

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

*Il principio della filosofia è la coscienza che si ha della propria debolezza e della propria impotenza nel campo di ciò che è più necessario. (Epitteto)*

*Se un'opera è buona, appartiene a tutti; se è scritta su questioni importanti, è utile che tutti gli ingegni di qualità aiutino gli autori con osservazioni e riflessioni. Le verità che trovo io sono vostre; quelle che troverete voi sono mie. La verità è come il mare, che Locke chiama il grande e sempre comune bene dell'umanità: solo attraverso la ragione altrui diventiamo pure noi ragionevoli. (Montesquieu)*

*Il primo movente che dovrebbe spingerci a studiare è il desiderio di accrescere l'eccellenza della nostra natura e di rendere un essere intelligente ancora più intelligente. (Montesquieu)*

*Le conoscenze rendono miti gli uomini; la ragione porta al senso di umanità; sono solo i pregiudizi che ci allontanano da esso. (Montesquieu)*

*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. (Montesquieu)*

*Solo una cosa, qui, è degna di gran conto: la tenacia di vivere sempre secondo verità e giustizia, sopportando benignamente bugiardi e ingiusti. (Marco Aurelio)*

*Se ti impegni a vivere solo ciò che stai vivendo, cioè il presente, potrai trascorrere il tempo che ti rimane, fino alla morte, senza turbamento, con benevolenza e serenità. (Marco Aurelio)*

*Le nostre azioni sono legate a tante cose che è mille volte più facile fare il bene che non farlo bene. (Montesquieu)*

*Perché la libertà è così rara? – Perché è il primo dei beni. (Voltaire)*

*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. (Montesquieu)*

**Domenico Felice** è docente di Storia della Filosofia e di Storia della Filosofia Politica presso l'Università di Bologna. Con la Clueb ha, tra l'altro, pubblicato: *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)* (2006) e *Introduzione a Montesquieu* (2013). Ha curato, insieme a R. Cambi, la prima edizione italiana integrale del *Dizionario filosofico di Voltaire* (Milano, 2013). È editor di «Montesquieu.it – Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni» ([www.montesquieu.it](http://www.montesquieu.it)).

DOMENICO FELICE

Studi di Storia della Filosofia

# Studi di Storia della Filosofia

*Sibi suis amicisque*

a cura di  
Domenico Felice

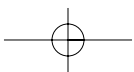
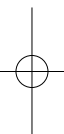
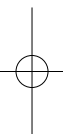


€ 37,00

CB 5421

ISBN 978-88-491-3869-6





LEXIS

---

*Biblioteca di scienze umane*

# Studi di Storia della Filosofia

*Sibi suis amicisque*

a cura di  
Domenico Felice



© 2013 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](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org).

Volume pubblicato con il contributo  
dell'Università di Bologna - Dipartimento di Filosofia e Comunicazione

**Studi di Storia della Filosofia.** *Sibi suis amicisque* / a cura di Domenico Felice. – Bologna : CLUEB, 2013  
471 p. ; 24 cm  
(Lexis. Biblioteca di scienze umane)  
ISBN 978-88-491-3869-6

In copertina: British Library. *Book, Domenico and Chain*.

Progetto grafico di copertina: Oriano Sportelli ([www.studionegativo.com](http://www.studionegativo.com))

CLUEB  
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna  
40126 Bologna - Via Marsala 31  
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758  
[www.clueb.it](http://www.clueb.it)

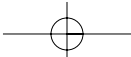
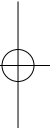
Finito di stampare nel mese di dicembre 2013  
da Studio Rabbi - Bologna

Ma quando anche queste [genti] furono morte,  
sorse una stirpe bronzea di uomini,  
più funesta della precedente.  
Per primi forgiarono col bronzo  
il malefico pugnale da viaggio,  
per primi si cibarono dei buoi  
che aravano le campagne.  
Dike allora prese a odiare  
quella schiatta umana,  
volò al Cielo prendendo dimora  
in quella zona dove appare  
nella notte agli uomini la Vergine.

(Arato di Soli, *Fenomeni*, 133-135)

*Caelo sideribusque conciliatum.*

(Dall'ultimo discorso di Giuliano imperatore,  
in Ammiano Marcellino, *Res gestae*, XXV, 3, 21)



## INDICE

|  |     |
|--|-----|
| Fabio Bentivoglio, <i>L'idea di giustizia in Platone</i> .....   | 9   |
| Antonio Hermosa Andújar, <i>Crítica y teoría del poder en Aristóteles (Análisis del libro II de la Política)</i> .....                                     | 39  |
| Rosa Rita Marchese, <i>Quasi quidam ornatus vitae. Il decorum nel de officiis di Cicerone</i> .....  | 57  |
| Stefano Simonetta, <i>L'Europa cristiana del Duecento e la "Grande paura" tartara</i> ....   | 75  |
| Fabiana Fraulini, <i>Disciplina della parola, educazione del cittadino. Analisi del Liber de doctrina dicendi et tacendi di Albertano da Brescia</i> ..... | 79  |
| Giorgio E.M. Scichilone, <i>Alessandro Magno. Lineamenti di un prototipo (poco considerato) del principe machiavelliano</i> .....                          | 103 |
| Lorenzo Passarini, <i>La Boétie e Montesquieu: la natura umana di fronte all'oppressione politica</i> .....  | 117 |
| Piero Venturelli, <i>Paolo Paruta e il mito di Venezia. Considerazioni sull'Oratione funebre e su Della perfettione della vita politica</i> .....          | 133 |
| Agostino Lupoli, <i>Skinner, Hobbes e il governo misto</i> .....   | 175 |
| Gaetano Antonio Gualtieri, <i>Giambattista Vico: dalla metafisica della natura alla "Scienza dell'umanità"</i> .....                                       | 217 |
| Giovanni Cristani (a cura di), <i>Montesquieu, Saggio di osservazioni sulla storia naturale, letto all'Accademia di Bordeaux il 20 novembre 1721</i> ..... | 255 |
| Tommaso Gazzolo, <i>Note per un (auto)ritratto di Montesquieu</i> .....  | 267 |
| Domenico Felice, <i>Montesquieu, Cicerone e Marco Aurelio</i> .....  | 275 |



|   |     |
|---|-----|
| Paolo Romeo, <i>Legge-rapporto e relativismo in Montesquieu</i> .....   | 293 |
| Lucia Dileo (a cura di), <i>Pierre-Joseph de la Pimpie, cavaliere di Solignac, Elogio di Montesquieu (1755)</i> ..... | 305 |
| Stefania Stefani (a cura di), <i>Voltaire, Premio della giustizia e dell'umanità (1777)</i> ...                       | 325 |
| Gianmaria Zamagni, <i>Das Mittelalter „unter Wasser“ von Miguel de Unamuno. Eine Skizze</i> .....                     | 377 |
| Stefano Righetti, <i>Per un'analisi del rapporto Foucault-Nietzsche</i> .....   | 395 |
| Marco Goldoni, <i>Il repubblicanesimo e la questione del potere costituente</i> .....                                 | 409 |
| Massimo Angelini, <i>La sacralità del corpo e la sua dimenticanza</i> .....   | 435 |
| Domenico Felice, <i>Montesquieu e i suoi nemici, o bagatelle 'invernali' sui nipotini di Voltaire</i> .....           | 445 |

## L'idea di giustizia in Platone

Fabio Bentivoglio

Il tema della giustizia è il centro di gravità della filosofia di Platone. Più precisamente: l'idea di giustizia e l'idea di Bene nella concezione di Platone sono inseparabili poiché la giustizia è il configurarsi delle cose in un ordine globale tale da rispecchiare il Bene. Non si può dunque affrontare il tema della giustizia senza incrociare l'idea del Bene. Né è possibile rispondere in formula breve e comprensibile alla domanda “che cosa è il Bene?”: per Platone, come vedremo, questa risposta può essere elaborata soltanto da un pensiero in grado di porsi esclusivamente sul piano delle pure nozioni logiche, recidendo qualsiasi legame con elementi tratti dall'evidenza percettiva e dall'esperienza sensibile. Per maturare questa capacità il pensiero deve essere educato attraverso una “via lunga e difficile”. La ragione di una così alta difficoltà è insita nell'oggetto stesso della ricerca. Scrive Platone: «[...] il campo della somma scienza è l'idea del Bene, in virtù della quale la giustizia e le altre virtù diventano benefiche» (*Repubblica*, VI 504 a). Vero filosofo è soltanto chi si addentra e conosce l'essenza del Bene (*Repubblica* VII 534b-d).

Inoltrandoci dunque nella concezione platonica della giustizia-Bene non affrontiamo *una* questione importante, ma *la* *questione* strategica su cui poggia l'intero impianto della filosofia di Platone.

### 1. *La teoria delle idee*

Il primo passo da compiere per intraprendere la “via lunga e difficile” è di comprendere che il pensiero nella sua attività conoscitiva si riferisce, almeno implicitamente, a preesistenti nozioni logiche di valore universale ed eterno. Preesistenti in senso condizionale e logico, non cronologico. Platone lo spiega nel *Fedone* (XIX, 74-75). Si prenda ad esempio un semplice atto conoscitivo come l'osservare due statue eguali (l'esempio è nostro). La nozione di “eguale” sembra esser tratta dalla percezione sensibile delle due statue. Le due statue, però, come qualsiasi altro ente sensibile, non possono essere perfettamente eguali, se non altro perché sono due e occupano luoghi diversi. Si potrebbe dire allora che sono quasi eguali, ma il “quasi” è tale solo in confronto all'eguale. La condizione logica per conoscere due statue come eguali è fare riferimento all'idea di eguaglianza: possia-

mo cioè comprendere il significato dell'eguaglianza a condizione di possedere l'idea di eguale in sé, inerente alla sfera intellegibile e non sensibile. Il significato dell'idea di eguaglianza è permanente, e perciò non varia in relazione ai dati empirici cui è riferito: sia che si parli di statue, alberi o persone il predicato "eguale" mantiene sempre lo stesso significato. Se dunque il pensiero non concepisse la nozione di eguaglianza come eguaglianza in sé, indipendentemente dai dati percettivi, non vi sarebbero cose da poter essere conosciute come eguali, né il linguaggio potrebbe assolvere la sua funzione di consentire la comunicazione tra soggetti pensanti, perché tale funzione è possibile a condizione che il linguaggio si fondi su un'invarianza di strutture logiche (le idee), pur nella variabilità dei soggetti cui sono riferite.

Ogni significato che assolve il ruolo di predicato immutabile nel linguaggio razionale umano tale da costituire una nozione logica di valore universale ed eterno, è un'*idea*. In formula: l'idea (*éidos*) è l'universale intellegibile in sé reale. È *universale* perché valido in tutti i possibili e infiniti casi dell'esperienza: l'idea di triangolo (poligono con tre lati e tre angoli) è valida per tutti i casi particolari (non ci può essere triangolo se non con tre lati e tre angoli). È *intellegibile* perché l'*éidos* ha natura puramente logica per cui è oggetto di una visione della mente, quindi intellettuale; non avendo realtà spaziale, quindi materiale, non è percepibile con i sensi. È *in sé reale* nel senso che l'idea ha una realtà propria, ha un permanere sempre uguale a sé indipendentemente dalle cose empiriche che la rappresentano (l'idea è *una*, a fronte della *molteplicità* dei casi particolari), è valida sempre, è cioè indipendente dal tempo.

Poiché *permanenza* e *unità* sono i predicati necessari del termine *realtà*, ecco che l'idea è *reale* nell'accezione compiuta del termine.

## 2. Il significato del termine realtà nell'accezione platonica

Poiché nel linguaggio comune la parola *realtà* rimanda per lo più alla sola dimensione dell'esperienza sensibile e ai dati che ci provengono da essa, a fronte di una teoria che afferma la realtà delle idee, il rischio è di immaginarsi l'idea quasi fosse una cosa. Diversamente dal senso comune, però, quando Platone parla di *realtà* fa riferimento a quattro distinti livelli di realtà che si differenziano in base al loro grado di *permanenza* e *unità*: quanto più di un ente sono predicabili *permanenza* e *unità* tanto più quell'ente è *reale*. Un primo livello di realtà, il più evanescente, è quello concernente le cose sensibili immerse in un perpetuo flusso di mutamento. Un secondo livello è quello degli enti matematici (numeri e figure geometriche) che in virtù della loro natura intellegibile hanno un grado di permanenza e unità superiore a quello degli enti sensibili. Un terzo livello di realtà è quello delle idee, comprensivo oltre che delle idee proprie della sfera matematica anche delle idee che ineriscono la sfera etica. Mentre i pitagorici concepivano l'*éi-*

*dos* solo con riferimento alla sfera matematica, Platone lo concepisce anche nella sfera etica, quindi come definizione generale della giustizia, virtù, coraggio, bellezza ecc.

Le idee rappresentano l'essere in senso proprio: rispetto alle corrispondenti forme empiriche le idee realizzano il massimo grado di unità. L'idea di giustizia è una per infiniti che siano gli esempi particolari di atti giusti, proprio come l'idea di triangolo è una per quanto infiniti siano i triangoli particolari.

Il quarto livello di realtà, il più compiuto e di massima astrazione è l'*Uno*, la cui nozione, come vedremo, coincide con quella del Bene ed è perciò strettamente connessa con l'idea di giustizia. L'*Uno* è una sorta di idea delle idee in cui tutte le idee si compenetrano trovando la loro verità.

### 3. *Lo spessore "storico-ontologico" della parola giustizia*

Il particolare statuto della parola giustizia merita qualche riflessione preliminare alla lettura dei passi platonici.

Parole come amore, morte... fanno parte del corredo biologico-ontologico dell'uomo, ed è naturale ritrovarle nelle culture di tutte le società storiche. Anche la parola giustizia (nel significato da essa evocato) attraversa la storia: il suo contenuto, però, non affonda le radici nella dimensione biologica dell'uomo, ma nel suo essere sociale, nella configurazione dei rapporti di produzione e di scambio (intesi in senso lato anche riferiti alle relazioni interpersonali) che storicamente s'instaurano tra gli uomini. Nel corso della storia la giustizia – sia nella forma assolutizzata da un Dio, che nella forma di codice normativo-culturale-ideologico consapevolmente posto dagli uomini – è stata evocata e invocata per giustificare tutto e il contrario di tutto: dai peggiori crimini consumati nei contesti di guerra, alle più brutali forme di sfruttamento dell'uomo sull'uomo, dalla sacrosanta rivendicazione di diritti universali alla celebrazione della superiorità di un tipo umano sugli altri, così come, a livello individuale la giustizia è invocata per denunciare o giustificare i gesti e gli atti più disparati. "Giustizia e verità" è anche l'estrema invocazione di chi vive la sconvolgente esperienza della perdita di un figlio o di una persona cara a causa di azioni criminali, ed esige dal profondo dell'anima che giustizia sia fatta per lenire in qualche modo un dolore incommensurabile.

Non stiamo dunque riflettendo sul significato di una parola ordinaria, ma di una parola che esprime un'istanza umana insopprimibile, quella di rappresentare le proprie azioni e di viverle in una dimensione universale che trascende la singolarità. Questa istanza non ha la sua radice in un impulso biologico-naturale come nel caso dell'amore e della sessualità, ma nell'ontologia "sociale" dell'uomo, nella dimensione della libertà che inerisce solo all'essere umano e non agli animali, predestinati nel loro agire dall'istinto. Non avrebbe senso parlare di giustizia o invocarla in riferimento ai comportamenti degli animali. La necessità di rappresentare

come “giusto” il proprio agire e “giusta” la visione del mondo di cui ciascuno è portatore (anche l’affiliato a clan mafiosi evoca la giustizia come rispetto di precisi codici di comportamento interni ai clan), ha la sua genesi in quella struttura permanente dell’essere dell’uomo che è la sua dimensione sociale che non può prescindere dal rapporto con l’altro, sia “altro” come individuo, sia “altro” come comunità di cui ciascuno è necessariamente parte. Nel linguaggio filosofico tale dimensione universalmente costitutiva dell’essere dell’uomo si dice “trascendentale”. Quello che Platone dall’alto del suo punto di osservazione filosofico vede e ci fa vedere è proprio il fatto che il significato logico della giustizia-Bene inerisce alla dimensione trascendentale (il termine, ovviamente, non compare in Platone ma è colto nella sua essenza) per cui non può essere definito, quel significato, traendone il contenuto dall’esperienza: se così facessimo ci troveremmo in una sorta di labirinto costituito da una successione molteplice di significati della giustizia privi del carattere dell’universalità in quanto storicamente determinati. A questo esito relativistico e contingente approderebbe necessariamente il pensiero non in grado di emanciparsi dalla dimensione sensibile, storica, nella quale è calato. Un pensiero che proceda calato nell’esperienza sensibile altro non può fare che “riflettere” la realtà così come la trova fuori di sé: mutata la configurazione della realtà storico-sociale entro cui è calato, a traino, cambia anche il contenuto del pensiero.

Ma il pensiero che solitamente “naviga”, cioè procede nelle sue riflessioni sospinto da tutto ciò che sensibilmente appare (proprio come la nave a vela che è sospinta dal vento), si chiude alla comprensione delle possibilità delle cose non manifestate dal loro apparire. È per questo che Platone nel *Fedone* (XLVII, 99d) si serve della metafora della “seconda navigazione” del pensiero. Per “seconda navigazione”, nell’antichità, si intendeva quella a remi, adottata dai marinai in caso di mancanza di vento: il pensiero, cioè, per uscire dalla bonaccia di una ragione che procede solo se mossa da una forza esterna, dovrà contare solo sulle sue risorse interne (i remi) e procedere in piena autonomia.

Facciamo ora riferimento ad alcuni passi e dialoghi platonici per intraprendere la navigazione verso l’idea della giustizia.

#### 4. *La giustizia nel Protagora: condizione necessaria e universale per il costituirsi della comunità umana*

Nel *Protagora*, dialogo giovanile e socratico di Platone, Protagora per illustrare il suo pensiero, ricorre al mito di Prometeo. Per consentire alla specie umana di sopravvivere e difendersi dai pericoli esterni, Prometeo ruba il fuoco e le tecniche al dio olimpico Efesto e li dona agli uomini. Zeus infligge a Prometeo, reo di aver rubato a un dio olimpico, una punizione terribile: un’aquila gli divorerà periodicamente il fegato che gli ricrescerà per perpetuare la pena. Protagora integra il mito e racconta che Zeus, pur sdegnato dal gesto di Prometeo non toglie il fuoco e le tecni-

che agli uomini, perché anch'egli vuole salvaguardare la specie. Gli uomini, però, pur disponendo delle tecniche che consentono di dominare l'ambiente e di preservarli dai pericoli esterni, quando si riuniscono in comunità sono esposti a conflitti distruttivi a causa di interne dinamiche disgregatrici. Zeus comprende allora che, per sopravvivere, la specie umana ha bisogno di due nuovi doni (oltre a quelli del fuoco e delle tecniche) e cioè il senso del *rispetto* di ciascun individuo per i suoi simili, e il senso di *giustizia* nella conduzione della convivenza collettiva:

Zeus, temendo per la nostra stirpe che non si estinguesse tutta, manda Ermete a portare tra gli uomini rispetto e giustizia [...]. Ermete dunque interroga Zeus in qual maniera debba dispensarle agli uomini "Ch'io debba, come furon distribuite le arti, così distribuire anche queste? E le arti furono distribuite così: un solo che possiede la medicina basta a molti che non la possiedono. E così anche gli altri cultori d'un'arte. Devo io dunque distribuire allo stesso modo la giustizia e il rispetto tra gli uomini o distribuirla tra tutti?".

"Tra tutti" risponde Zeus "e che tutti n'abbiano a partecipare che non potrebbero esistere le città, se ne partecipassero pochi come dell'altre arti. E poni il mio nome per legge che chi non possa partecipare di rispetto e giustizia uccidano come peste della città" (*Protagora*, XI).

Uno solo che possiede la medicina basta a molti, ma se solo pochi possedessero il senso del *rispetto* e della *giustizia* e quindi solo pochi agissero entro i limiti da essi posti, non potrebbero costituirsi né città né Stati. Ciò significa che la giustizia è una virtù, per così dire, a statuto speciale, è la condizione necessaria e universale (trascendentale) affinché possa esserci comunità umana: anche le tecniche sono necessarie, ma queste assolvono la loro funzione positiva per gli uomini purché si sviluppino all'interno di un più generale progetto di realizzazione della giustizia. Diversamente, là dove si rendano autonome e si potenzino solo in funzione di un progetto di dominio sulla natura producono lacerazioni e scompensi.

Nel *Protagora* Platone segnala come la giustizia abbia uno statuto etico sovraordinato alle altre virtù, ma trasmette ancora il suo pensiero in forma mitica. Il mito in Platone, ricordiamolo, assolve una funzione "didattica" nel senso che è un modo per esemplificare con immagini a tutti comprensibili contenuti concettuali complessi, oggetto di elaborazione filosofica. Il mito o il procedimento analogico sono utilizzati da Platone quando l'elaborazione filosofica è ancora in corso o quando l'argomento è ritenuto troppo complesso per essere trasmesso attraverso la scrittura. Come vedremo ad esempio più avanti, nella *Repubblica*, quando Glaucone chiede a Socrate di illustrare la vera natura dell'idea del Bene, Socrate risponde che in considerazione dell'estrema difficoltà dell'argomento l'unica via praticabile è ricorrere a un'analogia, quella del Sole-Bene.

Nel *Protagora* è dunque indicata una direzione di ricerca che muove dall'assunto della giustizia intesa come condizione necessaria e universale per il costituirsi della comunità umana. In cosa consista la giustizia, però, non è ancora esplicitato.

