nostri

⁵ Marivaux (1995), pp. 21-23-27.

schiavi»⁶. La conseguenza ontologica di questo “rivelarsi a se stessi”, che Trivelin con il suo esperimento provoca, dovrebbe condurre all’addolcimento e all’evoluzione delle vecchie *mœurs* aristocratiche a favore di una maggior comprensione di ciò che lo status servile comporta.

2. Dalla parte degli schiavi

Molto più sottile e sfuggente rispetto all’effetto pedagogico della vicenda sui padroni è il ruolo (e l’evoluzione) del personaggio dello schiavo. Se si può definire un gruppo come insieme di individui che condividono apparati strumentali, ideali e politici, è necessario indagare in che modo la comunità dell’isola possa essere rappresentata attraverso questa nozione. L’appartenenza (o meno) ad un determinato gruppo ha un fortissimo potere qualificativo sull’individuo, che è comportamentalmente condizionato dal tipo socialità nella quale è inserito (e che fa di esso un soggetto culturale). Da questo punto di vista, Arlequin e Cléanthis, una volta inclusi nella collettività dell’Isola degli schiavi, non possono non attivare un profondo cambiamento di prospettive.

L’iniziazione dello schiavo alla sua nuova collocazione avviene già nella seconda scena: il passaggio di potere e la legittimazione della nuova superiorità di Arlequin è simboleggiata dal comando di Trivelin: «Prendete questa spada», ordina, parlando dell’arma di Iphicrate, «amico mio: è vostra»⁷. Sagacemente, Marivaux opera sugli stessi termini che hanno così fortemente scosso i padroni (abiti e nome proprio), andando ad agire su quello che era stato, per l’intera vita di Arlequin ed Euphrosine, il loro processo di strutturazione culturale di schiavi. Ciò che l’autore compie non è tanto una decostruzione (che è, invece, quella capitata ai padroni) ma, piuttosto, una sovra-costruzione. In questo modo è evidente che la nuova identità sociale dello schiavo è solo temporanea, sovrapposta e non sostituita: una volta dismessa quella, si ritornerà al precedente e consueto regime.

Uno degli elementi che più sottolineano il nuovo *status* acquisito dai due schiavi è il raffinamento del linguaggio e dei comportamenti. Muovendosi secondo un codice completamente diverso da quello dello del servo («ma trattiamo d’amore con magnanimità, dal momento che siamo diventati padroni; procediamo con stile, come la gente distinta», «non risparmiatemi complimenti né riverenze»⁸), quello che Arlequin e Euphrosine fanno è impersonare una grottesca parodia dei loro aguzzini. «Sappiamo renderci ridi-

⁶ Marivaux (1995), pp. 15-17.

⁷ Marivaux (1995), p. 11.

⁸ Marivaux (1995), p. 39.

coli come i nostri padroni, ma siamo più saggi»⁹: la loro è un'imitazione non unicamente ironica, ma in stretto rapporto alla mortificazione tollerata a causa di quegli stessi atteggiamenti; assume quasi i tratti di una stigmatizzazione.

La sofferenza che, precedentemente, aveva oppresso unicamente lo schiavo entra in un circuito comunitario di esperienze molto simili: Arlequin e Cléanthis sono, per la prima volta, parte di una società che non solo ha fatto esperienza e può, pertanto, comprendere le stesse dinamiche da loro vissute, ma è soprattutto detentrica del potere politico nel momento in cui avviene il contatto con i padroni. La condivisione collettiva di un passato personale e il ribaltamento delle posizioni (che, questa volta, comporta anche la possibilità di essere tutelati da chi comanda) è una delle molle del processo di evoluzione caratteriale – per Arlequin, ad esempio, si tradurrà in un nuovo livello di comprensione e comprensività rivolto verso la figura di Iphicrate.

L'aver occupato il posto del padrone conduce naturalmente ad una considerazione fondamentale per lo svolgimento dell'opera: «Certo, perché quando si è padroni, tutto va da sé e non si ha modo di riflettere, e questa incapacità di riflessione induce qualche volta anche un uomo onesto a compiere azioni impertinenti»¹⁰.

Il disagio sociale che gli schiavi hanno sopportato per la loro intera esistenza acquisisce anche un altro valore: diventa requisito di accesso alla classe dominante. In questo modo, il processo di socializzazione del dolore e, nel testo, di sua teatralizzazione ed espressione diventa legato al sentimento di maggioranza, minoranza e potere. L'identità del servo subisce un mutamento: passando attraverso una parentesi caotica (definibile tale perché scombina temporaneamente i sistemi d'orientamento degli schiavi – e dei padroni) si ricolloca in un sistema di ordine compiuto. La catarsi dello schiavo è sostenuta da una momentanea legittimazione politica. Alla fine della vicenda, tuttavia, ognuno recupera la sua posizione attraverso l'atto, non soltanto simbolico, di Arlequin, che si sveste e restituisce (l'abito e) il potere a chi è reputato esserne il legittimo proprietario: «Restituitemi il mio abito», dice, «e riprendete il vostro; io non sono degno di indossarlo»¹¹.

Il motivo per cui Marivaux non è assolutamente da considerarsi un precursore della rivoluzione o un egualitarista radicale risiede proprio nel fatto che questo mutamento è temporaneo: quella dell'isola rimane comunque un'utopia. Non si auspica un'inversione dei ruoli permanente né tantomeno una rivolta degli schiavi, ma un progresso morale che, malgrado un'apparente paradosso, è incredibilmente realistico. Non si prospetta un sovvertimento

⁹ Marivaux (1995), p. 43.

¹⁰ Marivaux (1995), p. 35.

¹¹ Marivaux (1995), p. 57.

improvviso e traumatico dell'assetto sociale, ma un compromesso che permetta all'ordine contingente di persistere, limitando, per quanto possibile, ogni danno a chi è in posizione svantaggiata. Per questa ragione, ciò che c'è di utopico nell'opera è solo la forma, il contorno di elementi che rendono possibile la coerenza del nucleo della vicenda: ciò che Marivaux si augura non è una sterile inversione dominatore-dominato (che sarebbe utopica e, in ultima analisi, non cambierebbe la sostanza delle cose), ma un ingentilimento ed una riumanizzazione dei padroni così come degli schiavi. Va ricordato, infatti, che anche Cléanthis, satura delle passate malignità di Euphrosine, inizialmente è legata a sentimenti revanscisti e di castigo. Ogni suo comando, in forma e in contenuto, è riaffermazione del nuovo status che pertiene agli schiavi. Mentre questi ultimi sono ridotti al silenzio e al controllo totale, diventa così evidente come il detenere l'uso esclusivo della parola sia uno dei più potenti strumenti di un padrone.

Dopo aver patito gli stessi strazi inflitti ai servi e aver compreso a fondo ciò che comporta la loro posizione, i padroni si redimono; similmente, anche lo schiavo può comprendere dall'esperienza dell'esercizio del potere sulla persona quanto facilmente avvenga l'abuso d'autorità e quanto sia facile ferire il prossimo da una posizione di dominanza: riesce ad abbandonare, così, il rancore e lo spirito di rivalsa. Emblematica a proposito è l'affermazione di Arlequin: «Che fine: voglio diventare un uomo per bene, non è questo un buon progetto? Io mi pento delle mie sciocchezze, lui delle sue: fate altrettanto voi e la signora Euphrosine, e poi evviva l'onore!»¹².

Trivelin è portavoce del pensiero di Marivaux stesso: fa capire di conoscere già il risultato del suo "esperimento" e si fa garante della sua riuscita. Alla fine dell'ultima scena, rivelerà: «Se non fosse finita così, avremmo punito il vostro desiderio di vendetta come abbiamo condannato le loro crudeltà»¹³. Il "corso di umanità" è quindi rivolto non solo ai padroni, ma anche agli schiavi; nella nona scena è proprio Arlequin ad asserire: «mio caro padrone, se fossi stato un vostro pari, forse non sarei stato migliore di voi»¹⁴. È chiaro come l'unica rivoluzione di cui Marivaux può parlare è quella, se vogliamo, interiore e più strettamente umana, comportamentale e sentimentale (che molto più si stringe alla corrente umanista che a quella illuminista). Nel Settecento, annunciare l'avvento della fine della schiavitù poteva essere molto più utopico che sostenere una considerazione di quella dignità umana assoluta che tanto stava a cuore all'umanesimo e che si profila come una pietra miliare del miglioramento di una cultura universale.

¹² Marivaux (1995), p. 59.

¹³ Marivaux (1995), p. 63.

¹⁴ Marivaux (1995), p. 57.

3. Conclusion

Se, per paradosso, i protagonisti dell'*Isola* di Marivaux non si fossero trovati in uno stato di sofferenza, il movente dell'opera intera sarebbe venuto meno: l'intento non è assolutamente quello di difendere la libertà individuale, quanto piuttosto di forgiare un uomo con una nuova sensibilità. Tenendo fortemente conto della cultura contestuale del tempo, che ancora non contemplava integralmente la libertà individuale come diritto inalienabile, l'autore ricerca una soluzione che mini il meno possibile l'assertività del singolo. L'elemento chiave di questa nuova relazionalità che Marivaux sperimenta è l'empatia, definita da Carl Rodgers nel seguente modo: «La condizione dell'empatia, o la disposizione empatica, consiste nel focalizzarsi per percepire nell'interlocutore la sua cornice interiore di riferimento, completa di tutte le componenti emotive e significanti che le sono proprie, come se si diventasse quell'individuo stesso, ma senza mai perdere il contatto con la nostra alterità. Significa quindi percepirne pienamente il dolore, oppure il piacere, nello stesso modo in cui egli lo sta sperimentando e coglierne, nel contempo, anche le origini, ma senza mai perdere la consapevolezza che si tratta soltanto di un rispecchiamento delle sue stesse emozioni»¹⁵. Sostiene quindi, come fa d'altronde Marivaux, che l'empatia genera una penetrante comprensione dell'altro, ma non solo; questo sentimento è così completo ed arricchente da portare ad un senso di compartecipazione delle percezioni che prima non appartenevano al soggetto. Da qui a produrre cambiamenti sul piano comportamentale e pratico, però, il passo è grande e difficile; è una "terapia d'urto" quella che fa muovere i padroni in questa direzione e non è (per ovvi motivi) attuabile per ogni individuo, tantomeno oggi.

Ciò che più tenta di fare l'autore, però, è usare l'accettazione e la tolleranza per creare un modo di convivere (non coesistere) adatto a due parti in una situazione che è, soprattutto in questo contesto, necessariamente conflittuale e definibile tale in quanto fondatrice di sofferenza per almeno una delle due. La vera utopia sarebbe, quindi, non tanto l'esistenza un'isola dove il potere sia appannaggio degli schiavi, ma il figurarsi una qualsiasi società armonica e priva di qualsivoglia divisione sociale gerarchica (l'ideale socialista). È naturale che Marivaux non s'interroggi sul problema di sciogliere politicamente lo svantaggio della condizione servile, ma suggerisce un appianamento molto più accettabile: è fortemente realistico nel momento in cui si propone una rivoluzione interiore che renda più facile la coesistenza all'interno di una gerarchia. È probabile che, se tutti i padroni avessero adottato il nuovo e sano atteggiamento di Iphicrate ed Euphrosine, qualcosa di

¹⁵ Rogers (1980), pp. 210-211.

molto simile alla convivenza pacifica si sarebbe potuto realizzare, «una pace sociale garantita nel momento in cui padroni e servi, superiori ed inferiori, ricchi e poveri scelgono di aiutarsi e vicenda, non di umiliare l'altro»¹⁶. A questo punto, non è difficile rapportare un simile principio ad ogni relazione dell'individuo moderno: sebbene le suddivisioni e le differenze di classe non siano più le stesse, ci si trova comunque spesso di fronte a squilibri di status economico, di potere e di privilegi. Stimolare una relazionalità salubre e un senso di mutua comprensione universale – sia quella dell'individuo “avvantaggiato” che quella dello “sfavorito” che, probabilmente, se fosse nella stessa situazione e fosse cresciuto in un simile contesto ne avrebbe assorbito gli stessi schemi mentali – potrebbe essere il fondamento di una vera, concretizzabile rivoluzione sociale.

Bibliografia

- P. Gazagne (1954), *Marivaux par lui-même*, Paris, Seuil (collana «Écrivains de Toujours»).
- Marivaux (1995), *L'isola degli schiavi*, a cura di Franco Carmelo Greco, Napoli, Bellini Editrice.
- C.R. Rogers (1980), *A Way of Being*, Boston, Houghton Mifflin.

¹⁶ Gazagne (1954), trad. nostra.

6. *Corruzione e catastrofe nel giovane Montesquieu*, di Domenico Felice*

*L'anima è fatta per conoscere e vedere.
Essa cerca sempre cose nuove e non s'acquieta mai;
rifugge i limiti; vuole, per così dire,
estendere la sfera della propria presenza:
trovarsi in diversi luoghi, percorrere più spazio,
spingere lontano la propria vista.*

(Montesquieu, *Saggio sul gusto*)

*Soprattutto far sentire ai propri figli che l'interesse
dei singoli risiede sempre nell'interesse comune;
che volersene distaccare significa volersi rovinare;
che la virtù non è una cosa che debba costare;
che non bisogna considerarla come un penoso esercizio
e che la giustizia verso gli altri è una carità verso di noi.*

(Montesquieu, *Lettere persiane*)

1. *Viaggiare il mondo*

Uomo dal «multiforme ingegno»¹, al pari dell'Ulisse omerico, Montesquieu per tutta la vita ha *viaggiato il mondo*². Un viaggio ovviamente non

* Anticipiamo qui i primi quattro paragrafi della nostra *Introduzione* a Montesquieu, *Opere (1721-1754)*, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani (collana «Il pensiero occidentale»), di prossima pubblicazione. Per le opere di Montesquieu si fa riferimento all'edizione delle *Œuvres complètes* (= *OC*) diretta da André Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955. I titoli vengono così abbreviati: *EL* = *De l'Esprit des lois*; *LP* = *Lettres persanes*; *Romains* = *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*; *Défense* = *Défense de l'Esprit des lois*; *Monarchie universelle* = *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*; *P* = *Mes Pensées*. Oltre che al tomo e alla/e pagina/e delle *OC* in cui sono raccolti i testi che vengono menzionati, si rinvia anche: per quanto concerne l'*EL*, al libro (in numero romano) e al capitolo (in numero arabo); per le *LP*, i *Romains* e la *Monarchie universelle*, al numero (in romano) rispettivamente della lettera, del capitolo e del paragrafo; per le *P*, al primo dei due numeri da cui sono accompagnate nelle *OC*. Con *Catalogue*, infine, si abbrevia il *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, curato da L. Desgraves e C. Volpilhac-Augier, con la collaborazione di F. Weil, Napoli - Paris - Oxford, Liguori - Universitas - Voltaire Foundation, 1999.

¹ *Odissea*, I, 1.

² L'*Odissea* – scrive in *EL*, XXI, 6 – è «il più bel poema del mondo» (*OC*, I, A, p. 474).

reale, se non in minima parte (fece un *grand tour* di tre anni per l'Europa e frequenti *aller-retour* fra la sua terra natia – il paesino di La Brède, vicino a Bordeaux – e Parigi), bensì ideale, e cioè un viaggio della mente o dell'anima, tramite i libri³, per i quali egli nutrì sempre uno sconfinato amore⁴: dagli anni dell'adolescenza, quando – come riferisce un suo insegnante del collegio di Juilly⁵ – «non abbandonava mai i libri, se lo si lasciava fare»⁶, a quelli della piena maturità, allorché ormai quasi completamente cieco (anche a causa delle sterminate letture⁷), si avvalse dell'aiuto di segretari e soprattutto degli *occhi* e della *voce* della sua figlia prediletta, Denise de Secondat⁸, per continuare a «camminare il mondo»⁹.

Profondamente animato dalla passione tipica del filosofo, la *meraviglia*¹⁰, Montesquieu si interessò a tutto e accumulò su ogni ambito del sapere (dalla fisica alla metafisica, dalla biologia alla fisiologia, dalla geologia alla medicina, dall'economia al diritto, dall'estetica all'etica, dalla storia della terra a quella dell'uomo e dalle scienze della natura a quella della società e della

³ In un magistrale volumetto del 1912, più volte ristampato, Fortunat Strowski ebbe a scrivere: «Attraverso i libri, Montesquieu ha sempre avuto rapporti familiari con tutto quanto è e tutto quanto è stato» (F. Strowski, *Montesquieu*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu: intelligenza politica per il mondo contemporaneo*, Napoli, Liguori, 2012, p. 246).

⁴ Altrove abbiamo parlato di lui come di «un autentico *helluo librorum*» (D. Felice-D. Monda, *Montesquieu*, cit., p. 14).

⁵ Montesquieu vi rimase cinque anni (1700-1705). Era gestito dalla Congregazione dell'Oratorio fondata nel 1611 da Pierre de Bérulle.

⁶ Citato in *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di D. Oster, pref. de G. Vedel, Paris, Seuil, 1964, p. 11: *Il ne quitterait jamais les livres, si on le laissait faire*.

⁷ Si vedano, in proposito, lettere di Montesquieu a Jean Barbot del 2 febbraio 1742 e a Mauvertius della fine di giugno 1747, in *OC*, III, pp. 1015, 1090, oltre a questa sua seguente importante *pensée* (probabilmente un abbozzo della *Préface* dell'*EL*): «Avevo concepito il disegno di dare maggiore sviluppo e di approfondire di più taluni passi di quest'opera [l'*EL*], ma ne sono diventato incapace. *Le lecture mi hanno indebolito la vista*, e mi sembra che quello che mi resta di luce non sia che l'aurora del giorno in cui i miei occhi si chiuderanno per sempre» (*P* 1805, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2010, p. 148; corsivo nostro).

⁸ Fu soprattutto lei, negli anni di più intensa elaborazione dell'*EL* (1739-1746), a leggere i libri a Montesquieu: cfr. C. Volpilhac-Augier, *Introduction a De l'esprit des lois, Manuscrits*, I, a cura di C. Volpilhac-Augier, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. III, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, pp. lxxvi-lxxix. Marie-Josèphe-Denise de Secondat (1727-1800).

⁹ *Je parcours la Terre*, scrive Montesquieu in *LP CXII, in fine*, e, altrove, osserva che il mondo è *une carrière*, ossia «un percorso», «un cammino» (Montesquieu, *De la considération et de réputation* [1725], in Id., *Scritti filosofici giovanili [1716-1725]*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 58). Com'è noto, anche Machiavelli parla dei suoi *Discorsi* come di un viaggio in «acque e terre incognite» (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, pref. di G. Sasso, premessa al testo e note di G. Inglese, Milano, Bur, 2000, p. 55 [*Proemio A*]).

¹⁰ «È proprio del filosofo questo che tu provi, di essere pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo» (Platone, *Teeteto*, 155 d).

politica) una quantità incredibile di materiali, aprendo ‘cantieri’, stendendo ‘progetti’¹¹ e abbozzando studi e ricerche¹². Ben poco, purtroppo, di questo vastissimo laboratorio si è conservato, ma quel tanto che ha resistito all’ incuria degli uomini e al logorio del tempo – pensiamo in particolare alle *Pensées*, allo *Spicilège* e ai *Geographica II* – è sufficiente a fornirci un’idea precisa sulla «curiosità universale» e sull’«immensa erudizione»¹³ che stanno alla base del suo pensiero filosofico-politico e che alimentano i tre grandi capolavori che egli ci ha lasciato: le *Lettres persanes* (1721), le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) e l’*Esprit des lois* (1748). Opere nelle quali Montesquieu, sempre come l’Ulisse omerico, ha voluto «raccontarci» tutte le cose che ha visto o che gli «ha insegnato», come gli piacque dire sulla scia di Virgilio, «il vasto mondo» (*docuit quae maximus Atlas*¹⁴).

Quest’opera – scrive con legittimo orgoglio a proposito dell’*EL* – ha per oggetto le leggi, le consuetudini e le diverse usanze di *tutti i popoli della Terra*. Si può affermare che il suo *soggetto è immenso*, poiché abbraccia *tutte le istituzioni che esistono fra gli uomini*¹⁵.

Ovviamente, di questo «immenso» *sujet* – su cui nessuno prima di lui aveva avuto l’ardire di riflettere¹⁶ –, la parte di gran lunga preponderante è

¹¹ Progettò, tra l’altro, di scrivere una storia di Francia e anche una di Luigi XIV: si vedano, al riguardo, *P* 1111, 1302, 1306, 1183 e 1642. Il suo modello di riferimento sarebbe stato, forse, la ‘rivoluzionaria’ *Storia civile* (1723) di Pietro Giannone: «[Libri da fare.] Una storia civile del regno di Francia, come Giannone ha scritto la *Storia civile del Regno di Napoli*» (*P* 446).

¹² Tra gli studi (distrutti o andati perduti): *Les prêtres dans le paganisme* (cfr. *P* 2004), *Les dieux animaux* (cfr. *P* 2245), *Réflexions sur la critique* (cfr. *P* 510-513, 1006), *Réflexions sur le bonheur* (cfr. *P* 30-31, 69, 819, 978, 1181, 1661-1662, 1675, 2010), *Réflexions sur la jalousie* (cfr. *P* 483-509, 719, 757, 1622-1630, 1726), *Réflexions sur les premières histoires* (cfr. *P* 1601-1608), *Histoire de Louis XI* (cfr. *Lettres familières de Montesquieu*, [Firenze,] 1767, lett. XXIV). Tra le ricerche progettate o auspiccate: un «catalogo di tutti i libri perduti che vengono menzionati dagli autori antichi», un «catalogo delle arti, scienze e invenzioni che sono andate perdute», una «*extractio extractorum nominata “Ridicula”*» e una «storia bizantina» (*P* 101, 326 e 598).

¹³ L. Desgraves, *Montesquieu*, Paris, Mazarine, 1986, p. 30.

¹⁴ Virgilio, *Eneide*, I, 741. Il verso fu posto come epigrafe al tomo II dell’*editio princeps* dell’*EL* (ottobre 1748), facendo da *pendant* a quella del tomo I: *Prolem sine matre creatam* («Prole creata senza madre») (Ovidio, *Metam.*, II, 553; Id., *Tristia*, III, 13-14).

¹⁵ *Défense*, in *OC*, I, A, p. 456 (corsivo nostro). Tra gli altri luoghi in cui Montesquieu insiste sull’immensità del *sujet* dell’*EL*, cfr. in particolare, oltre a *P* 1868, la sua lettera a Jean Barbot del 20 dicembre 1741 e quella a monsignor Gaspare Cerati del 16 giugno 1745, in *OC*, III, pp. 1011, 1062.

¹⁶ Cfr. L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l’histoire*, Paris, Puf, 1992⁷, pp. 8-9 e 14. Un’impresa analoga aveva compiuto Machiavelli con i suoi *Discorsi*: «Ho deliberato entrare

costituita dai popoli e dalle istituzioni, dagli uomini e dai mondi – dalle *civiltà* – che si sono succeduti nel corso della storia attorno al bacino del Mediterraneo. Popoli e civiltà che, tuttavia, non sono mai considerati da Montesquieu isolatamente, ma sempre in continuo confronto gli uni con gli altri e con quelli del resto del mondo. Tale confronto – in particolare quello tra i popoli e le istituzioni socio-politiche occidentali e orientali del Mediterraneo e, più in generale, tra l'Europa e l'Asia – costituisce anzi il perno attorno a cui ruota tutta la sua riflessione filosofico-politica, sempre tesa ad individuare, mediante analisi comparative, le peculiarità degli infiniti mondi o universi socio-politici che investiga, anche se indubbiamente privilegiato (e basta scorrere rapidamente la *Table analytique des matières* dell'*EL* per rendersene conto) resta il suo *sguardo* su quelli fioriti sulle sponde del Mediterraneo, che non a caso sono, insieme con la civiltà inglese moderna, i mondi o universi da lui meglio raffigurati o definiti.

Eminentemente di tali raffigurazioni, senza dubbio tra le più stimolanti e geniali che la storia del pensiero filosofico-politico ci abbia trasmesso, nonché del loro *sensu*, ci si propone di rendere conto nelle pagine che seguono, lungi tuttavia da qualsiasi pretesa di completezza, ma col solo intento di evidenziare, oltre ovviamente al quadro generale di riferimento e alle metodologie di ricerca adottate, quelle di esse che sembrano essere le più importanti e significative. Va da sé, in ogni caso, che si è perfettamente consapevoli del carattere in gran parte datato di tali immagini (e dei relativi significati), le quali nondimeno, oltre ad aver goduto di una straordinaria fortuna nella seconda metà del Settecento e nei primi decenni dell'Ottocento¹⁷, continuano ancor oggi a esercitare un potente fascino e a permanere, per quanto attenuate o trasfigurate, nel modo di pensare e sentire diffuso.

2. *Oppressione e libertà: il dualismo irriducibile delle società e delle istituzioni umane*

In una importante annotazione, contenuta nel suo *Journal de voyage*¹⁸, Montesquieu ha mirabilmente fissato la modalità del suo *sguardo*, la manie-

per una via, la quale, non [è] suta ancora da alcuno trita» (N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 55 [*Proemio A*]).

¹⁷ Cfr. C. Rosso, *La réception de Montesquieu ou le silence de la harpe éolienne*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1989, pp. 81-115; D. Felice, *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Angeli, 2000; Id. (in collaborazione di G. Cristani), *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, Clueb, 2006.

¹⁸ Così Montesquieu chiama il *recueil* delle note di viaggio da lui stese durante il *grand tour* europeo: cfr. *P* 665.

ra cioè in cui egli sempre *guardò* e *comprese* lo «spettacolo delle cose umane»¹⁹, non solo nei suoi viaggi reali per l'Europa e tra La Brède e Parigi, ma anche, e forse ancor di più, in quello ideale, nel suo *itinerarium mentis et cordis*:

Quando arrivo in una città, salgo sempre sul più alto campanile, o sulla torre più alta, per avere una *veduta d'insieme* (*pour voir le tout ensemble*), prima di *vedere le singole parti*; e nel lasciarla faccio la stessa cosa, per fissare le mie idee²⁰.

La prima efficace, anche se sommaria, *veduta d'insieme* – il primo *sguardo dall'alto* – sui caratteri e sulle vicende dei popoli e delle istituzioni socio-politiche mediterranee e, più in generale, asiatiche ed europee, è fornita da Montesquieu nel suo capolavoro giovanile, le *LP*, e segnatamente nelle lettere CXXXI e CXXXVI.

La maggior parte degli Asiatici – si legge nella CXXXI, dedicata al tema della storia e dell'origine delle repubbliche – «non ha neppure l'idea di questo tipo di governo» e «la loro immaginazione non arriva a far loro comprendere che sulla terra possano essercene di diversi da quello dispotico»²¹. Le repubbliche sono nate in Grecia. È vero che inizialmente in questo paese – unitamente all'Italia, l'«Europa di un tempo»²² – si sono avute, importatevi dall'Asia e dall'Egitto, delle monarchie, ma la «tirannia» di questi governi facendosi «troppo pesante», il giogo fu scosso e dalle loro rovine «sorsero quelle repubbliche che lo resero tanto fiorente» e «l'unico civilizzato in mezzo ai barbari». Dalla Grecia il sistema repubblicano si propagò negli altri paesi del Mediterraneo fin dove arrivò la sua influenza: tutte le colonie che le *poleis* repubblicane fondarono furono, infatti, governate allo stesso modo e animate dallo stesso *esprit de liberté*, cosicché «in quei tempi remoti né in Italia né in Spagna, né in Gallia si vedono monarchie», ma solo repubbliche. Anche i popoli del nord d'Europa e della Germania vivevano allora sotto regimi repubblicani, e «se tra loro si è creduto di trovare una qualche parvenza di governo monarchico, è perché sono stati scambiati per dei re i capi degli eserciti o delle repubbliche».

Tutto ciò – sottolinea Montesquieu – avveniva in Europa: perché, quanto all'Asia e all'Africa, esse «sono state sempre oppresse dal dispotismo, salvo alcune città dell'Asia Minore [...], e la repubblica di Cartagine in Africa».

Ad un certo punto il Mediterraneo si trovò «diviso» fra due «potenti re-

¹⁹ *Romains*XV, in *OC*, I, C, p. 453. Molto probabilmente Montesquieu deriva l'espressione da Sallustio (*De bello Jugurtino*, 14, 23: *rerum humanarum spectaculum*), uno dei suoi autori preferiti.

²⁰ Montesquieu, *Voyages*, in *OC*, II, p. 1102 (corsivi nostri).

²¹ *LP* CXXXI, in *OC*, I, B, p. 263.

²² *P* 639.

pubbliche», quella cartaginese, appena menzionata, e quella romana. Quest'ultima, vittoriosa sulla prima, pervenne ad uno straordinario sviluppo che sarebbe stato «un gran bene» per il mondo,

se non ci fosse stata quella discriminazione ingiusta fra cittadini romani e popoli vinti, se si fosse attribuita ai governatori delle province una autorità meno grande, se fossero state osservate le sacre leggi per impedirne la tirannia e se essi non si fossero serviti, per metterle a tacere, degli stessi tesori che la loro ingiustizia aveva accumulato.

Di lì a poco, comunque, Cesare «schiacciò» la Repubblica romana e la sottomise ad un «potere arbitrario», che durò per molto tempo, e cioè fino a quando una moltitudine di popoli «liberi» scese dal nord dell'Europa e pose termine alla «crudele oppressione» dell'Impero romano d'Occidente, frantumandolo e fondando dappertutto dei «regni», i cui sovrani, tuttavia, ebbero un'autorità assai limitata (di fatto, non furono che dei «capi» o dei «generali»), cosicché in essi, pur instaurati con la forza, «non si sentì per nulla il giogo del vincitore». Al contrario, allorché i popoli dell'Asia, come i Turchi e i Tartari, fecero delle conquiste, essendo sottomessi nei loro paesi d'origine alla volontà dispotica di uno solo, «non pensarono ad altro che a procurargli nuovi sudditi e a stabilire con le armi la sua *violenta autorità*»²³.

Anche i nuovi regni sorti dalla dissoluzione dell'Impero romano d'Occidente, tuttavia, perdettero ad un certo punto – osserva Montesquieu nella lettera CXXXVI, completando così il rapido abbozzo di macrostoria proposto nella CXXXI – la loro «dolce libertà», e precisamente allorché, dopo vari secoli, si trasformarono da monarchie limitate o moderate in monarchie assolute. Accadde così che i popoli che li avevano fondati divenissero effettivamente «barbari», giacché prima, essendo «liberi», non lo erano affatto²⁴.

Del tutto antitetici, come si vede, si configurano, agli occhi del giovane Montesquieu, i caratteri e la storia delle istituzioni politiche europee rispetto a quelli dell'Asia (e dell'Africa). Laddove in queste ultime – tranne alcune eccezioni, appartenenti per lo più al passato²⁵ – i «governi» sono stati *sem-*

²³ LPCXXXI, in *OC*, I, B, pp. 363-265 (corsi nostri).

²⁴ LP CXXXVI, in *OC*, I, B, p. 274: «Un numero infinito di popoli barbari, sconosciuti quando lo erano i paesi dove vivevano, apparvero all'improvviso, inondarono [l'Impero romano d'Occidente], lo devastarono, lo spezzettarono e fondarono tutti i regni che vedete adesso in Europa. Questi popoli non erano propriamente barbari, giacché erano liberi; ma lo sono diventati dopo che, assoggettati per la maggior parte a un potere assoluto, hanno perduto quella dolce libertà così conforme alla ragione, all'umanità e alla natura».

²⁵ Ma di Cartagine, in *Romains* VIII, si dirà che all'epoca del suo scontro epocale con Roma era una repubblica corrotta e incapace di correggere gli abusi del potere: cfr. *OC*, I, C, p. 410.

pre di tipo dispotico e la storia è stata *solo* un susseguirsi di oppressione e di illibertà (nei paesi asiatici – si legge, ad esempio, in un'altra lettera persiana – la *puissance* che governa «è sempre lo stessa», per quanti principi si succedano al trono²⁶), in Europa, accanto a governi violenti e arbitrari, si sono visti fiorire anche governi «miti» e liberi (repubbliche o monarchie limitate), ossia vi è stato un *alternarsi* di oppressione e di libertà, di «barbarie» e di «civiltà», o, come si legge in una *pensée* contemporanea ovvero di poco successiva alle *LP*, «un flusso e riflusso di *dominio* e di *libertà*»²⁷ (dalla «tirannide» delle monarchie greche arcaiche alla libertà delle repubbliche greche e di quella romana; dal «governo militare e violento» degli imperatori romani all'«autorità limitata in mille modi diversi» dei sovrani dei regni barbarici²⁸; per finire alla nuova eclisse della libertà in seguito all'affermarsi e consolidarsi delle moderne monarchie assolute, quali in *primis* – come si sottolinea nel prosieguo della già citata lettera CXXXVI – quelle francese e spagnola²⁹).

A questa raffigurazione rigidamente dualistica o dicotomica dei caratteri e della storia delle forme politiche europee e di quelle asiatiche (e africane), affiorante anche in altri luoghi delle *LP* (ed estesa ad altri aspetti della vita associata)³⁰, Montesquieu resterà saldamente ancorato in tutta la sua successiva produzione teorica, conferendole il definitivo suggello nell'*EL*, in particolare nel libro che ne è il vero centro nevralgico, il XVII, dove, andando al di là del quadro puramente descrittivo cui si limita nelle *LP*, indagherà le cause di tale opposizione, individuandole prioritariamente – come vedremo meglio in séguito – nella diversa situazione climatica e geografica dei continenti in questione (anzitutto, dell'Asia e dell'Europa, a cui pressoché esclusivamente egli rivolge, qui come altrove, la sua attenzione³¹), e precisamente

²⁶ *LP* CIII, *OC*, I, B, p. 205. Il concetto è ribadito qualche riga più avanti, dove si osserva che «non ci sono quasi mai cambiamenti nel governo dei principi d'Oriente» (*ibid.*).

²⁷ *P* 100.

²⁸ *LP* CXXXI, *OC*, I, B, p. 265.

²⁹ *LP* CXXXVI, *OC*, I, B, p. 274.

³⁰ Vedi ad es. *LP* LXXX, in *OC*, I, B, p. 164, dove, sulla scia di Machiavelli (*Dell'arte della guerra*, in *Opere*, a cura di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, vol. I, 1997, p. 585), a un'Europa caratterizzata dalla presenza di «molti governi», si contrappone un'Asia in cui «le regole della politica sono dappertutto le stesse»; oppure *LP* XXXIV, in *OC*, I, B, p. 71, in cui al brio e alla gaiezza degli Europei (rappresentati dai Francesi), si oppone la *gravité des Asiatiques*, e all'intensità delle relazioni sociali in Occidente, dove regna l'amicizia, l'isolamento in cui vivono gli Orientali, che hanno *peu de commerce entre eux*. Sul dispotismo nelle *LP*, vedi in generale R. Minuti, *La geografia del dispotismo nelle «Lettres Persanes» di Montesquieu*, in L. Campos Boralevi-S. Lagi (a cura di), *V Giornata di studio «Figure dello spazio, politica, società»*, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 135-147.

³¹ Assai marginale è, infatti, il posto che Montesquieu riserva in tutti i suoi scritti agli altri due continenti che venivano presi in considerazione ai suoi tempi, vale a dire l'Africa e l'America. Su quest'ultima, vedi R. Minuti, *L'America di Montesquieu*, in Aa.Vv.,

nel fatto che nell'una, diversamente che nell'altra, non vi sono aree o paesi temperati, per cui i popoli *guerriers, braves et actifs* del Nord sono a diretto contatto con quelli *effeminés, pareusseux et timides* del Sud. È questa – a suo avviso – la «ragione fondamentale» per cui il continente asiatico è stato sempre il teatro di continue «invasioni» ad opera soprattutto delle nazioni del Nord³², mentre il continente europeo ha conosciuto solo pochi «grandi cambiamenti», i cui protagonisti, di forza e di coraggio pressoché uguali³³, hanno ogni volta incontrato notevoli «difficoltà» a stabilire il proprio predominio³⁴; e, ancora, del fatto che in Asia le conquiste non hanno mai comportato – avendovi i popoli del Nord, a causa anzitutto del loro continuo contatto con quelli del Sud, acquisito lo stesso *esprit de servitude*³⁵ – un mutamento del regime politico, bensì solo la sostituzione di un «padrone» con un altro «padrone», di un despota con un altro despota³⁶; in Europa, invece, esse hanno avuto come conseguenza talora l'*oppressione*, come nel caso delle conquiste romane, talaltra la *libertà*, come nel caso di quelle compiute dalle nazioni germaniche, per cui vi si sono alternate o susseguite – come s'è detto – forme di governo o di regime politico anche radicalmente antitetiche³⁷.

Pertanto, tutto l'importante discorso che Montesquieu sviluppa nel libro VIII dell'*EL* circa le modificazioni o trasformazioni degli Stati, a seguito

Dall'origine dei Lumi alla Rivoluzione. Studi in onore di Luciano Guerri e Giuseppe Ricuperati, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, pp. 385-409.

³² *EL*, XVII, 3-4, in *OC*, I, A, pp. 371-373. Cfr. anche *P* 1316.

³³ «In Europa, le nazioni confinanti sono di forza uguale: i popoli hanno all'incirca un pari coraggio» (*EL*, XVII, 3, in *OC*, I, A, p. 371).

³⁴ Cfr. *EL*, XVII, 4, in *OC*, I, A, p. 373: «[...] se si esamina bene tutto ciò, si troverà in tali cambiamenti, una forza generale sparsa in tutte le parti dell'Europa. Sono note le difficoltà incontrate dai Romani nelle loro conquiste in Europa e la facilità con la quale, invece, invasero l'Asia. Sono note le difficoltà che incontrarono i popoli del Nord per rovesciare l'Impero romano, le guerre e le fatiche di Carlo Magno, le varie imprese dei Normanni. I distruttori venivano continuamente distrutti».

³⁵ *EL*, XVII, 5, in *OC*, I, A, p. 374. Sul carattere servile dei popoli del Mezzogiorno, derivante anzitutto dal clima torrido in cui si trovano a vivere, vedi *EL*, XVII, 2, in *OC*, I, A, pp. 368-369, e *infra*.

³⁶ Cfr. in proposito l'esordio di *EL*, XVII, 5, in *OC*, I, A, p. 373, dove, riecheggiando la CXXXI lettera persiana, Montesquieu afferma: «I popoli del nord dell'Europa l'hanno conquistata da uomini liberi; i popoli del nord dell'Asia l'hanno conquistata da schiavi e non hanno vinto che per conto di un padrone» (corsivo mio).

³⁷ Diversamente che in Asia, dove «non accade mai che la libertà aumenti», in Europa – sottolinea Montesquieu in *EL*, XVII, 3, in *OC*, I, A, p. 372 – essa «aumenta o diminuisce a seconda delle circostanze». Cfr. J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, Paris, Puf, 1999, pp. 97-103; e R. Minuti, *Montesquieu y la geografía política del despotismo*, in G. López Sastre-V. Sanfélix Vidarte (a cura di), *Cosmopolitismo y nacionalismo: de la Ilustración al mundo contemporáneo*, València, Publicacions Universitat de València, 2010, pp. 51-68.

della «corruzione» o alterazione dei loro rispettivi *principi* ovvero delle *passioni umane* che li attivano, non riguarda – e la cosa è stata finora assai scarsamente rilevata dai critici – indiscriminatamente l'*insieme* delle «istituzioni che esistono tra gli uomini», bensì *solo* quelle occidentali e più esattamente, stante il fatto che l'America settecentesca non rivelava ancora – secondo quanto si legge in XVII, 7 – il suo proprio *génie*³⁸, *solo* quelle europee. È esclusivamente in Europa – un continente privilegiato dalla natura, oltre che dalla storia – che si ha un effettivo divenire degli Stati, ossia il loro trapasso o passaggio da una forma all'altra di governo, laddove in Asia (e in Africa, la quale avendo lo stesso clima torrido del Mezzogiorno asiatico, versa nella medesima condizione di schiavitù³⁹) non accade nulla di simile, verificandosi solo 'variazioni' all'interno dello stesso tipo di governo, ossia solo nel *grado* di *ferocia* o di *violenza* dei regimi dispotici che vi si avvicendano⁴⁰. Ancora, è unicamente in questa parte del globo che è diventato non solo assai più difficile di un tempo – a causa della sua conformazione orografica e grazie a un *génie de liberté* che vi si è formato nel volgere dei secoli e delle epoche – il concretizzarsi della prospettiva di una grande conquista o di un grande impero⁴¹ che la riprecipiterebbero inevitabilmente, com'è successo all'epoca delle conquiste romane, nel dispotismo, ma anche sempre possibile, qualora ciò dovesse di nuovo accadere, scrollarsi di dosso il suo gogo⁴², ovvero riemergere dallo stato di abiezione e di abbruttimento in cui la sua violenza e il suo arbitrio getterebbero la natura umana. Una tale possibilità è invece del tutto preclusa all'Asia, dove la natura del territorio e l'*esprit de servitude* che da sempre vi regna⁴³, non hanno mai consentito né mai consentiranno forme di organizzazione politica che non siano dispotiche. In essa – sentenza Montesquieu – non si vedrà mai altro che «l'eroismo della schiavitù»⁴⁴.

Neppure dall'esterno e cioè dall'Europa, d'altra parte, può venire una tale possibilità⁴⁵, e questo perché per poter ricevere la libertà (o anche solo delle

³⁸ *EL*, XVII, 7, t. II, p. 530.

³⁹ Cfr. *EL*, XVII, 7, t. II, p. 530.

⁴⁰ Cfr. D. Felice, *Il dispotismo*, in Id. (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, 2 tt., Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 176-179.

⁴¹ Cfr. *Monarchie universelle* I e VIII ed *EL*, XVII, 6.

⁴² È quanto emerge chiaramente, ad es., da *EL*, VIII, 8, in *OC*, I, A, p. 157, dove si sottolinea il carattere *transitorio* che avrebbe una nuova instaurazione del dispotismo in Europa, stante appunto il fatto che esso sarebbe in contrasto con le sue caratteristiche 'naturali' (clima, territorio ecc.) e 'culturali' (*génie de liberté*, costumi, religione ecc.). Cfr., al riguardo, il nostro *Oppressione e libertà. Anatomia e filosofia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, pp. 137-141 e *passim*.

⁴³ Cfr. *Monarchie universelle* VIII ed *EL*, XVII, 6.

⁴⁴ *EL*, XVII, 6, in *OC*, I, A., p. 376. Cfr. *infra*.

⁴⁵ In passato, forse l'unica eccezione è stata quella di Alessandro Magno, il quale, durante le

«leggi migliori») occorre – secondo l'*EL* – esservi «preparati»⁴⁶, il che non è appunto il caso degli Asiatici (o degli Africani), inclini o predisposti come sono, piuttosto – sempre a causa anzitutto del contesto geoclimatico in cui si trovano a vivere – alla sottomissione e alla schiavitù:

Pare – asserisce al riguardo Montesquieu in un importante passaggio della CXXXI lettera persiana – che la libertà sia fatta per il carattere dei popoli d'Europa e la schiavitù per quello dei popoli dell'Asia. *Invano i Romani cercarono di offrire ai Cappadoci questo prezioso tesoro: questa nazione vile lo rifiutò e corse alla schiavitù con la stessa fretta con cui altri popoli corsero alla libertà*⁴⁷.

E in termini non meno duri e sprezzanti, nel capitolo 2 del libro XIX dell'*EL*, osserva, sempre in riferimento in primo luogo agli Asiatici, che così come l'aria pura è «nociva» a chi è vissuto a lungo in paesi malsani, altrettanto la libertà è «insopportabile» a popoli che non sono abituati a goderne⁴⁸.

Inesorabile condanna, dunque, dell'Asia (e dell'Africa) ad un destino irrimediabilmente segnato dalla schiavitù e dal dispotismo, o – come amerà ripetere Hegel – a una immutabilità eterna⁴⁹, e totale dislocazione in Europa dell'orizzonte delle possibilità di libertà e, correlativamente, di sviluppo economico e civile.

3. *Le Lettres persanes: un trattato filosofico-politico in forma di romanzo epistolare*

Ma addentriamoci più nel merito della tematica in oggetto, passando così dallo *sguardo* d'insieme a quello sulle singole parti, e cioè dallo sguardo

sue conquiste in Asia, lasciò ai popoli vinti le loro leggi e i loro costumi e «resistette a coloro che volevano che trattasse i Greci come padroni e i Persiani come schiavi» (*EL*, X, 14, in *OC*, I, A, p. 198). Ma la sua impresa finì presto e il vasto impero da lui costruito fu subito suddiviso tra i suoi generali. D'altra parte, se ciò non fosse accaduto, sarebbe stato inevitabile, per impedirne la «dissoluzione», instaurare «un potere senza limiti» e cioè il dispotismo (*EL*, VIII, 17, in *OC*, I, A, p. 166).

⁴⁶ *EL*, XIX, 2 (titolo).

⁴⁷ *LP* CXXXI, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, texte annoté et présenté par R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949 e 1951, t. I, p. 1598.

⁴⁸ *EL*, XIX, 2, in *OC*, I, A, p. 411.

⁴⁹ Vedi ad es. quanto il filosofo tedesco scrive a proposito degli imperi asiatici nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*: «[...] l'universale, che qui appare come sostanziale, morale, è, attraverso tale assolutismo, così dispotico, che non ha potuto aver luogo la libertà soggettiva, e quindi il mutamento. Da che mondo è mondo, questi imperi non si sono potuti sviluppare che in sé. Nell'idea essi sono i primi, e nello stesso tempo essi sono gli inerti» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* [postume, 1837], tradotte da G. Calogero e C. Fatta, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1975, vol. II, p. 14). Circa l'*EL*, cfr. in particolare il capitolo 4 del libro XIV, intitolato *Cause dell'immutabilità della religione, dei costumi, delle maniere e delle leggi nei paesi d'Oriente*.

sintetico a quello *analitico* sui popoli del pianeta e sulle loro istituzioni politico-sociali e culturali.

Il più diffuso e radicato luogo comune – ma si potrebbe anche dire pregiudizio – sul primo dei tre grandi capolavori che Montesquieu ci ha lasciato, le *LP*, è la convinzione secondo cui si tratta di un'opera eminentemente letteraria⁵⁰ e che il suo valore si esaurisca fundamentalmente nell'originalità dello *sguardo* – il celebre *regarder en persan*, ossia la *fiction*, da essa introdotta in maniera definitiva e ammirabile, dell'«effetto di straniamento», cui corrisponde pure una «rivoluzione sociologica»⁵¹ –, oltre che nella genialità degli intrecci narrativi e nello stile vivace e affascinante⁵².

Senza nulla togliere a tutte queste connotazioni, siamo tuttavia persuasi che il carattere e la valenza dell'opera risiedano *prioritariamente* nell'essere essa un vero e proprio trattato filosofico-politico, e precisamente un trattato filosofico-politico in forma di romanzo epistolare⁵³. Così considerate, le *LP* non appaiono più come una meccanica 'giustapposizione' di differenti piani di discorso, temi e analisi, bensì, nel fitto dialogo tra i suoi protagonisti, come un'opera *organica e coerente*, in cui trovano adeguata collocazione anche le favole in essa narrate (*in primis* quelle sui Trogloditi e sui persi Aferidone e Astarte⁵⁴), e le ben undici lettere (CXIII-CXXII) sul presunto spo-

⁵⁰ Cfr., da ultimi, J.-P. Schneider, voce *Roman*, in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=273>; e C. Volpilhac-Auger, *Préface ai Romains*, a cura di C. Volpilhac-Auger, Paris, Gallimard (coll. «Folio Classique»), 2008, p. 46: Montesquieu «[a] inauguré avec le *Lettres persanes* une nouvelle forme de roman». Il testo che quasi sempre si adduce a favore di questa tesi – «l'autore [Montesquieu] si è preso il privilegio di poter aggiungere in un romanzo la filosofia, la politica e la morale, e di tenere insieme il tutto con una catena segreta e, in un certo senso, ignota» (Montesquieu, *Quelques réflexions sur les Lettres persanes* [pubblicate per la prima nel 1758], in *OC*, I, B, p. 4) – è in realtà una conferma della nostra ipotesi interpretativa, in quanto in esso non si allude ad altro, ci sembra, che alla forma 'saggistica' – di 'saggismo alla Musil', verrebbe da dire – delle *LP*, donde anche l'idea della «catena», ossia del fatto che tutto (romanzo, filosofia, politica e morale) vi è argomentativamente 'concatenato'.

⁵¹ R. Caillois, *Préface a Montesquieu, Œuvres complètes*, texte annoté et présenté par R. Caillois, cit., t. I, p. XIII.

⁵² Cfr., in proposito, J. Starobinski, *Montesquieu* (1953; 1994), Torino, Einaudi, 2002, p. 27: «Lo stile espressivo di Montesquieu [...] non si volge mai a legare le frasi, si muove di rilievo in rilievo, di visione istantanea in visione istantanea. Sulla tastiera delle idee, non suona mai *legato*, ma *staccato*». Vedi anche, sempre di Starobinski, la sua *Introduction* all'edizione Gallimard del 1973 delle *LP*, tradotta in Montesquieu, *Lettere persiane*, Milano, BUR, 1984, pp. 12-21, dove egli parla di una sorta di estetica della «varietà» e della «sorpresa», di gusto barocco e rococò.

⁵³ Già in precedenza, nello scritto – andato perduto – intitolato *Les prêtres dans le paganisme* (1711), Montesquieu aveva adoperato la forma epistolare: cfr. J.-B. de Secondat, *Mémoire pour servir à l'éloge historique de M. de Montesquieu*, in L. Vian, *Histoire de Montesquieu. Sa vie et ses œuvres*, Paris, Didier, 1878, p. 397.

⁵⁴ Cfr. *LP* XI-XIV e LXVII.

polamento del globo, lettere solitamente considerate dai critici una sorta di escrescenza o di indebita aggiunta dell'opera⁵⁵, là dove invece esse costituiscono il primo potente schizzo di quella dottrina della doppia causalità (*fisica e morale*) delle istituzioni umane che è uno dei pilastri portanti dell'*EL*.

Ciò, comunque, non implica affatto – come talora pure si è creduto⁵⁶ – che Montesquieu sia *homo unius libri* (l'*EL*), ossia che le *LP* e i *Romains* rappresentino semplicemente lavori 'preparatori', 'gradini' dell'opera maggiore⁵⁷, perché, in realtà, si tratta di *tre autonomi e distinti trattati*, ognuno in sé 'compiuto', pur se incentrati tutti su un medesimo oggetto – «la civiltà umana ricondotta alle sue forme tipiche, queste forme studiate nei loro elementi reali, governi, costumi, leggi, abitudini, persino ridicolaggini, e confrontate poi con la natura umana, la dignità umana e la coscienza umana»⁵⁸ – e pur adoperando, per descriverlo e interpretarlo, sostanzialmente lo stesso *metodo*. In altri termini, il *Président* ci ha lasciato non tre capolavori in tre diversi campi del sapere (letteratura, filosofia della storia e scienza della politica) – come meccanicamente si continua a ripetere nella manualistica filosofica, politica, sociologica e letteraria corrente – bensì tre capolavori (o 'mosaici' o 'quadri') sullo stesso tema, via via più ampi ed elaborati, ma ognuno a suo modo 'completo' o 'perfetto', un po' come siamo soliti considerare le tre opere politiche fondamentali di Hobbes: gli *Elements* (1640), il *De cive* (1642) e il *Leviathan* (1651).

Come ha persuasivamente mostrato Sergio Cotta nel suo pregevole studio del 1995 su *Il pensiero politico di Montesquieu*, quattro sono le categorie concettuali che presiedono alla metodologia di ricerca del pensatore bordeaux e la caratterizzano, e segnatamente: *rapporto, relatività, spirito generale della nazione e grandezza/decadenza*⁵⁹. Orbene, tutte e quattro queste categorie gnoseologiche, anche se ovviamente non nell'interesse delle loro potenzialità ermeneutiche come nell'*EL*, sono già presenti nelle *LP*.

Per quanto concerne *rapporto*, basti pensare, infatti, alla celebre lettera LXXXIII, dove esso viene fatto persino assurgere a dignità filosofica, chiamato com'è a rendere conto della natura della giustizia nella sua universalità.

⁵⁵ Si veda, ad es., Ph. Stewart, che le definisce un *court traité* all'interno di un *roman épistolaire «philosophique»* (sua voce *Lettres persanes*, in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=385>).

⁵⁶ Cfr., ad es., P.-L. Moreau de Maupertuis, *Elogio di Montesquieu* (1755), a cura di D. Felice e P. Venturelli, Napoli, Liguori, 2012, p. 32; e Ch.-A. Sainte-Beuve, *Montesquieu* (1852), in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu*, cit., p. 164.

⁵⁷ Cfr., ad es., Maupertuis, *Elogio di Montesquieu*, cit., pp. 32-35, che parla appunto delle *LP* e dei *Romains* come «introduzioni», «gradini» all'*EL*.

⁵⁸ F. Strowski, *Montesquieu* (1912), in D. Felice-D. Monda (a cura di), *Montesquieu*, cit., p. 238.

⁵⁹ Cfr. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 10-20.

tà. La giustizia – vi si legge esattamente – è «un rapporto di congruenza (*convenance*), che si trova realmente tra due cose: questo rapporto è sempre lo stesso, qualunque sia l'essere che lo consideri, sia esso Dio, un angelo o l'uomo». Dove è evidente che il *rapporto* rende comprensibile la trama dell'intero tessuto del mondo (celeste, materiale e umano), nel suo ordine di congruenza che rende la giustizia «eterna» e «per nulla dipendente dalle convenzioni umane»⁶⁰, come verrà ribadito con forza anche nell'*EL* a proposito dei *rapports d'équité*⁶¹.

Riguardo al concetto di *relatività*, poi, s'è già visto, illustrando il contenuto delle lettere CXXXI e CXXXVI, come le leggi variino nel *tempo* e nello *spazio*, ossia siano *relative* – come si legge ad esempio nella lettera XCVII – all'«*esprit* dei popoli che le osservano»⁶²; più in generale, come le istituzioni politiche si differenzino a seconda dei paesi e dei continenti: diversamente che in Europa, nelle quale si registra un alternarsi di governi «miti» e governi «violenti» o «crudeli»⁶³, in Persia e nel resto dell'Asia allignano perennemente forme dispotiche di potere. E lo stesso vale anche per quel che concerne «vita e costumi», altrettanto differenti quanti sono i popoli della Terra.

Circa la nozione di *spirito generale della nazione*, davvero singolare è il misconoscimento da parte degli studiosi⁶⁴ della sua presenza nelle *LP*. Eppure, in esse non solo vi sono molteplici allusioni a tale concetto (vi si parla, ad esempio, di *génie* dei popoli dell'Europa e di quelli dell'Asia⁶⁵, di *caractère* o *génie* dei Persiani⁶⁶ e della *gravité* come *caractère dominant* degli Spagnoli⁶⁷), ma vi figura addirittura un'espressione, con relativo significato, del tutto equivalente a quella summenzionata dell'*EL*, e cioè *caractère général de la nation*⁶⁸.

⁶⁰ *LP* LXXXIII, in *OC*, I, B, pp. 169-170. Si veda, per l'antichità, M.T. Cicerone, *De legibus*, I, 10, 28; Id., *De re publica*, III, 8, 12; III, 19, 21; e, per l'età moderna, N. de Malebranche, *Traité de morale* (1684), I, 1, §§ 5-8; Id., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688), VIII, 14: «Il giusto e l'ingiusto, così come il vero e il falso, non sono affatto invenzioni dello spirito umano, come pretendono certe menti corrotte».

⁶¹ Cfr. *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, p. 3.

⁶² *LP* XCVII, in *OC*, I, B, p. 193.

⁶³ Cfr. *LP* LXXX, CII, CXXII, CXXXI e CXXXVI.

⁶⁴ Cfr., per tutti, A. Postigliola, *Forme di razionalità e livelli di legalità in Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», 49 (1974), pp. 103 segg. Lo studioso costruisce addirittura uno specchietto (ivi, p. 109) sulla 'formazione' nel pensiero di Montesquieu del concetto in questione, 'dimenticandosi' completamente le *LP*.

⁶⁵ Cfr. *LP* CXXXI, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, texte annoté et présenté par R. Caillois, cit., t. I, p. 1598.

⁶⁶ Cfr. *LP* XXIV, in *fine*.

⁶⁷ Cfr. *LP* LXXVIII e *Table analytique des matières*, s.v. *Espagnols*, in *OC*, I, B, pp. 159, 330.

⁶⁸ Cfr. *LP* LXIII, in *OC*, I, C, p. 127: «Sembra che questo brio (*badinage*) [dei Francesi], na-

Per quanto concerne la categoria di *grandeur/décadence*, infine, s'è già pure visto come, nella lettera CXXXVI, Montesquieu sottolinei la circostanza che ai suoi occhi l'Europa continentale era avviata di fatto, con l'affermarsi delle monarchie assolute, verso una nuova forma di *decadenza*, dopo quella, tragica, dell'Impero romano d'Occidente. Tutta l'opera, anzi, è pervasa da un vero e proprio «catastrofismo nero» – come ha efficacemente mostrato Jean-Marie Goulemot⁶⁹ – un catastrofismo che fa definitivamente giustizia di un altro luogo comune, o pregiudizio, sulle *LP*, vale a dire quello secondo cui esse sarebbero un'opera amena o di puro *divertissement*, da inserire nei «Classici del ridere», come ebbe a fare da noi l'editore Formiggini nel 1922, pubblicando la prima traduzione italiana integrale dell'opera⁷⁰.

Invece, le *LP* sono – e veniamo così a un'analisi più ravvicinata del loro contenuto – un'«opera serissima», «un libro pieno di angoscia»⁷¹, dominato dall'idea che l'oppressione dell'uomo sull'uomo sia di gran lunga la realtà più diffusa del pianeta e intacchi in profondità anche l'Europa. Al riguardo, va rimarcato che per Montesquieu, da un lato, l'Occidente, diversamente dall'Oriente, si configura non solo *diacronicamente* – per l'alternarsi di governi liberi e governi dispotici –, ma anche *sincronicamente* come 'doppio', vale a dire come un 'chiaro-scuro', un 'misto' di luci e ombre, di beni e mali; e, dall'altro, nell'Europa moderna tendano a prevalere le ombre o i mali, e cioè l'oppressione. E questo, seppure con qualche significativa eccezione, si verifica a tutti i livelli: da quello internazionale a quello nazionale, da quello giuridico-politico a quello economico-sociale e culturale.

A *livello internazionale*: è vero che Montesquieu rileva che il diritto internazionale è «più conosciuto» in Europa che in Asia, tuttavia – aggiunge, tramite la voce del protagonista dell'opera, il persiano Usbek – «le passioni dei regnanti, la pazienza dei popoli e l'adulazione degli scrittori ne hanno corrotto tutti i principi». Questo diritto – così come si presenta oggi in Europa – è

una scienza che insegna ai principi fino a che punto possono violare la giustizia senza dan-

turalmente fatto per i salotti privati, abbia finito col formare il carattere generale della nazione (*caractère général de la nation*): si è spiritosi al consiglio; si è spiritosi alla testa di un esercito; si è spiritosi con un ambasciatore [...]. Invece che di *badinage*, nell'*EL* il *Président* parlerà di *gaieté, vivacité, humeur sociable* dei Francesi: cfr. *EL*, XIX, 5-6. Sulla sinonimia tra *caractère* e *esprit de la nation*, vedi, ad es., *EL*, XIX, 4 e 29 (titoli). Cfr. *infra*.

⁶⁹ J.-M. Goulemot, *Vision du devenir historique et formes de la révolution dans les «Lettres persanes»*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 14 e segg.

⁷⁰ Cfr. Montesquieu, *Lettere persiane*, versione di Gildo Passini, con xilografie di G.C. Sensani, Roma, Formiggini («Classici del ridere», 41), 1922 (reperibile anche online sul sito < www.montesquieu.it >).

⁷¹ S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, L. Firpo (diretta da), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, t. II, Torino, Utet, 1975, pp. 207-208.

neggiare i propri interessi. Che razza di progetto [...] il volere erigere, per temprare le loro coscienze, l'iniquità a sistema, fissarne le regole, stabilirne i principi, e trarne le conseguenze!

Il potere illimitato dei sultani asiatici – osserva ancora il *Président* – «non produce orrori più grandi di quest'arte indegna che pretende di piegare la giustizia». Si direbbe che vi siano due giustizie del tutto diverse: l'una, che regola le questioni dei privati, che regna nel diritto civile; l'altra, che regola le controversie tra popolo e popolo, che tiranneggia nel diritto internazionale: «come se il diritto [internazionale] non fosse esso stesso un diritto civile, non di un singolo paese ma del mondo»⁷².

Come i magistrati amministrano la giustizia nei rapporti tra cittadino e cittadino, così ogni popolo dovrebbe provvedere ad amministrarla direttamente nei suoi rapporti con altri popoli: e in questa seconda distribuzione di giustizia non ci si può servire di massime diverse da quelle utilizzate nella prima. Gli oggetti di controversia tra popolo e popolo sono quasi sempre chiari e facili da eliminare; gli interessi di due nazioni sono di solito così distinti che «basta amare la giustizia per trovarla»⁷³.

E – scendendo più nel concreto – Montesquieu, oltre a condannare la politica militarista ed espansionistica di Luigi XIV⁷⁴, bolla come un vero e proprio genocidio il modo in cui venne compiuta la conquista del Nuovo Mondo da parte degli Europei, e in primo luogo degli Spagnoli. Costoro, scrive (e nell'*EL* ribadirà la stessa accusa⁷⁵),

disperando di mantenere fedeli le nazioni vinte, decisero di sterminarle [...]. Mai un piano così orrendo fu eseguito più puntualmente. Si vide un popolo, numeroso quanto tutti quelli dell'Europa messi insieme, scomparire dalla faccia della Terra all'arrivo di quei barbari, che, scoprendo le Indie, sembrava avessero voluto solo mostrare agli uomini quale fosse il grado estremo della crudeltà⁷⁶.

A livello nazionale: a questo proposito, Montesquieu opera una netta distinzione fra le monarchie assolute europee continentali, che giudica sostan-

⁷² LPXCIV, in *OC*, I, B, pp. 187-188.

⁷³ LPXCV, in *OC*, I, B, p. 188.

⁷⁴ Cfr. LP XXIV, XXXVII, XCV, CXXII e CXXXVIII, in *OC*, I, B, pp. 51, 53, 76-77, 189, 245, 278.

⁷⁵ Cfr., ad es., *EL*, VIII, 18 («Per conservare l'America, [la Spagna] fece ciò che non fa neppure il dispotismo: ne distrusse gli abitanti») e X, 4 (gli Spagnoli avrebbero potuto «illuminare [i Messicani] sull'abuso dei sacrifici umani; invece, li sterminarono»), in *OC*, I, A, pp. 167, 187-188.

⁷⁶ LP CXXI, in *OC*, I, B, p. 243 Un concetto analogo è espresso in P 207 e 1268, dove si osserva, tra l'altro, che la lettura delle storie delle conquiste spagnole nelle Americhe «lascia sempre nell'animo *quelque chose de noir et de triste*». Cfr. anche LP CV, in *OC*, I, B, p. 209: «[Nel Nuovo Mondo] nazioni intere sono state distrutte e gli uomini sfuggiti alla morte sono stati ridotti in una schiavitù così dura che il racconto ne fa fremere i musulmani».

zialmente dispotiche, e la monarchia costituzionale inglese uscita dalla «Gloriosa Rivoluzione» più le repubbliche federative a lui contemporanee di Olanda e di Svizzera, che invece elogia grandemente. In Inghilterra – scrive, a esempio, con riferimento alle Rivoluzioni del 1640-49 e del 1688 – si vede «la libertà sorgere continuamente dalle fiamme della discordia e della sedizione»⁷⁷; e ancora: è una «nazione impaziente, saggia nel suo stesso furore, la quale, padrona del mare (cosa inaudita fino ad allora), sa unire il commercio al dominio»⁷⁸. Circa l'Olanda e la Svizzera, poi, Montesquieu rileva che, pur essendo i paesi meno favoriti d'Europa dal punto di vista della natura del suolo, nondimeno, per la «mitezza (*douceur*)» del loro governo, «contribuiscono straordinariamente alla propagazione della specie»⁷⁹. Della Svizzera dice pure che essa è «l'immagine stessa della libertà»⁸⁰, per cui si comprende agevolmente quanto profonda sia la sua ammirazione nei confronti delle repubbliche di tipo federale⁸¹, così come del resto, in altre parti delle *LP*, nei confronti delle grandi repubbliche dell'Antichità in genere, sulle quali è dato leggere queste righe, tra le più appassionante uscite dalla sua penna:

Il santuario dell'onore, della reputazione e della virtù sembra [...] aver sede nelle repubbliche e nei paesi in cui è possibile pronunciare la parola *patria*. A Roma, ad Atene, a Sparta, l'onore da solo ripagava i servigi più alti. Una corona di quercia o di alloro, una statua, un elogio, erano una ricompensa immensa per una battaglia vinta o una città conquistata.

In quelle città, chi compiva una bella azione si riteneva sufficientemente ricompensato da quell'azione stessa. Non poteva vedere un compatriota senza provare il piacere di esserne il benefattore; calcolava il numero dei propri servigi in base a quello dei propri concittadini. Ogni uomo è capace di fare del bene a un altro uomo, ma contribuire alla felicità di un'intera società significa essere simili agli dèi⁸².

Completamente opposto invece – come si accennava – è il giudizio del *Président* sulle monarchie assolute europee moderne. Per quanto, infatti, in vari punti dell'opera, egli le distingue dalle monarchie dispotiche dell'Asia –

⁷⁷ *LP* CXXXVI, in *OC*, I, B, p. 274. Cfr. *P* 816: «L'Inghilterra è agitata da venti fatti non per cagionare naufragi, bensì per condurre in porto».