### 5. *La giustizia nel Gorgia: condizione necessaria per il conseguimento della felicità*

Il *Gorgia* è un dialogo di “transizione”, nel senso che segna il passaggio del pensiero di Platone dalla fase giovanile, socratica, alla fase della maturità. Socrate svolge un ruolo inedito perché non si limita a confutare le false opinioni, ma giunge a una conclusione in termini di definizione universale (esito non compatibile con il Socrate storico). D'altra parte non è un dialogo della maturità perché non ci sono cenni alla teoria delle idee, teoria elaborata da Platone nella fase matura del suo pensiero.

Nel 388 a.C., a seguito della condanna a morte di Socrate, Platone lascia Atene e intraprende un viaggio nelle terre italiche (Taranto, Locri e Siracusa) dove sopravvivono ancora governi aristocratici che si ispirano alle grandi tradizioni culturali e religiose delle acropoli, fondati sulla fusione di potere e sapere di matrice pitagorica. A Taranto, Platone entra in contatto per la prima volta con il pitagorismo stabilendo un sodalizio culturale con il matematico-pitagorico Archita, che lo emancipa dalla sua originaria impostazione solo socratica. Se nel *Protagora* si evidenzia il superiore statuto etico-sociale della giustizia rispetto alle altre virtù, nel *Gorgia* si comincia a intravedere l'articolazione logica dell'idea di giustizia sviluppata con moduli pitagorici.

Gli interlocutori di Socrate sono Gorgia, Polo e Callicle: dopo aver discusso con Gorgia sul potere della retorica, il dialogo con Polo e poi con Callicle finisce per affrontare il tema della felicità, che Socrate connette strettamente alla pratica della giustizia.

Giustizia e felicità, agli occhi di noi contemporanei, paiono inerire a sfere diverse e eterogenee l'una pubblica e sociale, l'altra individuale e privata, per cui non è ben chiaro come possano incrociarsi. Non così nella cultura greca classica che non separa mai la sfera privata da quella pubblica; la separazione della vita privata dalla dimensione politica e la separazione delle scienze dalla filosofia sarà caratteristica dell'Ellenismo, successiva e nuova fase storica della civiltà greca.

Socrate, nel corso del dialogo con Gorgia, dimostra che la retorica è una pratica di adulazione esercitata da spiriti sagaci che nulla conoscono della vera natura delle cose. Di fronte a questo giudizio così negativo e radicale che disconosce valore alla retorica, Polo ribatte che comunque i retori dispongono di un gran potere, quello di saper convincere chiunque su qualunque argomento e ciò consente loro di ottenere quello che vogliono e quindi di essere felici, perché possono «fare ciò che pare e piace». Socrate dimostra che fare quello che ci pare non significa fare quello che vogliamo: noi vogliamo sempre il nostro bene, ma perché questo possa realizzarsi è necessario essere consapevoli delle conseguenze che il nostro agire produce sia su di noi che sugli altri, ed essere consapevoli di quali siano davvero gli scopi di vita che rappresentano un vero bene.

Il tiranno può sì agire come gli pare e piace, ma anche se può sottrarsi alla pena del carcere, paga sempre le conseguenze dei suoi atti in forma diversa: a causa del suo agire ingiusto è costretto a sospettare di tutti, a vedere ovunque complotti, a non avere amici, e quindi a non vivere da uomo felice. «Il maggiore di tutti i mali è commettere l'ingiustizia», afferma Socrate, perché praticare l'ingiustizia rompe l'equilibrio dell'anima e produce sofferenze maggiori di quelle prodotte dal dolore fisico. Espiare la pena è l'unico modo per liberare l'anima dal male dell'ingiustizia, cioè dal male peggiore, perché «il male dell'anima è il più brutto di tutti». Allora, controbatte Polo, tu preferiresti subire l'ingiustizia piuttosto che commetterla? Risponde Socrate: «Io per me, non vorrei né l'una cosa né l'altra; ma se dovessi per forza commetterla o subirla, preferirei piuttosto subirla che commetterla» perché «soltanto chi è onesto e virtuoso è felice; chi è ingiusto e malvagio è un infelice».

Il dialogo prosegue con Callicle che – personaggio immaginario o reale che sia – assolve il compito di esprimere sul tema della giustizia le argomentazioni tipiche della seconda sofistica (ultimi decenni del V secolo a.C.) sostenitrice di una ideologia ispiratrice di una violenta reazione oligarchica alla democrazia.

Callicle, per ribattere alle tesi di Socrate, introduce la distinzione tra giustizia secondo la legge, ossia la *convenzione*, e giustizia secondo natura, ossia il *diritto di natura*:

A parer mio gli autori delle leggi sono i deboli, sono la maggioranza. Gli è dunque per sé e pel proprio tornaconto che costoro han fatto le leggi e distribuiscono lodi e biasimi. E nell'intento di spaventare i più forti e capaci di prevalere, e per impedire che prevalgano su loro, dicono che è cosa brutta e ingiusta voler sopraffare gli altri, e che il commettere ingiustizia consiste appunto nel cercare di avere più degli altri [...]. Perciò, si capisce, la legge proclama ingiusto e brutto il cercare di sopraffare i più; e questo si chiama commettere ingiustizia. La natura, invece, mostra chiaro come sia giusto che il migliore abbia più del peggiore, e il più potente più di chi può meno (*Gorgia*, XXXVIII).

Secondo Callicle la verità di questa tesi trova conferma nei fatti: nel mondo animale i predatori dominano naturalmente sugli altri animali senza per questo esser giudicati ingiusti, così come nel caso dei rapporti tra le città le più potenti sottomettono naturalmente quelle più deboli. Il vero concetto di giustizia o *diritto di natura*, esige dunque che il superiore domini sull'inferiore. La giustizia di cui parla Socrate è quella secondo la legge, quindi la giustizia degli schiavi e dei deboli. Muovendo da questo presupposto, quindi, non è vero che la felicità si possa conseguire con una vita temperante nella pratica della giustizia: questa è la morale dei deboli, i quali, proprio perché deboli, non potendo manifestare la forza, teorizzano che è giusta una vita temperante, ordinata e con pochi bisogni. Al contrario, sostiene Callicle, quanto maggiori sono i bisogni, tanto più riusciamo a soddisfarli e tanto più saremo felici.



In un'ottica moderna le tesi di Callicle legittimano un modello di vita di stampo consumistico, sempre proteso ad alimentare il desiderio di possesso e passioni che si rinnovano senza fine: un modello che per Callicle porterebbe a realizzare la piena felicità dell'anima, per Platone, al contrario, lo svuotamento dell'anima, l'insignificanza della nostra vita, quindi l'infelicità.

Socrate, per confutare la teoria di Callicle, e ribadire la tesi che pratica della giustizia e felicità sono inscindibili, ricorre alla metafora dell'anima come orcio integro e come orcio forato. Riassumiamola. Immaginiamoci le vite di due uomini, dice Socrate, che possiedono tanti orci pieni di vino, miele, latte...: gli orci dell'uomo saggio e ordinato sono integri, mentre quelli dell'intemperante e dissoluto sono forati, e perciò quest'ultimo è costretto a riempirli di frequente. È più felice la vita dell'uomo ordinato o quella dell'intemperante? Callicle risponde che è più felice quella dell'intemperante, perché «a colui che ha riempito tutti i suoi recipienti, non avanza più alcun piacere, ma la sua vita è, come dicevo or ora, quella di un sasso, perché non sente più né gioia, né dolore» (*Gorgia*, XLVIII).

Socrate propone di considerare l'orcio bucato e l'orcio integro come due condizioni dell'anima: l'anima come orcio bucato è l'anima che non sa trattenere la gratificazione che deriva dai piaceri che sperimenta, ed è quindi sempre spinta alla ricerca di nuovi piaceri nel tentativo di ottenere una pienezza che però non riesce mai ad afferrare, perché ogni volta la dinamica del desiderio la rende irraggiungibile.

L'anima come orcio integro è l'anima che sa "trattenere" i piaceri, cioè sedimentare nella propria interiorità il valore di ciò che sperimenta; è proprio attraverso questo processo di sedimentazione interiore conservato attraverso la memoria che si costituisce il valore e il significato della nostra esistenza. La «felicità» consiste allora in questa capacità dell'anima di vivere consapevolmente il piacere conservandone attivamente la memoria: la condizione perché ciò sia possibile è che l'anima sia «integra» (l'orcio integro, appunto) e l'integrità dell'anima si chiama *armonia*.

Il tema dell'*armonia* dell'anima introdotto nella parte conclusiva del dialogo, esige un ulteriore approfondimento: l'anima è comprensiva di molteplici e diverse pulsioni, per cui qual è la condizione per la quale tanti e diversi elementi (la *molteplicità*) di cui consiste l'anima possano dirsi in *armonia*, quindi costituirsi come *unità*? Platone deriva il nucleo concettuale della risposta dal pitagorismo che, come detto poco sopra, ha conosciuto in occasione del suo viaggio in Magna Grecia e attraverso la lettura dell'opera di Filolao.

## 6. Il concetto pitagorico di armonia in relazione al tema della giustizia

L'armonia è accordo (*unità*) di elementi diversi e anche discordanti (*molteplicità*), accordo possibile quando ciascuno di essi si mantiene in un limite tale da non al-

terare l'equilibrio generale di cui è parte. L'*armonia* delle cose (insegnavano i pitagorici) è la permanenza di una proporzione numerica tra i loro elementi, che per ciascuno di essi rappresenta un limite intrinseco e una congiunzione con gli altri. La loro proliferazione disordinata e caotica rompe quella proporzione numerica e per ciò stesso l'armonia (e dunque il *bene*) di quell'insieme di cui quegli elementi sono parte. Il senso dell'*armonia*, allora, sta nel saper integrare nella giusta misura gli elementi esterni che affluiscono all'anima.

In conformità a questa teoria pitagorica, Socrate afferma che l'*armonia* dell'anima deriva dalla *saggezza* e dalla *giustizia*. La *saggezza* consiste nel sentire i limiti verso se stessi, e quindi nel non valicarli (l'ubriaco non agisce con saggezza), la *giustizia* consiste nel sentire i limiti verso gli altri (il ladro non è "giusto", perché il suo agire introduce disordine nella vita collettiva). Conclude Socrate: «[...] il miglior tenore di vita è vivere e morire nella pratica della giustizia» (*Gorgia*, LXXXIII).

Felicità e giustizia, nel *Gorgia* (ma è una costante del pensiero platonico) sono dunque due facce della stessa medaglia. Per Platone l'aspirazione alla felicità è un diritto dell'uomo, perché la vita felice è il bene supremo e la ragion d'essere dell'esistenza. È una concezione da non confondere con l'edonismo, con una ricerca del piacere fine a se stessa: per Platone il piacere è realmente tale, quindi in grado di farci conseguire la felicità, se accompagnato dalla conoscenza di ciò che dà valore all'esistenza umana nella prospettiva della giustizia. Giustizia, conoscenza e felicità sono pressoché sinonimi. Rispetto all'obiettivo del conseguimento della felicità la tesi di Socrate per cui è meglio subire un'ingiustizia piuttosto che commetterla, è solo apparentemente paradossale: non saremmo felici in entrambi i casi, ma, quantomeno, nel primo caso saremmo meno infelici che nel secondo. Più che dalla sofferenza prodotta da cause esterne, o da mancanza di beni, l'infelicità ha la sua genesi nel disordine di un'anima priva di saggezza e perciò incapace di ricondurre a unità armonica la molteplicità contraddittoria delle sue esigenze. È per questo che la giustizia, portatrice di ordine e di armonia, contrasta l'infelicità.

In sintesi. Dal *Gorgia* usciamo con un concetto di giustizia più articolato rispetto ai precedenti dialoghi, perché se ne intravede l'intelaiatura logica che attraverso le nozioni pitagoriche di *armonia*, *limite* e *misura* rimandano al rapporto tra *unità* e *molteplicità*. La composizione o equilibrio (l'*unità*) di elementi tra loro diversi (la *molteplicità*) è da intendersi come *limite* immanente a ciascuna delle diverse componenti che operano sia nella sfera psichica individuale sia nella sfera sociale.

È un'intelaiatura logica che Platone trasmette ancora attraverso riferimenti empirici, con immagini e analogie di grandissimo fascino letterario. Non siamo ancora, però, nel regno del concetto puro: come lo stesso Platone ammonisce, il pensiero deve navigare emancipandosi dal "vento" della dimensione sensibile per operare esclusivamente sul piano logico-ideale. Ma con quale metodo, con quali "remi", si deve navigare nel mare delle idee?

### 7. *La questione di un corretto metodo di ricerca nel Fedone: la teoria adialectica della connessione tra le idee*

Nel *Fedone* Platone per individuare le relazioni che intercorrono tra le idee elabora un procedimento di inclusione e specificazione delle idee come passaggio dai particolari al generale, e dal generale alle più specifiche diramazioni concettuali in esso incluse, passato poi nei procedimenti induttivo e deduttivo della logica aristotelica. Leggiamo il passo:

Nessuno dei due termini tra loro contrari può tollerare di essere o diventare il suo contrario restando quello che è [...]. Osserva poi, come esempio, la nozione del tre. Non ti pare forse che il tre debba avere in sé, oltre la sua propria idea di tre, anche quella di dispari, sebbene il dispari non si identifichi affatto con il tre? [...]. Con ciò voglio chiarire che non soltanto le idee tra loro contrarie non si ricevono l'un l'altra, ma che anche tutte le cose che, pur non contrarie l'un l'altra, hanno in loro idee tra loro contrarie, non possono ricevere ciascuna l'idea che è contraria a quella che è in loro [...]. Tu capisci bene, cioè, che qualunque cosa sia dominata dall'idea del tre, deve necessariamente essere non soltanto tre, ma anche dispari [...] e non può ricevere l'idea contraria a quella che informa il tre [...]. E non è l'idea del dispari quella che informa il tre? E non è contraria essa all'idea del pari? Dunque a qualunque situazione ternaria non giungerà mai l'idea del pari (*Fedone*, 103a-104a).

In questo brano Platone puntualizza quanto segue: le idee sono in reciproca relazione, a condizione che non appartengano a sfere logiche tra loro contrarie (come nel caso del pari e del dispari), e ciò in virtù del *principio di non contraddizione* (solitamente attribuito ad Aristotele), secondo cui due predicati opposti non possono inerire nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo al medesimo soggetto.

### 8. *La questione di un corretto metodo di ricerca nel Fedro: il metodo dialettico*

Ricordiamo che il *Fedro* prende le mosse da una questione posta da uno scritto del grande oratore Lisia: è meglio concedere la propria intimità a una persona che ci ama, o, piuttosto, a una persona più distaccata emotivamente? Fedro legge a Socrate il discorso di Lisia, e, dopo vari scambi di opinioni, Socrate riformula quello stesso discorso in maniera più sistematica dimostrando come non ci si debba mai concedere a una persona innamorata; poi, con un altro discorso, dimostra il contrario, cioè come invece lo si debba fare.

Siamo posti di fronte a una situazione logica inedita: dato un concetto generale (nel nostro caso la nozione di Eros) seguono due sviluppi logici opposti che approdano a due esiti pratici opposti e che ineriscono alla medesima nozione. Non è una relazione tra idee riconducibile al procedimento delineato nel *Fedone* (di cui si è appena detto), secondo cui dato un concetto generale si doveva procedere sviluppandone le diramazioni meno generali all'interno di una coerenza

logica che escludesse gli opposti. Qui, nel *Fedro*, è necessario connettere due nozioni contrarie di pari generalità alla maniera di due possibilità compresenti in un'unica nozione. È necessario cioè un procedimento di tipo dialettico.

A tale proposito Platone opera una distinzione tra nozioni che includono in se stesse elementi concettuali opposti (e sono le nozioni ideali o *idee*) e nozioni che tutti definiscono in base alle loro caratteristiche percettive su cui tutti concordano (nozioni empiriche):

*Socrate*: Non è chiaro a tutti che su alcune nozioni siamo sempre concordi, mentre su altre discordiamo? *Fedro*: Credo di capire quello che dici, ma spiegalo ancor più chiaramente.

*S*: Se si nomina il termine “ferro”, o il termine “argento”, non pensiamo forse tutti allo stesso oggetto? *F*: Certo! *S*: E se si dicesse invece “giusto”, oppure “buono”, non sarà forse ciascuno in dissenso con gli altri e talvolta anche con se stesso? *F*: È così [...]. *S*: Credo perciò che in ogni questione non bisogna lasciarsi sfuggire la sua natura, ma capire bene a quale dei due tipi di nozioni appartenga l'argomento di cui volta a volta si parla. Così includeremo l'amore in quelli di cui si possono dire cose contrarie, o negli altri? *F*: Certo di quelli in cui si possono dire cose contrarie. Altrimenti come sarebbe stato possibile dire quel che hai detto prima, e cioè una volta che è dannoso sia per l'amato sia per l'amante, e un'altra volta il contrario di ciò, vale a dire che è per entrambi il maggiore dei beni? (*Fedro*, XLVI).

La giustizia, come l'eros, appartiene alle nozioni ideali il cui statuto logico è diverso da quello delle nozioni empiriche: tali nozioni ideali sono strutturate da un'intera relazione consistente nella coesistenza in esse di opposte possibilità di interpretazione. Ciò non significa che alla giustizia e al Bene possa essere assegnato qualsiasi significato, in una sorta di relativismo estremo, ma, piuttosto, che la possibilità di dissenso è oggettivamente inerente alla natura propria del giusto in sé e del Bene in sé. Il pensiero dialettico non si limita a disgiungere la realtà pensata in una molteplicità di significati distinti, ma arriva anche a ricongiungere tali significati in un'unità complessiva.

Nella parte finale del dialogo, espone le ragioni che danno valore alla scrittura e le regole che la rendono un'arte, Socrate accenna ai limiti della scrittura rispetto alla trasmissione dei principi supremi della filosofia: con la sua linearità la scrittura non è strumento adeguato a esprimere la complessità e il movimento logico intrinseco alle idee che si può cogliere solo attraverso l'oralità dialettica.

Sono temi che ritroviamo anche nel più corposo dei dialoghi di Platone, la *Repubblica*.

## 9. L'idea di giustizia nella Repubblica

La *Repubblica* è un vero e proprio trattato sullo Stato, in dieci libri, e l'argomento centrale è la natura della giustizia. La matrice etico-politica della filosofia di Platone trova in questo dialogo la sua espressione più compiuta.

Platone è figlio degli sviluppi sociali della *polis*, un'esperienza storica unica nel suo genere: circa due tremila uomini che si riuniscono nella piazza regolati da dispositivi istituzionali e di comportamento, pur divisi da interessi contrastanti, prendono decisioni unitarie vissute come collettive. Un tale contesto politico-sociale trasmette in maniera forte, potremmo dire quasi "fisica", il *molteplice* che produce l'*uno*. Nella sua essenza logica, però – e Platone ne è consapevole – il rapporto tra *unità* e *molteplicità* può essere indagato solo dal pensiero dialettico, l'unico in grado di interpretare la composizione dei conflitti alla luce di una superiore unità di significato. È questa una via che già aveva percorso l'altro grande protagonista della dialettica antica, Eraclito, nel contesto della Ionia greca tra il VI e il V secolo a.C.

La convergenza tra questi due giganti del pensiero dialettico è frutto della forza intrinseca del pensiero e non dipende da fattori accidentali, perché Platone non conosceva la dottrina di Eraclito, ma il cosiddetto eraclitismo ateniese, cioè una versione che ne distorceva la natura dialettica.

Eraclito, figlio del re di Efeso, eredita dall'antica tradizione il senso dell'unità dei valori umani: a causa degli sviluppi sociali del suo tempo che vedono l'affermarsi di ceti mercantili portatori di valori e stili di vita opposti a quelli delle aristocrazie e che lacerano quell'unità, è "costretto" a scendere sul terreno del pensare dialetticamente questa unità. Platone, rispetto a Eraclito, è più consapevole del fatto che l'unità dialettica del molteplice è in fondo l'ontologia dell'essere sociale umano, che non ha nulla a che vedere con la dimensione fisica della Natura e del cosmo. Mentre la dialettica di Eraclito ha una matrice di natura "cosmica", come si evince anche dalla simbologia che utilizza (il fuoco che distrugge, l'acqua...), la dialettica di Platone ha una matrice etico-politica che impone di coniugare l'unità della polis con gli aspetti disgregativi che la polis stessa produce. Ecco perché è dialettica della città-Stato: la sintesi tra l'*uno* e il *molteplice* è la sintesi tra gli uomini che percorrono le loro strade individuali di vita, e la polis che unisce queste strade in esperienze e decisioni comuni.

Tornando al libro primo della *Repubblica*, esaurita la cornice letteraria, è subito introdotto il tema della giustizia allo scopo di individuarne la vera natura. Socrate, fedele al proprio ruolo, mostra la parzialità delle definizioni proposte dai suoi interlocutori, e pone il problema di individuare a quale livello condurre una ricerca così impegnativa qual è appunto quella che intende cogliere l'essenza della giustizia. Poiché la giustizia come comportamento individuale è correlata alla realizzazione della giustizia nella città, il punto di vista da cui muovere – questa è la conclusione del libro primo – non può essere quello dell'individuo, ma quello più generale della città, per poi, eventualmente, tornare a discutere cosa sia la giustizia a livello individuale.

Questo spostamento dell'indagine dal livello individuale al quadro unitario della città è il riflesso di un approccio di tipo dialettico: la dialettica è il pensiero della totalità, vale a dire il pensiero che pensa gli aspetti molteplici della realtà co-

me articolazioni di una unità. La polis manifesta quel piano di unità globale dei rapporti sociali che esprimono appunto la “totalità” dell’essere sociale dell’uomo.

Oggi il carattere delegato, separato, delle nostre istituzioni, quand’anche svolgessero correttamente il loro ruolo, non consente di maturare in modo significativo l’idea di questa forza unificante del *molteplice* che produce l’*uno*. Anche se nella polis le decisioni dell’assemblea si orientano sempre più verso la realizzazione di interessi particolari, rimane comunque vivo il senso dell’unità, per cui il tema della giustizia deve essere affrontato nel quadro unitario della città. È il passaggio dal primo al secondo libro della *Repubblica*.

La città di cui parliamo – argomenta Socrate – nasce da una dinamica che prende le mosse dai bisogni degli individui che si sviluppano al punto che ognuno di loro non può soddisfarli senza la cooperazione degli altri; ciò implica un analogo sviluppo della cooperazione, della divisione dei compiti e quindi di più categorie di produttori. Lo scambio dei beni esige mercanti e monete che a loro volta creano nuovi bisogni e più ampi commerci, tali da determinare conflitti tra le città, e quindi le guerre. Ogni città, pertanto, comprenderà una classe di guardiani addetti alla difesa (i soldati), una classe di guardiani addetti al governo (i governanti) e una classe di produttori (contadini, artigiani, mercanti, costruttori di case ecc.).

Nello Stato i guardiani-soldati hanno il compito di proteggere la comunità, per cui devono essere capaci di durezza verso i nemici e di benevolenza verso i cittadini. Le due qualità, di norma incompatibili, possono essere armonizzate con un’adeguata educazione.

Esaurito il tema dell’educazione dei guardiani soldati (cui Platone dedica ampio spazio) si pone il problema di stabilire il criterio in base al quale selezionare i guardiani governanti. Socrate esclude categoricamente qualsiasi criterio che faccia riferimento alla ricchezza o alla nobiltà di nascita: i governanti saranno scelti tenendo conto esclusivamente delle inclinazioni emerse nel corso del processo educativo, scegliendo solo tra coloro che mostrano attitudine al sapere. In linea di principio, aggiunge Socrate con grande scandalo per la mentalità dell’epoca, si deve ammettere la possibilità che i figli di governanti possano essere assegnati all’artigianato, e i figli di artigiani, se meritevoli, al governo. L’idea di Stato giusto esige la netta separazione tra ricchezza economica e potere politico: la funzione dei governanti è di operare per il bene comune, quindi il possesso di denaro e proprietà privata li distoglierebbe dalla loro unica e autentica funzione. Per quanti non svolgano funzioni di governo è legittimo disporre di ricchezze, ma lo Stato deve porre limiti precisi anche all’accumulazione della ricchezza privata per preservare la coesione interna della città, quindi la sua unità. L’eccesso di ricchezza genera avidità, corruzione e povertà in tutti quelli che si trovano in una condizione d’inferiorità sociale: a sua volta l’eccesso di povertà (che è l’altra faccia dell’eccesso di ricchezza), genera bassezza d’animo, cattivo adempimento dei compiti pubblici, e disordini sociali.

Adimanto obietta a Socrate: come potrebbero essere felici degli uomini che tengono in pugno il destino della città, e che tuttavia non possono acquistare in proprietà terre, bestiame, case, arredi, e non possono neppure consumare gli alimenti di maggior pregio? Come già nel *Gorgia*, il tema della felicità si intreccia con quello della giustizia.

Non è corretto dal punto di vista del metodo – risponde Socrate – valutare il grado di felicità o infelicità del singolo, astraendolo dall'organizzazione sociale in cui è inserito: in una città che ha tolto prestigio e potere alla ricchezza privata, e che educa i fanciulli a realizzare le loro migliori inclinazioni, i governanti potrebbero essere felici anche in una condizione di vita morigerata. C'è poi un altro errore nell'obiezione di Adimanto, quello di porsi dal punto di vista di una parte della città (i governanti) e non dal punto di vista della città intera: la felicità, pensata a livello della città, deve riguardare la città nel suo insieme, e non le sue singole parti.

I governanti sono tali (corrispondono cioè all'idea di governante) se preservano l'unità della città: ciò sarà possibile non consentendo in nessun ambito della vita collettiva (e individuale) che siano travalicati i limiti che ne determinano l'equilibrio e l'armonia. Ciò vale anche nel caso di una possibile espansione della città attraverso l'estensione del suo territorio e l'acquisizione di nuove ricchezze e nuove terre: sarà "giusto" fino al punto in cui tale espansione non alteri l'equilibrio interno della città, producendo conflitti e rivalità per il possesso dei nuovi beni.

Come la felicità dell'individuo può essere pensata coerentemente soltanto se connessa a quella totalità che è appunto la città di cui l'individuo è parte, allo stesso modo la giustizia circa l'espansione della città deve essere valutata alla luce dell'equilibrio generale che deve essere garantito da governanti che corrispondono alla loro idea.

Si configura nuovamente il rapporto tra *unità* e *molteplicità* che può essere adeguatamente indagato con un metodo di ricerca che si ponga sul piano della totalità.

#### 10. *La giustizia nello Stato e nell'individuo come armonia della cooperazione tra le parti*

La struttura dello Stato che corrisponde all'idea di giustizia è in sintesi la seguente.

Al vertice dello Stato c'è la classe dei *governanti*, la cui specifica virtù è la *sofia*, cioè la conoscenza razionale della verità del bene e del male, data dalla filosofia.

Sotto la direzione dei governanti opera la classe dei *soldati*, la cui specifica virtù è l'*andréia*, cioè, il «coraggio» (termine che in Platone rimanda a un significato più ampio di quello usuale: indica ardimento, forza interiore, fermezza del carattere, conoscenza di ciò che è veramente temibile e di ciò che non lo è).

La classe dei *produttori* la cui specifica virtù è la *sofrosyne*, cioè la saggezza intesa come accettazione dei limiti posti dalle classi superiori ai cittadini che si oc-



cupano soltanto d'economia, è la sola classe a essere autorizzata a cercare la ricchezza privata attraverso la fabbricazione e il commercio dei prodotti.

Lo Stato può mantenersi *uno* a condizione che ciascuna delle *parti* che lo costituiscono svolga il suo specifico ufficio conseguente alla specifica inclinazione e virtù che le caratterizza. La giustizia nella città è ciò che la mantiene *una*: «la giustizia è ciò che lega una città e la fa una», e ciò che tiene insieme la città è appunto che ogni classe adempia al suo ufficio. La giustizia, dunque, è data dall'*armonia della cooperazione tra le parti*.

Una tale concezione della giustizia sottintende una logica di tipo “distributivo” e non “egualitario”: a ciascuno spetta di ricevere ciò che corrisponde al suo sapere e al suo “coraggio” e che corrisponde al ruolo che svolge nell’ambito della società a vantaggio del bene comune e anche suo personale. Il vantaggio personale è legittimo nella misura in cui integra e rinforza il bene comune. Platone non intende genericamente la giustizia come “eguaglianza”, nel senso di livellamento degli individui. L’eguaglianza è da intendersi in altro senso, quello per cui ciascuno sia posto nelle condizioni di svolgere la funzione corrispondente al valore delle sue disposizioni: per Platone il figlio dell’artigiano può accedere al governo se mostra le disposizioni richieste dal ruolo di governante, così come il figlio del governante può essere assegnato all’artigianato in base alla disposizione che gli è propria. L’eguaglianza, poi, è da riferire alle condizioni riconosciute a tutti coloro che si collocano all’interno di un determinato livello di espressione di doti umane, ma è certamente legittima una differenziazione nel riconoscimento sociale dell’opera di ciascuno. Tale differenziazione è legittima fino a che non metta a rischio l’equilibrio e l’armonia sociale. In termini moderni, indipendentemente dal ruolo occupato nella società e dal suo valore, la giustizia esige sempre e comunque che le differenziazioni dei ruoli e del loro valore sociale si esplichino nel quadro dell’universale rispetto della dignità umana. Senza tale condizione non è pensabile realizzare la giustizia come armonia della cooperazione. Prendiamo ad esempio uno Stato in cui gli individui si trovano a essere privati di risorse economiche al punto da non consentire di esprimere socialmente la loro dignità ontologica di esseri umani: ebbene, un tale Stato nega l’idea di giustizia.

Con procedimento analogico Platone intende dimostrare – come è stato convenuto nel secondo libro – che tra le parti che costituiscono lo Stato e le parti dell’anima individuale vi è identità: «Quello dunque che quivi ci è apparso [la giustizia nella città], riportiamolo nell’individuo [...] un uomo giusto, quanto al concetto della giustizia non differirà per nulla da una città giusta» (*Repubblica* IV, XI).

Socrate osserva come non dovrebbe presentare particolari difficoltà riportare all’interno dell’anima individuale la tripartizione delle funzioni proprie della città:

*Socrate*: Eccoci dunque, ammirabile amico [Glaucione] ricaduti in una facile indagine: quella di sapere se nell’anima umana sono presenti le stesse tre forme di qualità.



*Glaucone*: Facile in verità non la direi, perché probabilmente, Socrate, è il caso del proverbio: le cose belle son difficili.

S.: Forse non hai torto. E sappi, caro Glaucone, che a mio avviso col metodo di cui ci serviamo ora nei nostri ragionamenti non prenderemo questo [l'argomento di cui si parla] con precisione; giacché la via che potrebbe condurvi è più lunga e difficile. Nondimeno il nostro metodo non è indegno delle discussioni e delle indagini fatte sin qui (*Repubblica* IV, XI, 435/436).

Prima ancora che inizi il discorso sulla struttura dell'anima individuale, Platone segnala che l'indagine fin qui svolta è stata condotta con *metodo non indegno*, quindi con un metodo non del tutto adeguato all'oggetto della ricerca. Seguiamo il dialogo in modo da capire a quale metodo alluda Platone e perché lo giudichi «non indegno».

Socrate chiede al suo interlocutore: «[...] l'accennare di sì e di no, il desiderare qualche cosa o il rifiutarla, l'attirlarla a sé o il respingerla da sé: tutte queste, siano azioni o passioni – questo poco importa – le porresti tu tra le cose reciprocamente contrarie? Ma sì, rispose: tra le cose reciprocamente contrarie» (*Repubblica* IV, XIII 437). Il volere e il ricusare sono opposti, e quindi non possono inerire allo stesso soggetto. L'anima brama il bene, ma è trattenuta dal ricusare, tuttavia, poiché (principio di non contraddizione) «non potremo ammettere mai che la stessa cosa, sotto lo stesso riguardo e nello stesso senso, possa ad un tempo patire o fare cose contrarie tra loro, o anche mettersi in contraddizione con se stessa», ecco che allora non possiamo concepire l'anima come unità indistinta, ma costituita da parti funzionalmente distinte: solo così si può dar ragione delle tendenze contrastanti e opposte che ne caratterizzano la vita.

Le istanze che operano all'interno dell'anima individuale sono tre. L'*anima razionale*, deputata a guidare la mente umana, e quindi le nostre scelte di vita; l'*anima passionale*, espressione di passioni nobili quali il coraggio e la generosità; l'*anima concupiscibile*, connessa alle tendenze vitali più istintive e passionali. L'*anima passionale* di solito sta dalla parte della ragione, ma può anche «allearsi» con la parte più istintiva e cieca della nostra anima, quella *concupiscibile*. Oppure può addirittura prendere il sopravvento sull'anima *razionale*. Come nello Stato, la giustizia a livello dell'anima consiste nell'equilibrio tra le diverse parti (nel caso dell'anima si tratta di istanze psichiche) che può realizzarsi soltanto entro una precisa gerarchia che dia all'anima razionale il governo della persona, e le subordini i compiti delle altre due anime.

Le diverse disposizioni che caratterizzano gli individui (verso il sapere, l'onore, il guadagno, il successo...) dipendono dall'anima che prevale in essi. Nello Stato «giusto» l'individuo in cui prevalga l'elemento razionale deve far parte della classe dei governanti, quello in cui prevalga l'elemento passionale dei soldati, e quello in cui prevalga l'elemento concupiscibile, dei produttori.

## 11. *La questione del metodo*

Con quale metodo siamo arrivati alle conclusioni di cui si è appena detto? Con un metodo fondato: a) sul principio di non contraddizione; b) sulla scrittura come mezzo di trattazione ed esposizione dell'argomento indagato; c) su immagini tratte dal mondo sensibile.

Con evidenti allusioni Platone fa capire che questo metodo non è del tutto adeguato all'oggetto che stiamo ricercando. Tale giudizio è espresso nell'ambito di una ricerca che intende inquadrare l'anima individuale nell'ontologia dell'essere sociale, quindi che ha per oggetto il rapporto di un aspetto particolare della realtà con il tutto. Si tratta di un problema tipicamente dialettico, che, conseguentemente, esige che il pensiero proceda con metodo dialettico.

Diversamente da quello seguito sino ad ora, il metodo dialettico è fondato: a) sul principio di contraddizione; b) sull'oralità, come mezzo di trasmissione dei contenuti indagati; c) su concetti puri, cioè privi di qualsiasi riferimento a immagini sensibili. Questa è la via «lunga e difficile», che ci dovrebbe condurre al fondamento scientifico dell'idea di giustizia-Bene. Il metodo seguito sino ad ora non è indegno perché trasmette sì delle verità, ma in forma divulgativa, non ancora scientifica perché contaminate dalla dimensione sensibile.

Platone conferma nuovamente lo statuto divulgativo della ricerca fin qui condotta nel libro sesto (XVI), quando Socrate, dopo aver chiesto a Glaucone se ricordava quanto detto a proposito della distinzione dell'anima in tre parti (fatta nel libro quarto), così prosegue:

- E ricordi pure ciò che si era detto in precedenza?
- Che cosa mai?
- Dicevamo che per conoscerle nel miglior modo possibile c'era un'altra via più lunga, e che se avessimo battuta questa, ci sarebbero divenute chiarissime, tuttavia ci sarebbe stato possibile completare in seguito la dimostrazione delle cose esposte precedentemente. Voi però mi avete assicurato che per quel momento bastava; e così ne fu fatta allora un'esposizione a parer mio priva di rigore; ma se voi ve ne siete contentati, dovrete dirmelo voi.
- A me per lo meno, rispose, è parsa sufficiente; e così, penso anche agli altri.
- Ma, o amico, un metro di tali cose che lasci fuori una qualche parte della realtà non è un metro giusto.

Glaucone rimane stupito: quale sarebbe la parte della realtà “lasciata fuori”?

Ma come? Non sono forse queste le più alte cognizioni, ma c'è ancora qualche cosa al di sopra della giustizia e di quelle virtù che abbiamo discorse?

- *Socrate*: C'è, replicai, certo qualche cosa di più alto ancora, e di queste medesime virtù non bisogna restringersi a contemplare, come ora s'è fatto, il bozzetto, ma occorre non tralasciare di vederne il quadro compiuto.

E poco dopo chiede Glaucone:

Ma quanto a quella che tu chiami la più alta delle discipline e all'oggetto che le attribuisce credi tu che qualcuno ti lascerebbe sorvolare senza chiederti qual è?

– *Socrate*: No davvero, dissi io, [...] tu hai spesso udito che il campo della somma scienza è l'idea del bene, in virtù della quale la giustizia e le altre virtù diventano valide e benefiche.

Socrate cita quelle che all'epoca erano le convinzioni comuni circa il Bene identificato dalla maggioranza nel piacere e dai più colti nell'intelligenza e mostra come entrambe siano illogiche. Glaucone allora insiste: se il Bene non è piacere né intelligenza, cosa è? E se tu, Socrate, lo sai illustrarlo a tutti. A questo punto Socrate risponde che anche supponendo di sapere in cosa consista il Bene, ma sapendolo senza fondamento, sarebbe un'opinione come le altre, sarebbe un'opinione senza scienza: ma «le opinioni destituite di una base scientifica non fanno una bella figura...le migliori tra loro sono cieche [...]» (XVIII). A questo punto Glaucone si «arrende»:

A noi basterà se, come hai ragionato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù, così vorrai ragionare anche del Bene.

– *Socrate*: [...] miei ottimi amici, che cosa sia il Bene in sé lasciamo di indagarlo, che mi sembra più di quel che il nostro attuale sforzo è in grado di raggiungere, perché intendo parlarvi, se a voi piace, di qualcosa che sembra derivato dal Bene e ad esso molto simile.

In modo esplicito Platone esclude – in questo dialogo – la possibilità di una trattazione scritta della scienza dialettica del Bene. Sappiamo dalle fonti che l'argomento fu esposto nella conferenza *Intorno al Bene*, riservata ai soli accademici e che tale insegnamento in forma rigorosamente orale era riservato a una cerchia di discepoli selezionati.

## 12. *L'analogia Sole-Bene*

Nel brano poco sopra citato Socrate afferma che l'idea del Bene è l'oggetto della somma scienza, senza la quale ogni opinione, nella migliore delle ipotesi, è cieca rispetto alla vera realtà del Bene. È a questo punto che Socrate, incalzato dagli interlocutori, ricorre all'analogia del Sole-Bene (XIX): «[...] ciò che il Bene è nel mondo intellegibile rispetto all'intelligenza e agli enti intellegibili, questo è il Sole nel mondo visibile, rispetto alla vista e alle cose visibili». Così come il Sole è la condizione della visibilità dello spazio sensibile che esso illumina, allo stesso modo il Bene è condizione della visibilità di quello "spazio" intellegibile proprio delle idee, la cui autentica realtà consiste nella loro intima e molteplice connessione all'idea suprema del Bene stesso. Si tratta di un'immagine suggestiva e di grande

fascino letterario, adatta a divulgare il senso e il valore supremo dell'idea del Bene. Siamo ancora, però, sul piano dell'analogia e non su quello filosofico-scientifico proprio della verità.

Lo statuto della *verità* è *razionale e filosofico*. Quando Platone utilizza il *mito* o il procedimento *analogico* del “come se” (è il caso della struttura tripartita dello Stato e dell'anima), utilizza consapevolmente forme di comunicazione semplificata della verità (quindi non filosofiche), che, proprio perché divulgative, ricorrono alle immagini della narrazione fantastica e dell'esperienza sensibile. Scopo della filosofia è dare alla verità “visibilità” *razionale e logica*, e per questo è necessario che il pensiero proceda con metodo dialettico, con un metodo, cioè, che ricerca le connessioni logiche tra le idee, in modo tale che ciascuna di esse riveli il proprio essere e la propria verità nell'insieme dei suoi rapporti con tutte le altre idee: è la *nòesis*, cioè la suprema intelligenza comprendente, che ragiona su essenze intellegibili per via puramente logica, e le riconduce al loro principio primo che è l'idea del Bene.

Nella *Repubblica*, dialogo destinato alla pubblicazione, in prossimità dei livelli più alti del metodo e del pensiero filosofico, Platone fa dire a Socrate che si tratta di questioni da affrontare in altra sede.

Questa sede sarà il *Parmenide*, dialogo cui Platone affida il nucleo teorico delle dottrine in precedenza sottratte alla comunicazione scritta.

### 13. *La natura logica del Bene-Giustizia nel Parmenide*

Il tema della giustizia nel percorso fin qui seguito, nella sua sostanza logica si caratterizza come un problema che chiama in causa il rapporto tra *unità* e *molteplicità*: come abbiamo visto nei dialoghi esaminati, tale rapporto si “colora” di immagini e riferimenti sensibili.

Nel *Protagora* la coesione della comunità umana, quindi la sua unità, è possibile a condizione che i singoli individui, cioè la molteplicità di cui è costituita la comunità, agiscano con *rispetto* e *giustizia*. Nel *Gorgia* la giustizia si declina attraverso le nozioni pitagoriche di *armonia*, *limite* e *misura*: i singoli individui avvertono di stare “bene” quanto più riescono a far convivere in armonica unitarietà tutte le molteplici tendenze del loro animo, e quando agiscono con senso del limite verso gli altri (giustizia) e verso se stessi (saggezza). Nella *Repubblica* il Bene-giustizia costituisce la finalità suprema verso cui convergono unitariamente tutti gli aspetti dell'esistenza sociale umana.

Platone ha mostrato come a ogni livello della realtà umana il Bene consista nel raccogliersi della molteplicità dei suoi aspetti in una loro intrinseca unità finale. Ciò vale per le relazioni umane che realizzano tanto più bene quanto più creano unità di intenti e di sentimenti tra coloro che vi sono coinvolti; vale per la comunità sociale che realizza tanto più bene quanto più rinforza la sua unità interna (il

male è discordia e divisione); vale per i singoli individui che avvertono di stare “bene” quanto più riescono a far convivere in armonica unitarietà le molteplici tendenze del loro animo.

Dal punto di vista del pensiero dialettico qual è il limite di queste argomentazioni? Il fatto che sono ancora il riflesso della realtà empirica, sono cioè manifestazioni visibili di un'idea di Bene-giustizia di cui non è ancora identificata la sua pura natura logica. In altre parole, le tesi sino ad ora sostenute, non sono l'esito scientifico di una deduzione logico-dialettica che operi esclusivamente a livello di concetti puri. Questo fondamento scientifico cui Platone tante volte allude nei suoi dialoghi e che costituisce il nucleo centrale delle cosiddette “dottrine non scritte” oggetto di sola trasmissione orale, è affidato per la prima volta alla trattazione scritta nel *Parmenide*.

Non è questa la sede per esaminare in dettaglio le ragioni che hanno spinto Platone ad affidare alla scrittura la trasmissione di verità dialettiche. Tra queste, probabilmente, le critiche mosse all'interno dell'Accademia alla *teoria delle idee*, e le oggettive incongruenze logiche della *metessi* (teoria della partecipazione) e della *mimesis* (teoria della somiglianza), cioè delle due precedenti teorie con cui Platone nel *Fedone* e nella *Repubblica* aveva pensato il rapporto tra la molteplicità delle cose e l'unità dell'idea. Certo è che nel *Parmenide* il problema del rapporto tra la pura nozione logica di *unità* e *molteplicità* è affrontato a livello di massima astrazione concettuale, senza riferimento ad alcun ente concreto.