⁷⁸ *LP* CXXXVI, in *OC*, I, B, pp. 274-275. Vedi anche la lettera CIV, dove si esalta il «carattere insofferente» degli Inglesi, perché «non lascia» a chi governa «il tempo di rafforzare la sua autorità», e si richiamano alcuni capisaldi del liberalismo politico di John Locke, come quelli sull'origine illegittima di qualsiasi potere illimitato e sulla liceità della resistenza all'oppressione (in *OC*, I, B, pp. 206-208).

⁷⁹ *LP* CXXXII, in *OC*, I, B, p. 244.

⁸⁰ *LP* CXXXVI, in *OC*, I, B, p. 275.

⁸¹ Un'ammirazione che resterà immutata nell'*EL* (IX, 1-3).

⁸² *LP* LXXXIX, in *OC*, I, B, p. 180.

i sovrani assoluti europei non esercitano il loro potere «tanto estesamente» quanto i sultani orientali, rispettano «scrupolosamente» il principio della proporzionalità tra pena e delitto⁸³, raramente muoiono di morte violenta, «portano sempre con sé la grazia per ogni criminale»⁸⁴ ecc. – nondimeno le ritiene di fatto delle forme di Stato *strutturalmente instabili*, che degenerano senza soluzione di continuità nel dispotismo:

La maggior parte dei governi d'Europa sono monarchici, o piuttosto sono così chiamati, perché non so se ce ne siano mai stati di veramente tali, o almeno è difficile che abbiano resistito a lungo nella loro purezza. È un tipo di Stato violento⁸⁵, che degenera sempre in dispotismo o in repubblica. Il potere non può mai essere equamente ripartito tra il popolo e il principe; l'equilibrio è troppo difficile da mantenere; inevitabilmente il potere diminuisce da una parte, mentre cresce dall'altra; ma il vantaggio sta di solito dalla parte del principe, che è alla testa dell'esercito⁸⁶.

In effetti, tutt'altro che velata – come invece si crede di solito – è l'accusa di dispotismo che Montesquieu rivolge al prototipo dei monarchi assoluti europei, ossia Luigi XIV. Scrive infatti: «Spesso lo si è sentito dire che di tutti i governi del mondo gli piacerebbe di più quello dei Turchi [...], tale è il suo apprezzamento della politica orientale»⁸⁷. Sottolinea, inoltre, che, al pari dei despoti asiatici, il Re Sole ha alle sue dipendenze una consistente guardia personale⁸⁸, e, soprattutto, che ha distrutto, a vantaggio di cortigiani e favoriti, quel che l'*EL* chiamerà l'«essenza» della monarchia, cioè il «potere intermedio» della nobiltà⁸⁹, livellando tutti i ceti in una massa amorfa e indistinta. Di grande rilievo, da questo punto di vista, è la lettera LXXXVIII, dall'*incipit* sinistramente ironico:

A Parigi, regnano la *libertà* e l'*uguaglianza*. La nascita, la virtù, perfino il merito militare per quanto brillante, non salvano un uomo dalla massa nella quale resta confuso. La gelosia del rango vi è sconosciuta. Si dice che a Parigi il primo sia colui che ha i migliori cavalli alla sua carrozza.

⁸³ Relativamente alla Francia, tuttavia, Montesquieu nell'*EL* negherà che tale principio vi fosse rispettato: cfr. *EL*, VI, 16, in *OC*, I, A, p. 122.

⁸⁴ *LP* CII, in *OC*, I, B, pp. 204-205.

⁸⁵ *Violent*: qui nel senso di ciò che si fa «con sforzo» (A. Furetière, *Dictionnaire universel*, ed. 1690) e dunque di ciò che è *instabile*, di ciò che *forza* la tendenza naturale di un corpo (secondo la fisica aristotelica).

⁸⁶ *LP* CII, in *OC*, I, B, p. 204.

⁸⁷ *LP* XXXVII, in *OC*, I, B, p. 76.

⁸⁸ Cfr. *LP* XXXVII, in *OC*, I, B, p. 77: «La sua guardia è forte quanto quella del monarca [persiano]». Vedi anche *LP* CII, in *OC*, I, B, p. 204, dove si osserva che prima del sorgere dell'assolutismo in Francia i monarchi vivevano, invece, «tranquilli tra i loro sudditi, come padri tra i loro figli».

⁸⁹ Cfr. *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, p. 20.

Un gran signore è un uomo che vede il re, che parla con i ministri, che ha antenati, debiti e pensioni. Se, con tutto questo, riesce a celare la propria oziosità dietro un'aria indaffarata o un finto attaccamento ai piaceri, crede di essere l'uomo più felice del mondo.

In Persia, grandi sono soltanto coloro cui il monarca assegna una qualche funzione nel governo. Qui c'è gente grande per nascita, ma priva di qualunque credito. I re fanno come quegli abili operai che, per eseguire i propri lavori, si servono sempre degli strumenti più semplici.

Il favore è la grande divinità dei Francesi. Il ministro è il gran sacerdote, che gli offre molte vittime. Coloro che lo attorniano non sono vestiti di bianco: ora sacrificatori, ora sacrificati, si consacrano al loro idolo con tutto il popolo⁹⁰.

Montesquieu, inoltre, imputa a Luigi XIV di aver demolito anche l'altro «sostegno» della monarchia⁹¹, vale a dire i parlamenti giudiziari o corti sovrane: questi organi, scrive infatti in un'altra importantissima lettera,

assomigliano a quelle rovine che capita di calpestare, ma che sempre richiamano l'idea di qualche tempio famoso per l'antica religione dei popoli. Essi ormai si occupano quasi solamente di amministrare la giustizia e la loro autorità è sempre più debole, a meno che qualche congiuntura imprevista non restituisca loro la forza e la vita. Queste grandi istituzioni hanno seguito il destino delle cose umane: hanno ceduto al tempo che tutto distrugge, alla corruzione dei costumi che ha minato ogni cosa, all'*autorità suprema che ha abbattuto tutto*⁹².

Parimenti, tutt'altro che velata e perfino più dura è l'accusa di dispotismo rivolta al finanziere scozzese John Law a causa dell'esperimento economico-finanziario – il celebre *systeme* – da lui realizzato sotto la Reggenza (1716-1723) e conclusosi in un disastroso fallimento. Come Luigi XIV, anche Law – secondo Montesquieu – ha rimescolato radicalmente le classi sociali e perpetrato lo svilimento del ruolo delle corti sovrane:

Tutti coloro che sei mesi fa erano ricchi – scrive, ad esempio, nella lettera CXXXVIII –, ora sono in miseria, e coloro che non avevano nemmeno il pane traboccano di ricchezze. Mai questi due estremi si sono trovati a essere così vicini. [Law] ha rivoltato lo Stato come un rigattiere rivolta un abito: ha fatto apparire sopra quello che era sotto, e viceversa [...]. Tutto ciò produce spesso effetti bizzarri. I lacchè, che avevano fatto fortuna sotto il regno passato, vantano oggi una loro nobiltà: scaricano tutto il disprezzo che sei mesi fa si nutriva per loro su quelli che hanno appena abbandonato la propria livrea in una certa strada⁹³, e gridano con tutta la loro

⁹⁰ LP LXXXVIII, in OC, I, B, p. 179 La lettera è datata 9 agosto 1715, cioè 22 giorni prima della morte di Luigi XIV (1 settembre 1715).

⁹¹ Cfr. LP XCII, in OC, I, B, p. 185. La lettera è datata 4 settembre 1715.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ La strada, tuttora esistente, è rue Quincampoix, dove avevano luogo le transazioni finanzia-

forza: «La nobiltà è rovinata! Che disordine nello Stato! Che confusione tra i ranghi! Si vedono solo sconosciuti che fanno fortuna!»⁹⁴.

E riguardo alle corti sovrane, e in specifico a proposito dell'esilio del parlamento di Parigi a Pontoise nel luglio del 1720, a séguito dei suoi reiterati contrasti con la politica economico-finanziaria di Law, il *Président* scrive:

Queste istituzioni sono sempre odiose: si avvicinano ai re solo per dire loro delle tristi verità, e, mentre una torma di cortigiani mostra continuamente un popolo felice sotto il loro governo, esse vengono a smentire l'adulazione e a portare ai piedi del trono i gemiti e le lacrime di cui sono depositarie.

Il *fardello della verità* [...] è pesante, quando lo si deve far giungere fino ai principi. Costoro dovrebbero pensare seriamente che quanti accettano di farlo vi sono costretti e che mai si risolverebbero a compiere un passo così triste e doloroso per chi lo fa, se non vi fossero *spinti dal dovere, dal rispetto e perfino dall'amore*⁹⁵.

Ma il finanziere scozzese non fu solo un «promotore» – come Montesquieu scriverà nell'*EL*⁹⁶ – del dispotismo politico e di quello economico-sociale, bensì anche, e soprattutto, con la sua «disonestà» e menzogna sistematica⁹⁷, l'artefice principale della depravazione dei «costumi» di tutta la nazione francese:

Ho visto – scrive Usbek-Montesquieu⁹⁸, nell'ultima in ordine di tempo (11 novembre 1720) e più rilevante lettera, a nostro giudizio, del trattato – ho visto una nazione, generosa per natura, pervertita in un attimo, dall'ultimo dei sudditi fino ai grandi, dal cattivo esempio di un ministro⁹⁹. Ho visto un intero popolo, le cui qualità innate sono sempre state la generosità, la probità, il candore e la buona fede, diventare tutt'a un tratto l'ultimo dei popoli; il male diffondersi e non risparmiare nemmeno le membra più sane; gli uomini più virtuosi fare cose ignobili e violare in ogni

rie all'epoca del *systeme*.

⁹⁴ *LPCXXXVIII*, in *OC*, I, B, pp. 278-279.

⁹⁵ *LP CXL*, in *OC*, I, B, pp. 280-281 (corsivi nostri).

⁹⁶ Cfr. *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, p. 21.

⁹⁷ Com'è noto, Law tenne nascosto fino all'ultimo il fatto che nella *Banque royale* non v'era una quantità d'oro corrispondente al valore della massa di cartamoneta messa in circolazione, come pure l'altro fatto che si stampavano banconote per pagare i creditori dello Stato i quali utilizzavano le stesse banconote per acquistare le azioni della Compagnia del Mississippi, e che i fondi ricavati da quest'ultima transazione non venivano investiti per la ricerca dei giacimenti d'oro, bensì utilizzati anch'essi per pagare il debito dello Stato.

⁹⁸ Su questa identità insiste J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., rimarcando giustamente che Usbek «è in qualche modo l'*alter-ego* di Montesquieu» (p. 36).

⁹⁹ In *Romains VIII* Montesquieu dirà – avendo in mente certamente anche quel che aveva visto fare da Law sotto la Reggenza – che esistono «cattivi esempi che sono peggio dei delitti» e che «numerosi Stati sono andati in rovina più perché sono stati violati i costumi che non le leggi» (*OC*, I, C, p. 408).

momento della loro vita i principi basilari della giustizia, con il vano pretesto che essa era stata violata a loro danno [...].

Ho visto bandita la fedeltà ai patti, annientate le più sacre convenzioni, sconvolte tutte le leggi della famiglia. Ho visto avidi debitori, fieri di una povertà insolente, strumenti ignobili del furore delle leggi e della durezza dei tempi, fingere un pagamento invece di farlo, e piantare il coltello nel petto dei loro benefattori.

E ancora:

Ho visto nascere all'improvviso, in tutti i cuori, una sete insaziabile di ricchezze. Ho visto formarsi in un attimo un'odiosa congiura per arricchirsi, non attraverso un onesto lavoro e una generosa attività, bensì grazie alla rovina del principe, dello Stato e dei propri concittadini.

E infine:

Che cosa mai dirà la posterità quando dovrà arrossire della vergogna dei padri? Che cosa diranno le nuove generazioni quando confronteranno il ferro dei loro antenati con l'oro di coloro a cui devono direttamente la vita? Non dubito che i nobili strapperanno dai loro stemmi un indegno grado di nobiltà che li disonora e lasceranno l'attuale generazione nello *spaventoso nulla* in cui essa si è cacciata¹⁰⁰.

Come si vede, il primo importante approdo conoscitivo del viaggiatore Montesquieu – scandito da un martellante *ho visto* che ricorda lo stile apocalittico di Giovanni l'Apostolo¹⁰¹ – è quanto mai amaro e angoscioso¹⁰², come dimostra anche ciò che egli scrive sui *genocidi* perpetrati dalla Spagna e sulla paurosa decadenza economica in cui questo Stato era piombato in conseguenza dell'accumulazione spropositata di metalli preziosi provenienti dal Nuovo Mondo, cui non corrispondeva alcuna ricchezza reale della nazione:

[gli Spagnoli] dicono che il Sole sorge e tramonta nel loro paese; ma bisogna anche dire che, nel suo corso, esso non incontra altro che *campagne in rovina e contrade deserte*¹⁰³.

¹⁰⁰ LP CXLVI, in OC, I, B, pp. 307-309 (corsivo nostro).

¹⁰¹ Cfr. *Apocalisse* IV, 4-5; V, 1-2; VI, 1-2, 9 ecc.

¹⁰² Cfr. ad es. la lettera CLV dove Usbek-Montesquieu definisce il suo soggiorno parigino uno «spaventoso esilio», in cui si sente preso da una «tristezza cupa» e da un «pauroso abbattimento» (OC, I, B, p. 316).

¹⁰³ LP LXXVIII, in OC, I, B, p. 162. Per Montesquieu i metalli preziosi sono una ricchezza *fittizia*, non *reale*, come invece la coltivazione delle terre e l'industria. Vedi anche LP CXXXIII, in OC, I, B, p. 274: «[La Spagna], schiacciata dalla sua grandezza e dalla sua *falsa opulenza*, ha perso la sua forza e perfino la reputazione, conservando dell'antica potenza solo l'orgoglio» (corsivo nostro).

Ad un Oriente sempre uguale a se stesso, in cui regnano – come si legge nella lettera CLVI a proposito del serraglio che ne è l’emblema¹⁰⁴ – «l’orrore, la notte e il terrore» (*l’horreur, la nuit et l’épouvante*)» – corrisponde dunque, seppur con delle significative eccezioni (Inghilterra e repubbliche federali di Olanda e di Svizzera), una modernità europea «coperta» di «tenebre e di lutto»¹⁰⁵, un «nero Occidente»¹⁰⁶ o un «paese della disperazione», dove le ricchezze «svaniscono come un soffio di vento» e la «falsa abbondanza scompare come un fantasma»¹⁰⁷. Alla «barbarie» dell’Asia fa da *pendant*, in altri termini, la nuova «barbarie» instauratasi in Europa con le monarchie assolute¹⁰⁸ e con la crescente depravazione dei costumi¹⁰⁹. Dappertutto, insomma, i tempi che corrono appaiono «tempi sciagurati (*temps malheureux*)»¹¹⁰.

Lasciata la Persia per sfuggire al «vizio» e alla «corruzione»¹¹¹, Usbek-Montesquieu scopre quindi, dietro l’inganno delle apparenze, una Francia *orientalizzata*, una Parigi – «centro dell’impero d’Europa»¹¹² – infestata da lacchè, attrici, civette, bellimbusti, parlatori a vuoto, finanzieri ‘creativi’, arrivisti senza scrupolo ecc., ossia un regno delle apparenze, del maschera-

¹⁰⁴ È il *leitmotiv* delle interpretazioni correnti sulle *LP*, tutte o quasi incentrate, non senza stravaganti compiacimenti e forzature, sulla parte ‘orientale’ del trattato, e cioè sulla raffigurazione da parte di Montesquieu del serraglio asiatico, sulla sua caratterizzazione delle cinque mogli di Usbek (Fatima, Rossana, Zachi, Zelide, Zefis) o dei loro guardiani (eunuchi bianchi e neri) ecc.

¹⁰⁵ *P* 1610. Si tratta di un frammento conservatosi delle *LP*, in cui viene descritta la Francia nel momento più critico del crac del *systeme* escogitato da Law.

¹⁰⁶ *LP* XLVIII, *in fine*.

¹⁰⁷ *P* 1610.

¹⁰⁸ Oltre alla già citata *LP* CXXXVI, si vedano anche, sulla «barbarie» europea, *LP* CXXI e CLV, dove Usbek-Montesquieu, in riferimento a Parigi, dichiara: «Vivo in un *clima barbaro, vicino a tutto ciò che dà fastidio, lontano da tutto ciò che m’interessa*» (*OC*, I, B, pp. 316; corsivo nostro). Per la «barbarie» in Oriente, cfr. *LP* XIX, XLIV, XCI, CLVII e CLVIII.

¹⁰⁹ Anche nell’*Éloge de la sincérité* (1719 ca.), contemporaneo alla stesura delle *LP*, Montesquieu parla del suo secolo come di un «secolo corrotto», in cui la virtù «geme[va] in una triste e deplorabile condizione» e in cui «si chiama[va] saper vivere l’arte di vivere con meschinità» (Montesquieu, *Elogio della sincerità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 35). Vedi pure *P* 1272 e 1340, in cui egli afferma che il mutamento in senso peggiorativo dei costumi francesi era cominciato sotto Francesco I, continuato sotto Enrico II, aumentato durante la reggenza di Caterina de’ Medici e dilagato alla morte di Luigi XIV: «Non si ebbe più nozione dei vizi [...], il buon gusto finì col logorarsi e, alla fine, lo si perdette [...]. L’oziosità fu chiamata libertà, e si definì occupazione il far uso smodato dei piaceri».

¹¹⁰ *LP* CXLVI (11 novembre 1720), in *OC*, I, B, p. 308. L’affermazione è di Usbek, e quindi si riferisce anche alla tragica situazione del suo serraglio in Persia, dove la sua moglie prediletta, Rossana, in un atto di rivolta estremo contro la sua tirannide, si era suicidata: cfr. *LP* CLXI (datata 8 maggio 1720). Vedi *infra*.

¹¹¹ È «il vero motivo del viaggio», secondo quanto si legge in *LP* VIII, in *OC*, I, B, p. 20.

¹¹² *LP* XXX, in *OC*, I, B, p. 50.

mento e dell'autoinganno¹¹³, un mondo di imposture¹¹⁴ e di finzioni¹¹⁵, dove le credenze acquisite sono, come la cartamoneta o le azioni della *Banque royale*, senza controvalore effettivo, e in cui ognuno vive «isolato», interamente ripiegato sui propri gretti e volgari interessi¹¹⁶.

La vocazione montesquieuiana a «smascherare il vizio» e a «dire la verità» a se stessi e agli altri¹¹⁷, approda, insomma, alla tragica constatazione che il «vizio» e la «corruzione» imperversano ovunque, tanto in Oriente quanto in Occidente¹¹⁸, e che gli uomini, alla fin fine, preferiscono vivere – come mostra la conclusione dell'apologo dei buoni Trogloditi¹¹⁹ – sotto il «giogo» di un principe-despota, dove possono «soddisfare l'ambizione, ac-

¹¹³ Cfr., ad es., *LP CX*, in *OC*, I, B, p. 219, dove si legge: «[A Parigi] la fatica maggiore non è divertirsi, ma darlo a vedere [...]».

¹¹⁴ A cominciare da quelle dei governanti, come Luigi XIV, un «gran mago», che fa «pensare i sudditi come vuole lui», per cui se, ad es., non ha di che finanziare le sue guerre, «non deve far altro che mettere loro in testa che un pezzo di carta è denaro, e quelli subito ne sono convinti» (*LP XXIV*, in *OC*, I, B, p. 51); oppure dei capi religiosi, come il papa, anche lui un «mago», il quale «fa credere che tre non è che uno, che il pane che si mangia non è pane, che il vino che si beve non è vino, e mille altre cose di questo genere» (*ibidem*).

¹¹⁵ Oltre che a Parigi (il prototipo, per le *LP*, delle città occidentali), la finzione è la nota dominante anche nei rapporti tra Usbek e sua moglie Rossana: «Dovresti addirittura ringraziarmi – gli scrive quest'ultima moribonda – del sacrificio che ho compiuto per te: di essermi umiliata fino a sembrarti fedele, di aver vilmente conservato nel mio cuore ciò che avrei dovuto esibire a tutta la terra, e infine di aver profanato la virtù, accettando che la mia sottomissione alle tue fantasie venisse chiamata con quel nome. Eri sorpreso di non trovare in me gli slanci dell'amore. Se tu mi avessi conosciuta bene, vi avresti trovato tutta la violenza dell'odio. Ma a lungo hai avuto il vantaggio di credere che un cuore come il mio ti fosse sottomesso. *Eravamo entrambi felici: tu mi credevi ingannata, e io ingannavo te*» (*OC*, I, B, 323; corsivo nostro).

¹¹⁶ Cfr. *P 1253* (databile intorno al 1725): «Oggi tutto è abolito, perfino l'autorità paterna: ogni uomo è *isolato*. Sembra che l'effetto naturale del potere arbitrario sia di fare in modo che ogni interesse si particolarizzi [...]. Tutto è volgare (*vulgaire*), esiste solo il grezzo (*bas*) interesse [...], l'istinto animale di ogni uomo» (corsivo nostro).

¹¹⁷ *LP VIII*, in *OC*, I, B, p. 20. Ma importantissimo, in tal senso, è il già citato *Éloge de la sincérité*, in cui Montesquieu rimarca la sua naturale inclinazione alla «sincerità» e sottolinea l'esigenza etica della «verità» tanto «nella vita privata» quanto «nei rapporti con i grandi» (*Elogio della sincerità*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 34 e segg.).

¹¹⁸ Anche per quanto riguarda le scienze e le tecniche, così «coltivate in Occidente», se da un lato Montesquieu ne sottolinea l'utilità (*LP CVI*), dall'altro ne paventa il «cattivo uso»: «Tremo sempre all'idea che alla fine si giunga a scoprire qualche segreto che fornisca una via più breve per far morire gli uomini, distruggere i popoli e le nazioni intere» (*LP CV*, in *OC*, I, B, pp. 208-209). Per giunta, egli è convinto che vi sia un nesso strettissimo tra potenza economico-politica di uno Stato, fiorire delle lettere e delle arti e decadenza: cfr., ad es., *P 1006* e 1292.

¹¹⁹ Come è noto, la favola dei Trogloditi narrata da Montesquieu è nettamente divisa in due fasi o momenti: quella dei *cattivi* Trogloditi, egoisti e ingiusti, che finiscono con l'autodistruggersi (*LP XI*), e quella dei *buoni* Trogloditi, altruisti e virtuosi, che però non sopportano a lungo di restare tali e si sottomettono a un capo (*LP XII-XIV*).

cumulare ricchezze e languire in un'abietta voluttà», piuttosto che sotto il «giogo della virtù», seguendo le loro «inclinazioni naturali» all'equità e alla giustizia¹²⁰, donde l'agghiacciante riflessione del *Président* secondo cui bisognerebbe «piangere gli uomini quando nascono, e non quando muoiono»¹²¹.

Ma nelle *LP* non v'è solo l'angoscia per come volgevano al peggio le cose in Francia e in gran parte del resto dell'Europa, e cioè per la nuova *decadenza* (e annessa *corruzione*) politica e morale innescata a tutti i livelli, dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente, dall'assolutismo monarchico e dal pervertimento dei costumi. Ve n'è anche un'altra, più radicale e totale, che investe l'intero pianeta e perfino tutto il cosmo¹²².

Esemplari in tal senso sono le già citate 11 lettere sul presunto spopolamento della Terra¹²³, vero e proprio *focus* – a nostro giudizio – di tutta l'opera e completamento di quella «curiosità espansiva»¹²⁴ che caratterizza il viaggiatore filosofo Montesquieu, una curiosità che si interessa alle sorti dell'umanità intera, in tutta l'estensione del globo e in tutta la durata della storia conosciuta.

L'Italia di oggi – egli esordisce con tono palesemente allarmato nella prima delle lettere dedicate al presunto decremento demografico – offre allo *sguardo* solo «le rovine di quell'antica Italia così famosa un tempo». E prosegue:

Roma antica aveva più abitanti di quanti ne ha oggi un potente regno di Europa [...]. La Grecia è così deserta che non contiene nemmeno la centesima parte dei suoi antichi abitanti. La Spagna, un tempo così popolosa, oggi mostra solo campagne disabitate, e la Francia non è nulla in confronto all'antica Gallia di cui parla Cesare [...]. La Polonia e la Turchia europea non hanno quasi più abitanti. In America non si riuscirebbe a trovare neppure la cinquantesima parte degli uomini che vi formavano un tempo vasti imperi. L'Asia non si trova in una situazione migliore [...]. L'Egitto non è meno in decadenza degli altri paesi. Insomma, *percorrendo la terra,*

¹²⁰ *LPX*, XIV, LXXXIII, in *OC*, I, B, pp. 26, 36, 169.

¹²¹ *LP* XL, in *OC*, I, B, p. 81. Dettata da un analogo pessimismo sembra essere anche la seguente asserzione, messa in bocca a un filosofo, alla fine della lettera CXXXII: «[...] ieri sera ho osservato una macchia solare che, se aumentasse, potrebbe far ibernare tutta la natura» (*OC*, I, B, p. 268).

¹²² «Il mondo non è incorruttibile, *i cieli stessi non lo sono* [...]» (*LP* CXIII, in *OC*, I, B, p. 224; corsivo nostro). Di una «duplice angoscia» nel Montesquieu delle *LP* parla, tra gli altri, J.-M. Goulemot, *Vision du devenir historique et formes de la révolution*, cit., pp. 18-19.

¹²³ Nel decennio 1710-1720, tuttavia, cioè nel periodo in cui sono ambientate le *LP* (la prima lettera è del 15 aprile 1711, l'ultima del 20 novembre 1720), almeno in Francia si registrò una stagnazione demografica: cfr. M. Dupâquier (diretta da), *Histoire de la population française*, 4 voll., Paris, Puf, 1988, vol. II, p. 452.

¹²⁴ J. Starobinski, *Introduction alle LP*, tr. it. cit., p. 25.

non s'incontrano altro che rovine: mi sembra uscita dalle devastazioni della peste e della carestia.

E così conclude:

Ecco [...] *la più terribile catastrofe che mai sia avvenuta nel mondo*; ma a stento è possibile accorgersene perché si è prodotta gradualmente e nel corso di molti secoli; ciò rivela un vizio interno, un veleno segreto e nascosto, una malattia di consunzione che affligge [il genere umano]¹²⁵.

Di due ordini – a giudizio del *Président*¹²⁶ e come s'è già accennato – sono le cause di questa «terribile catastrofe», e cioè di ordine *fisico* o naturale, come il clima¹²⁷, e di ordine *morale* o storico, come le forme di governo o le religioni, sulle quali pressoché interamente egli concentra la sua attenzione. E ciò non senza ragione, essendo suo intento, anche in questo caso, «osare essere virtuoso», e cioè parlare il «linguaggio della verità»¹²⁸, mettendo a nudo le responsabilità umane, o soggettive, del progressivo spopolamento del globo nel corso degli ultimi diciassette o diciotto secoli¹²⁹. Pure in questa circostanza, insomma, il vero assillo di Montesquieu è l'oppressione dell'uomo sull'uomo, segnatamente in campo politico e religioso.

Per quanto concerne l'ambito politico egli osserva, infatti, che, mentre nei paesi retti da governi repubblicani, si registra, con la «prosperità» che deriva dalla «libertà» di cui godono, un notevole incremento demografico (in essi – scrive esattamente – «la stessa uguaglianza dei cittadini, che produce di solito l'uguaglianza nei beni, porta l'abbondanza e la vita in tutte le parti del corpo politico, e la diffonde dappertutto»), in quelli assoggettati al «potere arbitrario», dato che «il principe, i cortigiani e qualche privato possiedono tutte le ricchezze», la maggioranza della popolazione «gem[e] nella più grande miseria». Ne consegue che le persone o non si sposano o, se si sposano, mettono al mondo pochi figli, per non esaurire del tutto il patrimonio familiare e per evitare che i discendenti si ritrovino a vivere in condizioni peggiori dei loro genitori¹³⁰.

Gli uomini – sottolinea ancora Montesquieu – «sono come le piante, che crescono bene solo se coltivate con cura: nelle popolazioni afflitte dalla mi-

¹²⁵ LP CXII, in OC, I, B, pp. 220-223 (corsivi nostri).

¹²⁶ Cfr. LP CXIII, *in fine*.

¹²⁷ Secondo Montesquieu, gli uomini non sono ubiquitari, per cui se cambiano aria, andando a vivere in un paese diverso da quello in cui sono nati, si ammalano e spesso muoiono: cfr. LP CXXI, in OC, I, B, pp. 239-241.

¹²⁸ LP VIII, in OC, I, B, p. 20.

¹²⁹ Cfr. LP CXIII, *in fine*.

¹³⁰ LPCXXII, in OC, I, B, pp. 244-245.

seria, la specie deperisce e talvolta addirittura degenera». E subito dopo cita a esempio la Francia assolutistica del suo tempo:

La Francia può offrire un grande esempio di tutto ciò. Durante le guerre passate, il timore di venir arruolati nella milizia costringeva tutti i figli di famiglia a sposarsi in età troppo giovane e in condizioni di povertà. Da tanti matrimoni nacquero molti bambini, che oggi in Francia si vorrebbero avere, ma che la *miseria*, la *carestia* e le *malattie* hanno fatto scomparire.

E poi, alludendo chiaramente a tutte le altre monarchie assolute europee, oltre che ovviamente ai vari dispotismi asiatici, conclude: «Se in un clima così favorevole, e in un regno così civile come la Francia, si fanno siffatte considerazioni, che cosa avverrà negli altri Stati?»¹³¹.

Per quanto riguarda, invece, l'ambito religioso, il *Président* insiste soprattutto sull'influsso negativo che sull'andamento demografico degli Stati dove si sono diffusi avrebbero avuto – a suo parere – l'islam e il cristianesimo: il primo, a causa della poligamia, la quale, debilitando gli uomini, ne diminuirebbe le capacità riproduttive¹³²; il secondo, a causa della proibizione del divorzio e del gran numero di «eunuchi» (cioè di sacerdoti e monaci votati alla continenza)¹³³. Fattore, quest'ultimo, presente però solo nei paesi cattolici, perché in quelli protestanti tutti hanno il diritto di fare figli, per cui essi «devono essere, e lo sono realmente, più popolosi». Ne deriva:

in primo luogo, che, in tali paesi, i tributi sono più consistenti, aumentando in proporzione del numero di chi li paga; in secondo luogo, che le terre sono meglio coltivate; infine, che il commercio è più florido, perché maggiore è il numero delle persone che possono fare fortuna praticandolo e perché, dove maggiori sono i bisogni, maggiori sono le risorse per soddisfarli¹³⁴.

Stato più ricco, agricoltura e commercio più fiorenti, maggiori risorse, quindi, nei paesi protestanti rispetto a quelli cattolici, nell'Europa del Nord rispetto all'Europa del Sud: un'altra delle bipartizioni o dicotomie tipiche delle *LP*, che verrà riproposta anche nell'*EL* e che corre parallela a quella – fondamentale e di gran lunga meglio studiata e definita – tra Oriente e Occidente, tra Est e Ovest del mondo.

¹³¹ *LPCXXII*, in *OC*, I, B, p. 245.

¹³² Cfr. *LP CXIV*, in *OC*, I, B, pp. 227-228.

¹³³ Cfr. *LP CLVI-CXVII*, in *OC*, I, B, pp. 231-233. Palesemente esagerando, ma in sintonia col tono 'apocalittico' delle *LP*, Montesquieu afferma che nei paesi cristiani «l'esercizio della continenza ha annientato più uomini di quanto abbiano mai fatto le pesti e le guerre più sanguinose» (*LP CXVII*, in *OC*, I, B, p. 234).

¹³⁴ *LP CXVII*, in *OC*, I, B, p. 235.

4. *La svolta: il Traité des devoirs o lo stoicismo di Montesquieu.*

Subito dopo la pubblicazione delle *LP*, Montesquieu dovette tornare di nuovo a interrogarsi sul *che fare* di fronte all'oppressione e ai mali che essa arreca alla natura umana. Portarla alla luce e svelarne le cause – *conoscerla* – «dicendo la verità», è utilissimo ed esaltante¹³⁵, ma non basta. Né d'altra parte dovettero continuare ad apparirgli adeguate le risposte o reazioni a tali mali suggerite nel trattato, quali, in particolare, il suicidio di Rossana (la moglie prediletta del «geloso» marito-padrone Usbek¹³⁶) e l'amore incestuoso dei parsi Aferidone e Astarte¹³⁷. Far valere le «leggi della natura» contro le convenzioni socio-culturali che opprimono – come proclama contro il suo oppressore Rossana morente¹³⁸ – è un gesto di ribellione sì eroico, ma *individuale e disperato*¹³⁹, che non contribuisce in nulla a ridurre concretamente la violenza dell'uomo sull'uomo dominante nel pianeta. E lo stesso vale anche per quanto concerne Aferidone e sua sorella Astarte, i quali riescono sì, dopo mille peripezie, a sposarsi e a vivere felici, ma il loro è un amore 'limitato' a due o a poche persone (la famiglia). Occorre, invece, 'proiettarsi' al di là di sé, o essere ancora più 'altruisti', assumendo come fine *tutti* gli uomini (il genere umano), agire positivamente, insomma, non solo per sé o per

¹³⁵ Non esiste «occupazione più bella del dire la verità» (Montesquieu, *Elogio della sincerità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 38). Il *Président* avrebbe forse condiviso quest'opinione di Leone Ginzburg (1909-1944), il primo a tradurre nella nostra lingua un consistente florilegio delle sue *Pensées*: «Il peggio, al mondo, è vivere nella menzogna verso di sé e verso gli altri» (in Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti [1716-1755]* [1943], intr. di D. Felice, tr. e note di L. Ginzburg, Bologna, Clueb, 2010, epigrafe).

¹³⁶ Montesquieu insiste ripetutamente sulla gelosia – «violenta», «cupa» – di Usbek: cfr., ad es., *LP* VI, XX, XXI, XXXIV, LXII, CLV e CLXI.

¹³⁷ Si tratta infatti di un amore tra fratello (Aferidone) e sorella (Astarte), la cui unione matrimoniale viene definita «immagine purissima dell'unione già stabilita dalla natura» (*LP* LXVII, in *OC*, I, B, p. 135; in *EL*, XXVI, 14, si parlerà, invece, di «orrore per l'incesto tra fratello e sorella»). Tra gli interpreti e studiosi di Montesquieu, l'unico – a nostro giudizio – ad aver colto il vero significato della favola di questi due Parsi – le sole persone felici delle *LP* –, è J.N. Shklar là dove scrive: «Di tutti i racconti di Montesquieu, questo [di Aferidone e di Astarte] è il più sovversivo [...]. Fare dell'incesto la condizione della felicità significa affermare che le regole della società non fanno nulla per renderci felici. La psicologia morale degli individui e le esigenze elementari delle convenzioni sociali non si armonizzano, ma si contrastano a vicenda» (J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 41).

¹³⁸ «Ho riformato le tue [di Usbek] leggi su quelle della natura» (*LP* CLXI, in *OC*, I, B, p. 323).

¹³⁹ Cfr. in tal senso S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., p. 207, che definisce appunto il suicidio di Rossana una «ribellione [...] individuale e disperata».

una cerchia ristretta di individui, ma per tutti, per il bene di tutti¹⁴⁰.

Detto altrimenti, di fronte all'«orrore» dominante in Asia e al «clima avvelenato» dell'Occidente¹⁴¹, di fronte all'«universale infelicità» attestata dalle storie degli uomini¹⁴², è necessario battere altre strade – più lunghe e difficili rispetto a quelle 'ideate' o 'immaginate' in preda al sentimento angoscioso scatenato dagli eventi drammatici del proprio presente (crac del sistema economico-finanziario architettato da Law e «lutto spaventoso» imperante nell'harem asiatico¹⁴³) – strade orientate a un altruismo di respiro universale, come *in primis* quella costituita dalla pratica o dall'esercizio della *giustizia*, virtù per eccellenza *sociale e generale*: «bene degli altri», come dicevano Aristotele e, sulla sua scia, Cicerone¹⁴⁴. Ed è infatti proprio su tale virtù – già significativamente tematizzata, lo si è visto, nelle *LP* – che Montesquieu torna a concentrare ora le sue maggiori e migliori energie, pervenendo a risultati di importanza capitale per il suo futuro percorso esistenziale e intellettuale: ci riferiamo al *Discours sur l'équité* che egli tenne, nel novembre del 1725, alla ripresa delle attività del parlamento giudiziario di Bordeaux (dov'era *président à mortier*¹⁴⁵), e, soprattutto, al *Traité des devoirs* di cui lesse i primi capitoli, nel maggio dello stesso anno, all'Accademia bordeaux delle Scienze, della quale fu uno dei membri più operosi e influenti.

¹⁴⁰ Dantesca mente, non basta insomma coltivare il «desiderio di *conoscere*», occorre anche perseguire la *virtù* («fatti [...] foste [...] per seguir virtute et canoscenza»: Dante, *Inferno*, XVII, 119-120), come Montesquieu stesso sembra suggerire, nel suo *Éloge de la sincérité*, quando parla di un Ulisse guidato dalla «saggezza» e dalla «virtù» (*Elogio della sincerità*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 37).

¹⁴¹ Cfr. *LP* XXVI, in *OC*, I, B, p. 55, dove Usbek-Montesquieu dichiara di ritrovarsi a vivere in «climi avvelenati, dove non si conosce né il pudore né la virtù».

¹⁴² Cfr. J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 40: «La felicità [è] per [Montesquieu] un problema psicologico creato dall'ampia testimonianza dell'universale infelicità».

¹⁴³ *LP* CLVI, in *OC*, I, B, p. 318.

¹⁴⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 1129b-1130a: «[...] la giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche "bene degli altri", perché è diretta agli altri. Essa, infatti, fa ciò che è vantaggioso per un altro, sia per uno che detiene il potere sia per uno che è membro della comunità. Ciò posto, il peggiore degli uomini è colui che esercita la propria malvagità sia verso se stesso sia verso gli amici, mentre *il migliore non è quello che esercita la virtù verso se stesso, ma quello che la esercita nei riguardi degli altri: questa, infatti, è un'impresa difficile*» (corsivo nostro); M.T. Cicerone, *De re publica*, II, 43, 68: «La giustizia guarda all'esterno e tutta si slancia ed emerge» (il passo è riportato nella *De compendiosa doctrina*, libro I: *De proprietate sermonum* di Marcello Nonio, di cui Montesquieu possedeva un'edizione del 1586: cfr. *Catalogue*, n° 1932; e, su Nonio, *P* 773); *ivi*, III, 8, 12: la giustizia, «nata più per gli altri che per sé, ama tutti più di se stessa».

¹⁴⁵ *Presidente di sezione*: Montesquieu aveva ereditato tale carica il 20 maggio 1716 dallo zio Jean-Baptiste de Secondat, morto il 24 aprile di quell'anno. Anche se successivamente la vendette (com'era costume, all'epoca), egli mantenne per tutta la vita il titolo onorifico di *Président*.

A guidarlo nella stesura di questi fondamentali lavori furono soprattutto gli Antichi¹⁴⁶, e in particolare i filosofi della media e nuova stoà, *in primis* il Cicerone del *De officiis* e Marco Aurelio, come egli stesso ci racconta in una sua importante lettera dell'8 ottobre 1750 all'arcivescovo di Soissons, François de Fitz-James¹⁴⁷:

Sono quasi trent'anni ormai¹⁴⁸ da quando progettai di scrivere un'opera sui doveri. Il trattato sui *Doveri* di Cicerone mi aveva incantato e lo presi a mio modello; e, siccome voi sapete che Cicerone ha copiato, per così dire, Panezio, che era uno stoico, e che gli stoici, meglio di chiunque altro, hanno trattato il tema dei doveri, lessi le principali opere degli stoici, e tra l'altro, le *Riflessioni morali*¹⁴⁹ di Marco Antonino, che *ritengo il capolavoro dell'antichità*. Confesso che questa morale mi colpì e che volentieri [...] avrei fatto di Marco Antonino un santo; ciò che più mi affascinò fu constatare che questa morale era pratica [...]. Fu così che inserii nella prefazione, ovvero all'inizio del *Trattato dei doveri* che avevo abbozzato, un elogio degli stoici e della loro filosofia. Lessi pezzi del mio trattato all'Accademia di Bordeaux; estratti di talune parti dell'opera apparvero sui giornali [...]. In seguito, trovai che mi sarebbe stato assai difficile fare un buon lavoro sui doveri, che la divisione di Cicerone, che è quella stessa degli stoici, era troppo vaga; soprattutto, temetti un rivale come Cicerone, davanti al quale mi sembrava che le forze del mio intelletto venissero meno. Abbandonai, perciò, il progetto¹⁵⁰.

Purtroppo, mentre il *Discours sur l'équité* ci è pervenuto, il manoscritto dell'abbozzo del *Traité des devoirs*, ancora in circolazione nei primi decenni

¹⁴⁶ «Confesso il mio amore per gli antichi – scrive tra l'altro il *Président* –. Mi incanta la civiltà antica e, con Plinio, mi viene sempre da dire: *È ad Atene che andate. Rispettate i loro dèi*» (P 110, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 100). Ovviamente, noi non neghiamo affatto l'«incidenza» su Montesquieu degli autori moderni (Grozio, Descartes, Pufendorf, Malebranche, Shaftesbury, Fénelon ecc.), ma riteniamo un palese misconoscimento del suo *vero e proprio culto* per quelli antichi l'insistere esclusivamente su di essi, come fa, ad es., R. Shackleton (*Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 72-73) a proposito del «peso» che avrebbe avuto il *De officio hominis* (1673) di Pufendorf sul *Traité des devoirs*.

¹⁴⁷ Era figlio del potente duca di Berwick, cui Montesquieu fu molto legato: cfr. L. Desgraves, *Montesquieu*, cit., pp. 31, 75-75, 89-91 e *passim*.

¹⁴⁸ Come si vede, il computo inizia proprio *dopo* la pubblicazione delle *LP*.

¹⁴⁹ Era questo – *Réflexions morales* – il titolo della traduzione con *remarques*, curata dai coniugi Dacier, dei *Pensieri* di Marco Aurelio che Montesquieu possedeva nella sua biblioteca, nelle edizioni del 1707 e del 1714 (rispettivamente, la terza e la quarta; la prima è del 1691; cfr. *Catalogue*, nn° 692-693): *Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin, avec des remarques de Mr. & de Mad. Dacier*, 2 tt. in 1 vol., Amsterdam, Mortier, 1714 (IV ed.).

¹⁵⁰ Montesquieu a François Fritz-James, 8 ottobre 1750, in *OC*, t. III, pp. 1327-1328 (corsivo nostro). Negli scritti anteriori alle *LP*, come ad es. il *Discours sur Cicéron* (1717 ca.), e nelle *LP* stesse (lettera XXXIII), Montesquieu pare, invece, sottovalutare il pensiero stoico: vedi *Discorso su Cicerone*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 29 (testo e nota 7).

dell'Ottocento, risulta attualmente disperso¹⁵¹. Possediamo, comunque, il resoconto della seduta dell'Accademia, in cui quest'ultimo fu parzialmente letto, redatto da uno dei migliori amici di Montesquieu, Jean-Jacques Bel, e pubblicato su una rivista letteraria dell'epoca. Tale resoconto, assieme a un indice sommario¹⁵², a un frammento intitolato *De la politique* e a un nutrito gruppo di *pensées* riconducibili tutti al *Traité* e conservatisi, è più che sufficiente per formarci un'idea precisa del contenuto dell'opera. Ovviamente Montesquieu conosceva la «setta stoica»¹⁵³ – ossia la setta latrice, come scriverà nell'*EL*, dei «principi più degni dell'uomo»¹⁵⁴ –, anche prima (in particolare, Cicerone e Seneca¹⁵⁵), ma è negli anni immediatamente successivi alle *LP* che egli la studia a fondo, facendone proprie le idee-cardine le quali, dopo di allora, diverranno i suoi principi-guida sia come uomo sia

¹⁵¹ Cfr. Sh. Mason, *Introduction al Traité des devoirs*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. VIII, *Œuvres et écrits divers*, I, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, p. 431. Nel 1818 il *Traité* figurava in uno stock di manoscritti inviati da Joseph-Cyrille de Montesquieu, proprietario di La Brède, al cugino Charles-Louis, nipote di Montesquieu, che viveva a Canterbury. Nel catalogo dei manoscritti spediti se ne dà la seguente sommaria descrizione: «Un autre cahier, intitulé: *Traité des devoirs*, mis au net. Il y a un chapitre: *Des devoirs en général*; - 2° *de Dieu*; - 3° *de nos devoirs envers les hommes*; - 4° *de la Justice*; - 5° *de quelques principes de philosophie*; - 6° *des principes des Stoïciens*; 7° *l'habitude de la Justice*; - 8° *l'imitation du chapitre précédent*; 9° - *équivoque grossière du mot de Justice*; - 10° *des devoirs de l'Homme*; - 11° *de quelques exemples de la violation des devoirs de l'Homme*; - 12° *ce que nous devons à la Religion chrétienne, de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes*; - 13° *de la Politique*; - 14° *du peu d'utilité de la Politique*». Il catalogo porta anche un'annotazione, successiva al ritorno delle carte a La Brède (1828), di Prosper de Montesquieu (figlio di Joseph-Cyrille ed erede dei manoscritti, lasciati da Charles-Louis), in cui è detto che una parte di quegli scritti erano stati bruciati dallo zio, e si parla, tra gli oggetti residui, di un «carton [...] intitulé: *Devoirs, Loix, réputation*, contenant divers cahiers» (ivi, pp. 431-432). Non è dunque da escludersi che il manoscritto si trovi attualmente in una qualche biblioteca privata.

¹⁵² Dal quale emerge che più della metà dei 14 capitoli di cui si componeva il *Traité* (capp. 3-9 e 14) concerne specificamente il tema della giustizia: vedi la nota precedente e il resoconto di J.-J. Bel in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 81-87.

¹⁵³ *EL*, XXIV, 10 (titolo). Nel XVIII secolo il termine *setta* non aveva il significato negativo che ha oggi.

¹⁵⁴ *EL*, XXIV, 10, in *OC*, I, A, p. 89.

¹⁵⁵ Di Cicerone, Montesquieu possedeva tra l'altro: tre edizioni di *Opera omnia*, incluse quelle curate dal filologo Denis Lambin (1516-1572) e dal giurista Denis Godefroy (1549-1622); l'edizione elzeviriana del *De officiis* del 1656 e la versione francese dello stesso approntata da Philippe Goibaud-Dubois (1626-1703); le *Lettere* nelle traduzioni curate da Johann Georg Graevius (1632-1703) e da Jean Godouin (1620-1700) (cfr. *Catalogue*, nn° 1841-1844, 1847-1848, 2280-2281); di Seneca, invece, aveva tutte le opere in latino e, in buona parte, anche in traduzione francese (cfr. *Catalogue*, nn° 1547-1557). Su Montesquieu e Cicerone, vedi ora il fondamentale lavoro di M. Benítez, *Les années d'apprentissage: Montesquieu, lecteur de Cicéron*, «www.montesquieu.it», (2012), pp. 1-169 (< http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Montesquieu_cic%C3%A9ron.pdf >).

come pensatore.

Come *uomo*: è nella prima metà degli anni Venti del Settecento che Montesquieu inizia – e forse proprio sulle orme delle *Réflexions morales* di Marco Aurelio – la stesura del suo ‘zibaldone’ di pensieri (le celebri *Mes Pensées*¹⁵⁶), per molti aspetti il suo *manuale* di «esercizi spirituali»¹⁵⁷. È tutt’altro che infrequente, infatti, incontrare in esse un uomo di buona volontà che non esita a criticare se stesso, a esaminare se stesso e a esortarsi continuamente, cercando le parole che possano aiutarlo a vivere e a vivere bene, proprio come accade nei *Pensieri* di Marco Aurelio: «Al mattino, quando non hai voglia di alzarti, ti sia presente questo pensiero: mi sveglio per compiere il mio dovere di uomo»¹⁵⁸.

Tra gli «esercizi», il più importante – come s’è già accennato – è quello della virtù della giustizia¹⁵⁹. Quest’ultima – scrive Montesquieu nel succitato *Discours sur l’équité* – costituisce la «qualità essenziale» di un magistrato¹⁶⁰, il quale, per ben amministrare la giustizia, deve far sì che essa sia *illuminata, tempestiva, mite* e, soprattutto, *universale*:

Un giudice non deve essere come l’antico Catone, che fu il più giusto dei Romani nel suo tribunale, ma non nella sua famiglia. *La giustizia deve essere in noi una condotta generale*. Siamo giusti in ogni luogo, giusti da tutti i punti di vista, verso tutte le persone, in tutte le circostanze.

Coloro che sono giusti soltanto nei casi ove la loro professione l’esige, che pretendono di essere equi negli affari degli altri mentre non sono incorruttibili in ciò che li tocca, che non hanno usato equità nella loro vita quotidiana, corrono il rischio di perdere presto quella stessa giustizia che rendono nel tribunale.

Giudici di questa sorta rassomigliano alle *mostruose divinità* inventate dalla fa-

¹⁵⁶ Secondo L. Desgraves Montesquieu le avrebbe iniziate a redigere attorno al 1720: cfr. L. Desgraves, *Introduction a Montesquieu, Pensées – Le Spicilège*, a cura di L. Desgraves, Paris, Laffont, 1991, p. 69. Secondo C.P. Courtney, invece, attorno al 1721: cfr. C.P. Courtney, *Bibliographie chronologique provisoire des œuvres de Montesquieu*, «Revue de Montesquieu», 2 (1999), p. 228.

¹⁵⁷ Adoperiamo quest’espressione nel senso conferitogli da Pierre Hadot: cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), Torino, Einaudi, 2005, e, dello stesso, il magistrale *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio* (1992), presentazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1996. Sulle *Pensées* montesquieuiane, rinviamo a D. Felice-D. Monda, *L’attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea*, in *Eid., Montesquieu, cit.*, pp. 3-23, dove peraltro già proponiamo di considerarle come «veri e propri “esercizi spirituali”», nonché «un’opera a sé stante», una creazione del tutto autonoma (p. 16).

¹⁵⁸ Marco Aurelio, *Pensieri*, V, 1.

¹⁵⁹ Importantissima per Marco Aurelio, ma non per Epitteto, come ricorda P. Hadot, *La cittadella interiore, cit.*, p. 201.

¹⁶⁰ Senza tale «qualità» il magistrato «non è che un mostro nella società» (Montesquieu, *Discorso sull’equità che deve regolare i giudizi e l’esecuzione delle leggi*, in *Id., Scritti filosofici giovanili, cit.*, p. 62).

vola, che mettevano un po' d'ordine nell'universo, ma che, cariche di crimini e di imperfezioni, confondevano esse stesse le loro leggi, e riportavano il mondo in tutte le sregolatezze che pur vi avevano bandito¹⁶¹.

Il ruolo dell'uomo privato – sottolinea ancora Montesquieu – non deve far torto a quello dell'uomo pubblico, giacché è soprattutto negli affari che interessano la propria persona e la propria famiglia che meglio si rivela e si rende riconoscibile il «cuore» di un magistrato:

è in questo che il popolo ci giudica; è in questo che ci teme o che da noi spera. Se la nostra condotta è condannata, se è sospetta, verremo sottoposti a una specie di ricusazione pubblica; e il diritto di giudicare, che noi esercitiamo, è posto, da coloro che sono obbligati a subirlo, nel novero delle loro calamità¹⁶².

L'«esercizio» della virtù della giustizia deve valere, dunque, sia in privato sia in pubblico, deve cioè «divenire – si legge in una delle *pensées* riferibili al *Traité des devoirs* – un'abitudine (*habitude*) da osservare sin nelle minime cose» e a cui «adattare il proprio modo di pensare»¹⁶³. Occorre, in altri termini, che essa diventi un *habitus animi* – come sosteneva Cicerone¹⁶⁴ – un *modus vivendi*, uno *stile di pensiero e di vita*. Ma che cos'è più precisamente la giustizia e quali sono «i mezzi per acquisirla al più alto grado»¹⁶⁵?

La giustizia – e veniamo così al secondo punto, al Montesquieu come *pensatore* – è, al pari della maggior parte delle virtù, un *rapporto degli uomini fra loro*. Tuttavia, diversamente da altre virtù, come ad esempio l'amicizia, l'amor di patria o la pietà, le quali sono un *rapporto particolare*, perché riguardano o coinvolgono solo un numero circoscritto di individui (gli amici, i compatrioti o gli sventurati), la giustizia è un *rapporto generale*, in quanto è rivolta a *tutti* gli uomini indistintamente¹⁶⁶. In tal senso, essa è la

¹⁶¹ Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 65-66 (corsivi nostri).

¹⁶² Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 66.

¹⁶³ P 220, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 89. Ma, sempre con riferimento alla giustizia, il termine *habitude* è adoperato anche nell'indice sommario (cap. 7°) del *Traité des devoirs*: cfr. *supra*, nota 151.

¹⁶⁴ Cfr. M.T. Cicerone, *De inventione*, II, 53, 16.

¹⁶⁵ [J.-J. Bel], *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 85.

¹⁶⁶ Cfr. *ibidem* («La maggior parte delle virtù sono solo dei *rapporti particolari*, mentre la giustizia è un *rapporto generale*; essa concerne l'uomo sia individualmente sia in rapporto a tutti gli uomini») e P 1008 («Quasi tutte le virtù sono un particolare rapporto fra un determinato uomo e un altro; per esempio: l'amicizia, l'amor di patria, la pietà sono rapporti particolari. Ma la giustizia è un rapporto generale. Di conseguenza, tutte le virtù che distruggono tale rapporto generale *non sono virtù*»): Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 86; corsivo nostri).

più alta di tutte le virtù, la virtù per eccellenza: *una excellentissima virtus*¹⁶⁷, come aveva scritto Cicerone, o *la mère de toutes les vertus*, come Montesquieu poteva leggere nella traduzione francese dei *Pensieri* di Marco Aurelio in suo possesso¹⁶⁸.

Da questo «principio» discende la «massima generale», anch'essa tipicamente stoica, secondo cui tutti i «doveri particolari» vengono meno quando entrano in gioco i «primi doveri» o «doveri dell'uomo»:

tutti i doveri particolari *cessano* – scrive esattamente Montesquieu – quando non li si può compiere senza ledere i *doveri dell'uomo*. Si deve, per esempio, pensare al *bene della patria* quando è in questione *quello del genere umano*? No; il dovere del cittadino è un crimine quando fa dimenticare il *dovere dell'uomo*. L'impossibilità di organizzare il mondo intero in un'unica società ha reso gli uomini estranei agli altri uomini, ma questa situazione non ha implicato nulla contro i *primi doveri*, e l'uomo, dappertutto essere ragionevole, non è né Romano né Barbaro¹⁶⁹.

In altri termini, e come insegnavano Cicerone e Marco Aurelio¹⁷⁰, esiste una gerarchia dei doveri (quelli *particolari* vengono dopo o sono inferiori ai *doveri dell'uomo*), così come esiste una gerarchia dei beni (il *bene della patria* viene dopo o è inferiore al *bene del genere umano*). Le virtù, cioè, come i doveri, non sono tutte uguali, ma sono disposte a scala ascendente o a cerchi concentrici progressivi: si va dalle meno ampie e perfette alle più ampie e perfette, fino alla giustizia, la più 'capiente' e perfetta di tutte¹⁷¹.

Il «pensiero» di Montesquieu che meglio esprime questa sua concezione *stoica* dei doveri e dei beni – dunque, delle virtù –, è il seguente (tra i più

¹⁶⁷ Cfr. M.T. Cicerone, *De natura deorum*, I, 2: «E sono propenso a credere che, una volta eliminata la pietà verso gli dèi, vengano soppressi anche la lealtà e i rapporti sociali del genere umano e la giustizia, la virtù per eccellenza (*una excellentissima virtus*)»; Id., *De officiis*, III, 6, 28: «La giustizia è la sola virtù signora e regina (*domina et regina*) di tutte le virtù». Già Platone, com'è noto, aveva parlato nella *Repubblica* (IV, 427 d - 445 e) della giustizia come della virtù che abbraccia tutte le altre, e cioè la prudenza o saggezza, il coraggio e la temperanza. Vedi, in proposito, P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 214-218.

¹⁶⁸ *Réflexions morales*, cit., t. II, p. 214 [Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 10].

¹⁶⁹ [J.-J. Bel], *Analisi del Trattato dei doveri*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 85-86 (corsivi nostri).

¹⁷⁰ Si veda, ad es., di M.T. Cicerone, *De officiis*, I, 17, e *De finibus*, V, 23, 65; e di Marco Aurelio, *Pensieri*, IV, 44, 6 e VI, 54, ricordato, quest'ultimo, in due *pensées* da Montesquieu stesso: «Quello che non è utile all'alveare, non è utile neppure all'ape» (P 1657); «Tutte le nazioni sono unite in una sola catena e si trasmettono i loro mali e i loro beni. Non faccio un discorso retorico; dico una verità: la prosperità dell'universo farà sempre la nostra; e, per usare le parole di Marco Aurelio, "Quello che non è utile all'alveare, non è utile neppure all'ape"» (P 1694, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., pp. 67-68).

¹⁷¹ Cfr., in proposito, C. Larrère, *Montesquieu et le stoïcisme*, «Lumières», 1 (2003), pp. 77-79.

celebri e citati del filosofo francese):

Se fossi a conoscenza di qualcosa che mi fosse utile, ma risultasse pregiudizievole per la mia famiglia, lo scaccerei dalla mia mente. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia famiglia, ma non alla mia patria, cercherei di dimenticarlo. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia patria, ma dannoso all'Europa, oppure di utile all'Europa e pregiudizievole per il genere umano, lo considererei un delitto¹⁷².

Dovere dell'uomo è, dunque, anteporre continuamente, nelle proprie azioni, il genere umano all'Europa, l'Europa alla patria, la patria alla famiglia, la famiglia a se stessi. In breve, è preferire sempre il bene o l'utile di tutti, o dell'umanità intera, al bene o utile personale o circoscritto a una cerchia delimitata di persone.

«La virtù dell'uomo considerato in se stesso» – scrive al riguardo Montesquieu nel *Discours sur l'équité*, di nuovo ricalcando pressoché alla lettera quanto trovava scritto nella traduzione francese dei *Pensieri* aureliani in suo possesso¹⁷³ – è l'«affezione generale per il genere umano (*affection général pour le genre humain*)»¹⁷⁴, ossia è, come ribadirà un ventennio dopo nella *Prefazione* all'*EL*, «[quell'amore] che comprende l'amore di tutti», il cui «esercizio» consiste nel cercare, come lui ritiene di aver fatto con l'*opus magnum*¹⁷⁵, di «istruire gli uomini» sulla loro «natura», e cioè sul fatto che essa è non solo – come pensava, ad esempio, Hobbes – *egoismo*, ma anche – come ritenevano in primo luogo gli stoici – *altruismo*¹⁷⁶. L'egoismo «separa» l'uomo «dal tronco» della *societas humani generis* cui appartiene e l'«attacca» a un suo «ramo»¹⁷⁷, ossia a una frazione 'isolata' o 'staccata' di essa, portandolo così – come mostra la conclusione dell'apologo dei cattivi Trogloditi¹⁷⁸ – all'autodistruzione, mentre l'altruismo lo tiene unito a questo «tronco», e cioè al tutto di cui egli è parte, conservandolo. L'uomo, in altri termini, 'si salva', può 'salvarsi', se gli si mostra che «è proprio dell'anima,

¹⁷² P 741 (riconducibile al *Traité des devoirs*), in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 104. La *pensée* è riportata da Montesquieu anche nell'*Histoire véritable* (ca. 1734-1739), in *OC*, III, p. 355. Cfr. pure P 350, 741, 1253 e 1267.

¹⁷³ «*Affection pour tous les hommes en général*» (*Réflexions morales*, cit., t. II, p. 216 [Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 13]). Cicerone, per parte sua, aveva parlato di «*caritas generis humani* (amore per il genere umano)» (*De finibus*, V, 23, 65).

¹⁷⁴ Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 64.

¹⁷⁵ Cfr., ad es., la sua lettera al duca di Nivernais del 26 gennaio 1750, dove afferma che nell'*EL* «non si trova altro che l'amore per il bene, per la pace e per la felicità di tutti gli uomini» (in *OC*, III, p. 1280).

¹⁷⁶ Vedi *infra*, dove discutiamo più diffusamente del rapporto tra Montesquieu e Hobbes.

¹⁷⁷ Cfr. P 1253 (riconducibile al *Traité des devoirs*), in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 92.

¹⁷⁸ Cfr. *LP* XI.

se è razionale, amare il prossimo»¹⁷⁹ e agire in vista del bene della comunità umana¹⁸⁰:

Niente avvicina di più alla Provvidenza divina – sintetizza mirabilmente Montesquieu – di quella benevolenza generale e di quella grande capacità di amare che abbraccia tutti gli uomini, e niente avvicina di più all'istinto animalesco di quei limiti che il cuore si dà quando è toccato esclusivamente dal proprio interesse o da ciò che lo circonda¹⁸¹.

Ma negli scritti del 1725 non c'è solo questo. Vi è anche un'altra importantissima tesi, strettamente collegata a quella appena vista ed enunciata essa pure già nelle *LP*, vale a dire che la giustizia è connaturata all'uomo ed è il fondamento delle società: «Gli uomini – scriveva Montesquieu nella lettera LXXXIII delle *LP*, ricalcando la dottrina ciceroniana¹⁸² – sono nati per essere virtuosi e la giustizia è una qualità loro propria come l'esistenza»¹⁸³. E nel *Traité* del 1725 ribadisce: «La giustizia è fondata sull'esistenza e la socievolezza (*sociabilité*) degli esseri ragionevoli»¹⁸⁴.

Rispetto alle *LP*, tuttavia, nel *Traité des devoirs* (e negli scritti ad esso collegati) viene meno il paradosso groziano sul possibile 'sganciamento' della giustizia da Dio o dalla religione. Grozio aveva scritto: «E tutto quanto abbiamo detto finora [sull'equità o diritto naturale] resterebbe valido anche se ammettessimo [...] che Dio non esista (*etiamsi daremus quod [...] non esse Deum*)». E Montesquieu a sua volta gli aveva fatto eco nelle *LP*:

Quand'anche Dio non esistesse (*Quand il n'y auroit pas de Dieu*), noi dovremmo sempre amare la giustizia, cioè sforzarci di assomigliare a quell'essere di cui ci

¹⁷⁹ Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 1, 4. Cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 172-173, 210-212.

¹⁸⁰ Si veda ancora Marco Aurelio, *Pensieri*, VI, 7: «Trova gioia e quiete in una cosa sola: passare da un'azione utile all'umanità a un'altra azione utile all'umanità, sempre ricordati di Dio»; ivi, VIII, 23: «Compio un'azione? Lo faccio riferendomi al bene degli uomini»; ivi, XII, 20: «Prima di tutto, non agire a caso, né senza scopo. In secondo luogo, non riferirsi ad altro che a un fine utile alla comunità».

¹⁸¹ P 938. Si tratta di una *pensée* collegata alla già citata *Histoire véritable*, dove infatti si legge: «Dato che gli dèi abitano nei templi e amano quelle dimore pur senza rinunciare al loro amore per il resto dell'universo, credevo che gli uomini, legati alla propria patria, dovessero estendere la propria benevolenza a tutte le creature che possono conoscere e sono capaci di amare» (*OC*, III, p. 355).

¹⁸² Cfr. M.T. Cicerone, *De legibus* I, 10, 28: *nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius* («siamo nati alla giustizia, e il diritto non è stato fondato per una convenzione, ma dalla natura stessa»).

¹⁸³ *LP* LXXXIII, in *OC*, I, B, p. 169.

¹⁸⁴ Il passo è riportato da J.-J. Bel nel suo resoconto: cfr. *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 85.

siamo fatti una così bell'idea e che, se esistesse, sarebbe necessariamente giusto. Se fossimo liberi dal giogo della religione, non dovremmo esserlo da quello dell'equità¹⁸⁵.

Ora, invece, nel *Traité des devoirs* il filosofo di La Brède 'lega' strettamente, e *definitivamente*, morale e religione, giustizia e Dio, *giustizia* e *cristianesimo*. Dio – afferma infatti nel primo capitolo del *Traité* – è sia l'«oggetto universale» sia l'«oggetto particolare» dei «doveri»: l'uno, «in quanto Egli deve esaudire tutti i nostri desideri e occupare tutti i nostri pensieri»; l'altro, «in quanto gli dobbiamo un culto». E poi, nel dodicesimo capitolo, Montesquieu «dimostra» – secondo quanto riferisce nel suo resoconto J.-J. Bel – che «dobbiamo alla religione cristiana l'averci dato equità verso tutti gli uomini (*montre que nous devons à la Religion chrétienne de nous avoir donné de l'équité pour tous les hommes*)»¹⁸⁶. Anche se non possediamo i dettagli di questa «dimostrazione» – dato che, come s'è accennato, dai primi decenni dell'Ottocento il *Traité des devoirs* è diventato introvabile –, il discorso di Montesquieu, come peraltro verrà confermato dall'*EL*¹⁸⁷, è assolutamente chiaro: è al cristianesimo, ossia al Dio dei cristiani, che dobbiamo *l'équité* – come recita più esattamente il titolo del capitolo in questione nell'indice sommario del *Traité*¹⁸⁸ – verso il genere umano, vale a dire l'idea di *giustizia*¹⁸⁹. Al pari che per Marco Aurelio, anche per Montesquieu, dunque, la giustizia proviene da Dio, il quale però, per il *Président*, non è il *Logos* o la «Ragione universale», come nell'imperatore-filosofo¹⁹⁰, bensì il Dio del Nuovo Testamento, il Dio cristiano.

¹⁸⁵ LP LXXXIII, in OC, I, B, p. 169.

¹⁸⁶ J.-J. Bel, *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, pp. 84, 86.

¹⁸⁷ Basti pensare alla tesi che vi viene formulata secondo cui il cristianesimo avrebbe restaurato in Occidente «l'età di Saturno, quando non c'erano sulla Terra né padroni né schiavi» (*EL*, XV, 7), tesi che non è concepibile se non presupponendo che nel cuore degli uomini sia iscritta l'idea di giustizia, vale a dire che nel loro *animus* vi sia quell'*habitus* che «attribuisce a ciascuno – secondo la celeberrima definizione ciceroniana della giustizia – la sua dignità (*suam cuique tribuens dignitatem*)» (*De inventione*, II, 53, 16).