Platone considera lo sviluppo del pensiero dialettico impedito dal carattere ancora troppo empirico di concepire le idee. Benché sul piano logico la teoria della somiglianza (*mimesis*) sia un passo avanti rispetto alla teoria della partecipazione (*metessi*), tuttavia mantiene ancora un rapporto troppo speculare tra idee e cose. In tale teoria la configurazione empirica delle cose finisce per determinare il mondo ideale: ci sono dieci copie somiglianti tra loro, supponiamo un modello per quelle dieci copie. Il modello è determinato da quel particolare assetto empirico che lo richiama per via di somiglianza. Questo tipo di rapporto crea una rigidità delle idee, troppo speculari all'assetto empirico, quindi tali da non consentire di coglierne le connessioni dialettiche. Questo, per Platone, è un problema connesso anche alla trascendenza delle idee: quanto più le idee sono contaminate sensibilmente, tanto più appaiono trascendenti perché praticamente finiscono per rappresentare il raddoppiamento su un altro piano del mondo empirico. Se le idee sono l'ossatura logica della realtà (questo è l'aspetto immanentistico verso cui si orienta Platone), allora logicamente possono concepirsi come immanenti alla realtà stessa, nel senso che le idee rappresentano il versante logico della realtà, mentre le cose ne rappresentano il versante empirico: logicità ed empiricità non vanno concepite come dimensioni eterogenee, ma come due versanti logicamente immanenti di un'unica realtà.

Per rielaborare la *teoria delle idee* in questa nuova prospettiva Platone deve: a) eliminare la trascendenza delle idee; b) eliminare una concezione troppo fisicistica

delle idee (problema connesso al punto precedente); c) recuperare la pura logicità immanente al mondo reale. Queste sono le condizioni logiche che consentirebbero di portare fino in fondo la dialettica, quindi di connettere le idee al Bene.

Il dialogo è ambientato in una casa privata di Atene, dove si incontrano gli intellettuali della città e il vecchio Parmenide, qui giunto in compagnia del fedele discepolo Zenone. Questi legge un suo scritto confutatorio, e Socrate, che è tra gli uditori, interviene polemicamente. Nel frattempo Parmenide entra nella stanza, ascolta l'intervento di Socrate, e lo confuta a sua volta, con argomentazioni che mettono in discussione la *teoria delle idee*, quindi l'architrave del pensiero platonico. La confutazione dimostra l'incongruenza logica del rapporto idea-cosa pensato secondo la teoria della partecipazione e della somiglianza.

Scoraggiato dalle obiezioni di Parmenide, Socrate vorrebbe addirittura abbandonare la *teoria delle idee*. Parmenide dice che non si tratta di abbandonare la teoria delle idee, ma una certa versione, quella che pone le idee come raddoppiamento delle cose. Un nuovo modo di concepire le idee, connettendole l'una con l'altra è possibile solo attraverso la *scienza della connessione intrinseca tra le idee*, la *dialettica*, per la quale un'idea, cioè un modello puramente logico, contiene nel suo schema logico la configurazione di un'altra idea, anche opposta ad essa. Non si tratta di dar seguito a una sterile ginnastica mentale: la dialettica elaborata da Platone (ma anche da Eraclito e in età moderna da Hegel) è *dialettica ontologica*, vale a dire ritiene di esprimere con le sue connessioni concettuali l'ordine e il senso ultimi dell'essere stesso del mondo umano.

Platone conosce la filosofia di Parmenide in tarda età, e ne coglie l'affinità con il suo pensiero. L'*idea* platonica è la verità come *essere* della realtà, come stabilità e permanenza del suo significato logico e del suo valore, e corrisponde al modo con cui Parmenide ha concettualizzato l'*essere*.

Poiché l'*unità* appartiene all'*essere* e la *molteplicità* all'*apparire* dell'esperienza, la dialettica delle idee è chiamata ad affrontare la decisiva questione della relazione logica tra l'idea di *unità* (da assimilare al piano etico-ontologico) e l'idea di *molteplicità*, allo scopo di cogliere la natura logica dell'idea del Bene-giustizia.

#### 14. *L'analisi dialettica della relazione logica tra l'idea di unità e l'idea di molteplicità*

Nel corso del dialogo sono sviluppati otto percorsi di ragionamento dialettico (qui seguiremo in estrema sintesi solo quello funzionale al nostro scopo) che muovono da tre ipotesi diverse inerenti alla nozione di *unità*: 1) *se soltanto l'Uno ha essere*; 2) *se l'Uno è*; 3) *se l'Uno non è*.

Nella prima ipotesi l'assimilazione dell'*essere* all'*unità* si può intendere in senso parmenideo, e cioè se «solo l'Uno è», ne segue che non si può concepire un *es-*

sere che non sia *unità*, e pertanto la *molteplicità* non ha *essere*. Si può anche intendere, però, l'assimilazione *Uno-Essere* in modo tale da non escludere l'*essere* anche di ciò che non è *unità*, cioè della *molteplicità*.

Platone dimostra come nel primo caso (la concezione parmenidea per cui l'*essere* appartiene solo all'*Uno*) lo sviluppo dialettico conduca a un esito assurdo e cioè all'impensabilità e irrealtà logica dell'*Uno* stesso. Da questo esito logico ne consegue dialetticamente che dobbiamo intendere l'assimilazione *Uno-Essere* nel secondo modo, così da includere in esso anche la *molteplicità*.

Ma com'è possibile coniugare logicamente *unità* e *molteplicità*? L'unica possibilità è di intendere l'*Uno* come un *tutto* di parti. Un *tutto* inteso non come somma delle parti, bensì come loro fine, come *logos* presupposto. In termini moderni si potrebbe definire il *tutto* come *sistema di reciproca inerenza delle parti*, la logica cui esse tendono per mantenere appunto quell'*unità* che è il *tutto*. In formula è *il tutto come logica delle parti*.

Ma se l'*Uno* è il *tutto delle parti* (sia pure nell'accezione di cui si è appena detto) includiamo nel *tutto* il concetto di *parte*; e se includiamo il concetto di *parte*, questo implica la possibilità di pensare la *parte* come *parte*, non in obbedienza alla logica del *tutto*, perché nel *tutto* c'è il concetto della *parte*. Il *tutto* è la sua *unità* ma questa *unità* può essere disattesa, pensando in qualche maniera la *parte* come *parte*. Se pensiamo la *parte* come *parte* a sé stante, la pensiamo tuttavia come *Uno*, perché l'*Uno* è il criterio di pensabilità: senza il concetto di *unità*, non potrei pensare nulla. Quindi, anche per pensare la *parte* come *parte* separata dall'*Uno-Tutto*, siamo logicamente costretti a pensarla come un *tutto* nella sua separazione dal *tutto*. Le conseguenze di questa dinamica logico-dialettica sono che l'abbandono della logica dell'unità, fa sì che questo processo si riproduca all'infinito. Se rompiamo l'unità logica del *tutto* creando anche una sola contrapposizione (la *diade*, come la chiama Platone), al di fuori della logica del *tutto*, ciascuna delle due parti che si contrappongono, per pensarla come parte isolata, la dobbiamo pensare come *una*. Però, poiché l'abbiamo isolata, è un'unità irrigidita, adialettica, non è più connessa alla logica del *tutto* che unifica le parti, e ciò crea una divisibilità all'infinito, perché questa parte separata dalle altre parti la pensiamo come un *tutto* a sua volta divisibile in parti. Qui c'è la potenza del negativo: se rompiamo la logica dell'unità, s'innescia la violenza che si manifesta come parcellizzazione del reale. È la logica della disgregazione, colta da Platone al suo più alto livello di purezza dialettica.

Proviamo a riconoscere una delle tante manifestazioni sensibili di questa dinamica logica operante nel mondo umano e si prenda ad esempio il "razzismo" o qualsiasi teoria che classifica il genere umano in "razze", affermando la superiorità di una determinata razza sulle altre. Il genere umano è l'unità come fine immanente che tiene insieme le molteplici caratteristiche, culturali, antropologiche, storiche che caratterizzano, appunto il genere umano. Se una parte si separa dal tutto e si pensa come "parte" (razza) che ha disatteso la sua connessione con il tut-



to (genere umano) di cui è parte, perché ad esempio rivendica la sua superiorità in una presunta gerarchia dei popoli, ebbene, da un punto di vista logico si conferma che la separazione implica paradossalmente l'uso dell'unità (la razza si pensa come *una*), ma l'unità piegata a essere unità della parte, anziché *logica del tutto*, diventa, come unità adialettica, violenza: se cioè pensiamo la parte come unità, le altre sono *non-uno*, non essere, per cui si sviluppa la logica della violenza e quindi dell'ingiustizia.

La parte che si contrappone alle altre parti, proponendo un criterio di vita non generalizzabile a tutti gli esseri umani, è negazione dell'*Uno*, quindi male, quindi ingiustizia.

Questo doppio esito opposto nella direzione della coesione o della disgregazione è una potenzialità immanente alla logica dell'*Uno*: il fatto che l'*Uno* possa essere la parte distruttiva delle altre parti e autosmembrantesi in parti, sta appunto nel fatto che l'*Uno* è tutto di parti, quindi è potenzialità sempre presente nell'*Uno*. L'*Uno* contiene in sé, come *Uno*, il principio della propria scissione.

Non siamo di fronte a una sorta di manicheismo filosofico con il dio del bene e il dio del male che si fronteggiano escludendosi vicendevolmente, ma a una possibilità dialettica inclusa nell'*Uno* stesso.

Questa è la ragione profonda per cui la realtà ha un duplice aspetto, il valore e il disvalore, l'*essere* e il *nulla*. La dimensione *Uno-Bene-Giustizia* non va pensata come trascendente la realtà storico-sociale dell'uomo, ma come suo immanente principio regolativo.

Abbiamo iniziato la nostra indagine sulla giustizia in Platone muovendo dalla considerazione che l'idea di giustizia e l'idea di Bene nella sua concezione sono inseparabili, poiché la giustizia è il configurarsi delle cose in un ordine globale tale da rispecchiare il Bene. Ciò che nei precedenti dialoghi è stato rappresentato in forma mitica, divulgativa e analogica, sottintendeva il fondamento logico-ontologico-assiologico esplicitato da Platone nel *Parmenide*.

# 15. «Per sopravvivere, il mondo oggi è condannato a reiventare la giustizia» (Serge Latouche)

Platone muore nel 347 a.C. Domanda: volgendo lo sguardo al nostro presente storico la sua riflessione sulla giustizia-Bene può essere ancora illuminante per cogliere il “nocciolo duro” della crisi che il mondo intero sta attraversando? Può darci strumenti di comprensione della realtà utili a tracciare una via che ci porti fuori da una crisi a tutti gli effetti epocali?

Propongo un sintetico percorso di riflessione prendendo le mosse da alcune considerazioni di studiosi che da prospettive diverse individuano nelle loro opere i nodi problematici che affliggono la “città globale” e l'individuo che in tale città deve vivere: Serge Latouche, professore emerito di scienze economiche all'Uni-



versità Paris-Sud, e teorico della cosiddetta «decrescita»; Richard Wilkinson e Kate Pickett, professori universitari inglesi, il primo studioso di storia economica e specializzato in epidemiologia, la seconda studiosa di antropologia e scienze nutrizionali; Piero Bevilacqua, ordinario di storia contemporanea all'università di Roma, autore di opere e saggi che con rigore scientifico e grande chiarezza consentono al lettore di aggiornarsi sulle dinamiche economiche, storiche e culturali che hanno portato all'esaurimento di quella fase storica del capitalismo che è lo *sviluppo*.

Scriva Serge Latouche (i passi che seguono sono tratti da *Limite*, Torino, Boringhieri, 2012):

La condizione umana è inscritta dentro limiti. Alcuni riguardano la nostra situazione nel mondo, altri sono inerenti alla nostra natura. Siamo prigionieri di un piccolo pianeta la cui situazione eccezionale nel cosmo ha permesso la nostra comparsa [...]. La nostra sopravvivenza presuppone dunque un buon funzionamento delle nostre organizzazioni sociali in armonia con il nostro ambiente: in altri termini la sottomissione a norme che ci impediscono di cadere nella dismisura e nell'illimitatezza. [...] la negazione dei limiti e lo spregio della misura oggi fanno sì che limiti e misura risorgano nella forma di catastrofi. Cambiamento climatico, contaminazione nucleare, nuove pandemie, fine del petrolio a buon mercato, esaurimento delle risorse rinnovabili e non rinnovabili, effetti deleteri dei prodotti chimici di sintesi, controproduttività dei nostri sistemi tecnologici, crisi sociali e fallimento bruciante della promessa di felicità, minacce integraliste e terroriste, rivolte identitarie. Siamo entrati nell'era dei limiti, non c'è nessun dubbio. Chiaramente, tutte le forme di dismisura si intrecciano, si compongono e si rafforzano reciprocamente.

[...] La dinamica del mercato, il trionfo del mercato onnipotente o dell'onnimercificazione del mondo generano quella che oggi viene chiamata "globalizzazione" [...]. *All'interno delle due grandi tendenze evolutive, opposte ma non contraddittorie, che sono l'unificazione planetaria e la frammentazione all'infinito delle entità sociali, l'economico è intimamente legato al politico e al sociale e al culturale* [...]. La guerra di tutti contro tutti, che viene chiamata mondializzazione o globalizzazione, ma che è piuttosto lo stadio supremo dell'onnimercificazione del mondo, distrugge le solidarietà fondanti del legame sociale a tutti i livelli. Questo fermento distruttore in realtà era già al centro della corruzione europea, con la concorrenza tra gli Stati promossa al rango di dogma [...]. In realtà non esiste nessun progetto politico che punti a mantenere il legame sociale.

L'imperialismo dell'economia abolisce le frontiere tra morale, politica ed economia. Il potere praticamente totalitario del consumismo convive perfettamente con il caos politico, sotto l'occhio delle telecamere di videosorveglianza [...].

*La globalizzazione non porta alla fertilizzazione incrociata delle diverse società. È l'imposizione ad altri di una cultura particolare. Quella dell'Occidente è una cultura molto particolare: pretende di essere universale, e contemporaneamente nega i diritti, e di fatto la ragion d'essere delle altre culture.*

[...] L'impatto dell'azione umana oggi ha raggiunto un livello tale da perturbare e modificare il funzionamento dell'ecosistema terrestre [...]. Già oggi il pianeta non

basta più, e ce ne vorrebbero da 3 a 6 per generalizzare il modo di vita occidentale: se facciamo qualche calcolo questo significa che avremmo bisogno di dodici pianeti se vogliamo una situazione sostenibile a lungo termine, e più di 30 all'orizzonte del 2050, se si continua con un tasso di crescita del 2 per cento e tenendo conto dell'aumento prevedibile della popolazione!

[...] Sposando la ragione geometrica che presiede alla crescita economica, l'uomo occidentale ha rinunciato a qualsiasi misura [...]. È mai possibile credere veramente che una crescita infinita sia realizzabile in un mondo infinito? [...]. L'auto generazione del capitale è il cuore della logica di accumulazione illimitata della nostra società.

[...] Il punto di ancoraggio antropologico della società della crescita è dunque l'assuefazione dei suoi membri al consumo, come avviene per la droga. Senza questa assuefazione, la pulsione accumulatrice dei capitalisti disporrebbe di uno spazio molto limitato. Il fenomeno consumistico si spiega con la colonizzazione dell'immaginario delle masse [...] pietra angolare del consumismo, la pubblicità ci fa desiderare quello che non abbiamo e disprezzare quello che abbiamo [...] la pubblicità rappresenta il secondo bilancio mondiale dopo gli armamenti [...] più di 500 miliardi di dollari all'anno [...]. L'iperconsumo dell'individuo contemporaneo sfocia in una felicità ferita [...] mai l'individuo ha raggiunto un tale livello di degradazione.

Uno degli strumenti dell'emancipazione [il riferimento è al progetto dei Lumi] era il controllo razionale della natura attraverso l'economia e la tecnica: in questo modo, a sua insaputa, la società moderna è diventata la società più eteronoma della storia, soggetta alla dittatura dei mercati finanziari e alla mano invisibile dell'economia, nonché alle leggi della tecnoscienza. La mano invisibile non è altro che l'il-limitatezza economica fondata sull'emancipazione dell'economia dalla morale [...]. Il crollo che si annuncia è la punizione che la realtà riserva a questa perdita di limite. È tempo di riportare l'economia all'interno dell'etica. Sperando che non sia troppo tardi.

Infine, nella parte conclusiva del saggio (p. 99):

L'istruzione, la cultura, la sanità e anche le prigioni devono essere gestite come delle imprese. Dunque privatizzare il più possibile, direttamente o indirettamente [...]. L'umanità oggi si trova in una situazione tragica [...] gli uomini trovano lavoro soltanto accettando di diventare ingranaggi della Megamacchina dunque di partecipare alla dismisura. Ma per sopravvivere, il mondo oggi è anche condannato a reinventare la giustizia [...]. Di qui l'importanza di mettere al centro della città la statua della Giustizia, come avveniva in passato, anziché la Borsa o le banche. Il contrasto tra la vecchia Francoforte, dove quella statua troneggia davanti ai resti del Palazzo imperiale, e la nuova, dominata dalle torri gemelle della Commerz Bank e della Banca Centrale Europea, è impressionante.

Dobbiamo dunque reinventarci la giustizia. E allora proviamo a rileggere le questioni indicate da Latouche con l'alfabeto logico elaborato da Platone per definire l'idea di giustizia. Limitiamoci in questa sede a riflettere su quello che, a

mio giudizio, è il “nocciolo duro” della crisi del nostro tempo, attingendo alla lezione platonica.

Latouche indica le due grandi tendenze evolutive «opposte ma non contraddittorie» dell’attuale quadro storico e cioè l’unificazione planetaria e la frammentazione all’infinito delle entità sociali. Sono tendenze opposte, e, se ragionassimo in conformità al principio di non contraddizione, l’una escluderebbe l’altra, perché se fosse in atto un processo di unificazione globale, non potrebbe essere in atto nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo anche un processo di frammentazione all’infinito. La questione si scioglie alla luce della dinamica logico-dialettica che Platone ha svolto nel *Parmenide* in merito alla relazione *unità-molteplicità*.

La vita degli uomini contempla molteplici attività, tra queste l’agire economico che nel corso della storia ha assunto le forme più disparate intrecciandosi con significati simbolici, religiosi e culturali. È con la nascita del capitalismo che l’agire economico si è separato dalle altre sfere dell’attività umana per rispondere a una logica di accumulazione del capitale autoreferenziale. Per lungo tempo, almeno fino agli anni Ottanta-Novanta del Novecento, la sfera economica della produzione e del mercato ha convissuto con attività e istituzioni regolate da logiche non economiche (scuole, ospedali, trasporti...). Il dato saliente dell’attuale frangente storico è che l’agire economico inteso come attività che valorizza il capitale e che si conforma alle convenienze aziendali è stato assunto a criterio universale di riorganizzazione dell’intero spettro delle attività umane. Detto in altri termini, la forma che il cosiddetto neoliberismo ha assunto in epoca contemporanea è quella di un vero e proprio totalitarismo della logica aziendale, tale da identificare la sfera economica (in questa parzialissima accezione) con l’intera sfera sociale. Quando questa forma di totalitarismo si trova perciò di fronte a istituzioni non economiche (scuola, università, ospedali, prigioni...) interviene aggressivamente per sradicarle da ogni vincolo pubblico che le disciplini secondo regole non mercantili. In questa sorta di buco nero in cui gli uomini e l’intero pianeta sono stati risucchiati è precipitata anche la struttura identitaria dell’individuo che – come recitano i testi di marketing – esprime “se stesso”, la propria personalità, attraverso la tipologia delle merci che consuma. In termini marxiani siamo di fronte ad un processo di sussunzione reale al capitale che non riguarda più soltanto il lavoro (come aveva colto Marx), ma si è esteso alla Natura, a tutte le attività e relazioni umane, alla personalità dell’individuo fino al “vivente” diventato oggetto di brevetto e manipolazione genetica.

In nome di questa parzialissima e storicamente determinata concezione dell’agire economico, la molteplicità del mondo, dei popoli, delle culture, delle lingue, degli stili di vita, delle specie viventi ecc. (*l’onnimercificazione* di Latouche) è stata “unificata”: la *parte* (cioè questa parzialissima concezione dell’agire economico) è diventata l’*Uno-Tutto* attraverso cui l’intero mondo è stato riplasmato. Questa parte, però, non è il Tutto, ma è una parte del Tutto: e allora – come ci insegna Platone – se pensiamo la *parte* come unità disgiunta dalle altre parti, le al-

tre parti sono *non-uno*, non essere, sono qualcosa che va “tolto”: questa è la logica che innesca la violenza e l’ingiustizia. La parte che si contrappone alle altre parti, proponendo un criterio di vita non generalizzabile a tutti gli esseri umani («[...] per generalizzare il modo di vita occidentale [...] avremmo bisogno di dodici pianeti se vogliamo una situazione sostenibile a lungo termine [...]») è negazione dell’Uno, quindi male, quindi ingiustizia. Quando Latouche scrive che «quella dell’Occidente è una cultura molto particolare: pretende di essere universale, e contemporaneamente nega i diritti, e di fatto la ragion d’essere delle altre culture», proiettato nel linguaggio del *Parmenide* è appunto la parte che ha disatteso il suo legame con il tutto di cui è parte, cioè con la molteplicità di culture, linguaggi e popoli che costituiscono il *logos* presupposto del genere umano (il vero *Uno*) che manifesta e realizza se stesso attraverso tale molteplicità: nel momento in cui una parte – qualsiasi essa sia – si svincola dalla sua inerenza logica al tutto di cui è parte, ecco attivarsi quel processo violento della disgregazione descritto logicamente da Platone nel *Parmenide*. Questo possibile doppio esito nella direzione della coesione o della disgregazione, come si è visto, è una potenzialità immanente alla logica dell’*Uno*: l’*Uno* contiene in sé, come *Uno*, il principio della propria scissione. Il vero nome di quella che è chiamata globalizzazione-mondializzazione, in realtà, è il suo opposto e cioè la disgregazione che si moltiplica all’infinito sotto forma di dismisura a tutti i livelli, planetario, sociale, culturale e individuale.