¹⁸⁸ *Ce que nous devons à la Religion chrétienne, de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes*: cfr. *supra*, nota 151.

¹⁸⁹ Montesquieu non opera alcuna distinzione tra *equité* e *giustizia*, come emerge chiaramente sia da LP LXXXIII (cfr. *supra*, la citazione riportata nel testo) sia dal *Discours sur l'équité* (cfr. *supra*, la citazione riportata nel testo). E lo stesso vale anche per quanto concerne l'*EL*, come risulta tra l'altro dalla *Table analytique des matières* (compilato per la prima volta nel 1750, quando cioè Montesquieu era ancora in vita), dove nelle voci *Equité* e *Justice* si rinvia allo stesso luogo del capolavoro, è cioè a I, 1, in cui si ragiona di *rappports d'équité*. Peraltro, talvolta i due termini, uniti dalla congiunzione “e”, vengono adoperati simultaneamente, in una sorta di endiadi: cfr., ad es., LP LXXX, in OC, I, B, p. 165.

¹⁹⁰ Cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 138-154, 211, 285.

In ogni caso, derivando da Dio, la giustizia o equità è – come amerà ripetere, *mutatis mutandis*, anche Voltaire¹⁹¹ – «eterna» e non dipendente, come invece pretende Hobbes, dalle «convenzione umane»¹⁹². Come e forse ancor più che nell'apologo dei cattivi Trogloditi¹⁹³, emerge in alcune *pensées* riconducibili al *Traité del devoirs* (che vi dedicava, peraltro, ben due capitoli¹⁹⁴) il radicale anti-hobbesismo di Montesquieu, altro tratto strutturale – assieme alla sincera e profonda adesione ai principi etici della media e nuova stoà – della sua riflessione filosofico-politica di questi anni, come poi di quelli della piena maturità, per cui è assolutamente legittimo considerare gli scritti 'moralì' del 1725 il *primum motum* dell'*EL*¹⁹⁵:

[Hobbes] mi avverte – scrive, ad esempio, in *P* 1266 – di diffidare in generale di tutti gli uomini, e non solo di tutti gli uomini, ma anche di tutti gli esseri che mi sono superiori: mi dice, infatti, che la giustizia non è nulla in se stessa, che non è altro che ciò che le leggi degli Stati ordinano o vietano. Ciò non mi piace: infatti, costretto come sono a vivere con gli uomini, sarei ben felice se ci fosse nel loro cuore un *principio interiore* che mi assicurasse nei loro riguardi e, non essendo certo che non esistano in natura esseri più potenti di me, mi sarebbe piaciuto che *avessero una regola di giustizia* che impedisse loro di nuocermi. [...]

Hobbes dice che, essendo il diritto naturale null'altro che la libertà di fare quanto serve alla nostra conservazione, la condizione naturale dell'uomo è la guerra di tutti contro tutti. Ma, oltre ad essere falso che la difesa implichi inevitabilmente la necessità dell'attacco, non bisogna supporre, come fa lui, gli uomini caduti dal cielo, o usciti dalla terra armati di tutto punto, quasi come i soldati di Cadmo, per distruggersi a vicenda: non è questa la condizione degli uomini. [...]

È solo quando la società è formata che i singoli, nell'abbondanza e nella pace, avendo in ogni momento l'opportunità di sentire la superiorità del loro spirito o dei

¹⁹¹ Si veda, ad es., la sua voce *Sul giusto e sull'ingiusto* («Chi ci ha dato il senso del giusto e dell'ingiusto? Dio, che ci ha dato un cervello e un cuore [...]. La morale è una: essa viene da Dio ecc.»), in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, a cura D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani (collana «Il pensiero occidentale»), in corso di stampa. *Mutatis mutandis*, perché Voltaire, anche in quest'occasione, non riesce a non trovare pretesti per attaccare il cristianesimo.

¹⁹² *LP* LXXXIII, in *OC*, I, B, p. 170.

¹⁹³ È opinione unanimemente condivisa che con la prima fase o momento della parabola dei Trogloditi (*LP* XI), Montesquieu miri a dimostrare l'infondatezza dell'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*, e dunque dell'inesistenza di una giustizia naturale o assoluta.

¹⁹⁴ Il IV e il V, nei quali Montesquieu «mostra[va] – scrive J.-J. Bel nel suo resoconto – che la giustizia non dipende dalle leggi, che essa è fondata sull'esistenza e la socievolezza (*socialité*) degli esseri ragionevoli, e non su disposizioni o volontà particolari di questi esseri. Tale questione porta l'autore [Montesquieu] a confutare i principi di Hobbes sulla morale» (*Analisi del «Trattato dei doveri»*, cit., in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit. p. 85).

¹⁹⁵ Pur se non con la stessa nettezza, si esprime in tal senso anche G. Benrekassa nella voce *L'Esprit des lois*, scritta per il *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=472>.

loro talenti, cercano di volgere a loro favore i principali vantaggi di tale società. Hobbes vuole far fare agli uomini ciò che neanche i leoni fanno. È solo con il costituirsi della società che alcuni abusano degli altri e diventano più forti; all'inizio, sono tutti uguali.

*Se costituiscono delle società, è per un principio di giustizia. Quindi lo possedevano*¹⁹⁶.

Avremo modo di tornare più avanti su questa netta opposizione di Montesquieu al filosofo di Malmesbury. Qui per ora ci preme sottolineare un ulteriore importantissimo aspetto – il quale non è altro, poi, che l'altra faccia del suo anti-hobbesismo –, e cioè che, rispetto alle *LP*, di gran lunga maggiore è ora la fiducia del *Président* nell'uomo, nelle sue potenzialità positive, 'costruttive', e questo non solo nel *Traité des devoirs*, ma anche in altri scritti del 1725, come *De la considération et de la réputation* e il *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*.

L'uomo è, per Montesquieu, un essere duplice, non solo in quanto è composto di anima e di corpo¹⁹⁷, ma anche – come peraltro è già emerso da quanto siamo venuti finora esponendo – in quanto «presenta in sé tanto la possibilità dell'egoismo che quella della virtù»¹⁹⁸.

Ora, di questa ambivalenza della natura umana, riproposta in età moderna anzitutto da Machiavelli¹⁹⁹ e vero e proprio *fil rouge* della ricerca filosofica montesquieuiana, mentre nelle *LP* si sottolinea soprattutto la tendenza all'egoismo e all'utilitarismo – come appare chiaro sia dalla conclusione dell'apologo sui buoni Trogloditi (i quali, lo si è accennato, preferiscono alla fine 'disfarsi' del «peso» della virtù e vivere da «sudditi», completamente dediti a soddisfare i piaceri dei sensi e gli interessi egoistici immediati) sia

¹⁹⁶ P 1266, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 98-99 (corsivi nostri). Nelle battute finali della citazione riportata nel testo, Montesquieu polemizza sempre con Hobbes, per il quale – com'è noto – non la *iustitia*, bensì il *mutuus metus* è *fundamentum regnorum* (*De cive*, I, 2, *in fine*). Vedi, nello stesso senso, pure la *pensée* 224, riconducibile anch'essa al *Traité des devoirs*.

¹⁹⁷ In proposito ha giustamente osservato, non più di un secolo fa, un grande estimatore e seguace di Montesquieu: «L'antitesi tradizionale di anima e corpo non è una vana concezione mitologica, priva di fondamento nella realtà. Doppio siamo davvero» (É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* [1914], a cura di G. Paoletti, Pisa, Ets, 2009, p. 54).

¹⁹⁸ S. Cotta, *Intervista su Montesquieu*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu*, cit., p. 315.

¹⁹⁹ Si veda, in particolare, N. Machiavelli, *Il principe*, XVIII, dove si ragiona della figura del centauro Chirone, «mezzo bestia e mezzo uomo»; e, inoltre, Id., *Discorsi*, I, 2, 14-15; I, 3, 2, 6-7; I, 10, 29; I, 27, 6. Per gli Antichi, si pensi soprattutto ad Agostino d'Ippona che, nel *De civitate Dei*, parla di due «Città» e di due «amori» («Costruirono dunque queste due città due amori: la terrena, l'amore di sé fino al disprezzo di Dio; la celeste, l'amore di Dio fino al disprezzo di se stessi») (*La città di Dio*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi-Gallimard, 1992, XIV, 28, p. 628).

dalla personalità intrinsecamente contraddittoria di Usbek (nel quale, a séguito dei crescenti disordini che esplodono nel suo serraglio a Isfahan, trionfa il despota crudele e infatuato di se stesso sull'uomo riflessivo e intelligente²⁰⁰) – nel *Traité des devoirs* traspare invece chiaramente una maggiore fiducia nel lato, per così dire, 'luminoso', 'angelico' dell'uomo²⁰¹, per la sua «inclinazione naturale» alla virtù. E anche questo in conseguenza soprattutto – a noi sembra – dello studio intenso da parte del *Président* di Cicerone e di Marco Aurelio:

Cicerone – afferma ad esempio – è, fra tutti gli antichi, colui che ha il maggior merito personale e a cui mi piacerebbe assomigliare di più [...]. [L]a sua virtù, che non aveva nulla di rigido, non gli impediva di godere della raffinatezza del suo secolo. *Si avvertono, nei suoi scritti di morale, un'aria di gaiezza e una certa serenità dello spirito che i filosofi mediocri non conoscono. Non dispensa precetti, ma li fa sentire*²⁰².

E di Marco Aurelio scrive:

Giammai filosofo è riuscito a far sentire meglio agli uomini le *dolcezze della virtù* e la *dignità* del loro *essere*: il cuore è infiammato; l'anima, ingrandita; lo spirito, elevato²⁰³.

E ancora:

Non si può leggere la sua vita senza una sorta di commozione: l'effetto che essa produce è tale che si ha *una migliore opinione di se stessi, giacché si ha una migliore opinione degli uomini*²⁰⁴.

Analogamente, in *De la considération*, Montesquieu antepone alle glorie e ai prestiggi apparenti una «reputazione» saldamente ancorata alla «virtù», soprattutto quando questa fa tutt'uno con «l'amore per i propri concittadini»:

²⁰⁰ Cfr., in particolare, *LP CXLVIII*, dove Usbek ingiunge al guardiano del serraglio di instaurarvi un regime di terrore: «Che la paura e il terrore (*la crainte et la terreur*) cedano insieme a voi; correte d'appartamento in appartamento a distribuire punizioni e castighi. Che tutte [le donne del serraglio] vivano nella costernazione; che tutte si sciolgano in lacrime davanti a voi [...]» (*OC*, I, B, p. 311).

²⁰¹ Di un lato 'angelico' dell'uomo, accanto ad uno 'bestiale', parla – com'è noto – Pascal nei suoi *Pensieri* (cfr. *Pensées*, 358-678-559), e, sulla sua scia, tra gli altri, anche É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana*, cit., p. 55.

²⁰² Montesquieu, *Discorso su Cicerone*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 27, 29 (corsivo nostro).

²⁰³ *P 576*, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 76.

²⁰⁴ *Romains XVI*, in *OC*, I, C, p. 460 (corsivo nostro).

Il popolo, che crede sempre d'essere poco amato e molto disprezzato, mai è ingrato verso l'amore che gli si concede. Nelle repubbliche, dove ogni cittadino è partecipe del potere, lo spirito popolare lo rende odioso; invece nelle monarchie, dove l'ambizione dipende dall'obbedienza e dove, quanto al potere, il favore popolare non concede nulla se non concede tutto, quest'ultimo conferisce, viceversa, una reputazione sicura, poiché non può essere sospettato di essere mosso da alcun motivo che non sia virtuoso²⁰⁵.

E nel *Discours* da lui pronunciato il 25 novembre 1725 in occasione della riapertura dell'Accademia di Bordeaux, elencando i «motivi» che devono spingerci allo studio, il *Président* pone al primo posto «la soddisfazione interiore che si prova nel vedere aumentare l'eccellenza del nostro essere e nel rendere un essere intelligente ancora più intelligente». Un altro motivo – prosegue – è il poter godere di una felicità che possa durare tutta la vita:

l'amore per lo studio è in noi quasi l'unica passione eterna: tutte le altre ci abbandonano via via che la miserabile macchina che ce le fornisce si avvicina al proprio disfacimento [...]. Bisogna crearsi una felicità che ci segua in tutte le età: la vita è così breve che non conta nulla una felicità che non duri quanto noi.

Un ultimo – e ancora più importante – motivo che «ci deve incoraggiare» ad applicarci allo studio, è il renderci utili agli uomini e al mondo: «Non è forse un nobile scopo lavorare perché *gli uomini che verranno dopo di noi possano essere più felici di quanto lo siamo stati noi?*»²⁰⁶.

Anche il *Temple de Gnide* (1725), un testo quasi sempre assai maltrattato dai critici²⁰⁷, in quanto 'non all'altezza' di un autore come Montesquieu o 'non confacente' alla sua presunta *gravitas*, si inserisce, in realtà, in questa rinnovata fiducia nell'uomo e nelle sue inclinazioni naturali 'costruttive'. Infatti, al cruciale interrogativo posto da *LP X*, «se gli uomini siano felici grazie ai piaceri e alle soddisfazioni dei sensi o grazie alla pratica della virtù», esso risponde che la felicità consiste nei sentimenti del cuore²⁰⁸, ovvero

²⁰⁵ Montesquieu, *La considerazione e la reputazione*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 56 (tr. parzialmente modificata).

²⁰⁶ Montesquieu, *Discorso sui motivi che devono incoraggiarci alle scienze*, in Id., Montesquieu, *Scritti scientifici*, a cura di G. Cristani, «www.montesquieu.it», 1 (2009), pp. 126-127 (corsivo nostro e tr. parzialmente modificata).

²⁰⁷ «Una insipida storia d'amore (*An insipid love story*)», lo definisce ad es. J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 51, e G. Macchia, a sua volta, generalizzando, sostiene addirittura che «i sensi, i desideri, i sospiri *vagano come languidi amorini* in tutta la sua [di Montesquieu] opera di fantasia fino ad *Arsace et Isménie*» (G. Macchia, *Prefazione a Montesquieu, Viaggio in Italia*, a cura di G. Macchia e M. Colesanti, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. VI; corsivo nostro).

²⁰⁸ Non già, dunque, nell'*amore carnale*, «furioso», «violento» (come nei serragli d'Oriente) o «brutalmente impudente» (come in Occidente), descritto, ad es., in *LP VII* e *XXVI*, in *OC*, I, B, pp. 18, 56. Cfr. Montesquieu, *Le temple de Gnide, Préface du traducteur*, in *OC*, I, p.

– come il *Président* dirà, con una stupenda immagine, nell'*EL* – in quella «preghiera naturale» che i due sessi «si rivolgono sempre l'un l'altro»²⁰⁹.

Tuttavia, questa maggior fiducia verso il lato 'angelico' dell'uomo non distoglie affatto lo sguardo di Montesquieu sul suo lato 'oscuro', 'buio', 'demoniaco'. Nello scritto *De la politique*, connesso anch'esso – come s'è già accennato – al *Traité des devoirs*, egli scaglia una durissima requisitoria contro la «falsa politica»²¹⁰, ossia la politica intesa «come scienza di astuzia e di artificio»²¹¹, quale arrogante presunzione di poter 'piegare' o 'volgere' gli eventi secondo i propri disegni, le proprie ambizioni, i propri capricci. In realtà – sottolinea il *Président* –

[l]a maggior parte degli effetti si verificano per vie tanto singolari, o dipendono da cause così impercettibili e così remote, che non li si può affatto prevedere [...]. Se si consultano le storie, le si troverà ovunque piene di grandi avvenimenti imprevisi²¹².

E ancora:

La prudenza umana si riduce a ben poca cosa. Nella maggior parte dei casi è inutile deliberare, perché qualsiasi decisione si prenda, a meno che i grandi inconvenienti non si presentino subito alla mente, è parimenti buona²¹³.

Bando, dunque, alle «furberie», alle «astuzie», alle «sottigliezze», alle «condotte tortuose»²¹⁴, perché, nei fatti, a reggere o a regolare gli eventi storici è sempre – e siamo qui di fronte a un'ulteriore significativa formulazione della basilare categoria dello *spirito generale* – «una catena di infinite cause, le quali si moltiplicano e si combinano di secolo in secolo» e danno luogo, in ogni popolo, a un «carattere comune» o un'«anima universale», a

568: «Lo scopo del poema è mostrare che noi siamo felici in virtù dei sentimenti del cuore, non già grazie ai piaceri dei sensi».

²⁰⁹ *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, p. 6.

²¹⁰ In opposizione alla «vera politica», cui Montesquieu brevemente accenna in un 'frammento' collegato a *De la politique*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 82. Cfr. *infra* nel testo.

²¹¹ *Science de ruse et d'artifice*: l'espressione figura nel breve riassunto fatto da J.-J. Bel del capitolo XIII del *Traité des devoirs*, al quale unanimemente gli studiosi riconnettono il frammento *De la politique*: cfr. [J.-J. Bel], *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 86.

²¹² Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 73-74 (tr. parzialmente modificata).

²¹³ Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 76.

²¹⁴ Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 75, 77-79. A nostro giudizio, in tutto ciò non v'è nulla di anti-machiavelliano, come reputa invece ad es. C. Larrère, *Montesquieu et le stoïcisme*, cit., p. 70. Correttamente inteso, infatti, il machiavellismo altro non è che sano realismo.

qualcosa cioè di assolutamente individuale e inconfondibile. Una volta che questo «carattere», o «tono» – come pure, con un’efficace immagine musicale, lo chiama Montesquieu –, si è formato ed è stato fatto proprio, «esso solo governa, e tutto quanto possono fare o immaginare i sovrani, i magistrati, i popoli, sia che sembrino contrastare o seguire questo tono, vi si riferisce sempre ed esso domina fino alla totale distruzione». E ancora:

Se un dato tono si perde e si distrugge, ciò avviene sempre attraverso vie singolari, che non si possono prevedere. Queste dipendono da cause così remote che una qualsiasi altra sembrerebbe dover essere altrettanto capace di agire quanto esse, oppure trattasi di un piccolo effetto, nascosto da una grande causa che produce altri grandi effetti i quali colpiscono tutti, mentre essa conserva quel piccolo effetto per farlo fermentare talvolta tre secoli dopo²¹⁵.

Se tale è, dunque, la complessità fattuale delle «cause» degli eventi umani, ne consegue che la «vera politica» può consistere solo in una condotta cauta e ponderata, nell’esercizio di virtù quali la probità²¹⁶, la naturalezza²¹⁷, la moderazione²¹⁸ o la discrezione:

Niente è così facile, per un uomo che ricopra certe cariche, quanto lo stupire con un grande progetto: ma ciò è sbagliato. Non sono i mezzi che devono essere brillanti, ma il fine. La *vera politica* consiste nel conseguirlo per vie non appariscenti²¹⁹.

Buon governante, insomma, è chi rispetta il «tono» o «carattere comune» del suo popolo, ossia chi non «abusa in modo grossolano del suo *spirito* (*esprit*)»²²⁰, ma si comporta nei confronti dei propri concittadini così come si

²¹⁵ Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 77.

²¹⁶ «I grandi politici hanno un limite: la loro stessa reputazione li danneggia. Ci si stanca di trattare con loro per la semplice ragione che eccellono nella loro arte. Si ritrovano così privati di tutte quelle convenzioni che una probità reciproca consente di stabilire» (Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 77-78).

²¹⁷ «Una condotta semplice e naturale può far conseguire i fini del governo altrettanto bene quanto una condotta più tortuosa» (Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 77).

²¹⁸ «La mancanza di cultura insieme alla moderazione è più utile dell’abilità insieme alla licenza, perché gli uomini più mediocri in genere governano la città meglio dei più intelligenti». È il passo delle *Storie* di Tucidide (III, 37, 3) a cui M. allude con la frase (da cui avrebbe voluto cominciare il suo scritto): «Tucidide diceva che le menti mediocri sono le più adatte a governare. Bisogna cominciare da qui!» (Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 81).

²¹⁹ Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 82.

²²⁰ *Esprit du peuple* (il futuro *Volksgeist* di Hegel): Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 73.

comportavano i buoni Trogloditi con i propri figli, e cioè facendo sentire loro che

l'interesse dei singoli risiede sempre nell'interesse comune; che volersene distaccare significa volersi rovinare; che la virtù non è una cosa che debba costare; che non bisogna considerarla come un penoso esercizio e che la giustizia verso gli altri è una carità verso di noi²²¹.

²²¹ *LP XII*, in *OC*, I, B, p. 32.

7. Teocrazia e dispotismo in *Nicolas-Antoine Boulanger*, di Giovanni Cristani

«Si les routes que je prendrai pour arriver au despotisme paraissent d'abord longues et détournées, c'est parce que les causes physiques et morales qui l'ont produit les ont elles-mêmes suivies. Je conduirai le lecteur au despotisme sans qu'il croie y aller, comme les hommes y ont marché sans le savoir, et comme ils se sont trouvés enchaînés par le Monstre avant que de l'avoir aperçu»¹.

1. *Boulanger e Montesquieu*

Con le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, composte intorno al 1755², Nicolas-Antoine Boulanger veniva a misurare la forza persuasiva ed euristica delle proprie tesi sull'origine delle religioni e sullo sviluppo delle società umane confrontandosi con un tema di grande rilevanza, posto al centro del dibattito filosofico dalla pubblicazione dell'*Esprit des lois* (1748)

¹ N.-A. Boulanger, *Avertissement alle Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, Bibliothèque Mazarine, Manuscrits, 1198 (2226), pubblicato in P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) ou avant nous le déluge*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1986), vol. 240, p. 43, nota 4.

² Del 1761 è la prima edizione a stampa del *Despotisme oriental*, a due anni, cioè, dalla morte dell'autore, avvenuta il 16 settembre del 1759 (era nato nel 1722), ma si ha prova della circolazione di diverse copie manoscritte a partire dal 1755. Cfr. P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., pp. 43-45. Le opere di Boulanger furono editate postume ad opera del barone d'Holbach (o della sua *coterie*), all'interno dell'offensiva pubblicistica antireligiosa promossa da quest'ultimo negli anni sessanta del Settecento. Jacques-André Naigeon indicava infatti in d'Holbach il depositario dei manoscritti di Boulanger: cfr. J.-A. Naigeon, *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*, Paris, Panckoucke, 1791, vol. I, voce *Boulanger*, p. 534. Sempre Naigeon – relativamente all'*Antiquité dévoilée par ses usages* – sosteneva che ciò rispondesse ad un'espressa volontà di Boulanger stesso: cfr. D. Diderot, *Œuvres*, a cura di J.-A. Naigeon, 15 voll., Paris, Deterville, an VIII (1800), vol. III, *Avertissement de l'éditeur*, p. 409. Un elenco delle opere di Boulanger curate da d'Holbach – e delle loro diverse edizioni – si trova in J. Vercruyssen, *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*, Paris, Minard, 1971.

di Montesquieu. Di contro alle posizioni che ne facevano una sottospecie o una forma corrotta del genere «monarchia», Montesquieu, come è noto, aveva individuato nel «dispotismo» un regime politico a sé stante, dotato di proprie originali e peculiari caratteristiche e identificato, ancor più nettamente di quanto non proponessero le concezioni geopolitiche classiche, con le società e gli imperi asiatici³.

Nel prendere in esame questo «luogo comune della cultura illuministica»⁴, Boulanger veniva quindi a confrontarsi con gli esiti della teorizzazione politica montesquieuiana. Da essa egli riprendeva fedelmente la definizione dei caratteri fondamentali del dispotismo: la totale assenza di leggi, ovvero la presenza di un'unica legge coincidente con la sola volontà del principe⁵, il rispetto religioso manifestato dai popoli nei confronti dei sovrani⁶ e l'attitudine *servile* degli abitanti delle regioni del globo ad esso sottomesse⁷. In accordo con l'*Esprit des Lois*, Boulanger rimarcava anche gli aspetti economici e patrimoniali dei regimi dispotici, dove ogni cosa apparteneva al principe e i sudditi si trovavano a vivere costantemente «sans fortune assurée et sans propriété»⁸. La *crainte*, infine, ossia il *principio* o il movente psicologico e comportamentale che Montesquieu aveva posto a fondamento dei governi dispotici, era ironicamente indicato, nel *Despotisme oriental*, come l'unica *vertu* in essi consentita⁹.

Tuttavia, l'adesione di Boulanger al modello proposto dal signore di La

³ Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000.

⁴ L'espressione è di N. Bobbio, voce *Dispotismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1983, p. 346.

⁵ Vedi, ad es., N.-A. Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, in Id., *Œuvres*, 6 tt., Genève, Slatkine, 1972 (ristampa anastatica dell'ed. di Amsterdam, 1794), t. III, p. 11: «Il n'y a point eu d'autres loix en ces climats, que la volonté des princes». Si confronti col noto passo dell'*Esprit des lois* (d'ora in avanti *EL*), II, 1, p. 239: «[...] dans le [gouvernement] despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices» (citiamo dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da Roger Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949-1951, t. II, pp. 225-995).

⁶ *Despotisme oriental*, cit., p. 11: «[I principi orientali] ont toujours été regardés comme des dieux visibles». Boulanger estende questo aspetto a tutti gli imperi dispotici, laddove Montesquieu sembra cogliervi piuttosto una specificità degli Stati maomettani: cfr. *EL*, V, 14, p. 294: «Dans les empires mahométans, c'est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu'ils ont pour leur prince».

⁷ Vedi, ad es., *Despotisme oriental*, cit., p. 11: «C'est dans ces tristes régions que l'on voit l'homme sans volonté, baiser ses chaînes». Cfr. con *EL*, XIV, 2, p. 477: «[...] les inclinations y seront toutes passives; la paresse y fera le bonheur; la plupart des châtimens y seront moins difficiles à soutenir que l'action de l'âme, et la servitude moins insupportable que la force d'esprit qui est nécessaire pour se conduire soi-même».

⁸ *Despotisme oriental*, cit., p. 11. Cfr. *EL*, V, 14, pp. 294-295.

⁹ *Despotisme oriental*, cit., p. 12. Cfr. *EL*, III, 9, pp. 258-259.

Brède era tutt'altro che completa; il suo interesse, in particolare, per la *natura* del governo dispotico, ovvero per i suoi aspetti costituzionali e strutturali, si fermava qui per lasciare spazio all'esame delle radici storiche e delle cause fisiche di questa «*dégradation du genre humain*»¹⁰. Su questo argomento egli considerava errate o insufficienti le spiegazioni che filosofi, storici o viaggiatori avevano nel tempo fornito o elaborato.

Contraddittoria, ad esempio, gli pareva la tesi d'ascendenza hobbesiana di un inevitabile esito 'dispotico' dello stato di natura - da lui identificato, sulla scia di Rousseau, con lo stato selvaggio. Perché l'uomo, proprio al massimo grado della sua libertà, quando essa costituiva «*le seul bien du genre humain*», avrebbe dovuto spontaneamente e così radicalmente rinunciarvi¹¹? L'opera dell'ambizione di un singolo favorito dalla fortuna, in una società già civilizzata, gli sembrava invece poter dare ragione di eventi episodici, di usurpazioni «tiranniche», ma non certo del *despotisme primitif*. Ugualmente inaccettabile risultava l'idea di una genesi del dispotismo da un'estensione dell'autorità paterna, la quale - come aveva già stabilito Aristotele - costituiva una forma di dominio di altro genere, rispettosa di quelle leggi di natura che il primo non riconosceva affatto¹².

Ma la tesi alla cui confutazione Boulanger dedicava più ampio spazio era la teoria dei climi di Montesquieu, secondo la quale, com'è noto, il clima caldo delle regioni asiatiche aveva indebolito la complessione fisica dei popoli orientali, rendendoli pigri nello spirito, privi di volontà, sensibili e timorosi all'eccesso. Grazie a quelle qualità umane, determinate dall'ambiente naturale, era potuto insorgere, prosperare e perdurare il dispotismo¹³. Non solo il naturalista Boulanger, come altri avevano già rilevato, rimarcava la varietà climatica del continente asiatico, ma criticava pure l'apparente monocausalità della spiegazione offerta da Montesquieu e non condivideva il determinismo geografico che vi trovava sotteso: «*Ce seroit tout accorder au physique, aux dépens d'une infinité de causes morales et politiques, qui ont*

¹⁰ *Despotisme oriental*, cit., p. 13.

¹¹ *Despotisme oriental*, cit., p. 13. La stessa argomentazione contro la natura originaria dello Stato dispotico, accanto alla successiva confutazione della tesi dell'origine del dispotismo dall'estensione dell'autorità paterna, erano già state esposte congiuntamente da Rousseau nel *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* (1754), IIe partie, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1959-1995, vol. III, pp. 179-184.

¹² *Despotisme oriental*, cit., pp. 14-15.

¹³ La teoria dei climi si trova esposta soprattutto in *EL*, XIV-XVII. Cfr., ad es., *EL*, XIV, 3, p. 478: «*La nature, qui a donné à ces peuples une foiblesse qui les rend timides, leur a donné aussi une imagination si vive que tout les frappe à l'excès. Cette même délicatesse d'organes qui leur fait craindre la mort, sert aussi à leur faire redouter mille choses plus que la mort. C'est la même sensibilité qui leur fait fuir tous les périls, et les leur fait tous braver.*»

pu y concourir»¹⁴.

Boulanger non avrebbe mancato, da parte sua, di proporre altre forme di determinismo o di operare una riduzione ben più radicale dei fattori causali dei fenomeni politici, tuttavia negava che un'azione fisica prolungata, come quella esercitata dal clima, potesse «éteindre dans l'homme le sentiment naturel de ses plus chers intérêts, à moins que l'éducation et les préjugés n'y coopèrent»¹⁵. Nel farsi paladino delle *cause morali*, e nel rilevare la centralità di fattori di formazione o trasmissione culturale quali i *pregiudizi* o l'*educazione*, egli si poneva su una linea che avrebbero assunto anche altri esponenti della seconda generazione illuministica a lui vicini, come Helvétius o d'Holbach¹⁶. Ma ciò che gli appariva insufficiente, del modello teorico

¹⁴ *Despotisme oriental*, cit., p. 16.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ La stessa critica all'impiego delle cause fisiche per spiegare i *fondemens* del dispotismo orientale – in nome della centralità delle *causes morales* – sarebbe stata infatti avanzata da Helvétius: si veda, ad esempio, il cap. XXIX del terzo discorso dell'*Esprit* (1758), in C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, Paris, Fayard, 1988, pp. 401-408. Su questo punto e sulla trattazione del dispotismo in Helvétius si rimanda al contributo di Viola Recchia, in questo volume. D'Holbach, da parte sua, nelle ricerche delle cause dell'*esclavage des peuples*, avrebbe invitato ad accantonare il riferimento ai climi, per privilegiare – in accordo con Boulanger – il ruolo dell'*idolâtrie* e della *superstition*. Cfr., in particolare, P.-H.-T. d'Holbach, *La politique naturelle, ou discours sur les vrais principes du gouvernement*, voll. I/II, Hildesheim-New York, Olms, 1971 (rist. anast. dell'ed. di Londres, s.e., 1773), t. II, V, p. 10: «Cessons donc d'attribuer toujours au climat, l'esclavage sous lequel gémissent la plupart des Peuples. Les sables brûlans de la Lybie, les plaines fertiles de l'Asie, les forêts glacées du Nord obéissent également à des Despotes révéérés. Les superstitions des Peuples, quoique très variées entre elles, s'accordent toutes à les endormir dans l'ignorance & les fers. Comment imaginer que le climat puisse être la cause unique de leur servitude?». La teoria dei climi era stata – fra le tesi esposte nell'*Esprit des Lois* – quella che forse aveva suscitato maggiori reazioni e critiche fra i contemporanei (sulle critiche di Voltaire, ad es., cfr. D. Felice, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in Id., *Oppressione e libertà*, cit., pp. 239-243), tuttavia, l'accusa di fatalismo o di determinismo che le fu subito rivolta non teneva conto delle molteplici affermazioni di Montesquieu – già a partire dalle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) – sull'importanza delle cause morali, accanto a quelle fisiche, nella determinazione dell'*esprit général* delle nazioni. Su questo aspetto del pensiero di Montesquieu – ancora oggetto di interpretazioni contrastanti – cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 302-319; C. Borghero, *La politica e la storia*, in Pietro Rossi-C.A. Viano, *Storia della filosofia*, vol. 4: *Il Settecento*, Bari, Laterza, 1996, pp. 216-235; D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 69-71, 99-103, 139-141, *passim*; N. Hafid-Martin, *Évolution et critique de la théorie des climats à travers le XVIIIe siècle en France. Du déterminisme géographique à la liberté politique*, in I Notebook dello SWIF (Sito web italiano per la filosofia, Filosofia moderna), I, 2, febbraio 1998: <http://lgxserver.uniba.it/lei/filmod/testi/climat.htm>. L'insistenza di Boulanger, Helvétius e d'Holbach sulle *cause morali* del dispotismo va letta soprattutto in prospettiva dell'intervento politico – da essi auspicato e suggerito – che quelle cause fosse in condizioni di rimuovere, si trattasse di pregiudizi religiosi, difetti dell'educazione o abitudini rituali.

proposto da Montesquieu, era soprattutto la sua *staticità* ed il relativo sacrificio degli aspetti dinamici e storici del processo di formazione dei governi dispotici.

Nelle *Observations sur le livre de l'esprit des loix*, che costituiscono la XXIII ed ultima sezione del *Despotisme oriental*, Boulanger chiariva i termini di questa distanza di metodi ed obiettivi. Esaltando la *sagacité* dell'autore dell'*Esprit des Loix*, egli finiva per sottolineare il carattere deduttivo della sua teorizzazione delle forme di governo, priva com'era, a suo avviso, della conoscenza del percorso storico che le aveva determinate:

Je croirois avoir omis la plus intéressante de mes observations, si, après avoir suivi et examiné les *sources* et les *progrès* des différens gouvernemens qui subsistent et qui ont subsisté sur la terre, je ne finissois par faire remarquer et admirer la sagacité d'un grand homme, qui, *sans aucune connoissance de l'origine particulière de ces gouvernemens, qu'il n'a sans doute point voulu chercher*, a commencé où je viens de finir, et a prescrit néanmoins à chacun d'eux son mobile et ses loix¹⁷.

2. La storia generale degli errori umani

Per scoprire la «véritable origine du despotisme» era necessario invece un inedito sforzo di investigazione storica, capace di ridisegnare e ripercorrere l'intera «grande chaîne des erreurs humaines»¹⁸. Il dispotismo orientale, pur mantenendo, da un punto di vista assiologico, il valore paradigmatico di condizione *mostruosa* e negatrice delle propensioni, dei diritti e delle facoltà *naturali* dell'uomo¹⁹, diveniva pienamente comprensibile solo se considerato all'interno di una storia generale degli errori umani, di cui non costituiva che una semplice tappa²⁰.

Boulanger riteneva di possedere gli strumenti e le conoscenze adeguate per compiere questo genere di operazione²¹. Ma a fornirglieli non erano i

¹⁷ *Despotisme oriental*, cit., pp. 181-182 (corsivi nostri).

¹⁸ *Despotisme oriental*, cit., p. 18.

¹⁹ Cfr. *Despotisme oriental*, cit., p. 12: «Plus on a réfléchi sur les traits qui caractérisent les souverains et les peuples asiatiques, plus on a désiré de connoître comment le genre humain, né libre, amoureux et jaloux à l'excès de sa liberté naturelle, sur-tout dans les siècles primitifs, a pu totalement oublier ses droits, ses privilèges, et perdre ce bien précieux, qui fait tout le prix de son existence».

²⁰ Cfr. *Despotisme oriental*, cit., p. 18: «Le despotisme est une erreur, et une suite des erreurs du genre humain».

²¹ Boulanger si mostrava in più punti sicuro di avere riscritto l'autentica storia universale del genere umano. Grazie all'analisi comparata delle tradizioni dei diversi popoli egli era certo di aver messo «le sceau de l'évidence à ces nouvelles annales du genre humain» (*Despotisme oriental*, cit., p. 121).

contributi degli storici, antichi o moderni, né le teorie dei filosofi o dei giu-snaturalisti, bensì i risultati delle sue indagini geologiche, che lo avevano portato a formulare un teoria della Terra ciclica e catastrofista²². Altra fonte di primaria importanza era il lavoro storiografico sull'interpretazione dei miti e delle tradizioni «favolose» dei popoli antichi compiuto da uomini come Fréret o Pluche o da quanti collaboravano all'attività dell'Académie des Inscriptions et Belles Lettres²³. Su queste basi egli aveva individuato nelle *révolutions de la nature* non solo la chiave per un'interpretazione storica delle mitologie, ma anche l'evento rivelatore capace di porre in luce le fasi più antiche della storia delle nazioni e di fornire una soluzione definitiva ai quesiti sull'origine delle religioni, dei costumi e delle istituzioni politiche e sociali:

Ce sont cependant les révolutions de la nature, qui après avoir détruit les nations,

²² Sull'opera geologica di Boulanger, cfr. J. Roger, *Un manuscrit inédit perdu et retrouvé: les «Anecdotes de la nature» de Nicolas-Antoine Boulanger*, «Revue des sciences humaines», 6 (1953), pp. 231-254; J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Genève-Lille, Droz-Giard, 1955; F. Ellenberger, *Les Méconnus: eighteenth century French pioneers of geomorfology*, in K.J. Tinkler (a cura di), *The History of geomorphology: from Hut-ton to Hack*, Boston-London-Sidney-Wellington, Unwin Hyman, 1989, pp. 11-36; Id., *Nicolas Boulanger, le pionnier de génie méconnu*, in Id., *Histoire de la géologie*, t. II, *La grande éclosion et ses prémices 1660-1810*, Paris, Technique et Documentation (Lavoisier), 1994, pp. 197-210; G. Cristani, *Teoria della terra ed ordine naturale negli «Anecdotes de la nature» di Nicolas-Antoine Boulanger*, «Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali», Rendiconti, (1992-1993), vol. LXXXI, pp. 83-117; Id., *Tradizione biblica, miti e rivoluzioni geologiche negli «Anecdotes de la nature» di Nicolas-Antoine Boulanger*, «Giornale critico della filosofia italiana», 73 (25) (1994), pp. 92-123. Sugli altri aspetti dell'opera di Boulanger cfr. F. Venturi, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N.-A. Boulanger (1722-1759)*, Bari, Laterza, 1947; A. Minerbi Belgrado, *Sulla 'filosofia della storia' di Nicolas-Antoine Boulanger*, «Studi settecenteschi», 1 (1981), pp. 61-101, poi in Id., *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 51-102; P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit.

²³ Sull'interpretazione dei miti nel XVIII secolo, cfr. J. Deshayes, *De l'abbé Pluche au citoyen Dupuis: à la recherche de la clef des fables*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1963), vol. 24, pp. 457-486; G. Cantelli, *Mito e storia in J. Leclerc, Tournemine e Fontenelle*, «Rivista critica di storia della filosofia», 27 (1972), pp. 269-286, 385-400; Id., *Nicola Fréret: tradizione religiosa e allegorica nell'interpretazione dei miti pagani*, «Rivista critica di storia della filosofia», 29 (1974), pp. 264-283, 386-406; Ch. Grell, *La fable au XVIIIe siècle*, in *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVI-XVIII siècles*, Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988, pp. 81-113. Sull'importanza di questa tradizione storiografica nell'opera scientifica e storica di Boulanger, cfr. Paolo Rossi, *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 128-131; A. Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza*, cit., pp. 64-70; G. Cristani, *Tradizione biblica*, cit., pp. 111-121. Riguardo alla forte contiguità esistente, nel XVIII secolo, fra indagine geologica, ricerca storica e mitografia, cfr. P. Rossi, *I segni del tempo*, cit. e R. Rappaport, *When Geologists were Historians, 1665-1750*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1997.

ont ensuite été les vrais législateurs des sociétés renouvelées; ce sont elles, qui, après avoir rendu les nations aussi religieuses qu'elles avoient été misérables, sont par la suite devenues la matière, l'objet et la cause innocente de toutes les fables, de tous les romans de l'antiquité, de toutes les erreurs politiques et religieuses qui ont séduit l'esprit de l'homme, et de toutes les opinions qui ont produit ses malheurs et sa honte²⁴.

Era dunque esaminando le naturali reazioni degli uomini a condizioni materiali e psicologiche estreme - quali quelle vissute dagli «anciens témoins des calamités du monde»²⁵ - che si potevano chiarire le dinamiche emotive, sociali e comportamentali che avevano in gran parte determinato, secondo il sistema di Boulanger, gli sviluppi successivi della storia umana.

Ciò che doveva aver caratterizzato le prime forme di vita associata era la presenza pervasiva della religione. Le rivoluzioni del globo erano state insieme «puissans législateurs» e «missionnaires sévères»²⁶. L'esigenza di fuga da una realtà insopportabile e la necessità di espedienti consolatori, unite alla volontà di espiazione e ad atteggiamenti di malinconica rassegnazione, dovevano aver prodotto, nelle società primitive, un misticismo diffuso che si formalizzava nei «dogmes sacrés de la fin du monde, du jugement dernier, du grand juge et de la vie future»²⁷. Era questo nucleo millenaristico, presen-

²⁴ *Despotisme oriental*, cit., p. 25 (corsivo nostro).

²⁵ *Despotisme oriental*, cit., p. 27. Le *révolutions de la nature*, di cui le antiche nazioni erano state testimoni, non costituivano, secondo le teorie di Boulanger, fenomeni ordinari, per quanto catastrofici, come i terremoti o le inondazioni locali. Si trattava di cataclismi che avevano interessato la totalità del globo, provocati dallo spostamento del centro di gravità della Terra e dal repentino mutamento di posizione dell'asse, il cui effetto principale doveva essere stata la "permutazione" brutale di oceani e continenti. Dal punto di vista dell'esperienza diretta dei pochi sopravvissuti, quei fenomeni dovevano essersi tradotti in spaventose inondazioni, in piogge torrenziali e maree dalle dimensioni eccezionali, in eruzioni vulcaniche, torrenti di lava e vapori nocivi che avevano oscurato i cieli. Nel VI libro dell'*Antiquité dévoilée* Boulanger avrebbe fornito una suggestiva rappresentazione degli «effetti fisici e morali» di quegli eventi.

²⁶ *Despotisme oriental*, cit., p. 30. Sull'origine delle religioni in Boulanger vedi anche F.E. Manuel, *The Eighteenth century confronts the Gods*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959, pp. 211-227.

²⁷ *Despotisme oriental*, cit., p. 29. Cfr. *Despotisme oriental*, cit., p. 64: «L'arrivée du grand juge, et le règne de la vie future, devinrent ainsi, dans toutes ces tristes circonstances, les seuls point de vue que l'homme considéroit avec une avidité religieuse et passionnée, comme le terme de tous ses malheurs». All'analisi degli stati emotivi degli uomini scampati ai *malheurs du monde*, Boulanger avrebbe dedicato diverse pagine dell'*Antiquité dévoilée*. Cfr., ad es., N.-A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, a cura di P. Sadrin, Paris, Les Belles Lettres, 1978 (rist. anastatica dell'edizione di Amsterdam 1766, in 3 tomi), I, p. 391: «D'abord les premières familles tremblantes à la vue, au souvenir des malheurs du monde, & dénuées de tout secours n'ont plus compté que sur ceux du ciel; [...] ils [gli uomini] n'ont espéré de trouver la fin de leurs maux que dans le règne du ciel, au sein de la divinité»; III,

te in ogni visione religiosa del mondo, che costituiva, secondo Boulanger, la superstizione originaria dalla quale erano derivati tutti gli errori ed i pregiudizi religiosi e politici successivi.

Il quadro estremamente positivo che egli tracciava delle società familiari e patriarcali formatesi dopo il ristabilirsi dell'ordine naturale era guastato proprio da quell'ipoteca religiosa e apocalittica. La profonda moralità e la ragionevolezza che ispiravano la *législation primitive*, tutta improntata all'operosità, alla frugalità, agli obblighi e ai diritti reciproci, a un forte senso del bene comune e dei *besoins réels* dei singoli, non avevano impedito, proprio a causa del permanere di quelle aspettative millenaristiche, il formarsi di un governo teocratico²⁸. Nella fase in cui l'uomo, in società divenute più numerose ed estese territorialmente, intese porre «le dernier sceau à sa législation» dandosi un sovrano, non poté evitare le fatali *dispositions religieuses* che, «pour ne point perdre de vue le royaume céleste», lo spinsero a «le représenter ici bas, en ne reconnoissant d'autre monarque que Dieu même»²⁹. Non vi era alcun progetto politico consapevole, né alcuna forma di impostura sacerdotale, alle origini del governo teocratico, soltanto la «sublime spéculation» che condusse le società a cercare di «anticiper sur le trop lent avenir» e di «jouir du ciel sur la terre»; ma questa secolarizzazione del dogma della vita futura sarebbe divenuta «la source de tous leurs maux et de toutes leurs erreurs»³⁰.

A differenza di Montesquieu, Boulanger non concedeva dunque alcuno spazio alla tesi dell'utilità sociale della religione, né tantomeno pensava che essa assolvesse una funzione moderatrice del dispotismo, attenuandone gli aspetti più brutali ed arbitrari³¹. Nella riflessione di Boulanger, la religione non si configurava come *codice di leggi*, capaci di opporre un limite normativo, per quanto extra-politico, ai capricci del sovrano, bensì come movente psicologico, oltre che elemento rituale della vita collettiva. Ed era sotto questo aspetto «dinamico», vista cioè come *principe* in senso montesquieuiano, che essa andava indagata nella sua determinante e multiforme – nonché ne-

pp. 287-288: «Rendus stupides par l'infortune, ils n'attendoient que leur anéantissement; à peine leur restoit-il des forces pour sentir tous leurs maux».

²⁸ Boulanger trovava le testimonianze storiche di quella fortunata *législation primitive* nei miti dell'età dell'oro: cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 30-34.

²⁹ *Despotisme oriental*, cit., p. 65.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Sul ruolo politico della religione in Montesquieu, cfr. S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 595-596; D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 31-32, 38-39, 41-42, 48-49, 96. Della funzione moderatrice della religione nei confronti del dispotismo, Montesquieu parla, ad es., in *EL*, III, X, p. 260: «Il y a pourtant une chose que l'on peut quelquefois opposer à la volonté du prince: c'est la religion».

fasta – azione «fondatrice» dei diversi sistemi politici³². La religione, fatta eccezione per le moderne monarchie europee, finiva per costituire l'unico *ressort* realmente efficace ed operante nei processi politico-sociali, assolutamente preponderante rispetto agli altri fattori – il clima, le leggi, le massime dei governi, gli esempi delle cose passate, i costumi, le usanze – che Montesquieu aveva ritenuto altrettanto importanti nel definire l'*esprit général* delle nazioni³³.

Il contributo di Boulanger al dibattito sulle forme di governo stava dunque nell'aver individuato nella *teocrazia* una categoria politica fondamentale e nell'averne fissato i caratteri. Alla tripartizione montesquieuiana di dispotismo, repubblica e monarchia, egli aggiungeva, nell'articolo *Économie politique* scritto per l'*Encyclopédie*, il *gouvernement théocratique*, «que les écrivains politiques ont oublié de considérer», ma dal quale i sistemi politici «que nous venons de nommer en sont successivement sortis, en ont été les suites nécessaires»³⁴.

Anche l'analisi specifica del governo teocratico era attuata da Boulanger da un punto di vista storico-diacronico. In una prima fase, il progetto di creare sulla terra una sorta di città di Dio aveva trovato un'effettiva realizzazione, ma ciò era stato possibile grazie alle condizioni emotive eccezionali in cui versavano gli uomini scampati alle rivoluzioni della natura, quando «le genre humain, encore affecté de ses malheurs, étoit dans toute la ferveur de la morale et de la religion et comme dans l'héroïsme de la théocratie». Ma il *fervore* e l'*eroismo*, gli unici *principi* che potessero «soutenir le surnaturel d'un tel gouvernement, sont des vertus momentanées et des saillies religieuses qui n'ont jamais de durée sur la terre»³⁵.

³² Cfr. *Despotisme oriental*, cit., p. 51: «Je n'ai insisté ici que sur les erreurs capitales qui font aujourd'hui comme la base de toutes les religions du monde; j'ai crû le devoir faire tant parce que les systèmes politiques que nous voulons étudier en sont dérivés, et y sont encore étroitement liés, que parce que l'homme superstitieux et l'homme esclave sont enchaînés par les mêmes entraves et par les mêmes préjugés».

³³ *EL*, XIX, 4, p. 558.

³⁴ Art. *Économie politique*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [...], t. XI, Paris, 1765, p. 367. L'articolo, che sostanzialmente costituiva un riassunto del *Despotisme oriental*, fu fatto pubblicare anche separatamente – dalla *coterie holbachique* – coi diversi titoli di *Gouvernement* (Londres, s.e., 1776) ed *Essai philosophique sur le gouvernement, où l'on prouve l'influence de la religion sur la politique* (Londres, s.e., 1788). Cfr. P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., pp. 33-38. Lo stesso d'Holbach sanciva l'originalità e la novità del contributo di Boulanger nell'articolo *Théocratie*, in *Encyclopédie*, cit., t. XVI, 1765, p. 247: «Un auteur moderne a regardé la *théocratie* comme le premier des gouvernements que toutes les nations aient adoptés; il prétend qu'à l'exemple de l'univers qui est gouverné par un seul Dieu, les hommes réunis en société ne voulurent d'autre monarchie que l'Être suprême».

³⁵ *Despotisme oriental*, cit., p. 101. Questa interpretazione dell'eroismo 'politico' e del fervore volontaristico delle società primitive è ciò che sta alla base dell'originale concezione del

La superstizione millenaristica doveva presto risolversi in due opposti *excès*. Da una parte, in una considerazione esagerata della libertà individuale che avrebbe condotto alla licenza, allo scioglimento dei legami sociali e al *brigandage*, ovvero alla vita selvaggia. Dall'altra, in un avvilito della dignità e dei diritti naturali dell'uomo che lo avrebbe degradato «au dessous de son état naturel», rendendolo schiavo. Ambedue queste condizioni – l'una tipica soprattutto del mondo occidentale dell'antichità, l'altra del mondo orientale – nell'in-seguire le chimere teocratiche, allontanavano l'uomo dalla sua vera natura:

Le tableau qu'on se fit de la félicité du règne céleste, fit naître de fausses idées sur la liberté, sur l'égalité et sur l'indépendance. D'un autre côté l'aspect d'un dieu monarque, si grand et si immense, réduisit l'homme presqu'au néant, et le porta à se mépriser lui-même et à s'avilir volontairement. Par ces deux extrêmes, l'esprit qui devoit faire le bonheur de la société, se perdit également. Dans une moitié, on voulut être plus qu'on ne pouvoit, et qu'on ne devoit être sur la terre; et dans l'autre on se dégrada au-dessous de son état naturel; enfin on ne vit plus l'homme, mais on vit paroître le sauvage et l'esclave³⁶.

Se per un verso, quindi, il fallimento del progetto teocratico faceva ri-piombare l'Occidente antico nell'anarchia della vita selvaggia, dall'altro

governo repubblicano proposta da Boulanger (in *Despotisme oriental*, cit., pp. 172-178). Nelle repubbliche antiche, protagonista della reazione al dispotismo, egli individuava paradossalmente una ripresa delle «anciennes spéculations théocratiques». Il carattere utopico di un programma volto a «établir la liberté, l'égalité et la félicité de chaque citoyen» tradiva, a suo avviso, una natura intimamente religiosa. Di qui la corta durata, la costituzionale instabilità, il frequente ricorso ad espedienti 'tirannici', quali segni tipici delle storie delle repubbliche. La *virtù*, il *principio* che Montesquieu aveva ritenuto proprio del governo repubblicano, era per Boulanger figlio della virtù teocratica, sostenuto dallo stesso *ferveur* o *zèle* che può nascere solo in circostanze eccezionali: «Comme les principes théocratiques que nous avons retrouvés dans ces républiques, étoient au-dessus des forces humaines, ils ont dû élever l'homme au-dessus de lui-même; mais ils n'ont pu le faire que pour un tems, parce qu'alors les hommes agissant par un excès de ferveur et de zèle n'ont point été capables de se soutenir constamment [...]. Il a donc fallu que le républicain s'élevât pendant un tems au-dessus de lui-même, parce que le point de vue de son gouvernement étoit surnaturel: il a fallu qu'il fût vertueux pendant un tems, son gouvernement voulant se modèler sur celui du ciel, où réside la vertu, mais à la fin il a fallu que l'homme redevînt homme, parce qu'il est fait pour l'être» (*Despotisme oriental*, cit., pp. 176-177).

³⁶ *Despotisme oriental*, cit., pp. 100-101. A suo modo, Boulanger riprendeva, dunque, l'antitesi, risalente ai Greci e rilanciata con forza soprattutto da Montesquieu, fra l'Occidente libero e l'Oriente tirannico; cfr. *Despotisme oriental*, cit., p. 101: «Par l'un tout l'ancien occident a changé sa liberté en brigandage, en une vie errante et tout-à-fait sauvage; par l'autre, tout l'ancien orient s'est asservi à des tyrans». Nell'indicare le ragioni di quei diversi percorsi Boulanger era disposto a considerare le diversità climatiche o altri fattori propri del *génie* delle singole nazioni, ma non era interessato a sviluppare questi ambiti della ricerca, da lui ritenuti secondari: cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 102-105.

creava in Oriente le precondizioni per l'avvento del dispotismo. Del resto, e Boulanger non poteva essere più chiaro in proposito, la teocrazia, «par sa nature», ossia nella sua costituzione originaria, nella titolarità e nelle modalità di esercizio e trasmissione dei poteri, in nulla era distinguibile dal dispotismo:

Quoique Dieu fût l'unique roi de la société, comme il n'y a aucun pacte ni aucune convention à faire avec un dieu, *la théocratie dès son institution et par sa nature fut un gouvernement despotique, dont le grand juge étoit le sultan invisible, et dont les prêtres étoient les vizirs et les ministres, c'est-à-dire les despotes réels*³⁷.

Le teocrazie, perso il *fervere* etico dei primi tempi, presentavano nella loro seconda fase i caratteri veri e propri dei governi dispotici. Il dogma teocratico aveva indotto e favorito nei popoli la nascita ed il radicamento di un'attitudine drammaticamente servile che arrivava a stravolgere e negare le tendenze più spontanee della natura umana³⁸. D'altro canto, il potere del Dio-monarca era per sua natura illimitato, non essendovi alcuna legittima istanza intermedia che potesse adempiere un'azione di controllo. I ministri-sacerdoti che si trovarono ad esercitarlo non poterono che abusarne «dispoticamente»:

Le sacerdoce théocratique, devenu despotique à l'abri des sacrés préjugés des nations, couvrit la terre de tyrans. Les prêtres seuls furent les souverains du monde, et rien ne leur résistant, ils disposèrent des biens, de l'honneur et de la vie des hommes³⁹.

Inoltre, derivati dalla *fiction* teocratica di un governo retto direttamente da Dio, erano sorti una miriade di pregiudizi religiosi e politici, attraverso i quali si sarebbero dispiegate tutte le potenzialità negative di un sistema politico fondato su moventi soprannaturali⁴⁰. Tutti i momenti collettivi e privati della vita civile furono assorbiti dalla religione: «Tous les usages civils de-

³⁷ *Despotisme oriental*, cit., p. 104 (corsivo nostro). Cfr. anche *ibid.*: «Quoique la théocratie fût par elle-même et dès sa naissance un véritable despotisme».

³⁸ *Despotisme oriental*, cit., p. 105: «L'homme prévenu que c'étoit Dieu qui parloit, que c'étoit un souverain immuable qui vouloit et qui commandoit, aura cru ne devoir point résister à tous ces prétendus organes de la divinité, lors même qu'ils ne faisoient plus que du mal. Arrivé par cette gradation à ce point de déraison de méconnoître son état, sa nature et sa dignité».

³⁹ *Despotisme oriental*, cit., p. 106.

⁴⁰ *Despotisme oriental*, cit., p. 65: «Ce gouvernement n'étoit qu'une fiction, qu'il fallut nécessairement soutenir par une multitude de suppositions; et ces suppositions furent avec le tems, prises pour des vérités, d'où résultèrent une foule de préjugés religieux et politiques, qui précipitèrent dans des abîmes affreux la religion et la police primitive».

vinrent des usages religieux; il fallut avoir recours à Dieu dans toutes les affaires publiques et particulières; la religion absorba la police»⁴¹. I codici della *législation primitive*, che si volevano emanati da Dio, furono riposti nel Tempio e poi via via nascosti e resi noti solo ad un piccolo numero di iniziati. Si rese necessaria, poi, la finzione di una loro *rivelazione* soprannaturale, che aumentò i poteri di discrezionalità dei sacerdoti e allontanò gli uomini dallo spirito originario di quelle leggi. La difficoltà di interpretare la volontà di un dio-monarca assente diede spazio ad una folla di aruspici, àuguri, indovini e profeti⁴². Gravi e deprecabili conseguenze ebbero inoltre i tributi che si credette di dover pagare a Dio ed ai suoi *officiers*; oltre ad aumentare le ricchezze dei preti, spinsero il servilismo degli uomini «jusqu'à s'offrir soi-même, sa famille, ses enfans»⁴³.

Infine, la necessità di creare immagini materiali e sensibili del Dio-monarca condusse i popoli all'*idolatria*. Se in un primo momento l'istituzione di tali rappresentazioni assolveva una funzione meramente simbolica e commemorativa, col tempo, di queste prime «intentions de vue», si perse ogni traccia, per lasciare spazio ad una vertiginosa moltiplicazione degli *emblèmes*, dei loro significati e delle pratiche liturgiche e rituali ad essi collegate⁴⁴. La religione apocalittica nata dalle *révolutions du globe* divenne oscura e fu complicata da astruse simbologie cabalistiche di cui la casta sacerdotale era depositaria; agli antichi pregiudizi se ne affiancarono di nuovi, alcuni dei quali, come il messianismo, si rivelarono particolarmente dannosi dal punto di vista politico, poiché mettevano le nazioni alla mercé di conquistatori e usurpatori⁴⁵.

⁴¹ *Despotisme oriental*, cit., p. 74.

⁴² Cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 75-79.

⁴³ *Despotisme oriental*, cit., p. 83.

⁴⁴ *Despotisme oriental*, cit., pp. 87-99.

⁴⁵ *Despotisme oriental*, cit., pp. 47-48, 97-98. Vedi in particolare *Despotisme oriental*, cit., p. 48: «C'est par ces fatales préventions que l'esprit humain s'est trouvé disposé, depuis une infinité des siècles, à être la dupe, le jouet, et la victime de tous les fanatiques et de tous les imposteurs, qui ont eu l'adresse de faire tomber sur eux les regards des nations, toujours remplies d'une espérance vague et d'une attente indéterminée». Nell'*Antiquité dévoilée*, cit., II, pp. 366-397, Boulanger forniva alcuni esempi storici degli effetti politicamente nefasti dell'*hérésie des Millenaires*. Tra coloro che ne avevano astutamente approfittato, egli poneva il generale spartano Lisandro, il quale aveva potuto «abuser les Spartiates par l'attente d'un fils d'Apollon» (*L'Antiquité dévoilée*, cit., II, p. 368), e il profeta Maometto, che aveva «aussi voulu se donner pour l'objet de l'attente des nations» (*L'Antiquité dévoilée*, cit., II, p. 377). Altri avevano invece potuto beneficiare in maniera fortuita di questa *attente religieuse*; esemplare il caso della conquista spagnola delle Americhe. A causa di una «soumission aveugle aux décrets prétendus de la Providence & aux oracles de leurs pères» (*L'Antiquité dévoilée*, cit., II, p. 394), le popolazioni pre-colombiane, che altrove Boulanger indicava come «libres, indépendans et sauvages» per antonomasia (*Despotisme oriental*, cit., p. 102), avevano dovuto subire un rapido e facile assoggettamento da parte di un pugno di *Européens sanguinaires*.

È stato giustamente rilevato che in questa riflessione di Boulanger sugli abusi della teocrazia operavano due diverse concezioni dell'errore religioso e delle sue modalità di trasmissione. Da una parte, esso era visto come filiazione diretta e perpetuazione dello stravolgimento emotivo dovuto all'esperienza delle *révolutions de la nature*, dall'altra – attraverso la riproposizione di uno schema deistico – come fraintendimento e oblio del significato originario delle leggi, delle tradizioni e delle usanze civili e religiose⁴⁶. Quest'innegabile elemento di contraddizione appare tuttavia secondario, se ci si pone sul terreno dell'analisi del sistema politico teocratico compiuta nel *Despotisme oriental*. Gli effetti negativi dello spirito apocalittico originario, così come dello spirito «cabalistico» favorito dall'impostura sacerdotale, avevano la loro radice comune nel disconoscimento delle proprie prerogative naturali che gli uomini avevano attuato affidando la gestione del potere a un'entità trascendente. Non era la *crainte* il principio che permetteva il perpetuarsi dei governi dispotici, bensì questo obnubilamento dei diritti e delle facoltà naturali dell'uomo, da cui derivava la passiva, rassegnata e religiosa accettazione degli imperscrutabili voleri di un potere che si riteneva divino:

S'ils souffrent, s'ils sont malheureux par les caprices féroces d'un barbare, ils se soumettent alors aux vues d'une providence impénétrable; et par cent interprétations dévotes et mystiques, ils cherchent la solution des procédés illégitimes et cruels dont ils sont tous les jours les victimes⁴⁷.

3. Il dispotismo

Il *dispotismo* propriamente detto, ovvero la forma di governo tipica degli imperi orientali, nasceva, secondo Boulanger, da una riforma del governo

Cfr., ad es., *L'Antiquité dévoilée*, cit., II, pp. 393-394: «Nous voyons l'Empire des Yncas soumis sans résistance à des Espagnols que l'on regarde comme des Dieux, ou comme des enfans du soleil annoncés par les Oracles. La prévention des Péruviens nourrie par la superstition & par des prophéties vagues, fait qu'ils adorent une troupe d'Européens sanguinaires & avarés ou des bêtes féroces qui bientôt deviennent les exterminateurs & les bourreaux d'une nation que ses Princes avoient jusques-là rendue heureuse».

⁴⁶ Cfr. A. Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza*, cit., pp. 71-73.

⁴⁷ *Despotisme oriental*, cit., p. 106. Anche d'Holbach individuava nella capacità di rendere acritici e passivi i sudditi, propria della superstizione e della predicazione sacerdotale, un fattore decisivo nell'affermazione dei governi dispotici: cfr. P.-H.-T. d'Holbach, *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, 2 tt., Hildesheim-New York, Olms, 1969 (rist. anastatica dell'ed di Londres, s.e., 1773), t. II, cap. X, p. 106: «Partout on prêche aux Peuples une obéissance passive & machinale aux volontés quelconques de leurs Maîtres les plus injustes: partout on leur défend d'y résister; par-tout où regne le Despotisme, des Esclaves ont pour maxime qu'on n'est jamais coupable en exécutant aveuglément les ordres de son Sultan».

teocratico, in particolare dell'«istituto» dell'idolatria. Disgustati dal «*joug insupportable*» della tirannia sacerdotale e tormentati dalle scorribande dei briganti, gli uomini cercarono di «*se mettre à l'abri de tant d'ennemis en reformant leur gouvernement*»⁴⁸. Vi era, alla base di quest'azione riformatrice, anche l'esigenza di semplificare gli organi del potere, resi ipertrofici dalla deriva teocratica⁴⁹. Tuttavia, il «*plan du gouvernement théocratique*» non fu per nulla abbandonato ed in particolare la consuetudine di rappresentare «*le dieu-monarque par des symboles*»; ma al posto delle figure inanimate di cui avevano abusato i sacerdoti, si scelse «*un symbole actif et vivant, qui possédant par lui-même l'organe de la parole, fit connoître, par une voie plus courte et plus directe, les ordres du Dieu-monarque*»⁵⁰.

Una linea di continuità univa quindi teocrazia e dispotismo. Boulanger lo ribadiva denunciando la cattiva coscienza del profeta Samuele, il quale, al popolo ebraico che gli chiedeva di nominare un re per sfuggire alla tirannia sacerdotale dei suoi figli, dipingeva un quadro ferocemente dispotico del potere monarchico che li attendeva⁵¹. Ma non vi era nulla in quella rappresentazione che non fosse già stato sperimentato. Identico nei due sistemi era il rapporto monarca-suddito⁵². Se vi erano elementi di differenziazione, essi andavano a favore del dispotismo. A questo proposito, nella centrale sezione XII del *Despotisme oriental*, Boulanger rimarcava come la nuova forma di governo fosse sorta in opposizione alla vecchia casta sacerdotale, per cui il dispotismo poteva essere considerato una sorta di primo abbozzo di potere laico; con la sua nascita veniva a determinarsi la prima – per quanto incompleta – separazione fra *trono* ed *altare*. Inoltre, la dinamica conflittuale che si avviava fra i due poteri – quasi una sorta di «dialettica» – apriva nuovi spazi all'esercizio della razionalità ed al progresso delle conoscenze:

⁴⁸ *Despotisme oriental*, cit., p. 107.

⁴⁹ *Despotisme oriental*, cit., pp. 107-108: «*Ils pensèrent qu'il n'y auroit pas de meilleur moyen que de revenir à l'unité, en remettant entre les mains d'un seul toute l'autorité qu'avoient exercée jusqu'alors les familles sacerdotales*».

⁵⁰ *Despotisme oriental*, cit., p. 114. Questa connessione fra idolatria e dispotismo sarà ripresa da d'Holbach: cfr. P.-H.-T. d'Holbach, *La politique naturelle*, cit., t. II, V, p. 9: «*L'idolâtrie fit tomber le statuaire aux pied de l'image que ses mains avoient formée. La superstition fit tomber les Nations aux pieds des Chefs qu'elles avoient créés*».

⁵¹ Il passo della Bibbia cui Boulanger fa riferimento è in *Samuele*, I, 7, vv. 1-22. Erroneo è il rimando al libro dei *Re* in *Despotisme oriental*, cit., p. 112, in nota.