Da un punto di osservazione diverso da quello di Latouche, sono giunti ad analoghe conclusioni anche i due studiosi inglesi Richard Wilkinson e Kate Pickett, autori de *La misura dell’anima* (Milano, Feltrinelli, 2009), un’opera che ha studiato gli effetti prodotti dalla disuguaglianza sul piano sociale, culturale, psicologico e della salute, frutto di un lunghissimo periodo di ricerche e di studi epidemiologici (più di cinquant’anni in due). Viviamo in un’epoca in cui, per citare il solo caso degli Stati Uniti, l’1 per cento della popolazione possiede maggiori ricchezze del 90 per cento della popolazione ai livelli economici più bassi. Non è però questione che riguardi i soli Stati Uniti, ma la realtà sociale dell’intero pianeta caratterizzata da immani disuguaglianze, senza che all’orizzonte si veda un’inversione di tendenza.

I due studiosi inglesi hanno raccolto una gran mole di dati che dimostrano come le società che non pongono limiti alle disuguaglianze si trovano ad affrontare tassi più elevati di malattie mentali, abuso di droghe e ogni sorta di altri problemi. E hanno bisogno di più forze di polizia e strutture carcerarie. La disuguaglianza incrina la vita comunitaria e mette a rischio l’equilibrio psichico e la salute della persona: anche in questo caso con l’alfabeto platonico-pitagorico l’esito corruttivo e disgregativo che agisce simultaneamente a livello sociale, individuale e nelle relazioni interpersonali, va letto come il venir meno dell’*armonia* e dei correlati concetti di *limite* e *misura*. È lo stesso problema affrontato da Platone nel quarto libro di *Repubblica*, quando Socrate afferma che lo Stato deve porre dei limiti all’accumulazione della ricchezza privata (di cui possono disporre solo colo-

ro che non svolgano funzioni di governo) per scongiurare gli effetti disgregativi che la disuguaglianza produce nella città: l'eccesso di ricchezza, infatti, genera avidità, corruzione e povertà in tutti quelli che si trovano in una condizione d'inferiorità sociale, così come l'eccesso di povertà (che è l'altra faccia dell'eccesso di ricchezza), genera bassezza d'animo, cattivo adempimento dei compiti pubblici, e disordini sociali. La città per essere "giusta" deve essere *una*, quindi il governante che corrisponda all'idea deve contenere le inevitabili disuguaglianze entro il limite che non disgreghi l'equilibrio sociale.

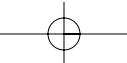
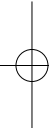
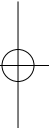
I due studiosi sono in sintonia con Platone anche nel non identificare la giustizia con il livellamento universale degli individui: non tutti hanno i medesimi gradi di abilità, o le medesime disposizioni ed è inevitabile che le condizioni sociali e di vita non possano essere uniformate su scala planetaria. La disuguaglianza diventa il cancro dell'umanità nel momento in cui supera quel limite che innesci un processo di polarizzazione della ricchezza e di disponibilità delle risorse che con una logica distruttiva si autoalimenta senza fine.

Dello storico Piero Bevilacqua, mi limito a citare questo passo tratto da *Miseria dello sviluppo* (Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 9-10) perché ben si presta a una riflessione conclusiva:

E poiché fa parte dell'intelligenza di un'epoca comprendere per tempo quando la storia muta il suo corso, gran parte dei problemi presenti derivano dal fatto che la nostra non l'ha ancora compreso [...]. Il paradosso si fa gigantesco negli ultimi decenni: allorché la potenza dei processi economici reali incide così gravemente su tutta la biosfera e il pensiero economico dominante che l'ispira ha, nel frattempo, definitivamente perduto ogni ancoraggio con la Terra [...]. L'economia non solo ha cancellato il ruolo e il valore di ciò che utilizzava a una scala che non aveva uguali in tutte le precedenti fasi della storia umana. Non solo ha considerato il sistema sociale e i suoi processi come indipendenti da ogni fondamento naturale. È andata oltre: *non ha avuto alcuna percezione delle connessioni profonde che legano il mondo vivente in equilibri, fragili e delicati. Essa ha proceduto separandosi dalle altre discipline che si occupano della natura* [...].

In tutta evidenza ci troviamo in un tornante storico che esigerebbe un pensiero in grado di porsi sul piano della comprensione della "totalità": le connessioni profonde che legano il mondo vivente, il nostro rapporto con la Natura e con gli altri uomini, il nostro rapporto con la fragilità esistenziale che caratterizza ontologicamente l'uomo, possono essere comprese nel loro significato solo da una razionalità di tipo "dialettico", in grado di porsi in relazione con il *Tutto*. Questo paradigma di razionalità che ha il suo ancoraggio nella ricerca di ciò che dà senso e significato all'esistenza umana e di cui Platone è tra i massimi protagonisti, è stato letteralmente rimosso dalla cultura occidentale. Quella che oggi chiamiamo *razionalità scientifica* è una forma di sapere che ha raggiunto una potenza operativa e manipolatrice che non ha precedenti nella storia: questa potenza è però esercitata in forma separata e comunicante su frammenti di realtà, in funzione di un

potenziamento fine a se stesso e comunque utilizzabile nel quadro di logiche di mercato. È dunque un sapere cieco sotto il profilo della comprensione globale della realtà umana, di ciò che per essa ha valore, e dei limiti non valicabili. Ma è proprio questo il sapere e il contenuto di ciò che Platone chiama *Giustizia*. La “missione” storica, culturale e politica di cui si dovranno fare carico le nuove generazioni sarà dunque, per riprendere le parole di Latouche, di «mettere al centro della città la statua della Giustizia». Prima che sia troppo tardi.



## Crítica y teoría del poder en Aristóteles (Análisis del libro II de la *Política*)

Antonio Hermosa Andújar

Aristóteles interrumpe brevemente la exposición de su doctrina política iniciada en el libro anterior para proceder a la crítica tanto de ciertas reconocidas teorías como de ciertas constituciones prestigiosas en su tiempo. La obra de Platón, de Faleas e Hipódamo de Mileto es sometida a la escrutadora mirada aristotélica con análoga intensidad a como lo son las normas que rigen la convivencia de laconios, cretenses o cartagineses. El resultado del análisis se desparrama en una amplia serie de observaciones susceptibles de recogerse en un único haz intelectual que conformaría una genuina teoría del poder, en más de un respecto la primera de la historia.

El centro común en el que convergen las líneas de las diversas críticas parciales, que es a la vez el problema que está en el centro de la reflexión política aristotélica, lo constituye la cuestión de la conservación de la polis. Se trata, pues, de un problema eminentemente político, aunque no falten en él, como no puede ser menos, ni consideraciones pragmáticas, prevalentes en algunos sofistas – Trasímaco, Calicles y en otro sentido Gorgias<sup>1</sup> –, ni disquisiciones morales, predominantes en Platón. La conservación es problema porque lo genuino de la naturaleza no es preservar por sí sola lo que nace, y porque tampoco la inercia es mucho más fuerte al respecto; o porque ni la tradición, ni las costumbres, ni la virtud misma, abandonadas a su propia suerte, llegarían más lejos en ello que el azar. La polis se conserva merced a la existencia de un instrumento concebido para tal fin, un instrumento del que ante todo se busca la eficacia y que da pruebas de la misma cuando, como se celebra a propósito de la constitución de Cartago, se atrae la fidelidad del pueblo al tiempo que ahuyenta sediciones y tiranos<sup>2</sup>.

Antes de entrar en materia, y a fin de precisar conceptos, conviene recordar que la cuestión de la conservación de la polis es cualitativamente distinta, aunque

<sup>1</sup> Acerca de la crítica por el Sócrates platónico de la conexión entre injusticia y utilidad desarrollada por Trasímaco, véase Platón, *República*, 347b (hasta el final del libro I). Por otra parte, en *Gorgias* (455a) refuta la idea de Gorgias de que el retórico tenía la última palabra en todas las *técnicas*, incluida la relativa «a lo justo y lo injusto», más tarde retomada por Calicles en ese mismo texto (a partir de 481b). Cf. también *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2002.

<sup>2</sup> *Política*, 1272b.



no enteramente separable, de la cuestión de la estabilidad de los diversos regímenes políticos, problemática ésta en verdad subsumida en la anterior. Al no establecer ninguna conexión inmanente entre el régimen político y la sociedad – Aristóteles no es Montesquieu<sup>3</sup> –, es decir, al considerar la polis como la única unidad política posible, cada uno de los tipos, rectos o no, de régimen que la conforme aspira naturalmente a preservarse, debiendo proveer los medios al respecto. Si dicha provisión surte efecto, el régimen se habrá garantizado su estabilidad: y con ella también la de la propia polis, mas sólo en la medida en que la política transcriba en su seno la dominación social vigente. Pero el genio de Aristóteles va mucho más allá: observando la tendencia general de los pobres a abolir los privilegios y la de los notables a conservarlos; observando las tendencias disgregadoras particulares que cada régimen suma a las anteriores, y su resultado de permanente inestabilidad; es decir, observando cómo, a fin de cuentas, la preservación de la polis gira sin cesar en la peonza de los cambios constantes de régimen, y que nada seguro deriva de semejante danza, Aristóteles se pregunta si no existirá un orden ajeno a tanta incertidumbre, en el que el devenir exija cambios, sí, pero éstos no exijan convulsiones; un orden, por lo demás, cuya estructura refleje a la vez la constitución de la naturaleza humana y las fuerzas ontológicamente constitutivas en la sociedad, pero que refleje su autonomía respecto de ambas en la sabia y peculiar disposición y combinación de las mismas: en su organización. La parte sustancial, y más perenne, de la *Política* es la respuesta a tal pregunta<sup>4</sup>: y en el libro II queda por completo apuntada (y aun algo más, como se verá al final del presente trabajo). La *pars destruens* es, pues, como siempre, *pars construens*. Una vez precisada la salvedad expuesta podemos sin más dilación entrar en lo que será nuestro objetivo, a saber, determinar la teoría del poder que Aristóteles va dise-  
minando en la doble crítica mencionada.

La conservación de la polis no era obra ni del azar, ni de la naturaleza, ni de la moralidad en cualesquiera de sus formas; bien mirado, no era tampoco el resultado del ejercicio espontáneo de ninguna voluntad, ya fuese individual, grupal o colectiva. Sin duda ésta estaría presente, pero sólo satisfaciendo ciertos requisitos sería poder, es decir, medio para el fin prescrito. Sólo su inclusión en un orden determinado garantiza su legitimidad y su eficacia, un hecho que de por sí es señal del grado de autonomía – vale decir: de tecnificación – alcanzado por aquél; ese *poder* alcanzado por el orden, ese poder encarnado en cierto orden, pone una serie de condiciones a los administradores del mismo: condiciones que afectan tanto a su titularidad como a su ejercicio. Ahora bien, si ello significa que no todo orden es válido porque no todo orden cumple con aquéllas, no es menos cierto que

<sup>3</sup> Cf. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1979, l. III.

<sup>4</sup> El problema, como se ve, es totalmente político y dista un mundo de esa simplista reducción a la que se ha visto sometido el pensamiento político clásico, por tantos y durante tanto tiempo considerado un mero siervo de la ética.

la eficacia del mismo depende a su vez de otras condiciones, materiales unas e intelectuales las otras: éstas le capacitan para no actuar en vano, aquéllas le permitirán no actuar en vano, es decir, realizar dicha capacidad.

Toda polis estará en estado precario, ningún poder será por completo efectivo, si no se regula la propiedad. La pobreza, por ejemplo, como señala al pasar revista crítica a los defectos de la constitución laconia, se basta y sobra para, mostrando la falacia de la igualdad cuando ésta prescinde de su aspecto material<sup>5</sup>, humillar con ello la *democracia*; así, la originaria intencionalidad democrática de las comidas en común<sup>6</sup>, uno de los vehículos ideados en pro de la concordia social por el legislador, no puede llevarse a cabo ante la imposibilidad del pobre de acudir a ellas debido a la incapacidad de costearse él mismo su parte del ceremonial<sup>7</sup>. Una comida pública sazónada con indigencia sólo puede aparear, por tanto, una indigestión política. Y la pobreza también tiene que ver, insiste Aristóteles, con la propiedad. No es que el estagirita atribuya a una causa social lo que durante milenios se ha considerado una maldición divina o, en cualquier caso, un hecho natural – Aristóteles no es Marx<sup>8</sup> –, pero sí afirma que una racional posesión de los recursos es posible, y que ésta debe tener un sentido, que es el de la formación y señoría de la clase media, la clase *democrática* por excelencia: la que hace posible la existencia de la *politeia* o «república» merced a su comportamiento moderado y liberal a un tiempo<sup>9</sup>.

Demos, con todo, un paso atrás. Las últimas palabras nos han hecho ver que la cuestión de la propiedad – al menos tal y como su casuística es desplegada en el libro II – no es únicamente, ni siquiera de modo principal, una cuestión económica, sino, antes que nada, moral. En su crítica del comunismo platónico Aristóteles había apostado por el «sistema actual», caracterizado por la simbiosis de los dos extremos: el régimen privado de la propiedad y el uso común de los bienes, siguiendo la amigable máxima de los pitagóricos, proporcionaría a los propietarios

<sup>5</sup> La idea es la misma que más de dos milenios después llevará en el mundo moderno a uncir los que llamaría derechos sociales a los derechos políticos al objeto de que éstos, además de vigencia, logran efectividad (para las conflictivas relaciones entre ambos tipos de derechos, cfr. E. Anchustegui Igartua, *Republicanismo político y ciudadanía social*, «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», 2012, n° 27, pp. 62-77).

<sup>6</sup> Como es sabido, esta intencionalidad es un reflejo derivado del estrecho vínculo que las comidas públicas producían entre los comensales, cuya significación primordial fue religiosa, según nos mostró Numa Denis Fustel de Coulanges (*La ciudad antigua*, México, Porrúa, 1992, pp. 114-116).

<sup>7</sup> *Política*, 1271a.

<sup>8</sup> *El Capital*, t. I, Barcelona, Grijalbo, 1976; véase el cap. 23.

<sup>9</sup> *Política*, 1265a. Véase al respecto S. Vida, *La política aristotélica e l'elogio della medietà*, «Montesquieu.it – Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni», 2010, n° 2, pp. 5-42.

y a la sociedad los elementos mejores de los dos sistemas antitéticos. Una vez hecha tal apuesta, el paso siguiente consistiría en delimitar el monto de la posesión adquirible por cada ciudadano, a fin de impedir el surgimiento de diferencias conflictivas entre ellos. De Platón recuerda sin comentarios su aceptación en *Las Leyes* de una diferencia de un quíntuplo en la posesión como máximo legal permisible. De Faleas, en cambio, reprueba su aspiración a nivelar completamente las posesiones. El desarrollo argumental demuestra que aquél silencio es crítico cuanto la voz.

Si alzamos la perspectiva al objeto de abrazar en una visión de conjunto la doctrina aristotélica de la propiedad pronto nos apercibiremos de la complicación de la misma al introducirse un argumento más: el demográfico. De Platón y Faleas, como de la constitución de Laconia, se censura que el discurso sobre la propiedad haya hecho caso omiso del número de nacimientos, ausencia en sí suficiente para invalidarlo. En efecto, ¿de qué serviría nivelar la propiedad, como quiere Faleas, si a éstos no se les fija asimismo un tope?<sup>10</sup> Un mayor número de hijos disminuye la cantidad poseída, y si aquél aumenta de manera desmedida muchos ricos terminarán pobres y, como los que ya lo son, se harán revolucionarios; ¡todos los caminos conducen a la política, según se ve! Por otro lado, tampoco vale nivelar cuando no se especifica el nivel, que ha de ser el medio: y si en su interior se aceptan diferencias, el techo, según se indicara, es el que permite un uso moderado y liberal de las riquezas. La moralidad, en suma, ha hecho acto de presencia en un ámbito, el económico, donde sociología y política ya convivían en sólida interacción.

Lejos de ser mero convidado de piedra, la moralidad desempeña el rol de primer actor. Argumento basilar en su confutación del comunismo platónico era que éste disminuía el campo de la virtud y de la felicidad que aparee. Aparte el hecho de que la división de intereses inherente al reconocimiento de la propiedad privada deja sin argumentos a quienes se alzaban contra la desigual posesión de bienes cuando la propiedad era común, aquélla suponía en sí misma una gran «felicidad», pues es una suerte de prolongación del natural amor que cada uno profesa por sí mismo – diferenciado netamente por Aristóteles tanto del egoísmo como de la codicia – y, por otra parte, permite el goce de ser generoso con amigos o extraños. Por lo demás, puntualiza, comunismo y nivelación de bienes partían de un presupuesto erróneo: creer que el tropel de males que sacuden la vida social se producen por obra y gracia de la propiedad privada en exclusiva, cuando la causa

<sup>10</sup> *Mutatis mutandis* aquí tenemos la primera versión de la idea que, desarrollada más tarde por Thomas Robert Malthus, llevaría a la creación de la demografía como ciencia, al tiempo que rompe con el mito del progreso lineal en pleno siglo del progreso al asociar futuro y hambre para la humanidad debido a que los nacimientos se multiplican en progresión geométrica en tanto los alimentos lo hacen en progresión aritmética (cf. *An Essay on the Principle of Population*, Middlesex, Penguin Classics, 1985). Asociación ésa a la que la tecnología alimentaria actual ha privado de su carácter fatal.

última de los mismos es puramente antropológica: la «maldad humana». La etiología del mal, en cambio, es mucho más abigarrada, y en su descripción el brillo del genio vuelve de nuevo a refulgir como pocas veces en la historia. El mal, asegura, no es sólo producto de la necesidad, sino también de la lucha de intereses que cruza la sociedad de parte a parte, del conflicto de valores aireado en esa lucha, e igualmente de la persecución a ultranza del placer: de una serie de objetos que el cuadro axiológico de la comunidad reputa valiosos, pero que el autor de la *Política* califica sobre todo de innecesarios. Así, mientras la ambición de los ricos disputará por evitar la nivelación, la codicia de los pobres le hará frente por imponerla: y será la bandera del honor la enarbolada por ambos bandos durante el combate. Del mismo modo, la afloración de deseos cuyo único objetivo es el placer de satisfacerlos conduce sin remisión al conflicto entre esas máquinas. Hobbes, aquí, no queda tan lejos.

La naturaleza humana, su maldad, es pues el punto en el que debería concentrar sus esfuerzos la obra reformadora, en lugar de hacerlo en los – vanos – parches propuestos. Se requieren leyes y educación si el objetivo consiste en revitalizar la sociedad, remedios que vayan hasta las raíces en lugar de andarse por las ramas. De ahí que el recetario completo contra la policromía del mal social, resumido en la crítica a Faleas, incluya «fortuna y trabajo moderados» en el capítulo de la tenencia de bienes, «templanza» frente al juego de ambiciones y «filosofía» si en la búsqueda de placer se aspira a lo que se debe, o sea, a «disfrutar de sí mismos»<sup>11</sup>.

La ciudad nueva, por tanto, exige hacer frente al conflicto social mediante ese tríptico de medidas esbozado, y no sólo una mera reforma en la organización de la propiedad. Ahora bien, la implantación del mismo, que de otro lado no es sino un aspecto del ordenamiento total de la polis, requiere lo que el todo del que es parte, o sea, de un saber capaz de determinar el complejo institucional que velará por la seguridad, tanto interna como exterior, de aquélla. Es precisamente la falta de un saber tal uno de los vacíos más clamorosos dejados sea por la teoría que por la práctica políticas, y la que explica esa mezcla bizarra de razonamientos que nada tienen que ver entre sí – como, por ejemplo, el vínculo platónico entre comunismo de bienes y unidad de la polis –, la ceguera a la hora de definir los fines de la sociedad, la inadecuación entre medios y fines – al respecto, el desarrollo del ejemplo platónico recién citado se revelaría singularmente significativo –, la insuficiente presencia de elementos necesarios a la construcción del buen orden – como las medidas relativas a las relaciones de la ciudad con sus vecinas, apenas explicitadas en Platón o inexistentes en Faleas –, la sobra de aquéllos – no toda virtud se relaciona con la guerra: uno de los reproches que Pericles<sup>12</sup> le hacía a la

<sup>11</sup> *Política*, 1267a.

<sup>12</sup> Cfr. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 38-41.

constitución de Esparta<sup>13</sup> recuperado ahora por Aristóteles –, la propia incoherencia interna o la falta del matiz que aclare la posición adoptada – también aquí Platón hace al caso, como Hipódamo, o la constitución de Cartago, etc. –, y un sinfín de errores o medias verdades más que nos queremos ahorrar.