⁵² *Despotisme oriental*, cit., p. 113: «*Comme le premier, sous les ordres du dieu-monarque, avoit été un règne sous lequel on avoit pensé qu'il n'y avoit point de milieu entre le dieu régissant et le peuple, que ce monarque étoit tout et que le sujet n'étoit rien, Samuël imbu de ces principes trompeurs parla au peuple sur le même ton, et appliqua à l'homme monarque que l'on demandoit, toutes les idées que l'on avoit eues sur la puissance, et sur l'autorité suprême du dieu-monarque*».

L'ordre sacerdotal fut donc le premier ennemi des empires naissans, et depuis ces tems jusqu'à nos jours l'on n'a cessé de voir les deux dignités suprêmes toujours opposées et toujours antipathiques, lutter l'une contre l'autre, se disputer la primauté, se donner alternativement des limites et des bornes idéales, sur lesquelles ces deux puissances ont alternativement empiété [sconfinato], selon qu'elles ont été plus ou moins secondées et favorisées par les peuples indécis, l'une par la superstition et l'autre par le progrès des connoissances⁵³.

Ciò che avrebbe comunque reso dannoso il *despotisme civil*⁵⁴, e che lo avrebbe condotto a sovrapporre una teocrazia civile a quella sacra, raddoppiando le cause di oppressione dei popoli, doveva essere proprio l'aspetto sacrale del potere, parente stretto dell'idolatria teocratica⁵⁵. Divenuto idolo vivente, il principe non ebbe consapevolezza della dignità – tutta terrena – del suo ruolo di monarca, ma inebriato dai caratteri divini che gli si attribuivano finì per uniformarvisi, «straniandosi» dalla propria condizione di mortale⁵⁶.

Il quadro del *despotisme orientale* che sortiva da questa analisi si rivelava quindi fortemente riduttivo rispetto alle posizioni che individuavano in esso un sistema politico dotato di proprie irriducibili particolarità. Esso finiva per rappresentare solo uno dei «fruits amers» dei falsi principi teocratici⁵⁷. Tuttavia Boulanger non intendeva negare l'esistenza di tale regime e delle sue specificità; egli ne aveva fatto anzi il banco di prova del suo sistema, proprio in ragione del fatto che esso costituiva il modello di ogni forma *mostruosa* di governo.

Nella sezione XVIII del *Despotisme oriental*, nell'analizzare un aspetto apparentemente marginale degli usi di stampo teocratico dei governi dispotici, egli forniva nuovi elementi di definizione del dispotismo che in parte ne correggevano la visione un po' attenuata offerta nella sezione XII. Il problema apparente era quello di spiegare la compresenza, nella simbologia e nel cerimoniale dei regni dispotici, di aspetti lugubri e gioiosi. Boulanger, a

⁵³ *Despotisme oriental*, cit., pp. 117-118.

⁵⁴ Al *despotisme civil* dei principi laici, Boulanger contrapponeva il *despotisme ecclésiastique* del papa di Roma, dei lama tibetani, o del «grand prêtre» di Abissinia: cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 142-146.

⁵⁵ *Despotisme oriental*, cit., pp. 119-121. Già Montesquieu aveva sottolineato il carattere 'sacrale' del despota, il quale, a differenza del monarca, concentrava nelle sue mani potere politico ed ecclesiastico: cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 41-42.

⁵⁶ Cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 119-120: «L'illusion de sa dignité lui fit méconnoître ce qu'il y avoit en elle de réellement grand et de réellement vrai; les rayons de l'être suprême dont son diadème fut orné, l'éblouirent au point qu'il ne se vit plus lui même [...]. Un tel homme eût dû rentrer souvent en lui-même; mais tout ce qui l'environnoit l'en faisoit sortir sans cesse, ou l'en tenoit toujours éloigné».

⁵⁷ *Despotisme oriental*, cit., p. 121.

questo scopo, risaliva all'originario dogma millenaristico ed escatologico dell'attesa del *grand Juge*, vista sia come «l'annonce du règne de la paix et de la félicité», sia come «l'annonce de la fin du monde»; i giusti la vivevano come «une source de plaisirs et de consolation» e nell'Essere supremo vedevano «un bon père et un bon roi», i malvagi ne facevano «un objet perpétuel de crainte et de terreur» e in Dio non scorgevano «qu'un juge inexorable et qu'un impitoyable exterminateur»⁵⁸.

Le rappresentazioni del Dio-monarca dovevano riprodurre ambedue questi aspetti, anche quando, con l'avvento del dispotismo, furono scelti idoli viventi. Ma tra gli attributi del padre benevolo e del giustiziere implacabile – come un residuo di *bon sens* faceva intuire alle imprudenti nazioni «même dans leurs erreurs» – i nuovi despoti, presi dal loro *orgueil* e dalla loro *vanité*, e dalla vertigine di un potere così immenso, «se trouvèrent bien plus frappés de ceux qui représentoient une puissance invincible et une volonté immuable»⁵⁹. Furono dunque essi, a causa delle loro passioni e debolezze, a preferire, tra tutti i *mobiles* che potevano dirigere la loro azione e informare la società, la *crainte* all'*amour*⁶⁰.

In questo modo Boulanger, oltre a riavvicinarsi al modello di dispotismo fissato da Montesquieu, individuava un elemento di degenerazione politica specifico dei governi dispotici, non ancora presente nelle teocrazie. Tuttavia anche qui era il *ressort* religioso l'elemento preponderante, in particolare l'«abuso» dell'idolatria, di cui si ribadiva ancora una volta l'identità col dispotismo: «L'idolâtrie et le despotisme eurent donc l'un et l'autre la crainte et la terreur pour principe et pour fondement»⁶¹. Se, infine, il dispotismo era fondato sulla *crainte*, anziché sulla mistica rassegnazione degli anacoreti teocratici, ciò era dovuto ad una lettura pessimistica del mito del *gran Giudice*

⁵⁸ *Despotisme oriental*, cit., p. 154.

⁵⁹ *Despotisme oriental*, cit., pp. 156-157.

⁶⁰ *Despotisme oriental*, cit., p. 157.

⁶¹ *Despotisme oriental*, cit., p. 156. Del ruolo decisivo della *superstition* nell'instaurazione e nella perpetuazione del dispotismo sarà sostenitore d'Holbach, con toni ed argomenti molto vicini a quelli di Boulanger: cfr. P.-H.-T. d'Holbach, *La politique naturelle*, cit., t. II, V, pp. 10-11: «Ce n'est donc point le climat qui soumet au Despotisme, il s'introduit par la force & la ruse, il s'établit & se maintient par la violence, par l'imposture & sur-tout par la superstition: elle seule est en possession de priver les hommes de lumières & de leur interdire l'usage de la raison: elle seule leur fait méconnoître leur nature, leur dignité, leurs privilèges inaliénables; après les avoir trompés au nom des Dieux, elle les fait trembler aux pieds des Rois [...]. Il ne fallut rien moins qu'un délire consacré par le ciel, pour faire croire à des êtres amoureux de la liberté, cherchant sans cesse le bonheur, que les dépositaires de l'Autorité Publique avoient reçu des Dieux, le droit de les asservir & de les rendre malheureux. Il fallut des Religions qui peignissent la Divinité sous les traits d'un Tyran, pour faire croire à des hommes que des Tyrans injustes la représentoient sur la terre». Sul rapporto fra religione e dispotismo nella *Contagion sacrée* (1768) di d'Holbach, cfr. A. Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza*, cit., pp. 254-264.

e ad una visione «infernale» del dogma apocalittico: «La théocratie avoit pris les hommes pour justes, le despotisme les a regardés comme méchants; l'un et l'autre gouvernement, en supposant des principes extrêmes qui ne sont pas faits pour la terre, ont produit à la fois la honte et le malheur du monde»⁶².

Tentando a questo punto una sintesi delle osservazioni di Boulanger sul dispotismo come regime politico, è possibile cogliere tre caratteri specifici che lo differenziano – nella seconda fase cui si è fatto cenno – dalla teocrazia: la forma monarchica rispetto all'«administration de plusieurs» propria della casta sacerdotale⁶³; una prima distinzione fra potere laico ed ecclesiastico; l'assunzione degli aspetti più lugubri e feroci della religione primitiva come *principio*. Era l'azione complessa e multiforme della religione nata dalle catastrofi naturali – unico movente dello sviluppo storico delle società – ad avere prodotto deterministicamente quel risultato. Tuttavia, non vi era nulla di *naturale* nel dispotismo, un genere di governo contrario «au bon sens et à la droite raison», che non poteva essere considerato, neppure nel caso delle popolazioni asiatiche, «le fruit d'une législation raisonnée, accommodée au véritable caractère de l'homme»⁶⁴. La colpa degli Orientali, in fondo, non era altro che la loro buona fede, la mitezza di carattere e soprattutto, ancora una volta, «l'excès de religion»⁶⁵.

4. Philosophie e engagement

Anche per Boulanger, quindi – come già, seppure in modo diverso, per Montesquieu – si apriva una «forbice» fra analisi teorica e discorso valutativo, tra considerazione delle cause fisiche e morali dei fenomeni ed ideale politico da perseguire, fra accezione 'analitica' e 'polemica' del termine 'dispotismo'⁶⁶. Sotteso a tutta l'indagine del *Despotisme oriental* vi era infatti il progetto di una radicale secolarizzazione della società e del potere politico. Ma nell'ambizione di Boulanger, teoria e prassi dovevano risultare stret-

⁶² *Despotisme oriental*, cit., p. 170. Cfr. anche *Despotisme oriental*, cit., p. 178: « [Il governo monarchico] est fait pour la terre, comme une republique et une théocratie sont faites pour le ciel, et comme le despotisme est fait pour les enfers».

⁶³ *Despotisme oriental*, cit., p. 108.

⁶⁴ *Despotisme oriental*, cit., pp. 161, 170-171.

⁶⁵ *Despotisme oriental*, cit., p. 161.

⁶⁶ Sull'accezione 'analitica' e 'polemica' del termine dispotismo, vedi N. Bobbio, voce *Dispotismo*, cit., pp. 342-349. Circa la diversità tra Boulanger e Montesquieu, essa risiede soprattutto nel fatto che mentre in quest'ultimo - come emerge dallo studio di D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit. - l'analisi teorica sembra prevalere sul discorso valutativo, nel primo finisce, di fatto, per accadere il contrario.

tamente connesse: mostrare al genere umano il «tableau de ses erreurs», come una «philosophie éclairée et bienfaisante» era in grado di fare, significava istruirlo sugli strumenti utili per la propria liberazione⁶⁷.

Boulanger aveva colto nella religione il fattore corruttore e paralizzante della società; la sua azione nefasta era forse sintetizzabile nella rinuncia da parte dell'uomo, nel suo agire sociale, all'esercizio costante e vigile della *raison*, sostituito dall'abbandono alla trascendenza, alla rivelazione, all'idolatria. Manifestazione di questa abdicazione era il rispetto cieco per le istituzioni dei padri, anche quando queste erano corrotte dal tempo⁶⁸. L'apparente eccentricità, rispetto al modello dispotico, dell'impero cinese, coi suoi esempi di moderazione e di saggia amministrazione dell'economia, era spiegabile proprio col «respect sans bornes qu'ils [i Cinesi] ont eu pour les anciennes loix civiles et politiques»⁶⁹. Grazie ad esso i popoli della Cina avevano conservato qualche vestigia della *législation primitive*, tuttavia il loro destino era segnato; proprio perché portati a perseverare in questo «attachement plus machinal que raisonné» ai costumi dei padri, autentico «obstacle au progrès de l'esprit humain», essi sarebbero inesorabilmente divenuti «les plus malheureux peuples du monde»⁷⁰.

L'equità e la fortuna delle prime società patriarcali era dovuta proprio al brusco risveglio nell'uomo della facoltà di «réfléchir et de penser par lui-même»⁷¹. Era la stessa istituzione di leggi scritte a celare in sé il rischio di

⁶⁷ *Despotisme oriental*, cit., p. 20: «Lorsqu'elle [la philosophie] apprend aux habitans de notre planète qu'ils se sont trompés, ce n'est point pour leur persuader qu'ils n'ont point de raison ou qu'ils doivent la craindre, c'est pour leur faire remarquer qu'ils n'en ont point toujours fait un usage convenable». La stessa connessione fra rivelazione delle ragioni del dispotismo e invito 'militante' – rivolto a popoli e monarchi – a disfarsi di esse sarebbe stata avanzata, tra gli altri, da Mirabeau, nel suo *Essai sur le despotisme* (1776). Anche per lui, le cause di quel regime 'mostruoso' erano da ricondurre all'oblio degli interessi e dei diritti naturali dell'uomo. Cfr., ad es., H.-G.-V. Riqueti, conte di Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, in *Œuvres de Mirabeau*, Paris, Brissot-Thivars-Blanchard, 1821 (rist. anastatica, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1992), p. 45: «Je prétends prouver que le despotisme est dans les souverains l'amour des jouissances, peu éclairé, et par conséquent que la soumission au despotisme est dans les peuples l'ignorance ou l'oubli de leurs droits. Instruisez les rois et les sujets, et le despotisme est coupé par le pied».

⁶⁸ *Despotisme oriental*, cit., p. 21: « [L'uomo] a trop respecté les institutions de ses pères, sans se défier du tems qui corrompt les meilleures chose [...], il a continué de les respecter aveuglément, en cessant de penser et de réfléchir par lui-même».

⁶⁹ *Despotisme oriental*, cit., p. 163.

⁷⁰ *Despotisme oriental*, cit., p. 169.

⁷¹ *Despotisme oriental*, cit., p. 31. Cfr. *ibid.*: «Dans ces momens critiques, l'homme devenu sage et raisonnable par ses malheurs, ne s'est point conduit par la coutume, comme il pouvoit faire, auparavant, ou comme nous faisons aujourd'hui; il a été forcé de réfléchir et de penser par lui même, et de pourvoir à son bonheur par les institutions les plus solides et les plus utiles».

un calo di tensione nell'azione di controllo che egli doveva perennemente operare col suo *ressort intérieur*⁷². Perso l'uso della ragione quale regola della propria condotta sociale, non gli restava che la sola guida inaffidabile ed oscura degli *usages* o delle *coutumes*⁷³.

Boulanger è stato più volte presentato come un teorico del progresso⁷⁴. Ciò che egli aveva effettivamente definito era la funzione sclerotizzante che il rito e la liturgia avevano svolto all'interno delle società. Per cercare di spezzare l'oppressione che l'abitudine rituale esercitava sull'uomo, egli proponeva, nell'*Antiquité dévoilée*, una visione del progresso come *civilisation continuée*:

Lorsqu'un peuple sauvage vient à être civilisé, il ne faut jamais mettre fin à l'acte de la civilisation en lui donnant des lois fixes & irrevocables: il faut lui faire regarder la législation qu'on lui donne comme une *civilisation continuée*; elle doit lui apprendre à agir, non par routine ou par habitude, mais elle doit lui apprendre à raisonner sur toutes ses actions & sur la loi elle même⁷⁵.

Se il sistema «ancien et funeste» della rivelazione divina aveva reso abituale il discredito nei confronti dell'uso libero della ragione, occorreva inoltre ispirare l'*amour*, il *respect* e l'*estime* verso di essa e fare di questi principi il perno di ogni educazione⁷⁶. Per rendere perfetta l'unica forma di gover-

⁷² *Despotisme oriental*, cit., p. 56: «On commença dès-lors à négliger l'usage de la raison; ce fut ces lois que l'on consulta pour agir; ce fut sur elles que l'on se reposa».

⁷³ *Despotisme oriental*, cit., pp. 56-57: «Il ne se conduira plus que par les usages et par les coutumes: celles-ci devenant obscures, on se remplira de préjugés, de fausses traditions, et d'opinions folles et superstitieuses, qui deviendront à la fin la base et la règle de la conduite générale de toutes les nations».

⁷⁴ Cfr. in particolare F. Venturi, *L'antichità svelata*, cit. e P. Casini, *Gli enciclopedisti e le antinomie del progresso*, «Rivista di filosofia», 66 (1975), pp. 236-256. Il saint-simoniano Philippe Buchez (1796-1866) poneva Boulanger, insieme a Turgot, Condorcet e Saint-Simon, fra i pionieri dell'idea di progresso: cfr. P. Buchez, *Introduction à la science de l'histoire ou science du développement de l'humanité*, Paris, Paulin, 1833, pp. 75-81. Tuttavia, in Boulanger, il progresso □ da lui inteso principalmente come *progrès des connaissances* □ non si configurava come legge di sviluppo delle società umane, ma come nuovo movente della vita sociale, capace di contrapporsi e di sostituirsi alla religione.

⁷⁵ *L'Antiquité dévoilée*, cit., III, pp. 404-405 (il corsivo è nel testo). Boulanger fu tra i primi ad utilizzare il termine *civilisation* nel doppio significato di «civiltà» ed «incivilimento». Cfr. L. Febvre, *Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, in L. Febvre-M. Mauss-É. Tonnelat-A. Noceforo-L. Weber, *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, Centre International de Synthèse, 1930, pp. 1-55; P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing*, 2 tt., Paris, Boivin, 1946, t. II, pp. 135-136.

⁷⁶ *Despotisme oriental*, cit., p. 78, in nota: «S'il est un moyen de réparer les maux produits par le dogme chimerique de la révélation, et de rendre les hommes sages et heureux, autant qu'ils peuvent l'être ici bas, c'est de leur inspirer de l'amour, de l'estime et du respect pour leur raison, et de faire de ces trois devoirs la base de toute éducation. C'est par-là qu'on pour-

no *naturale* - la monarchia - si doveva lasciare dispiegare la forza propulsiva del «progrès des connoissances» che, «en agissant sur les rois et sur la raison publique», doveva diventare il vero «législateur de tous les hommes»⁷⁷. La ragione, il progresso delle conoscenze, la *philosophie éclairée* e *bienfaisante*, erano i nuovi moventi della vita sociale capaci di scalzare la Gorgone dell'idolatria. La tortuosa analisi teorica di Boulanger sul dispotismo e le sue cause sfociava dunque sul concreto terreno dell'agire politico.

Ciò è confermato anche dalle nuove prove a favore dell'autenticità dell'*épître dédicatoire* di Boulanger ad Helvétius, posta come introduzione alle prime edizioni a stampa del *Despotisme oriental*⁷⁸. A lungo ritenuta frutto della penna di Diderot o di d'Holbach, quella *Lettre* costituiva un autentico manifesto politico, tramite il quale il «partito filosofico», nelle sue correnti più avanzate, rivendicava apertamente alla *philosophie* il ruolo di guida della società e di primo alleato della *police*, in aperta contrapposizione con il corpo ecclesiastico:

ra changer un jour la face du monde; les conséquences qui dérivent de cet amour, de cette estime et de ce respect composent le véritable code de sa conduite, de sa religion et de sa philosophie».

⁷⁷ *Despotisme oriental*, cit., p. 181. Secondo Boulanger (cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 178-181), la monarchia rappresentava l'unica forma di governo esente da pregiudizi teocratici: una *constitution admirable*, non fondata su idee superstiziose o utopie misticheggianti, «mais sur la raison, sur la nature, et sur le caractère des choses d'ici-bas» (*Despotisme oriental*, cit., p. 180). I principi, o i *mobiles* che l'animavano – l'*honneur* e la *raison* – erano gli unici propri della natura umana, e gli obiettivi della sua azione di governo, pur volti alla felicità dei popoli, erano realistici, a differenza di quanto avveniva nelle repubbliche (vedi *supra*, nota 35). Ne derivava una struttura costituzionale moderata – in senso montesquieuiano – caratterizzata da un rapporto equilibrato fra re e popoli governati. I monarchi avevano perso ogni attributo divino e riconoscevano l'autorità delle «lois sociales et fondamentales qui rendent leurs trônes inébranlables» (*Despotisme oriental*, cit., p. 179). La differenza fra repubblica e monarchia era resa da Boulanger con un'immagine efficace: se la prima, ancora intrisa di aspirazioni millenaristiche, era paragonabile a quei «vaisseaux, qui cherchant des contrées imaginaires, s'exposent sur des mers orageuses, où après avoir été long-tems tourmentés par d'affreuses tempêtes, ils vont échouer sur des écueils», la seconda rappresentava «le port où le genre humain battu de la tempête, en cherchant une félicité imaginaire, a dû se rendre, pour en trouver une qui fût faite pour lui» (*Despotisme oriental*, cit., pp. 175 e 179). Boulanger, comunque, non esprimeva preferenze riguardo alle diverse tipologie di Stati monarchici presenti in Europa.

⁷⁸ Una copia, scritta da Boulanger, è stata acquistata dall'Università di Toronto: cfr. M.-T. Inguenaud-D. Smith, *Cinq lettres de Nicolas-Antoine Boulanger à Helvétius*, «Dix-huitième siècle», 27 (1995), pp. 295-316. La ricerca dei materiali per una biografia di Boulanger è stata avviata da M.-T. Inguenaud, *Nicolas-Antoine Boullanger, encyclopédiste et ingénieur des Ponts et chaussées. Documents inédits*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 96 (1996), pp. 990-1012; Id., *Une lettre inédite de Nicolas-Antoine Boullanger à Joseph-Nicolas Delisle (1753)*, «Dix-huitième siècle», 29 (1997), pp. 284-286; Id., *La famille de Nicolas-Antoine Boulanger et les milieux jansénistes*, «Dix-huitième siècle», 30 (1998), pp. 361-372.

[La police] n'aperceva-t-elle point que la raison et la foi fondée sur la raison doivent être les uniques reines des mortels, et que lorsqu'une religion établie commence à pâlir et à s'éteindre devant les lumières d'un siècle éclairé, ce n'est plus qu'à cette raison qu'il faut immédiatement recourir pour maintenir la société, et pour la sauver des malheurs de l'anarchie?⁷⁹.

Gli stessi obiettivi erano ben più che adombrati nel *Despotisme oriental*. Vi era stigmatizzato il fatto che istituzioni di evidente derivazione teocratica ancora avvicinavano le monarchie europee ai regimi dispotici, dal tocco taumaturgico dei sovrani⁸⁰ alla ben più grave permanenza, nel quadro della loro costituzione, di un corpo «purement théocratique encore, qui a déjà été, qui est et qui sera le fleau ou le corrupteur de ces monarchies, si on ne lui fait un jour changer de nature et de principes»⁸¹. Comune con lo spirito della *Lettre* era inoltre la considerazione dell'elemento rituale collettivo quale fattore determinante della vita sociale e politica, perché momento alto di legittimazione del potere. Occorreva contrastare la religione anche su quel terreno, fino a sostenere che si doveva «presque diviniser» la *raison* e fare della *philosophie* una *science d'État*⁸².

Certo di aver rivelato le cause nascoste e rimosse degli errori dell'umanità, Boulanger indicava la strada per liberarsi dalla costrizione religiosa, dall'abitudine rituale, dalla tirannia dell'*usage*. Nonostante le oscillazioni presenti nella sua analisi politica, che non mancavano in più occasioni di rendere manifesto il debito nei confronti di Montesquieu, era nell'identità di dispotismo e idolatria che si condensava il nucleo delle sue riflessioni; quell'idolatria – «une police qui suppose comme divin ce qui n'est pas divin»⁸³ – che occorreva espungere definitivamente dalle istituzioni politiche e sociali. L'uso dell'anafora conferiva alle pagine del *Despotisme*

⁷⁹ M.-T. Inguenaud-D. Smith, *Cinq lettres*, cit., pp. 303-304. Sulla questione dell'attribuzione della *Lettre* e sul suo ruolo di manifesto politico, cfr. F. Venturi, *L'antichità svelata*, cit., pp. 66-74; Id., *Postille inedite di Voltaire ad alcune opere di Nicolas-Antoine Boulanger e del barone d'Holbach*, «Studi francesi», 2 (1958), 5, pp. 231-240; J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., pp. 37-42 (l'unico a sostenere l'autenticità della lettera); F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 202-212; Id., *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*, Bologna, Il Mulino 1986, pp. 280-281; P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., pp. 53-55; D. Di Iasio, *Il pensiero politico di d'Holbach. Pregiudizi, diritti e privilegi*, Bari, Levante, 1993, pp. 11-13 (in nota), 21-33.

⁸⁰ *Despotisme oriental*, cit., p. 152: «Nos rois n'ont plus besoin de ce foible artifice pour être aimés, adorés et respectés».

⁸¹ *Despotisme oriental*, cit., p. 121, in nota.

⁸² M.-T. Inguenaud-D. Smith, *Cinq lettres*, cit., p. 304. F. Venturi, *L'antichità svelata*, cit., pp. 73-74, 117-123, ha ben individuato in Boulanger e nella *Lettre* ad Helvétius un antecedente teorico dei culti rivoluzionari.

⁸³ *Despotisme oriental*, cit., p. 171 (il corsivo è nel testo).

oriental i toni dell'invettiva e dell'accurato appello politico:

C'est une idolâtrie de préférer des spéculations, des idées et des chymères mystiques et théocratiques à la raison et au bon sens. C'est une idolâtrie de regarder toute législation comme immédiatement émanée de Dieu même, et dictée à ses ministres par le ciel [...]. C'est une idolâtrie de sacrifier la paix et la tranquillité, et la raison publique à tout ce qu'on appelloit, et ce qu'on appelle aruspice, augure [...], prophétie et révélation. C'est une idolâtrie de confondre le ciel avec la Terre, de ne vouloir pas dépendre de la raison publique, de se méconnoître, et de prétendre être plus qu'un homme. C'est une idolâtrie de renoncer au titre de citoyen du monde, et de sujet de son Prince naturel, pour tyranniser le genre humain au nom de la divinité, ou pour vivre en reclus, en méprisant ou en oubliant le reste de la Terre⁸⁴.

⁸⁴ *Despotisme oriental*, cit., pp. 171-172.

8. Voltaire, *Governo* (1771)

a cura di Domenico Felice*

Sezione I¹

Il piacere di governare deve essere proprio grande, se tante persone desiderano provarlo. Abbiamo molti più libri sul governo che monarchi sulla Terra. Dio mi guardi dal voler dare qui istruzioni ai re, ai loro ministri, ai loro servitori, ai loro confessori e ai loro fermieri generali! Io non ne capisco nulla e nutro rispetto per tutti. Spetta solo al signor Wilkes² pesare sulla sua bilancia inglese i meriti di quelli che sono a capo del genere umano. Inoltre, sarebbe davvero strano che con tre o quattromila volumi sul governo; con Machiavelli e la *Politica della Sacra Scrittura* di Bossuet³; con il *Cittadino finanziario*⁴, la *Guida alle finanze*⁵, il *Metodo per arricchire uno Stato*⁶ ecc., ci fosse ancora qualcuno che non conosca perfettamente tutti i doveri dei re e l'arte di guidare gli uomini.

Il professor Pufendorf⁷, o meglio il barone Pufendorf, sostiene che il re Davide, avendo giurato di non attentare mai alla vita di Simei, suo consigliere privato, non tradi il suo giuramento quando ordinò (secondo la storia ebraica) a suo figlio Salomone di far assassinare Simei [*IRe*, 2, 8-9, 41-46], «perché si era impegnato solo a patto che a uccidere Simei non sarebbe stato

* Anticipiamo qui la prima traduzione italiana integrale della voce *Governo* di Voltaire, in corso di pubblicazione nel volume: Voltaire, *Dizionario filosofico integrale. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, a cura di Domenico Felice e Riccardo Campi, Milano, Bompiani ("Il pensiero occidentale"). È a questa traduzione che fanno riferimento i rinvii delle note che seguono.

¹ Le prime sei sezioni costituivano tutta la voce nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, sesta parte, 1771. (B.) Si veda la voce *Stati, governi. Qual è il migliore?*

² John Wilkes (1725-1797), giornalista e politico inglese. Nel 1763, per sfuggire ad una condanna per diffamazione, si trasferì in Francia, dove ebbe modo di conoscere, tra gli altri, V.

³ Allusione alla *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (postuma, 1709).

⁴ Allusione a *Le financier citoyen* (1757) di Jean Baptiste Naveau (1716-1762).

⁵ *Le guidon général des finances* (1585), di Jean Hannequin (†1590).

⁶ Allusione all'opera *Richesse de l'État* (1763) di Roussel de La Tour (1710 ca. - 1798 ca.).

⁷ Pufendorf, [*De jure naturae et gentium*,] libro IV, cap. XI, art. 13 [*recte*: cap. 2, art. 14]. (V.)

lui stesso». Il barone, che biasima così abilmente le riserve mentali dei Gesuiti, ne concede qui una all'unto Davide, che non sarà bene accettata da parte dei consiglieri di Stato.

Considerate le parole che Bossuet, nella sua *Politica della Sacra Scrittura*, rivolge a monsignore il Delfino: «Ecco dunque la regalità assicurata per via ereditaria alla stirpe di Davide e di Salomone, e il trono di David garantito per sempre⁸ (benché questo piccolo sgabello chiamato *trono* sia durato molto poco). In virtù di questa legge, il primogenito doveva succedere a scapito dei suoi fratelli; è per questo che Adonia, il maggiore, disse a Betsabea, madre di Salomone: “Sapete che il regno spettava a me, e tutto Israele aveva riconosciuto il mio diritto; ma il Signore ha trasferito il regno a mio fratello Salomone”» [*IRe*, 2, 13-15]⁹. Il diritto di Adonia era incontestabile; Bossuet lo dice espressamente alla fine di questo passaggio. *Il Signore ha trasferito* non è che un'espressione comune, che vuol dire: ho perso la mia proprietà o diritto, mi è stato tolto il mio diritto. Adonia era nato da una moglie legittima; la nascita del secondogenito era solo il frutto di un doppio crimine.

«Dunque, a meno che, osserva ancora Bossuet, non accada qualcosa di straordinario, il primogenito deve avere il diritto di successione»¹⁰. Ora, la cosa stupefacente fu che Salomone, nato da un matrimonio fondato su un doppio adulterio e su un omicidio, fece assassinare ai piedi dell'altare suo fratello maggiore, suo legittimo re [*IRe*, 2, 22-25], i diritti del quale erano sostenuti anche dal sommo sacerdote Ebiatâr e dal generale Ioab. Dopo questo, riconosciamo che è più difficile di quanto si pensi prendere lezioni sul diritto delle genti e sul governo dalla *Sacra Scrittura*, data prima agli Ebrei e poi a noi, per i più sublimi interessi.

«La salvezza del popolo sia la legge suprema» [Cicerone, *Le leggi*, III, 3, 8]: questa è la massima fondamentale delle nazioni; però in tutte le guerre civili si fa consistere la salvezza del popolo nello sgozzare una parte dei cittadini. In tutte le guerre straniere, poi, la salvezza di un popolo sta nell'uccidere i propri vicini e nell'impossessarsi dei loro beni. Anche qui è ben difficile trovare un diritto delle genti particolarmente salutare e un governo particolarmente favorevole alla libertà di pensiero e alla tranquillità sociale.

Esistono figure geometriche molto regolari e perfette nel loro genere; l'aritmetica è perfetta; molti mestieri vengono esercitati in modo sempre uniforme e sempre bene; ma per quanto riguarda il governo degli uomini, po-

⁸ Lib. II, propos. IX. (V.)

⁹ Citazione letterale dalla *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* di Bossuet, libro II, proposizione 9.

¹⁰ *Ibidem*.

trà mai essercene uno buono, se tutti sono fondati su passioni in conflitto tra loro?

Non sono mai esistiti conventi di monaci senza discordia; è dunque impossibile che questa non sia presente nei regni. Ogni governo è non solo come i conventi, ma anche come le case private: non ve ne sono senza contrasti; però i dissidi tra popoli e tra principi sono sempre stati sanguinosi; e quelli tra i sudditi e i loro sovrani non sono stati talvolta meno funesti: che cosa fare allora? O rischiare entrando nel conflitto oppure ritrarsi in disparte.

Sezione II

Più di un popolo desidera una nuova costituzione: gli Inglesi vorrebbero cambiare ministri ogni settimana, ma non la forma del loro governo.

I moderni Romani sono tutti orgogliosi della chiesa di San Pietro e delle loro antiche statue greche; ma il popolo vorrebbe essere meglio nutrito, meglio vestito, anche a costo di essere meno ricco di benedizioni: i padri di famiglia vorrebbero che la Chiesa avesse meno oro e che ci fosse più grano nei loro granai; rimpiangono il tempo in cui gli Apostoli andavano a piedi e in cui i cittadini romani si spostavano in lettiga di palazzo in palazzo.

Si continua a decantarci le belle repubbliche della Grecia: non v'è dubbio che i Greci preferirebbero il governo di Pericle e di Demostene a quello di un pascià, ma nei periodi più floridi della loro storia essi si lamentavano sempre; la discordia e l'odio allignavano fra tutte le città e all'interno di ogni singola città. Davano leggi agli antichi Romani che ancora non ne avevano, ma le loro erano così cattive che le cambiavano continuamente.

Che spregevole governo doveva essere quello in cui il giusto Aristide era bandito¹¹, Focione messo a morte, Socrate condannato alla cicuta, dopo esser stato deriso da Aristofane¹²; dove si vedono gli Anfizioni consegnare stupidamente la Grecia a Filippo, perché i Focesi avevano arato un campo che apparteneva di diritto ad Apollo¹³! In ogni caso, il governo delle monarchie vicine era peggiore.