El foco de la crítica hace converger sus rayos en el mismo centro: ni la teoría ni la práctica políticas han sabido delimitar su objeto con precisión, y menos aún aquélla que ésta. En el segundo caso, en efecto, y pese a defectos sustanciales, por acción u omisión, algunas constituciones han demostrado una cierta claridad en sus objetivos y eficacia en sus medios, y si todas las enumeradas supieron atraerse la adhesión de los ciudadanos, fue la de Cartago, con todo, la que llevó su experiencia institucional más cerca del modelo. La teoría, por el contrario, anduvo más lejos del mismo, tanto a causa del número de problemas dejados de lado, como de los no debatidos, o bien por la falta de integración de las disposiciones establecidas. Platón, se ha visto, es un caso en sí: no sólo inunda su metafísica construcción social de «consideraciones ajenas» a la política<sup>14</sup>; no sólo el edificio es arrancado finalmente del suelo por la especulación – también en *Las Leyes*, donde la menor tasa de ingredientes utópicos diseminados no acaba con el carácter utópico de su ideal<sup>15</sup> –, sino que al pasar del conjunto a los detalles la irracionalidad no ha hecho más que estrecharse, al punto que el resultado parece obra de la ciencia del azar. Así, el objetivo asignado a la polis, establecer la unidad de los ciudadanos, ignora tanto la naturaleza humana – cree posible suprimir las pasiones en lugar de mejorarlas – como la naturaleza de la ciudad, de la que no ha percibido su diferenciación cualitativa de otras formas de comunidad naturales: miope ante los efectos de la educación legal, que sólo llega a reformarla, nunca a revolucionarla, por lo primero, es también, como consecuencia, miope no sólo ante la nivelación por lo bajo a que conduce la proclamada unidad, sino igualmente al hecho de que la unidad de la polis no puede prescindir de la pluralidad de valores e intereses. Por lo demás, vanas serán las pesquisas en pos de las consideraciones sobre el por qué y el cómo de la obediencia de los súbditos, como tantas otras ya mentadas. Si el lector añade al cuadro un factor más, a saber, que el crí-

<sup>13</sup> Sobre la misma véase el capítulo *Esparta*, de Mose I. Finley en *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1977, pp. 248-249; cf. también el capítulo *Revolución en Esparta* de William G. Forrest en *Los orígenes de la democracia griega. La teoría política griega entre el 800 y el 400 A.C.*, Madrid, Akal, 1988, pp. 105-121.

<sup>14</sup> Esta crítica es bastante más radical de la edulcorada alusión que nos hace Carnes Lord al respecto en su cap. *Aristóteles* (en L. Strauss - J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993), p. 137.

<sup>15</sup> Baste con recordar las pretensiones que, en relación con los individuos, el recto legislador debe tener (*Las Leyes*, 634a) o, pasando por alto el nuevo orden constitucional, recordar el procedimiento ideado para su reforma por ese órgano de algo más que tenebrosas resonancias que es el «Consejo Nocturno» (952a).

tico es, nada menos, el inventor de la sociología política merced a las preguntas formuladas en sus indagaciones, sabrá hacerse una más cabal idea de la distancia solar que media entre la visión de uno y la del otro; o por decirlo de otro modo, de por qué, al hablar de política, en ciertos aspectos Aristóteles es aún nuestro contemporáneo y Platón se quedara donde está.

La nueva ciencia concibe, pues, la conservación de la mejor polis posible como una tarea científica, fruto del descubrimiento de nuevas potencialidades del viejo instrumento del poder, que ahora se presenta en sociedad bajo un aspecto por entero remozado: tanto, que la organización de dicha polis puede concebirse como una función de las propiedades de aquél. Son escasas, por no decir nulas, las alusiones a la cuestión de la titularidad del poder en el capítulo que analizamos, en tanto son abundantes las relativas a su ejercicio. Empezaremos nuestro quehacer con un concepto que, en una democracia directa, como es el caso, abraza ambas dimensiones: el de participación. Rebasaríamos sin duda el marco en el que hemos decidido permanecer si explicitáramos la íntima conexión de tal concepto con el de libertad, del que constituye una de sus manifestaciones – la otra será vivir como se quiera: y las dos serán desarrolladas en libros ulteriores<sup>16</sup> –, pero ese vínculo aquí no expresamente formulado va dejando pistas aquí y allá, por lo que resulta rastreable en algunas de las consecuencias derivadas de otras afirmaciones, éstas sí claramente presentes. Con todo, no las seguiremos.

Las observaciones sobre la obra de Hipódamo de Mileto, así como sobre las constituciones de Laconia, Creta y Cartago, contienen más de un punto en común, y principal entre ellos, sin duda, es la afirmación del vínculo existente entre la participación política del pueblo y la perdurabilidad del orden constitucional, es decir, el mantenimiento de la polis. Aristóteles, lo veremos después, no se muestra partidario de que cualquiera pueda acceder a cualquier cargo público, ni siquiera cualquiera de los miembros de una clase que monopolice el ejercicio de tal o cual magistratura. De ahí su crítica, por citar un ejemplo, del eforado laconio, cuyos miembros son – todos, necesariamente – de extracción popular, con lo cual las posibilidades de que alguno de ellos sea pobre son grandes, y de que ese pobre esté, justo por eso, corrompido son máximas; o lo que es lo mismo, las posibilidades, en semejante tesitura, de evitar la venalidad de los cargos es prácticamente nula. Pero sí se muestra partidario, y decidido, de la participación.

Su función es siempre la misma, pero su significado es aún superior a ésta. El ejercicio de tal actividad es la garantía de la adhesión al régimen de la clase que en él encuentra un lugar para ella, porque es el único medio que posee para realizar su interés. Es también el solo modo de que se le acredite su valor para la ciudad. Ejercer sus derechos políticos significa eso precisamente: el reconocimiento público

<sup>16</sup> *Política*, VI, 1371b. Participación, aquí, es gobernar, sí, pero por turno.

tanto de sus intereses particulares como del carácter necesario de su actividad para la supervivencia de la entera comunidad. La contrapartida, decimos, es la adhesión al régimen, o, lo que viene a ser lo mismo en la práctica, más garantías de conservación de la polis. A ello se refiere Aristóteles en la totalidad de las referencias alusivas a dicho concepto. Ya mencione a cada categoría por su nombre – agricultores, artesanos, etc. –, como en sus observaciones a Hipódamo, ya las agrupe en el demos y hable de ellas al unísono, como en los demás casos, la referida ecuación no deja de estar presente.

Con todo, decíamos, el significado de la participación rebasa su función. En efecto, en un pasaje bastante contrario a la constitución cartaginesa, y al que más tarde se dará una valoración plena, Aristóteles señala, frente a la acumulación de cargos aplaudido por aquélla, que una mayor presencia en las instituciones de las diversas clases es a la vez *politikóteron* y *demotikóteron*, esto es, «más constitucional» y «más popular»<sup>17</sup>. Y esa autonomía aquí aludida del primer rasgo frente al segundo, esa autonomía del derecho frente al hecho, de la ordenación política frente al orden social, viene a subrayar y explicar contemporáneamente por qué, en un comentario a la constitución cretense, había llegado a decir que la aquiescencia del pueblo al régimen no era señal de buena constitución, puesto que no participaba del mismo (los *kósmoi*, a diferencia de los éforos, no se extraían entre los de su clase)<sup>18</sup>. Vale decir: que aunque su función sea igualmente cumplida sin ella – mantener al pueblo adicto al régimen –, la ausencia de participación popular es un claro indicio de irracionalidad en el sistema constitucional – como lo sería de ineficacia si Creta, no siendo una isla, viera cómo el mar no la aísla de la corrupción (*ibidem*).

Por lo demás, la idea de la harto probable rebelión del pueblo contra un régimen que al no permitirle participar en su interior le garantiza su desafecto hacia él, es la consecuencia necesaria de una visión de la sociedad que encierra a las diferentes clases que la integran en compartimentos estancos, separadas por un fosó de ideas, valores, intereses y necesidades mutuamente enfrentadas entre sí, y que sólo la común defensa de los mismos en las instituciones habilitadas al respecto permite cruzar, al impedir que estallen al tocarse. La diferenciación extrema entre tales clases impide a una *estar presente por* otra, razón por la cual cada decisión política sería considerada por la clase ausente como la prolongación de su hegemonía por la clase que la adopta, es decir, como otro atentado más contra ella. Se comprende que en situación semejante no se hubiera de esperar a Hegel para afirmar que la cantidad se volvería calidad. En cambio, será esa misma satisfacción de los intereses, inherente según Aristóteles al hecho de la participación, lo que evi-

<sup>17</sup> *Política*, 1273b.

<sup>18</sup> *Política*, 1272a. Cf. F. Geschnitzer, *Historia social de Grecia. Desde el periodo micénico hasta el final de la época clásica*, Madrid, Akal, 2005, p. 94.



te, no que las diferencias sociales generen conflictos políticos, pero sí su crisis bélica<sup>19</sup>. Participar lleva consigo, por tanto, la garantía de su eficacia (la historia, tampoco la ateniense, nunca fue tan optimista como el estagirita, pero éste tenía derecho, por lo menos, a creer ser lógico). Hay una consecuencia más; en su actividad política cada clase no deja de defenderse a sí misma, según hemos repetido. Las decisiones, dependiendo del órgano que las tome, podrán ser más o menos favorables a una de ellas o a alguno de sus miembros, pero el hecho de que se les pida cuentas a éstos, y el hecho de que aquéllos respondan a intereses diversos, y de que incluso algunas deban ser ya una negociación entre puntos de vista – es decir: intereses – opuestos, como es el caso de la asamblea republicana, conduce a la posibilidad de que puedan ser irracionales, pero también a la posibilidad de que puedan ser mínimamente arbitrarias: una suerte de equilibrio de poderes, de poder que frena el poder, resulta consustancial a la participación política de las clases: la patente de la fórmula, se sabe, será de Montesquieu, pero el mecanismo empezó a componerse en el mundo clásico: Aristóteles desde luego, y Polibio aún más<sup>20</sup>.

El compromiso que el poder había contraído con la preservación de la polis lo ha llevado por el momento a imponer dos exigencias: por un lado, a establecer una serie de condiciones, tanto materiales como intelectuales; por el otro, a determinar la participación de todas las clases – libres, se entiende – constitutivas de la sociedad. Pero al llegar aquí parecía haber embocado el camino de la contradicción, pues esta última demanda coexistía con otra que prohibía que todos pudieran ejercerlo. ¿Cómo es posible conciliar ambas posiciones? Es el turno del mérito, la nueva propiedad sacada de la chistera de sus atributos: y el aparente nudo gordiano no queda siquiera en paradoja. Gracias a él, el poder hace convivir en su seno a todos los que deben participar de él, que son todos, con todos los que deben ser elegidos para ciertos cargos, que son todos los que tienen méritos para ello, es decir, unos pocos. Pero antes de continuar, notemos el presupuesto sobre el cual ejerce el mérito su soberanía: una subdivisión de la materia del poder en diversos cuerpos, una cierta proliferación de órganos con su distribución funcional consiguiente; no sabemos, al menos no todas, las competencias adscritas a cada uno de ellos, pero sabemos, al menos, que el poder ha vuelto a imponer su criterio en

<sup>19</sup> Con ello, por otro lado, nos situamos en el inicio de la carrera que acabará llevando a Maquiavelo a considerar los *tumulti* como el fundamento de la libertad romana, que es el anticipo, a su vez, de la consideración del pluralismo como fundamento de la democracia (cfr. *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, l. I, capp. 3 y 4). Sobre los *tumulti* en Maquiavelo véase el reciente libro de G. Pedullà *Machiavelli in tumulto*, Roma, Bulzoni, 2011; cf. también O. Höffe, *Aristoteles*, Munich, C.H. Beck, 1996, pp. 262-263; J. Álvarez Yagüez, *Aristóteles: perì demokratías. La cuestión de la democracia*, «Isegoría», 2009, n° 41, p. 85.

<sup>20</sup> Polibio, *Historias*, l. VI.



aras de la eficacia final: necesita dividirse, repartirse, para rendir. Luego, a lo largo del proceso de su ejercicio, ya hará cooperar a sus diversas partes, ya equilibrará sus distintos miembros. Sabemos también algo de la naturaleza de éstos: unos serán – total o parcialmente – colectivos, unipersonales los otros. Y como por lo que se sabe se deduce, cabe asimismo pensar que aquéllos sean mayoritariamente los destinados a la participación indiscriminada, y éstos a la meritoria (aunque Aristóteles avanza algo más: a propósito de la constitución de Cartago<sup>21</sup> resalta sin criticar que el pueblo, en ciertas circunstancias, adopta igualmente resoluciones decisorias: otro caso más de cualidad hecha a base de cantidad, como hará ver en un libro ulterior, en uno de los pasajes de mayor relevancia en la historia del pensamiento político). Hemos vuelto, pues, al mérito.

Cuando el poder impone al mérito en el cargo deponen del mismo varias creencias y otras tantas naturalezas: la de que el rico es poder: o el noble, o el bondadoso, o el potente, o la tradición, o la herencia, o la casta, o, incluso, la misma ambición, respecto éste que censura paradigmáticamente en los espartanos<sup>22</sup>, etc. Depone también algunas consecuencias: la tiranía unas veces, la venalidad otras, la irresponsabilidad siempre. El mérito es, pues, una vuelta de tuerca más en el proceso de tecnificación de la política. No obstante, conviene añadir que el merecedor no es sólo un profesional político sin más; su acceso al cargo se debe, cierto, a su idoneidad para el mismo, pero aquélla concentra una serie de cualidades no estrictamente técnicas que le han otorgado ya el prestigio social que, como una fuerza ciega, debe impulsarle hasta aquél sin que sea necesario ningún procedimiento electivo formal al respecto: el mérito, cabría decir, lleva consigo la elección. Así de terminante suena al menos la sentencia emitida por Aristóteles en una de sus observaciones acerca de la constitución laconia<sup>23</sup>. Pero no es menos cierto que el merecedor del cargo, que en cierto sentido coincide con el virtuoso moral, una vez en él debe demostrar su valía técnica en el ejercicio del mismo: y es esa valía, o por mejor decir, las consecuencias – la buena *administración*: el buen gobierno – derivadas de ella, lo que juzgando el conjunto de la actividad, lo técnico y lo *político*, se indicará como virtud política. Resumiendo: el poder se vuelve ético en sus efectos al actuar técnicamente como tiene que actuar. Es decir, que Aristóteles nunca hubiera dado por buena la tesis con la que Crispo Salustio remata – en palabras antológicas que bajo la máscara de la defensa del poder personal de Tiberio esconden su genuina intención, la de salvar su vida – su razonamiento ante Livia,

<sup>21</sup> *Política*, 1273b.

<sup>22</sup> *Política*, 1271a. El mérito, como se sabe, era uno de los rasgos destacados por Pericles como característicos de la democracia ateniense en su célebre *Oración Fúnebre*, que nos ha llegado a través de Tucídides. A su modo, Platón también lo había establecido al adjudicar por pura lógica el ejercicio de la *techné* política al conocedor de la misma, el filósofo. Es la única y *casual* coincidencia entre dos modos de pensar la democracia tan antitéticos.

<sup>23</sup> *Política*, 1271a.

a saber, que «la lógica del poder es ésta: las cuentas salen cuando se rinden a uno solo»<sup>24</sup>.

Pero el poder, llevando el mérito al cargo, adquiere alguno más; no sólo que se le deba llamar virtuoso por ser como tiene que ser, sino por las consecuencias políticas y sociales traídas consigo. Aristóteles se revela plenamente consciente de las primeras, pero no así de las segundas. Es lo que se pone de manifiesto, por una parte, en su elogio de la constitución cartaginesa, cuando indica que a la realeza se asciende por la escala del mérito, y que éste, al no ser hereditario, sustrae el cetro al monopolio de una determinada familia<sup>25</sup>, impidiéndole convertirse en dinastía. Y es lo que se pone de manifiesto, por la otra, en su silencio sobre su incidencia social; el topo de la meritocracia, en efecto, al no tener su sede en ninguna clase específica, sino en individuos específicos, va zapando el carácter monolítico con el que antes las clases se cerraban entre sí y unas a otras: el mérito va abriendo fisuras en los antaño bloques compactos y por ellas emerge sin ningún pudor, y sin ningún caparazón de casta, el sujeto individual.

El mérito, visto en profundidad, parece una suerte de oráculo por cuyo trámite el poder pregonar en parte cómo es y vaticina en parte cómo quiere que se le use. Lo dice todo como criterio de elección a los cargos públicos<sup>26</sup> – e incluso dice aún más cuando se le consulta para una ulterior reelección. Acerca de éstos, de las personas que los ejercen, y aun de su desempeño, aunque incompleta, suponen una fuente inagotable de información. Su sola presencia en el marco constitucional aboga en contra de la posible acumulación de los mismos, e igualmente contra su carácter vitalicio. Aclaremos que no existe un desacuerdo de principio entre aquél y estos dos advenedizos del poder – análogamente a como tampoco contravienen necesariamente el principio de participación. Adscribir de forma definitiva ciertos cargos a determinadas personas, o declarar acumulables algunos de ellos, ni significa que los demás hayan prescindido del mérito como escala de acceso, ni que dejen de ser personas meritorias las que ostentan más de uno – ni, a menos que sea Platón quien haga la constitución<sup>27</sup>, tampoco que los nuevos propietarios no pudieran compartir poder con los participantes en las asambleas. Pero en la práctica sí puede darse el desacuerdo que cierta teoría aprueba, y desde luego se da asimismo con los prin-

<sup>24</sup> Tácito, *Anales*, I-6.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Política*, 1272b.

<sup>26</sup> Lo cual, dicho sea de paso, permite su coexistencia con el acceso a las magistraturas por motivos en absoluto meritocráticos, como es el hecho *físico* de ser ciudadano, es decir, un sujeto libre en un orden democrático, tanto si se habla de magistraturas que den cabida a la totalidad de los ciudadanos como cuando se debe gobernar por turno (1261a) (cf. M. Schofield, *Aristotle: An Introduction*, en C. Rowe - M. Schofield [eds.], *Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 318).

<sup>27</sup> *Política*, 1264b.

cipios superiores expuestos aquí. Y es un hecho, sentencia Aristóteles, que no debe darse. A decir verdad, asentar el principio distributivo del poder para más tarde, en su ejercicio, tolerar el monopolio o la reunificación total o parcial de las partes divididas suena a belicosa declaración de incongruencia.

Así pues, con su preferencia por el mérito, el poder hizo profesión de fe contra la acumulación de los cargos y contra su desempeño vitalicio. La primera va haciendo hueco a la tiranía en la delgada red de equilibrios en los que se sustenta la inmortalidad de la ciudad ideal, es decir, le va cavando la fosa (que será cada vez más profunda cuanto más cargos se junten, y que será definitiva cuando los haya juntado todos: pues, en tal caso, además, el monopolista del poder adquirirá el que le faltaba: la condición de vitalicio. He ahí al tirano, o lo que es igual: una concentración ilimitada de poder que, de nuevo, se ha vuelto *persona*: desnuda manifestación de arbitrio: he ahí, en fin, el momento en que el poder, como dirá más tarde Mendelssohn, tendrá la ventaja de ser coherente<sup>28</sup>). El juicio de Aristóteles contra la acumulación era tajante, y no sólo porque anulaba la política según él entendía que ésta debía ser: significaba al mismo tiempo una afrenta antropológica, pues la naturaleza humana funciona – en ello Aristóteles es Platón – según el principio de función específica, lo que significa que cada uno puede hacer bien una cosa sola. El acumular, por tanto, rompe las reglas de la especialidad, lo que significa, con otras palabras, que la antropología ha lanzado contra ella su anatema antes aún de que lo haga la política. Con anterioridad a la entidad del daño que haga, ya se sabe, al menos, que será ineficiente. Abolirla constituirá, pues, el mandato lógico que el estagirita dará a la constitución cartaginesa<sup>29</sup>.

De manera similar, abolir el carácter vitalicio de los cargos es el mandato que dará tanto a Platón – ya se lo ha dado –, como a la constitución laconia<sup>30</sup>; los miembros del consejo de ancianos, cierto, no se corresponden con los gobernantes queridos por el autor de *La República*, pero aunque lo fueran, aunque destilaran virtud por los cuatro costados, seguiría siendo defectuosa la regla que lo estableciera. Un cargo vitalicio no es una acumulación de cargos, pero sí una acumulación de *cargo*; es en el tiempo lo que aquélla en el espacio, y aunque las consecuencias, en principio, no son las mismas, sí pueden al final asemejarse: un cargo atribuido de por vida a una sola persona, aunque sea meritoria, priva a otros mé-

<sup>28</sup> *Jerusalén*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 43.

<sup>29</sup> *Política*, 1273b. Al respecto, cf. J. Teixidor, *Los cartagineses entre Aristóteles y Polibio*, en A. González Blanco - J.L. Cuchillos Illari - M. Molina Martos (coords.), *El mundo púnico. Historia, sociedad, cultura*, Murcia, Biblioteca Básica Murciana, 1994, pp. 131-139; J.B. Tsirkin, *Carthage and the Problem of Polis*, «Rivista di Studi Fenici», 1986, n° 2, pp. 129-141; F. Quesada Sanz, *En torno a las instituciones militares cartaginesas*, en B. Costa - J. H. Fernández (eds.), *Instituciones, Demos y Ejército en Cartago*, Eivissa, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 2009, pp. 143-174. Y, naturalmente, Polibio, *Historias*, VI, 50-51.

<sup>30</sup> *Política*, 1270b, 1271a. Véase también aquí Polibio, op. cit., VI, 48-49.

ritos mayores del acceso al mismo. Como priva a determinadas personas, las reelegibles, de que a los méritos que de consuno pusieron virtud y técnica para llevarlas hasta ahí, no se les añada el reconocimiento público a los nuevos méritos contraídos en el ejercicio del cargo – técnicos: y por ende virtuosos – que motivarían su reelección.

Digamos algo más al respecto. Aquél doble *No* impuesto por el poder en el ordenamiento, aquella réplica negativa del cargo a dejarse monopolizar temporal o espacialmente, ayudan a configurar sus señas de identidad técnicas, a emanciparlo de las personas que lo están ocupando en un determinado momento; proceso ése coincidente con el de despersonalización de las instituciones, que viene a realzar su grado de objetivación y termina por imponer nuevos tributos, ya sea a quienes lo detentan, ya sea al modo en que lo ejercen, como pasamos a mostrar. Un grado más de dicho proceso lo proporciona el argumento con el que Aristóteles remata su rechazo del cargo vitalicio, que por su singularidad y carácter revolucionario se constituye en uno de los momentos-cumbre de su teoría, y que se sustancia en una crítica frontal del venerable sistema gerontocrático<sup>31</sup>. Los cargos no deben ser vitalicios porque la vejez llega a la mente tanto como al cuerpo. Nótese lo que Aristóteles proclama en esa frase. Los ancianos, por probos que puedan ser, al perder parte de sus facultades pierden la capacidad de llevar a cabo las funciones que les fueron encomendadas. Los ancianos, pues, no deben gobernar. La mente envejece con el tiempo, los achaques de la edad se convierten en achaques del cargo y la salud – conservación – de la ciudad se deteriora y periclita. De otro modo: la eficacia del poder depende de su acción constante sobre la ciudad, pero cuando se confunde tan estrechamente con las personas que lo detentan los años van sembrando de debilidad las fuerzas de dicha constancia. Es la juventud del poder la única que debe ser eterna, pues eterno es el fin del que se nutre, no la de quienes lo administran, meros ejecutores que se alternan en los cargos mientras éstos gozan la alternancia. Es esa eterna, inmarcesible juventud de que goza al despersonalizarse, uno de sus momentos de gloria, donde se sabe próximo a la perfección. Sin duda, su infinitud está constituida, medida, por la sucesión de las personas que lo usan, y su valor depende de la capacidad de éstas: pero no lo es menos que mientras él dura, el cargo se alterna y las personas pasan, y que es su eficacia el metro del mérito de aquéllas. Y no sólo: las hace trabajar para él por lo que valen en relación con él, por lo que valen en relación con las funciones que él les asigna, y no por lo que valen en sí, por lo que valen moralmente – aunque, en la práctica, la eficacia acabe virtuosa; como tampoco por lo que sienten o piensan sobre las demás cosas, y ni siquiera se interesa si son felices o no mientras son poderosos.

<sup>31</sup> Homero, en la *Iliada*, nos da sobrados ejemplos de su vigencia y funcionamiento, como cuando por boca de Menelao se pide a Príamo «que sancione los juramentos en persona, ya que sus hijos son insolentes y desleales», lo que se explica en última instancia así: «Los sentimientos de los jóvenes siempre flotan en el aire» (III, vv. 105-108).

En cuanto al modo de ejercer el poder, es otra vez en las reflexiones acerca de la constitución espartana donde hallamos momentos estelares. En ella los éforos hacen lo que no deben hacer, esto es, ejercer un control absoluto sobre los asuntos más importantes, modo ése de actuar que les acerca peligrosamente al de los tiranos<sup>32</sup>. Luego, contra ese desempeño ilimitado y omnímodo en el cargo vendrán también argumentos morales, pero el primero, el que vale incluso contra los hombres probos que detentan un poder susceptible de ejercerse de tal forma, es político – como política es también la consecuencia de alguno de los argumentos éticos: el relajamiento moral del que tantos de ellos hacen ostentación, en efecto, priva al detentador del poder (es decir: al poder) de su valor ejemplarizante, hurto ése que resta fe a la obediencia. Con todo, hay remedios legales contra eso, y aunque Aristóteles acentúe en su argumentación más el lado moral que el jurídico, ello se debe probablemente a que está reprobando el quehacer de hombres concretos – los miembros del consejo de ancianos, en este caso, tan símiles sin embargo a los éforos –, tan proclives al favoritismo por haber aceptado los favores de la corrupción. Tales remedios son, por un lado, la responsabilidad del que ejerce el cargo – tributo inmanente a su carácter *electivo*, que en la presente constitución Aristóteles resolverá dictando en contra de que lo sean ante los éforos: y que, en la nueva, resolverá fijando en la asamblea popular la sede desde donde exigir la rendición de cuentas<sup>33</sup>. Y por el otro, la legalidad: los éforos, en efecto, no deberían fallar según su criterio, sino según «la palabra escrita y las leyes»<sup>34</sup>. No se teme sólo el querer ocasional de un ser generalmente corrupto a causa de la miseria de su condición; es decir, no es al malo al que se teme: se teme igualmente que el justo actúe sólo según su arbitrio.

Los conceptos de responsabilidad, delimitación y legalidad, entretejidos, forman, junto al antevisto de participación, la red de garantías que protege al ciudadano de los abusos en los que el poder suele saldar su ejercicio. Pero Aristóteles, en su búsqueda de la organización que preserve a la ciudad del conflicto que destruye, idea nuevas medidas con las que plantar cara a los retos sociológicos que la desafían. Bien mirado, ya la participación era una de ellas – Spinoza, alumno excelso, saldrá bien ilustrado del aula –, pues no había razón para dejar fuera del gobierno de la comunidad a la mayor parte de sus miembros, sobre todo cuando, tras impedirle la defensa política de sus intereses, se pretendía su adhesión en aras de la concordia. Pero el nuevo poder no se contentaba con eso. Quería eficiencia, y ésta no se contentaba con hacer justicia a una clase: especialmente porque si no se

<sup>32</sup> *Política*, 1270b.

<sup>33</sup> No será mucho más preciso – Aristóteles no es Constant –, pero el principio, al menos, sí queda firmemente establecido; de paso, digamos que el potencial prevaricador aristotélico no lo tendrá tan fácil como el politólogo suizo para salir indemne de sus actos delictivos.

<sup>34</sup> *Política*, 1271a. La idea se repetirá a propósito de la constitución cretense (1272b).

eliminaban ciertos fenómenos sociales propios de numerosas ciudades griegas, la medida anterior hubiera quedado probablemente como la última reliquia de un mundo lleno de buenas intenciones.

El concepto aristotélico de *politeia* es posiblemente el más ambicioso esfuerzo realizado en el mundo heleno por reconducir la heterogénea gama de poderes sociales hacia un único centro de imputación que abocara en un único sistema regulador. El intento no saboreará las mieles del triunfo, pues no conseguirá conducir su tensión unificadora hasta el trono de una única soberanía – Aristóteles no es Hobbes. Empero, los frutos obtenidos en su esfuerzo serán inmensos. La seguridad jurídica no tolera, afirma aquél, que la doctrina de Hipódamo acepte la presencia en la comunidad de hombres armados por su cuenta, porque las armas acabarán siendo en ella los únicos derechos políticos, y quienes no las poseen acabarán integrando las reservas de esclavos. Se trata de una nueva versión de desigualdad material, cuya existencia, en cualquiera de sus manifestaciones, destierra, antes o después, tanto la igualdad como la libertad política de la ciudad<sup>35</sup>. Con similar rotundidad fallará contra el ordenamiento cretense, en el que la aristocracia identifica el hecho con el derecho al imponer la fuerza como ley: al sustituirla por su arbitrio cuando quieren. En un genial fragmento que hubiera firmado Madison, Aristóteles delata cómo las facciones configuran un interés especial al margen del general, y cómo esa conducta, abocando a la suspensión de la labor del gobierno, es semilla de futuras conflagraciones sociales. Una corona normativa será el tocado de dicho razonamiento: un régimen así, como el cretense, se dirá «constitucional», pero se trata más bien de una «oligarquía tiránica»<sup>36</sup>.

Falta un último punto por considerar (faltaría aún otro más si Aristóteles hubiera hecho justicia a Platón dejando algunas acotaciones sobre el problema de la transición política). En nuestro análisis del poder pasamos de puntillas sobre la cuestión de su naturaleza para detenernos en la de su ejercicio. El motivo ya lo dijimos. Pero nada se ha dicho todavía de una de las cuestiones más candentes y omnipresentes en la historia del pensamiento político: la del fundamento. Que suele confundirse con la del absoluto. ¿Existe esa fundamentación para la polis ideal aristotélica? La respuesta es no, y cabría por ende tenerla por revolucionaria de no ser por dos razones muy distintas. Una de ellas – quizá no sea extemporáneo traerla a colación aquí – es que, como bien ha demostrado Arendt, hasta las revoluciones mismas se han buscado su absoluto, han construido su propia religión. La otra es que, entre Herodoto y Jenofonte, Aristóteles había encontrado un

<sup>35</sup> *Política*, 1268a. Lo que, por cierto, equivaldría asimismo a desterrar la justicia de la misma, dada su conexión intrínseca con aquélla (1261a). Véase J. Roberts, *Justice and the Polis*, en Rowe-Schofield (eds.), op. cit., p. 352 (una asociación tan estrecha en Aristóteles que, como dice el propio Rowe, es desde esa base desde donde Aristóteles enfoca la cuestión del reino ideal: cf. p. 374).

<sup>36</sup> *Política*, 1272b.

precedente en Tucídides. A diferencia de la historia contada por aquéllos, especialmente por el primero, el magno notario de la guerra del Peloponeso sólo vio causas humanas en el mundo humano. Este, de pronto, se vio más ancho y más solo una vez desaparecidos los dioses de las acciones de los hombres: también más grande, más libre y más abierto – con menos héroes pero más *heroico*, cabría decir –, pero más turbio e incierto en cuanto menos religioso. Aristóteles recogería dignamente la antorcha de esa herencia al enviar, como parece hartó probable, toda consideración acerca del oro divino presente en las almas de los gobernantes platónicos<sup>37</sup>, al limbo de «consideraciones ajenas» con que la doctrina del maestro embarullaba la ciencia política.

Ahora bien, se puede entrar en el reino del absoluto por una puerta lateral, que las tiene. Es lo que desde siempre, y durante milenios, ha hecho el grueso de la teoría iusnaturalista – no sólo ella, a decir verdad –, que se valía del expediente de la ley natural para acabar dando el poder unas veces a los dioses y otras a su concentrado, al monopolista por excelencia: a Dios. Aristóteles también habla de las leyes, y de la justicia cuando trata de ellas. ¿Es ése el absoluto errante? Aborda el asunto en sus disquisiciones sobre el tratamiento dado por Hipódamo de Mileto a la reforma legal, y que constituyen otro hito más para el pensamiento. Resumiendo al máximo el de Aristóteles es menester concluir que ningún absoluto es posible, ni siquiera en el mejor régimen, el de los «libres e iguales». En efecto, pese a ver en la polis la comunidad perfecta, el fin-naturaleza del hombre, y pese a creer en la perfección de esta comunidad mejor, vale decir, que existe la mejor forma real para la materia social, sin embargo prescinde de todo absoluto, comprendido el de la justicia (platónica, la cual tenía, como se sabe, otro mayor que el suyo detrás: el del bien). Aquélla, para ser, necesita el antídoto de una cierta dosis de injusticia, de lo contrario se destruiría. ¿Cómo se llega a semejante paradoja? La pregunta inicial era más técnica: ¿deben cambiarse las leyes? Puesto que hay historia, y la historia es progresiva, incluso desde el punto de vista del conocimiento, es preciso reconocer que hay leyes, las más antiguas, que son toscas e injustas; puesto que en la historia se cambia, es preciso reconocer que son insuficientes. Es decir: es preciso reconocer que el cambio es preciso. ¿Cuánto preciso? ¿Hay criterios para medirlo? Sí: el valor de lo ganado cambiando; si es mucho, se deberá cambiar: mas si es poco será mejor aceptar el error, la afrenta, del gobernante y de la ley, porque el cambio continuo crearía una idea fija: la de la inutilidad de las leyes; y un sentimiento inmóvil: su consecuente desprecio. Medicina homeopática en el ámbito de la justicia, pues: ciertas dosis de injusticia garantizan la eficacia y el respeto de la ley<sup>38</sup>. He ahí la paradoja necesaria por la que pasa la

<sup>37</sup> *Política*, 1264b. Una exposición de la crítica general desarrollada por Aristóteles frente a Platón el lector puede encontrarla en <<http://espaceeducatif.ac-rennes.fr/jahia/webdav/site/espaceeducatif/groups/PHILOSOPHIE/Webmestres/public/Formation/PolGall.pdf>>.

<sup>38</sup> *Política*, 1268b, 1269a. La medida, como se ve, es lisa y llanamente revolucionaria. No sólo



conservación de la comunidad. Porque, en último término, de eso se trata, como se habrá notado. Aquélla exige el cambio de leyes porque éstas van perfeccionándose con el tiempo, si bien requiere asimismo un cierto procedimiento en el cambio: medir, de acuerdo con el fin supremo – consigo misma, pues –, el ritmo y la intensidad del cambio. El poder que preserva la ciudad ha encontrado un instrumento más en las leyes, del mismo modo – y por repetir, más comprensiblemente aquí, cierta alusión anterior – que la nueva ciencia que lo estructura debe basarse más en la razón que en la tradición (son muchas más las enseñanzas presentes en el razonamiento abreviado, pero baste enumerar éstas).

Para concluir. Sin entrar en las profundidades de los conceptos referidos, ni exponer con mayor detalle su conexión sistemática, para lo cual hubiéramos debido recurrir al conjunto de la doctrina aristotélica, cosa que estaba fuera de nuestro proyecto<sup>39</sup>; sin entrar en ello, decimos, sí hemos querido al menos reconstruir la teoría del poder que se obtiene de articular el conjunto de consideraciones dispersas en su crítica de una parte significativa de la teoría y la práctica políticas de la época. Para eso, por lo demás, nos ha hecho falta explorar en algún caso el subsuelo de los supuestos y ampliar en otros el recorrido hasta las consecuencias. Los intentos han confluído en una teoría inmanente del poder que tiene en el objetivo de la conservación de la polis su valor supremo y su meta final: tarea que lleva a cabo a través de un complejo proceso de tecnificación creciente, materializada en una organización constitucional que lo divide en diversos órganos, unos colectivos y otros individuales, que requiere la participación de todas las clases en la vida política – actividad que se realiza en los primeros – y su complemento con el acceso a los segundos con base en el mérito; una teoría que aspira a definir un poder en grado de proporcionar seguridad jurídica a los ciudadanos gracias tanto a su ejercicio constante cuanto al hecho de ejercerse responsablemente por individuos que se alternan en los cargos, que no los acumulan y que se limitan a las atribuciones determinadas por la legalidad; e igualmente, porque aspira a suprimir todas las condiciones materiales, sociológicas o económicas, que le impiden hacer lo

implica rebajar la ley de las cimas olímpicas en las que generalmente ha morado, sino que exige violar la letra para mantener su espíritu, o si se prefiere: deja de ser inteligible sin su complemento, lo ilegal, y por ende fuerza a lo injusto a formar parte de lo injusto. Aún estamos lejos, cierto, pero aquí se ha embocado ya, bien que con intenciones distintas, el camino que, en su *perfección*, llevará a un Maquiavelo a demandar circunstancialmente la violencia en aras de la seguridad del Estado (una medida con futuro, pues a ella se apuntan incluso ideólogos cristianos de la política, según tuvimos ocasión de poner de relieve en nuestro texto *Maquiavelo en Saavedra Fajardo. Las sombras de la virtud*, «Res Publica», 2008, n° 19, pp. 207-208).

<sup>39</sup> De haberlo hecho creemos que nos habría resultado factible rebatir la rotunda afirmación de Mose I. Finley de que «nunca existió en Atenas una teoría articulada de la democracia» (en *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona, 1981, p. 134) o, cuando menos, matizarla lo suficiente para levantar dudas sobre la misma.



que debe hacer. Al final, con su ejercicio, esa técnica se vuelve normativa porque el único modo que tiene el poder de ser eficaz es organizarse como quiere la justicia (rasgo éste apenas insinuado); aunque, eso sí, sin confundirse con ella: no hay justicia sin cierto poder autónomo; aquél, en suma, presupone determinadas propiedades para ser eficaz, que ni la voluntad *soberana* misma podría eliminar, por cuanto son precisamente la condición de su supervivencia.

En nuestra exposición hemos dejado entrever tanto algunas críticas a la doctrina aristotélica – que sean las clases en lugar de los individuos el componente ontológico último de su polis, que las clases sean monolíticas (aunque, recuérdese, el mérito empezaba a fracturar esos bloques) –, fallas que están presentes por doquier, y no sólo en el libro analizado<sup>40</sup>. También hemos apuntado que la mayor parte de las ideas aquí lanzadas tendrán un desarrollo y una conexión sistemática posterior, aunque algunas son mencionadas sólo aquí (por ejemplo: nada se dirá en el resto del texto de quién debe proceder a la reforma legal). Falta quizá por señalar que si Aristóteles se hubiera demostrado enteramente coherente con la doctrina apenas esbozada, por fuerza hubiera debido reconsiderar sus ideas sobre algunas de las piezas más celebradas de su doctrina: el concepto de virtud, la función de la educación, las especulaciones acerca del régimen ideal y, por cierto, su tipología de las formas de gobierno.

<sup>40</sup> No hemos podido tomar siquiera en consideración, al centranos en este libro, otras igualmente tributarias de la doctrina, como el hecho de considerar la polis el único objeto de reflexión política, algo en realidad común al pensamiento griego en general, como bien señala Christian Meyer (*Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin, Goldmann Verlag, 1976, p. 399).

*Quasi quidam ornatus vitae.*  
 Il *decorum* nel *de officiis* di Cicerone

Rosa Rita Marchese

1. *Pubblica decenza*

«Se andiamo alle elezioni, *li asfalteremo*».

«Io non ho commesso alcun reato.  
 Io non sono colpevole di alcunché».

«In mezzo non c'è niente. *VOI SIETE NIENTE*».

Siamo una società offesa dallo scarso senso del decoro che osserviamo nelle nostre istituzioni. Le persone che in esse vivono e operano ci sembrano ignorare che svolgere un ruolo pubblico richiede un'attenzione particolare nella definizione di sé e in quella dei propri interlocutori, siano essi avversari politici o appartenenti allo stesso schieramento. L'unica soglia che apparentemente sembra tenere è quella che separa la condotta pubblica, e le implicazioni che essa può avere sulla nostra vita, dalla condotta privata. Ma anche questa linea è ormai sbiadita, in un intreccio di situazioni nelle quali le identità pubbliche sono usate per esercitare forme di potere anche e soprattutto in occasioni private. In realtà, in tutte le situazioni formali nelle quali siamo chiamati ad agire, prevale ormai la convinzione che, di fronte a palesi violazioni del rispetto e della considerazione che si deve alla carica che si esercita e alla comunità che si rappresenta, non solo non sia necessario l'intervento del principio di giustizia («hai violato un codice, devi pagare»), ma non sia più neppure il caso di segnalare a chi ha operato una violazione l'opportunità di ritirarsi dall'impegno in cui si trova coinvolto «provando a salvare almeno la faccia»<sup>1</sup>. Al contrario, ciascun violatore delle regole si sente in diritto di formulare e riformulare, con ostinazione, la propria faccia, e si chiede alle persone che hanno subito l'offesa e ne sono state, in qualche modo, consapevoli testimoni, di passarci sopra, come se niente, alla prova dei fatti, fosse accaduto. In questo saggio non intendo analizzare o valutare i comportamenti e le dinamiche politiche dei nostri giorni; semplicemente, li assumo come dati a partire dai quali è possibile riconoscere che in es-

<sup>1</sup> Sono i termini utilizzati da Goffman nell'analisi dei comportamenti in luoghi pubblici e semipubblici e delle diverse interazioni situate in cornici sociali. Mi sono stati di grande aiuto (Goffman 1959), (Goffman 1963), (Goffman 1967), (Goffman 1969).

si è spesso messo in crisi non solo il principio di giustizia, ma anche il principio del pubblico decoro. Proprio delle relazioni sostanziali che legano giustizia e decoro, vere impalcature di sostegno per comunità in crisi, voglio parlare qui, a partire da un trattato di Cicerone che è assai utile per definire i termini teorici della questione.

## 2. *Il de officiis: un trattato di etica, un testamento politico*

Tra il settembre e il novembre del 44 a.C., mentre Roma è paralizzata dal vuoto di potere conseguente alla morte violenta di Cesare per mano dei congiurati che avevano inutilmente creduto in un veloce riassetto delle dinamiche consuete della vita repubblicana, Cicerone attende alla stesura di quello che sarà il suo ultimo trattato: il *de officiis*. È stata messa bene in luce la consapevole urgenza con la quale egli si dedica a questo libro, per il quale recupera l'autorevole normatività di Panezio, il filosofo stoico vissuto nella cerchia degli Scipioni, autore di un *perì tou kathékontos* con il quale Cicerone dichiara esplicitamente, in più punti dell'opera, il suo debito<sup>2</sup>. In realtà, e questo appare il primo aspetto interessante della questione, rispetto a Panezio il *de officiis* traccia una linea di separazione che non si deve semplicemente all'ampliamento delle tematiche analizzate<sup>3</sup>, in particolare nella descrizione dei conflitti tra *utile* e *honestum* che occupano l'intero terzo libro del trattato. Della classificazione stoica Cicerone valorizza la schematicità e la forza definitoria, mentre si concentra sul riordinamento delle prerogative pubbliche e private dei cittadini, che è l'obiettivo che gli sta a cuore, e per questo sceglie di parlare di *officia*, il termine più ampio che i Romani conoscessero per indicare le prestazioni obbligatorie conseguenti all'assunzione di un ruolo entro le dinamiche socio-politiche, nonostante le obiezioni mosse dall'amico Attico<sup>4</sup>, poco convinto dell'utilizzazione di un vocabolo forse troppo incrostato dalle accezioni istituzionali e formali pertinenti ai compiti dell'uomo politico. Ma Cicerone in-

<sup>2</sup> Sul rapporto tra Cicerone e Panezio: (Labowsky 1934), (Labowsky 1934a), (Pohlenz 1934), (Gaertner 1974), (Gabba 1979), (Lotito 1981).