Pufendorf promette una discussione sulla miglior forma di governo: dice¹⁴ che «molti si pronunciano in favore della monarchia, mentre altri, al contrario, inveiscono violentemente contro i re; ma [che] è estraneo al [suo]

¹¹ Aristide, detto *il Giusto* (530 ca. - 462 a.C. ca.). Fu ostracizzato da Atene.

¹² Nella commedia *Le nuvole*. Su Focione e Socrate, si vedano le voci *Democrazia* e *Socrate*.

¹³ Allusione alla Terza Guerra Sacra (356-346 a.C.), scatenata dall'occupazione, con conseguente appropriazione delle ricchezze, del tempio di Delfi da parte dei Focesi (356 a.C.) e conclusasi con la pace di Filocrate (346 a.C.), che sancì il fatto l'egemonia di Filippo II il Macedone, a cui gli Anfizioni avevano chiesto aiuto, sulla Grecia.

¹⁴ [*De jure naturae et gentium*,] Libro VII, cap. V [, 22]. (V.)

argomento l'esame dettagliato delle ragioni di questi ultimi».

Se qualche lettore maligno si aspetta qui che gli venga detto qualcosa di più di quanto scrive Pufendorf, si sbaglia di grosso.

Uno Svizzero, un Olandese, un nobile Veneziano, un pari d'Inghilterra, un cardinale e un conte dell'Impero disputavano un giorno, mentre viaggiavano, su quale dei loro governi fosse da preferire; nessuno se ne intendeva, ciascuno rimase della propria opinione senza peraltro che avesse un'idea ben chiara su quale fosse; e alla fine costoro se ne tornarono a casa senza aver concluso nulla, lodando ciascuno per vanità la propria patria e lamentandosi per attaccamento ad essa.

Qual è dunque il destino del genere umano? Quasi nessuno dei grandi popoli si governa da sé.

Partite dall'Oriente e fate il giro del mondo: il Giappone ha chiuso i suoi porti agli stranieri, nel giusto timore di una rivoluzione terribile.

La Cina ha subito questa rivoluzione; obbedisce a dei Tartari, metà Mancesi e metà Unni; l'India, a dei Tartari mongoli. L'Eufrate, il Nilo, l'Oronte, la Grecia e l'Epiro sono ancora sotto il giogo dei Turchi. Non è inglese la dinastia che regna in Inghilterra, ma è una casata tedesca, che è subentrata a un principe olandese, e questi, a sua volta, a una casata scozzese, la quale era succeduta a una casata dell'Anjou, che aveva rimpiazzato una casata normanna, che aveva scacciato una casata sassone e usurpatrice. La Spagna obbedisce a una casata francese, che è succeduta a una dinastia austriaca; quest'ultima, a sua volta, a casate che si vantavano di discendere dai Visigoti, i quali erano stati scacciati da tempo da Arabi, che a loro volta erano succeduti ai Romani che avevano scacciato i Cartaginesi.

La Gallia obbedisce a Franchi, dopo aver obbedito a prefetti romani.

Le stesse rive del Danubio sono appartenute ai Germani, ai Romani, agli Arabi, agli Slavi, ai Bulgari, agli Unni, a venti casate differenti e quasi tutte straniere.

E che cosa si è visto di più estraneo a una città come Roma di tanti imperatori nati in province barbare e di tanti papi nati in regioni non meno barbare? Governi chi può. E quando si è riusciti a diventare padroni, si governi come si può¹⁵.

Sezione III

Nel 1769, un viaggiatore raccontava quanto segue:

«Ho visto nei miei viaggi un paese¹⁶ assai grande e popoloso, nel quale tutte le cariche si comperano, non in segreto e per frodare la legge come al-

¹⁵ Si veda la voce *Leggi*. (V.)

¹⁶ La Francia.

trove, ma pubblicamente e per obbedire alla legge. Si mette all'asta il diritto di giudicare in completa autonomia dell'onore, dei beni e della vita dei cittadini, allo stesso modo in cui si vende qualche acro di terra¹⁷. Ci sono commissioni molto importanti nelle forze armate che si assegnano al miglior offerente. Il principale mistero della loro religione si celebra per tre piccoli sesterzi; e se il celebrante non riceve questa somma, resta inattivo come un facchino senza lavoro.

Le ricchezze in questo paese non sono il frutto dell'agricoltura, ma il risultato di un gioco d'azzardo che parecchi giocano scrivendo i loro nomi e facendo poi passare questi nomi di mano in mano. Se perdono, rientrano nel fango da cui sono usciti, scompaiono; se invece vincono, entrano a far parte dell'amministrazione pubblica; danno le loro figlie in moglie a mandarini e i loro figli diventano anch'essi una sorta di mandarini.

L'intera sussistenza di una parte considerevole dei cittadini poggia sull'assegnazione di una casa priva di tutto; mentre cento persone acquistano, per centomila scudi a testa, il diritto di ricevere e di pagare il denaro dovuto a questi cittadini su codesto albergo immaginario: diritto che esse non esercitano mai, dal momento che ignorano del tutto ciò che si presume passi per le loro mani.

Talvolta si sente gridare per le strade una proposta, fatta a chiunque abbia un po' d'oro nello scrigno, di disfarsene per acquistare un meraviglioso pezzo di carta, che vi farà passare senza alcuna fatica una vita dolce e comoda. Il giorno dopo vi si grida un ordine che vi costringe a cambiare questa carta con un'altra che sarà molto più vantaggiosa. Il giorno dopo ancora vi si stordisce per una nuova carta che annulla le due precedenti. Siete rovinati; ma individui degni di fiducia vi consolano, assicurandovi che entro quindici giorni i venditori ambulanti della città vi grideranno una proposta più accattivante.

Viaggiate in una provincia di questo impero e acquistate cose per vestirvi, mangiare, bere e riposare. Passate poi in un'altra provincia, e vi fanno pagare i dazi su tutte queste merci, come se veniste dall'Africa. Ne domandate la ragione, non vi si risponde; oppure, se qualcuno si degna di rivolgervi la parola, vi si risponde che provenite da una provincia *considerata straniera* e che di conseguenza dovete pagare per il bene del commercio. Cercate invano di comprendere come sia possibile che province del regno siano straniere al regno stesso.

Qualche tempo fa, mentre cambiavo cavallo, sentendomi spossato dalla

¹⁷ Se questo viaggiatore fosse passato in questo stesso paese, due anni dopo, avrebbe visto abolita questa infame consuetudine e, quattro anni dopo, l'avrebbe trovata ristabilita. (V.) Nota aggiunta nel 1774, in cui si allude alla soppressione (1771) e restaurazione (1774) della venalità delle cariche in Francia. Si vedano le voci *Parlamento di Francia* e *Venalità*.

fatica chiesi un bicchiere di vino al padrone del posteggio. “Non posso darvelo, mi disse; gli addetti alle bevande, che sono molto numerosi, e tutti molto sobri, mi farebbero pagare l’aver bevuto troppo, cosa che mi rovinerebbe.

– Non è bere troppo, gli dico, ritemprarsi con un bicchiere di vino; e che importa che siate voi o io a mandar giù questo bicchiere?

– Signore, replica lui, le nostre leggi sulle bevande sono molto più belle di quel che pensiate. Appena abbiamo terminato la vendemmia, i fittavoli del regno ci nominano dei medici che vengono a visitare le nostre cantine e che mettono da parte quel tanto di vino che giudicano necessario lasciarci bere per la nostra salute. Ritornano alla fine dell’anno, e se reputano che abbiamo superato il limite indicato nell’ordinanza di una sola bottiglia, ci condannano a una forte ammenda; e se solo proviamo a protestare o facciamo la minima resistenza, ci mandano a Tolone a bere acqua di mare. Se vi do il vino che chiedete, sarò certo accusato di aver bevuto troppo: vedete dunque che cosa rischierei con i sovrintendenti alla nostra salute”.

Provai stupore di fronte ad un tale sistema; ma non fui meno sorpreso allorché incontrai un tizio in preda alla disperazione: era parte in una causa e m’informò di aver appena perso al di là del torrente più vicino la stessa causa che aveva vinto il giorno prima al di qua di esso. Seppi da lui che ci sono nel paese tanti codici diversi quante sono le città. La sua conversazione eccitò la mia curiosità. “La nostra nazione è così saggia, mi disse, che non v’è nulla che sia regolato. Le leggi, i costumi, i diritti degli organismi sociali, i ranghi e le preminenze, tutto in essa è arbitrario, tutto è lasciato alla prudenza della nazione”.

Mi trovavo ancora nel paese allorché questo popolo entrò in guerra contro alcuni dei suoi vicini. Questa guerra veniva chiamata *la ridicola*¹⁸, perché c’era molto da perdere e nulla da guadagnare. Me ne andai a viaggiare altrove e tornai solo a pace conclusa. La nazione, al mio ritorno, appariva nella miseria più nera; aveva perduto il suo denaro, i suoi soldati, le sue flotte, il suo commercio. Dissi: “La sua ultima ora è arrivata, tutto deve passare; ecco una nazione annientata: è un vero peccato, perché una gran parte di questo popolo era cordiale, industriosa e molto allegra, dopo essere stata in passato rozza, superstiziosa e barbara”.

Restai completamente stupito del fatto che solo due anni dopo la sua capitale e le sue principali città mi si presentassero più opulente che mai; il lusso era aumentato e si respirava ovunque un’atmosfera di piacere. Non riuscivo a capacitarmi di questo prodigio. Esaminando però il governo dei suoi vicini ne scoprii finalmente la causa; mi resi conto che erano altrettanto

¹⁸ Allusione alla Guerra dei Sette Anni (1756-1763).

mal governati di questa nazione, ma che essa era più laboriosa di tutti loro.

Uno delle terre di provincia del paese di cui sto parlando si lamentava un giorno amaramente di tutte le vessazioni che subiva. Conosceva molto bene la storia; gli fu chiesto se si sarebbe sentito più felice cento anni prima, quando nel suo paese, allora barbaro, si condannava un cittadino alla forca per aver mangiato di grasso durante la Quaresima. Egli scosse la testa. “Preferireste forse i tempi delle guerre civili che cominciarono alla morte di Francesco II, o quelli delle sconfitte di San Quintino e di Pavia, o i lunghi disastri delle guerre contro gli Inglesi, o l’anarchia feudale con gli orrori della seconda dinastia e le barbarie della prima?”. A ogni domanda era còlto da terrore. Il governo dei Romani gli sembrava il più insopportabile di tutti. “Non c’è niente di peggio, diceva, che vivere sotto padroni stranieri”. Si arrivò infine ai druidi. “Ah! esclamò, mi sono sbagliato; è ancora più terribile essere governati da preti sanguinari”. Ammise infine, anche se con riluttanza, che il tempo in cui viveva era, tutto sommato, il meno odioso».

Sezione IV

Un’aquila regnava sugli uccelli di tutto il paese di Ornizia. È vero che non c’era altro diritto oltre a quello del suo becco e dei suoi artigli. Ma dopo tutto, una volta che aveva provveduto ai suoi pasti e ai suoi piaceri, governava così come qualsiasi altro uccello predatore.

Nella sua vecchiaia, venne assalita da avvoltoi affamati che giunsero dal profondo Nord per depredare tutti i territori dell’aquila. Apparve allora un gufo, nato in uno dei più miseri boschi dell’impero e che era stato a lungo conosciuto col nome di *lucifugo*. Era astuto: si alleò con dei pipistrelli, e mentre gli avvoltoi combattevano contro l’aquila, il nostro gufo e la sua truppa si intromisero abilmente in qualità di pacieri nello spazio di cielo conteso dai combattenti.

L’aquila e gli avvoltoi, dopo una guerra piuttosto lunga, fecero alla fine riferimento al gufo, che con la sua fisionomia autorevole seppe imporsi alle due parti.

Esso convinse l’aquila e gli avvoltoi a lasciarsi mozzare un po’ gli artigli e a troncane la piccola punta del becco, per andare così più d’accordo. Prima di allora il gufo aveva sempre detto agli uccelli: «Obbedite all’aquila»; poi aveva detto: «Obbedite agli avvoltoi». Ma ben presto disse: «Obbedite a me solo». I poveri uccelli non seppero chi ascoltare; furono spennati dall’aquila, dall’avvoltoio, dal gufo e dai pipistrelli. *Qui habet aures audiat*¹⁹.

¹⁹ *Mt* 11, 15 e *Mc* 4, 9: «Chi ha orecchi per intendere, intenda».

Sezione V

«Ho un gran numero di catapulte e balestre degli antichi Romani, che a dire il vero sono piene di tarli, ma che potrebbero ancora essere messe in mostra. Ho molti orologi ad acqua di cui la metà è rotta, lampade sepolcrali e il vecchio modello in rame di una quinquereme; possiedo anche toghe, preteste, laticlavi in piombo; e i miei predecessori hanno istituito una comunità di sarti che, prendendo a modello questi vecchi cimeli, confezionano abiti piuttosto malamente. Pertanto, in base a ciò, ascoltata la relazione del nostro principale antiquario, ordiniamo che tutte queste venerabili usanze restino in vigore per sempre, e che ognuno si metta le scarpe e pensi in tutto il territorio dei nostri Stati come ci si metteva le scarpe e si pensava al tempo di Cnido Rufillo²⁰, propretore della provincia a noi assegnata per il nostro bene ecc.».

Abbiamo fatto presente all'ufficiale della cancelleria, il quale stava svolgendo il suo compito per apporre il sigillo a questo editto, che tutti i congegni in esso indicati sono diventati inutili; che lo spirito e le arti si perfezionano giorno dopo giorno; che bisogna guidare gli uomini con le briglie che hanno oggi e non con quelle che avevano un tempo; che nessuno salirà sulle quinqueremi di Sua Altezza Serenissima; che i suoi sarti hanno un bel da costruire laticlavi, tanto non ne acquisteremo neppure uno; e che era degno della sua saggezza accondiscendere un poco all'attuale modo di pensare delle persone dabbene del suo paese.

L'ufficiale della cancelleria promise di parlarne a un chierico, che promise di spiegarlo al referendario, che promise di farne parola a Sua Altezza Serenissima quando l'occasione si sarebbe presentata.

Sezione VI

*Quadro del governo inglese*²¹

È interessante vedere come viene istituito un governo. Non parlerò qui del grande Tamerlano, o Timur-i lang, perché non so con precisione quale sia il mistero del governo del Gran Mogol. Possiamo invece vedere più chiaramente il modo in cui è amministrata l'Inghilterra: e preferisco esaminare questo sistema piuttosto che quello dell'India, dato che si dice che in Inghilterra vi sono uomini e non schiavi, mentre in India si trovano, a quel che si racconta, molti schiavi e pochissimi uomini.

Prendiamo anzitutto in considerazione un bastardo normanno che si met-

²⁰ Personaggio immaginario.

²¹ I riferimenti impliciti di questa sezione sono il cap. 6 del libro XI e, soprattutto, il cap. 27 del libro XIX dell'*Esprit des lois* di Montesquieu. Cfr. *infra*, in nota.

te in testa di essere re d'Inghilterra. Aveva altrettanto diritto di quanto ne ebbe poi san Luigi sul Gran Cairo. Ma san Luigi ebbe la sventura di non cominciare col farsi assegnare giuridicamente l'Egitto dalla corte di Roma, mentre Guglielmo *il Bastardo* non mancò di rendere la sua causa legittima e sacra, ottenendo a garanzia del suo pieno diritto un decreto del papa Alessandro II, emesso senza che anche la parte avversa avesse avuto un'audizione e semplicemente in virtù di queste parole: «Tutto ciò che legherai su questa Terra sarà legato nei Cieli» [*Mt* 16, 19]²². Mentre il suo rivale Aroldo²³, re perfettamente legittimo, si ritrovava così vincolato da un decreto emanato dai Cieli, Guglielmo unì a questa virtù della Santa Sede una virtù un po' più forte, vale a dire la vittoria nella battaglia di Hastings. Regnò dunque in base al diritto del più forte, così come avevano regnato Pipino e Clodoveo in Francia, i Goti e i Longobardi in Italia, i Visigoti e poi gli Arabi in Spagna, i Vandali in Africa e tutti i re di questo mondo uno dopo l'altro.

Bisogna ammettere inoltre che il nostro *Bastardo* aveva un titolo tanto legittimo quanto quello dei Sassoni e dei Danesi, che ne avevano avuto uno altrettanto legittimo quanto quello dei Romani. E il titolo di tutti questi eroi era quello di *briganti di strada*, ossia, se preferite, il diritto delle volpi e delle faine quando questi animali perpetrano i loro saccheggi nei cortili.

Tutti questi uomini erano così radicalmente briganti di strada che, da Romolo ai filibustieri, è sempre stata solo questione di spoglie *opime*²⁴, bottino, saccheggio, vacche e buoi rubati a mano armata. Secondo la favola, Mercurio ruba le vacche di Apollo; e nell'*Antico Testamento* il profeta Isaia dà il nome di *ladrone* al figlio che sua moglie metterà al mondo e che egli sa che diventerà una persona importante. Lo chiama Mahèr-salàl-cash-baz, *Dividete rapidamente le spoglie* [*Is* 8, 1-3]. Abbiamo già osservato²⁵ che i nomi di *soldato* e di *ladro* erano spesso sinonimi.

Ecco ben presto Guglielmo diventare re di diritto divino. Guglielmo il Rosso²⁶, che usurpò la corona a danno del fratello maggiore, fu anch'egli re di diritto divino senza alcuna difficoltà; e questo stesso diritto divino appartenne dopo di lui a Enrico²⁷, il terzo usurpatore.

²² Su Guglielmo *il Bastardo* e la conquista dell'Inghilterra si veda il cap. XLII dell'*Essai sur les mœurs*.

²³ Aroldo II d'Inghilterra (1022 ca. - 1066). Fu sconfitto da Guglielmo *il Bastardo* nella battaglia di Hastings (14 ottobre 1066).

²⁴ Nell'antica Roma, le *spoglie opime* (*spolia opima*) erano tutto ciò di cui veniva spogliato il corpo del comandante nemico ucciso in battaglia e che, nell'Urbe, era poi esposto come offerta dal generale vincitore nel tempio di Giove Feretrio.

²⁵ Nel cap. I di *Dieu et les hommes* (1769).

²⁶ Guglielmo II d'Inghilterra, detto *il Rosso* (1056 ca. - 1100).

²⁷ Enrico I d'Inghilterra (1068 ca. - 1135).

I baroni normanni, che avevano contribuito a proprie spese all'invasione dell'Inghilterra, volevano delle ricompense: si rese necessario dargliele, farli grandi vassalli, grandi ufficiali della corona; ricevettero le terre più belle. È chiaro che Guglielmo avrebbe preferito tenere tutto per sé e fare di tutti questi signori le sue guardie e i suoi staffieri; ma avrebbe rischiato troppo. Si vide dunque costretto a dividere.

Per quanto riguarda i signori anglosassoni, non c'era modo di ucciderli tutti e neppure di ridurli tutti in schiavitù. Furono lasciati nelle loro terre con la dignità di signori feudali. Dipesero dai grandi vassalli normanni, che dipendevano a loro volta da Guglielmo.

In questo modo tutto fu mantenuto in equilibrio, fino allo scoppio della prima lite.

E il resto della nazione, che cosa diventò? Quel che erano divenuti quasi tutti i popoli dell'Europa, cioè servi della gleba, contadini.

Infine, dopo la follia delle crociate, i principi che erano caduti in rovina vendettero la libertà ai servi della gleba che avevano guadagnato un po' di denaro grazie al lavoro e al commercio; le città furono affrancate; ai comuni furono concessi privilegi; i diritti degli uomini furono riportati in vita in mezzo alla stessa anarchia.

I baroni erano ovunque in conflitto con i propri re e tra di loro. Una contesa si trasformava dappertutto in una piccola guerra intestina, formata di innumerevoli guerre civili. È da questo abominevole e tetro caos che apparve una fioca luce che rischiarò i comuni e migliorò la loro condizione.

I re d'Inghilterra, essendo essi stessi grandi vassalli di Francia per la Normandia, e successivamente per la Guienna e per altre province, adottarono facilmente le usanze dei re da cui dipendevano. Gli Stati Generali furono costituiti a lungo, come in Francia, di baroni e vescovi²⁸.

La Corte inglese di Cancelleria fu un'imitazione del Consiglio di Stato presieduto dal Cancelliere di Francia. La Corte del Banco del re fu creata sul modello del Parlamento istituito da Filippo il Bello. Le corti giudiziarie²⁹ furono come le corti di giustizia di Parigi. La corte del tesoro rassomigliava a quella dei sovrintendenti delle finanze, diventata poi in Francia la Corte dei conti³⁰.

La massima secondo cui i domini della Corona sono inalienabili fu anch'essa ripresa dal sistema di governo francese.

Il diritto del re d'Inghilterra di far pagare il proprio riscatto ai suoi suddi-

²⁸ Si veda la voce *Stati generali*.

²⁹ V. allude alle *Cours des plaids-communs*, in inglese *Courts of Common Pleas*, cioè le antiche corti inglesi di giustizia.

³⁰ Le *Cours des aides* (lett. *Corti di aiuto*) della Francia d'*Ancien Régime*, cui accenna V., sono le future Corte dei conti.

ti, se era prigioniero di guerra, quello di esigere un sussidio quando maritava la figlia primogenita e quando faceva cavaliere suo figlio, sono tutte reminescenze delle antiche usanze del regno di cui Guglielmo fu il principale vassallo.

Non appena Filippo il Bello ebbe convocato anche i comuni alle riunioni degli Stati Generali, il re d'Inghilterra Edoardo fece altrettanto per controbilanciare il grande potere dei baroni: è infatti sotto il regno di questo monarca che la convocazione della Camera dei Comuni è chiaramente documentata.

Fino al XIV secolo vediamo, quindi, il governo inglese seguire a passo a passo quello francese. Le due Chiese sono simili in tutto: stesso assoggettamento alla corte di Roma; stesse esazioni di cui ci si lamenta, ma che si finisce sempre col pagare a questa corte rapace; stesse dispute più o meno accese; stesse scomuniche; stesse donazioni ai monaci; stesso caos; stesso miscuglio di sacre rapine, superstizioni e barbarie.

Orbene, se la Francia e l'Inghilterra sono state amministrate per così lungo tempo secondo gli stessi principi, o piuttosto senza alcun principio, ma solamente secondo usanze del tutto simili, da che cosa dipende allora che questi due governi siano diventati, alla fine, tanto diversi quanto quelli del Marocco e di Venezia?

Forse dal fatto che, essendo l'Inghilterra un'isola, il re non ha bisogno di mantenere stabilmente un forte esercito di terra, che potrebbe essere impiegato contro la nazione stessa piuttosto che contro gli stranieri?

O forse dal fatto che, in generale, gli Inglesi hanno uno spirito più saldo, più riflessivo e più perseverante rispetto a quello di alcuni altri popoli?

Non è forse per questo motivo che, dopo le continue lamentele contro la corte di Roma, se ne sono completamente scrollati di dosso l'obbrobrioso giogo, mentre un popolo dal carattere più leggero ha continuato a portarlo fingendo di riderne e danzando carico delle sue catene?

La posizione del loro paese, che ha reso loro indispensabile la navigazione, non ha forse conferito loro costumi più duri?

Questa durezza di costumi, che ha reso la loro isola il teatro di tante tragedie sanguinose, non ha forse contribuito anche a ispirare loro una nobile franchezza?

Non è forse questa mescolanza di qualità opposte che ha fatto loro versare tanto sangue reale nei campi di battaglia e sul patibolo, e che ha sempre impedito loro di far ricorso al veleno per risolvere i tumulti civili, mentre altrove, sotto un governo sacerdotale, il veleno era uno strumento così comune?

L'amore della libertà non è diventato forse il loro carattere dominante, a mano a mano che hanno accresciuto i loro lumi e le loro ricchezze? I cittadini non possono essere tutti ugualmente potenti, ma possono essere tutti u-

gualmente liberi; ed è ciò che gli Inglesi hanno finito con l'ottenere grazie alla loro determinazione.

Essere libero significa dipendere soltanto dalle leggi. Perciò gli Inglesi hanno amato le leggi come i padri amano i loro figli perché li hanno procreati o hanno creduto di farlo.

Un governo del genere poté essere instaurato solo molto tardi, poiché prima fu necessario combattere a lungo certe potenze rispettate: la potenza del papa, la più terribile di tutte, perché fondata sul pregiudizio e sull'ignoranza; la potenza del re, sempre pronto a passar la misura, e che andava mantenuta entro i suoi limiti; la potenza del baronato, che era anarchia; la potenza dei vescovi, i quali, mescolando sempre il sacro al profano, tentarono di prevalere sui baroni e sui re.

A poco a poco la Camera dei Comuni divenne la diga capace di arrestare tutti questi torrenti.

La Camera dei Comuni è veramente la nazione, poiché il re, che è il capo, agisce soltanto per sé e per quelle che si chiamano le sue *prerogative*; poiché i pari, i vescovi seggono in Parlamento solo per garantire i loro rispettivi interessi; mentre la Camera dei Comuni esiste allo scopo di difendere quelli del popolo, ogni membro essendo deputato del popolo. Ora, questo popolo sta al re come circa otto milioni stanno all'unità. Sta ai pari e ai vescovi come otto milioni stanno tutt'al più a duecento persone. E gli otto milioni di cittadini liberi sono rappresentati dalla Camera bassa.

Da questo sistema, al cui confronto la repubblica di Platone non è che un sogno ridicolo, e che sembrerebbe inventato da Locke, da Newton, da Halley o da Archimede, sono nati abusi spaventosi e che fanno fremere la natura umana. Gli attriti inevitabili di questa vasta macchina l'hanno quasi distrutta, al tempo di Fairfax e di Cromwell³¹. Il fanatismo assurdo s'era introdotto in questo grande edificio come un fuoco divorante che consumi un bello stabile fatto di solo legno.

Il grande edificio venne ricostruito di pietra al tempo di Guglielmo d'Orange. La filosofia ha distrutto il fanatismo, che scuote dalle fondamenta gli Stati più solidi. È presumibile che una costituzione che ha regolato i diritti del re, dei nobili e del popolo, e nella quale ognuno trova la sua sicurezza, durerà quanto possono durare le cose umane.

È ugualmente presumibile che tutti gli Stati che non sono fondati su tali principi andranno incontro a rivoluzioni³².

³¹ Cfr. *Essai sur les mœurs*, capp. CLXXX-CLXXXI. Il «fanatismo assurdo», al quale si accenna subito dopo, era quello dei puritani. Si veda la voce *Fanatici*, sez. III.

³² Nelle prime edizioni delle *Questions sur l'Encyclopédie*, questa parte, che formava la sez. VI della voce *Governo*, terminava così: «Dopo aver scritto quanto precede, ho riletto l'ultimo capitolo del libro XIX dello *Spirito delle leggi*, in cui l'autore fa un ritratto dell'Inghilterra

Ecco a che cosa infine è pervenuta la legislazione inglese: a restituire a ogni uomo tutti i diritti della natura, di cui gli uomini sono spogliati in quasi tutte le monarchie. Questi diritti sono: libertà integrale della propria persona e dei propri beni; di poter parlare alla nazione per mezzo della propria pena; di poter essere giudicati in materia criminale solo da un *giuri* composto di uomini indipendenti; di non poter esser giudicati in nessun caso se non secondo i termini precisi della legge; di poter professare in pace qualunque religione si voglia, rinunciando ai pubblici impieghi riservati ai soli anglicani. Tutte queste libertà si chiamano *prerogative*. E, in effetti, è una grandissima e felicissima prerogativa su tante nazioni essere sicuri di addormentarsi e svegliarsi il mattino dopo con gli stessi beni del giorno precedente; di non esser mai strappati, nel bel mezzo della notte, dalle braccia di vostra moglie e dei vostri figli per essere condotti in un torrione o in un deserto; di avere, uscendo dal sonno, il potere di pubblicare tutto quel che pensate; e, se si è accusati di aver agito, parlato o scritto male, di essere giudicati soltanto secondo la legge. Tali prerogative si estendono a chiunque approdi in Inghilterra. Uno straniero vi gode della stessa libertà dei suoi beni e della propria persona; e, se viene accusato, può chiedere che metà dei giurati siano stranieri.

Oso affermare che, se si riunisse l'intero genere umano per fare leggi, è proprio così che le farebbe per garantire la propria sicurezza. Perché, allora, esse non sono seguite negli altri paesi? Ma non sarebbe come domandarsi perché le noci di cocco maturano nelle Indie e non a Roma? Obiettereste che questi noci di cocco non sono sempre maturate in Inghilterra; che le piante che le producono vi sono state coltivate solo da poco tempo; che anche la Svezia ne ha coltivate, sul suo esempio, alcune per qualche anno, ma senza buon esito; che potreste far fruttificare queste piante in altre province, per esempio in Bosnia o in Serbia. Provatevi, dunque, a piantarne.

E soprattutto, povero voi, se siete pascià, effendi o mullah, non siate tanto stupidamente barbaro da stringere le catene della vostra nazione. Riflettete sul fatto che più renderete pesante il giogo, più i vostri figli, che non diventeranno tutti pascià, saranno schiavi. Ma come, sciagurati! Per il capriccio di essere tiranni subalterni per qualche giorno, esporrete tutta la vostra posterità a gemere in catene? Oh! Quanta è grande la distanza oggi tra un Inglese e un Bosniaco!

senza nominarla. Sono stato sul punto di gettare al fuoco il mio pezzo; ma ho considerato che, se non possiede i motti di spirito, la finezza e la profondità che ammiriamo nel presidente Montesquieu, esso può ancora essere utile; si basa su fatti incontrovertibili, e talvolta si contestano anche le idee più ingegnose». – Nella sua *Lettre sur un écrit anonyme* (in *Mélanges*, 1772), V. fa menzione di questo passaggio. Il séguito della presente sezione è stato aggiunto nel 1774. (B.)

Sezione VII³³

Sezione VIII³⁴

Voi sapete, mio caro lettore, che in Spagna, presso le coste di Malaga, fu scoperta al tempo di Filippo II una piccola tribù sino ad allora sconosciuta, nascosta nel mezzo delle montagne di *Las Alpujarras*; sapete anche che questa catena di alture inaccessibili sono separate da valli incantevoli; e non ignorate che queste valli sono coltivate ancora oggi da discendenti dei Mori, che per la loro felicità sono stati costretti a diventare, o almeno a sembrare cristiani.

Tra questi Mori, come vi dicevo, c'era sotto Filippo II una piccola comunità che abitava una valle, alla quale non si poteva giungere che attraverso delle caverne. Questa valle si trova tra Pitos e Pórtugos; gli abitanti di questo luogo sconosciuto erano quasi ignoti agli stessi Mori; parlavano una lingua che non era né lo spagnolo né l'arabo e che si credette derivata dall'antico cartaginese.

La comunità si era accresciuta poco. Si volle individuarne la ragione nel fatto che gli Arabi loro vicini, e prima di essi gli Africani, rapivano le ragazze di quella zona.

Questo popolo misero, ma felice, non aveva mai sentito parlare della religione cristiana né di quella ebraica; conosceva qualcosa di quella di Maometto, ma non vi faceva alcun caso. Da tempo memorabile offriva latte e frutti a una statua di Ercole: era questa tutta la sua religione. Del resto, questi uomini sconosciuti vivevano in uno stato di inattività e di innocenza. Un amico fidato dell'Inquisizione alla fine li scoprì. Il grande inquisitore li fece mettere tutti al rogo; e questo fu l'unico evento della loro storia.

I sacri motivi di questa condanna furono che essi non avevano mai pagato le imposte, per quanto non fossero state loro mai chieste e non conoscessero la moneta; che non possedevano delle *Bibbie*, visto che non capivano il latino; e che nessuno si era preso la briga di battezzarli. Li si dichiarò stregoni ed eretici; furono tutti vestiti col *sambenito*³⁵ e arrostiti secondo cerimonia³⁶.

È chiaro che è così che bisogna governare gli uomini: nulla contribuisce di più alla bontà della società.

³³ Gli editori di Kehl avevano dato, sotto il titolo di *sezione VII*, la nona delle *Lettres philosophiques* (*Mélanges*, 1734). (B.)

³⁴ Questo pezzo apparve nel 1774, nell'edizione in-4° delle *Questions sur l'Encyclopédie*. Formava la sez. VII. Nelle edizioni precedenti la voce aveva solo 6 sezioni. (B.)

³⁵ Abito penitenziale, in uso soprattutto in Spagna nel periodo dell'Inquisizione.

³⁶ Si veda la voce *Inquisizione*.

QUADERNI DI «DIANOIA»

1. Anselmo Cassani - Domenico Felice (a cura di), *Civiltà e popoli del Mediterraneo: Immagini e pregiudizi*, 1999.
2. Mariafranca Spallanzani (a cura di), *Lectures cartesiennes*, 2003.
3. Carlotta Capuccino, *Filosofi e Rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*, 2005.
4. Domenico Felice (a cura di), *Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, 2009.
5. Domenico Felice (a cura di), *Montesquieu. Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, 2010.
6. Antonio Ferro, *Il problema della predicazione tra antichi e moderni. Il Sofista platonico e la sua fortuna nella filosofia contemporanea*, 2011.