<sup>3</sup> È lo stesso Cicerone a rimarcare i termini tanto dell'adesione quanto della presa di distanza rispetto al filosofo di Rodi: «È mia intenzione dunque, poiché la discussione verterà tutta intorno al dovere, definire prima cosa sia il dovere stesso, cosa che, mi accorgo con stupore, da Panezio venne tralasciata» (1.7); «In questa (*scil.* di Panezio) divisione, e certo tralasciare qualcosa in una suddivisione rappresenta l'errore più grande, due elementi sono stati tralasciati; né infatti abitualmente occorre solamente decidere tra il vergognoso e ciò che è morale, ma anche quale decisione sia più morale tra due possibilità entrambe morali, e anche quale sia più utile tra due possibilità ugualmente utili; per cui, si scopre che quella trattazione che si pensò dovesse essere triplice, in realtà debba essere distribuita in cinque parti» (1.10). Su questa integrazione Cicerone torna in termini più precisi in *off.* 3. 7-10.

<sup>4</sup> Testimoniano il disaccordo due lettere in cui Cicerone difende la propria scelta di tradurre *kathêkon* con *officium*: *Att.* XVI 11 e 14.

tende riportare con chiarezza al loro posto proprio tali compiti, e dunque insiste nell'usare per i suoi scopi la parola che sul piano referenziale poteva comunicare nel modo migliore ai suoi destinatari ciò che per un cittadino «è giusto fare»<sup>5</sup>. Di questa operazione il trattato rende conto anche attraverso la sua cornice esterna, ossia la dedica rivolta al figlio Marco, che si trova ad Atene a completare la sua formazione<sup>6</sup>. Un figlio lontano, che diventa il dedicatario di un'opera nella quale si trova una precettistica etico-politica ispirata al sistema stoico, esprime molto efficacemente la strategia di cambiamento che Cicerone prova a costruire, l'eredità che padri ingombranti come lui, consapevoli delle responsabilità contratte con la crisi della *res publica*, decidono di lasciare a figli assai diversi da loro, e forse ormai sordi a qualunque richiamo. Una strategia che asseconda la trasformazione in corso di una realtà dolorosa attraverso la ristrutturazione dell'esistente e l'individuazione di pratiche di comportamento puntuali e stringenti per riconquistare, come obiettivo comunitario, ciò che è giusto per tutti individuando per ciascun soggetto politico e sociale uno schema di condotta<sup>7</sup>; un progetto che si esprime in uno stile e in una struttura argomentativa che appaiono del tutto inusuali in uno scrittore consumato come Cicerone, fortemente condizionati, come sono, dall'urgenza e dalla velocità della stesura<sup>8</sup>.

### 3. *Un concetto etico-estetico come ammortizzatore delle disuguaglianze e dei conflitti*

Il primo libro del trattato è forse quello che presenta una strutturazione interna maggiormente riconoscibile. Cicerone vi discute delle vie per conseguire l'*honestas*

<sup>5</sup> Su questa parafrasi di *officium* si è orientata la nostra scelta in (Picone-Marchese 2012).

<sup>6</sup> Sulla dedica al figlio Marco rimando a (Picone 2012), in particolare p. XII e XXIX-XXXVI. Interessanti considerazioni più generali, relative alla letteratura didascalica in Roma antica, in (Le-moine 1991).

<sup>7</sup> Sulle accuse di utopismo e tatticismo rivolte a Cicerone in molti studi novecenteschi, rimando a (Narducci 1989a), pp. 153-155. Sui limiti attribuiti alla sua riflessione politica mi limito a citare una considerazione di (Wood 1988): «Forced to retire from politics, he takes on the herculean task of educating his peers. In keeping with his basic view that social and political ills arise from the irrationality of human beings, he seeks in his last writings to enlighten his contemporaries [...]. Aside the questionable assumption concerning the source of the troubles, the enlightener himself needed enlightenment. The rational values, attitudes, and ideals, which he promoted in such an accomplished manner, were little more than a refined and intellectualized abstraction of the spirit of the times, the spirit that was inextricably bound up with the disorders of the day», pp. 212-213.

<sup>8</sup> «Non si sarà trattato della foga compositiva quasi febbrile che alcuni interpreti hanno voluto attribuire a Cicerone; ma è verosimile che la velocità della stesura non sia rimasta priva di effetti sulle qualità letterarie del *de officiis*, dal punto di vista stilistico non la meglio riuscita tra le opere filosofiche», (Narducci 1989a), p. 111. Sulle dinamiche complesse della stesura rinvio a (Fedeli 1973).

*stum*, ossia per vivere una vita moralmente corretta, perfettamente armonizzata al bene comune e in grado di conferire a ciascun uomo il raggiungimento della virtù. L'indagine muove dall'assunto che esiste nell'uomo una naturale propensione al riconoscimento dell'ordine e della misura che può governare la vita *in factis et in dictis*. Tale *vis naturae*, che nell'uomo non è di poco spessore poiché egli, a differenza di tutti gli altri *animalia*, partecipa di *ratio*, deve essere coltivata perché diventi una condizione strutturata, un *habitus*. La prospettiva gnoseologica di impianto stoico è qui pienamente accettata da Cicerone, marcando tutta la propria distanza dall'approccio socratico-platonico all'idea del Bene: se si potesse contemplare la forma dell'*honestum* come si contempla un volto bello, allora sarebbe facile per l'uomo innamorarsene. Nella realtà, la virtù è il punto di arrivo di un processo, non è il risultato di un'operazione statica di osservazione che automaticamente determini il possesso del bene:

15. Tu vedi appunto, figlio mio, la forma stessa e quasi il volto della moralità (*tamquam faciem honesti*), che se fosse visibile agli occhi «susciterebbe mirabili innamoramenti», come asserisce Platone. Ma la moralità (*omne, quod honestum*) nasce da ciascuna delle seguenti quattro parti: si colloca infatti nella disamina accurata della verità (*in perspicientia veri sollertiaque*), oppure nella protezione accordata alla società umana (*in hominum societate tuenda*), nonché nell'attribuzione di ciò che spetta a ciascuno (*tribuendoque suum cuique*) e nella garanzia degli accordi stipulati (*rerum contractarum fide*), oppure nella grandezza e nella forma di un animo eccelso e invito (*in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore*), oppure nell'ordine e nella misura di tutte le cose che vengono dette e fatte, in cui risiede la moderazione e il controllo delle passioni (*in quo inest modestia et temperantia*). Sebbene queste quattro fonti siano tra loro collegate e intrecciate, tuttavia specifici tipi di dovere scaturiscono da ciascuna di esse, per esempio, nella parte che è stata descritta per prima, in cui collochiamo la sapienza e la saggezza, si trova l'indagine e la scoperta della verità, e di tale virtù questo rappresenta uno specifico dono. 16. Quanto più infatti uno osserva soprattutto che cosa sia vero in un ambito, tanto più in modo acuto e celere può vederne e spiegarne la ragione, e questi suole essere ritenuto giustamente l'uomo più saggio e più sapiente. Per cui la verità è sottomessa a questa parte, come materia che essa tratta e nella quale si svolge. 17. Le rimanenti tre virtù sono necessariamente finalizzate a preparare e custodire quelle cose nelle quali è contenuta la vita (*quibus actio vitae continetur*), affinché la società e l'unione degli uomini sia preservata, e la superiorità e la grandezza d'animo, tanto nello sviluppo dei mezzi e dei vantaggi da procurare a sé e agli altri, quanto molto di più nel disprezzo di queste stesse cose (*in his ipsis despiciendis*), possano risplendere. L'ordine, la coerenza e la moderazione, e quelle cose a esse simili, si muovono in quest'ambito, al quale bisogna rivolgere ogni azione, non solo l'intenzione; infatti a quelle cose che sono trattate nella vita quotidiana, riserveremo onorabilità e rispetto sociale (*honestatem et decus*) se attribuiamo loro una certa misura e ordine (*modum quendam et ordinem*)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Cicerone, *de officiis*, 1. 15-17.

Conoscere il bene non basta a rendere l'uomo virtuoso; la disposizione naturale alla sua comprensione va accompagnata da un sistema di regole che Cicerone dispone come vie reticolari che conducono all'*honestum*, ciascuna della quali si struttura in un insieme di precetti: la *sapientia*, la capacità di tutela e di azione esercitata sulla *hominum societas* mediante la *fides*, la *magnitudo animi*, la *modestia et temperantia*. Come si vede, il pur navigato oratore ha una qualche difficoltà nell'usare singole, secche parole per definire le *partes* dell'*honestum*; arriva così a definirle attraverso la descrizione dei loro tratti pertinenti, prima di procedere alla puntuale disamina, e denominazione, di ciascuna.

La prima cosa che emerge in modo netto è che, nella classificazione ciceroniana, da una parte sta la *sapientia*, che è rivolta all'indagine e alla scoperta del *verum*, dall'altra stanno le tre *virtutes* incentrate nell'*actio vitae*, nella gestione dell'esistenza che il soggetto compie anche e soprattutto nella relazione con i propri simili. Risolta velocemente, attraverso il rinvio a quanto già affermato in altre opere, la questione della *sapientia* (1. 18-19), Cicerone approfondisce la *ratio societatis*, che si articola in *iustitia* e *beneficentia*; passa quindi all'analisi di prerogative e compiti di chi ha in sorte un *magnus animus*, e a questo punto introduce la trattazione di quello che, come vedremo a breve, è principio regolatore di tutte le virtù: il *decorum*.

La lunga sezione ad esso dedicata, che nei fatti conclude, non senza qualche affanno sul piano della coerenza teorica e della lucidità della scrittura, il primo libro, segnala al lettore l'importanza strategica che il tema e il principio assolvono all'interno del sistema che nel *de officiis* Cicerone delinea. Va detto che la letteratura secondaria di ambito classicistico ha mostrato non troppa sensibilità nei confronti della questione. Oltre a studi sui debiti che la teoria del *decorum* contrae con Panezio<sup>10</sup>, numerosi sono i contributi che mettono in luce la consonanza tra il principio morale teorizzato nel trattato e il suo corrispettivo estetico, e ne seguono le applicazioni in letteratura proprio entro il piano della ricezione della teoria artistica<sup>11</sup>. Autentiche eccezioni a questo quadro sono rappresentate dal saggio che E. Narducci dedicò al *decorum* nel 1984, poi ristampato in volume nel 1989, e dagli studi specifici che Gill (1988) e Guastella (2005) hanno dedicato alla teoria delle *personae*. Più di recente, G. Picone ha recuperato all'attenzione di un pubblico più vasto il senso dell'operazione compiuta da Cicerone nel suo ultimo trattato, istituendo un collegamento stretto tra teoria del *decorum* e precettistica per le future generazioni<sup>12</sup>. Anche fuori da questo specifico ambito, nonostante l'interesse dimostrato nei confronti dell'ultima opera ciceroniana dagli studi di filosofica

<sup>10</sup> Per la teoria delle *personae*, in modo particolare, (Schmekel 1892).

<sup>11</sup> (Kapust 2011).

<sup>12</sup> (Picone 2012).

politica degli ultimi quarant'anni<sup>13</sup>, le valutazioni sul piano teorico di questa sezione sembrano non cogliere pienamente l'aspetto strategico che il *decorum* viene ad assolvere nel discorso ciceroniano, come proverò a mostrare. Sembra davvero il caso di soffermarci di nuovo su questo argomento, soprattutto per le implicazioni che una teoria del comportamento in pubblico del cittadino può avere in una società come la nostra, figlia di una civiltà delle buone maniere che pare avere smarrito se stessa, e che si trova certamente in ostaggio di una sistematica moltiplicazione dei piani di azione tra pubblico e privato in qualsiasi situazione conflittuale. Prima però di correre con lo sguardo sui difficili sentieri imboccati dalla nostra contemporaneità, interroghiamoci sulla funzione specifica che Cicerone intese attribuire al *decorum* all'interno della sua riflessione, e sul ruolo che il principio del decoro assolve in un trattato che celebra la sostanziale coincidenza tra *honestum* e *utile*, tra comportamenti politici e comportamenti morali. In primo luogo, proviamo a restituire spessore alla società cui Cicerone pensava. Uno Stato nel quale le diseguaglianze sono diventate radicali, fino a giungere alla edificazione del potere di uno solo:

Per tutto il tempo in cui lo Stato veniva governato da coloro ai quali esso stesso si era affidato, io gli rivolsi tutte le mie attenzioni e riflessioni; quando il potere finì nelle mani di uno solo e non ci fu più spazio per i consigli autorevoli, e avevo perso persino i miei compagni nel piano di salvaguardia delle istituzioni statali, uomini di grande importanza, non mi sono abbandonato all'angoscia, dalla quale sarei stato stritolato, se non le avessi opposto resistenza, né d'altra parte mi diedi ai piaceri, indegni di un uomo colto. 3. E magari lo Stato fosse rimasto in piedi, uguale alla sua condizione iniziale e non avesse incontrato uomini desiderosi non tanto di modificare quanto di rovesciare le istituzioni! In primo luogo, infatti, come ero solito fare quando la struttura della repubblica era ancora in piedi, rivolgerai più impegno all'azione che alla scrittura, poi agli scritti affiderei non gli argomenti di cui mi occupo adesso, ma i nostri discorsi politici e giudiziari. Ma poiché lo stato, nel quale riponevo ogni mia cura, ogni mio pensiero, ogni mia azione, non esiste più, di certo sono state messe a tacere le opere letterarie proprie dell'attività forense e senatoria.<sup>14</sup>

Lo sguardo di Cicerone restituisce un quadro sconcertante. La *res publica* che a lungo era stata retta dalle mani di quei pochi cui tradizionalmente era stata af-

<sup>13</sup> (Kries 2003); ma anche (Niegorski 1978), ristampato in raccolta nel 2012, (Niegorski 1984), (Wood 1988). Ottima la messa a punto sul *de officiis* in (Atkins 2005): «In *De Officiis*, in short, we can see Cicero using the resources of his philosophical education to articulate a conservative moral response to the devolution through which he was living. The *mos maiorum* is given its most intelligent re statement; and in the process, the language of *honestas*, *dignitas*, *officium*, *beneficia* and *gloria* is reshaped to meet present needs. The four virtues of *De Officiis* are borrowed from Greek philosophy, but they are analysed in sharply contemporary terms», p. 513.

<sup>14</sup> *off.* 2. 2-3.



fidata è finita ostaggio del *dominatus* di un uomo solo; si è conclusa dunque la stagione della *tutela* dello Stato da parte di quei *summi viri* che mettevano le proprie risorse, i propri talenti, e le proprie fortune personali al servizio della casa comune: quella forma di *societas* appare del tutto perduta, e ora che lo Stato non esiste più, Cicerone comprende che non è più possibile riporre *in agendo* la propria *cura* e le proprie *cogitationes*, e trasferisce i suoi interessi per il pubblico in una forma di scrittura che non si concretizza nelle *litterae forenses et senatoriae*, destinate a tacere assieme alla struttura nella quale si erano formate e si erano sviluppate, ma nella definizione dei compiti che ogni cittadino è chiamato a svolgere. Una riflessione etico-politica che come abbiamo visto, nel primo libro affronta la classificazione degli *officia* che derivano dall'*honestum*, indicazioni che consentono di sviluppare da un lato la naturale propensione alla conoscenza (*sapientia*), dall'altro la tendenza del tutto consentanea alla natura umana alla formazione e al consolidamento del rapporto con gli altri, dando a ciascuno il suo (*iustitia*) scambiando prestazioni in direzione di una reciproca solidarietà (*beneficentia*), e operando per facilitare la legittima aspirazione al governo delle cose comuni degli individui dotati di superiori qualità (*magnitudo animi*). L'idea di società che Cicerone lascia intravedere si fonda sulla disuguaglianza di mezzi e di talenti tra soggetti che dispiegano le proprie risorse entro un sistema che è perennemente a rischio di collasso:

62. Ma quella elevatezza d'animo che si riconosce nei pericoli e nelle fatiche, se manca di giustizia e combatte non per la comune salvezza (*non pro salute communis*), ma per i propri vantaggi (*sed pro suis commodis*), ricade nel vizio; non solo infatti essa non risulta essere parte della virtù, ma della crudeltà che rifugge da ogni forma di umanità. Perciò viene definita opportunamente dagli stoici la forza d'animo, quando affermano che essa è una virtù che combatte in nome dell'equità. Perciò nessuno, che abbia conseguito la gloria che spetta alla forza d'animo (*gloriam fortitudinis*) con l'inganno e la tendenziosità, ha ottenuto veramente il riconoscimento pubblico (*laudem est adeptus*); niente infatti può essere morale (*nihil enim honestum esse*), che sia privo di giustizia (*quod iustitia vacat*).<sup>15</sup>

La possibilità che i soggetti dotati dalla natura di capacità operative e di resistenza alle fatiche fuori dal comune utilizzino le loro risorse per il vantaggio personale a scapito della *communis salus* è davvero concreta, poiché il rispetto della *iustitia* non è garantito in termini assoluti in un sistema che affida l'esercizio delle funzioni pubbliche a uomini per i quali il desiderio di *gloria* rappresenta l'unica vera istanza personale ed esistenziale. Cicerone non è tanto sprovveduto da credere che chi si occupa della cosa pubblica non pensi in primo luogo a ottenere la massima popolarità, il più grande consenso, la più grande influenza su cose e persone. La voragine che si è aperta nell'integrità delle istituzioni statali pro-

<sup>15</sup> *off.* 1. 62.



prio a causa di ciò è tanto evidente che già nell'autunno del 46, prendendo la parola in pubblico per la prima volta dopo parecchi anni, l'ex console aveva provato a indicare a Cesare l'utilità di adottare un *habitus* politico che facesse convergere il compimento della propria superiorità politica su cose e persone con l'assunzione di responsabilità rispetto alla comunità intera, ivi compresi i propri storici nemici<sup>16</sup>. Il *de officiis* viene scritto quando Cesare non c'è più, travolto dalla violenza che non aveva saputo o voluto governare, e l'unico spazio di intervento rimasto sembra la definizione di comportamenti politici che assumano la prospettiva del bene comune come l'unica possibile per realizzare anche i disegni dei singoli:

Dunque coloro che staranno a capo dello Stato tengano a mente i due insegnamenti di Platone: il primo, ossia proteggere l'utilità comune dei cittadini, in modo che qualsiasi cosa facciano, si riferiscano a essa dimenticando l'utile personale; il secondo, ossia curare l'intero corpo dello Stato, per non trascurare le altre parti mentre ne proteggono alcune. Come infatti capita per l'istituto della tutela, così l'amministrazione dello Stato deve essere gestita in vista dell'interesse di coloro che vi sono affidati, non di coloro ai quali essa è stata affidata. Coloro che badano all'interesse di una sola fazione cittadina, mentre ne trascurano un'altra, introducono nel corpo della città un elemento pericolosissimo, la sedizione e la discordia; per questa ragione capita che alcuni sembrano vicini al popolo, altri invece favorevoli ai personaggi più importanti, pochi infine propensi a sostenere l'intero corpo sociale. 86. Da ciò sorsero ad Atene grandi conflitti, nel nostro stato non solo sedizioni, ma anche letali guerre civili; si tratta di eventi che un cittadino serio e coraggioso e degno di avere il primato in politica eviterà e odierà, mentre si dedicherà tutto allo Stato e non inseguirà ricchezze e potenza, ma preserverà la comunità nella sua interezza, così da provvedere al bene di tutti; né davvero con capi d'accusa falsi trascinerà ciascuno nell'odio e nella cattiva considerazione altrui, e resterà così legato alla giustizia e alla moralità (*ita iustitiae honestatique adhaerescet*) che, pur di conservarle, andrà incontro alle difficoltà, per quanto gravi, e affronterà la morte piuttosto che abbandonare le cose che ho detto.<sup>17</sup>

L'abito che l'uomo politico decide di indossare comporta dunque l'adesione all'idea che la propria fortuna personale non debba andare disgiunta da quella comune: in questo fragilissimo equilibrio un ruolo di primo piano gioca l'esercizio del controllo dei desideri, la rivalutazione in un senso eterocentrato di ricchezze e di onori, e in un'ultima analisi l'acquisizione di un tratto che diventa elemento distintivo della *temperantia*, ultima parte dell'*honestum* cui è dedicato il primo libro, ma che è immediatamente riconosciuto da Cicerone come strutturalmente proprio di tutte le articolazioni della virtù:

<sup>16</sup> Questo è il quadro in cui si colloca il discorso *pro Marcello*, ben delineato in (Gasti 1997).

<sup>17</sup> *off.* 1. 85-86.

Resta da discutere l'ultima parte della moralità, nella quale si può osservare l'autocontrollo e quasi un certo ornamento della vita (*in qua verecundia et quasi quidam ornatus vitae*), ossia la temperanza, la modestia, la risoluzione di tutte le passioni interiori, la misura in ogni cosa. In quest'ambito rientra ciò che viene detto in lingua latina *decorum* e in lingua greca *prépon*<sup>18</sup>.

Il *decorum* rappresenta così un ammortizzatore delle asperità che si aprono nell'esercizio di ogni singola prerogativa comportamentale, in grado di intervenire quando la passione per la conoscenza e l'amore per il sapere rischiano di trasformarsi in disinteresse per cose e persone in mezzo alle quali si vive; quando la gestione della giustizia, dando a ciascuno il suo, rischia di non accorgersi dei confini che ciascuno ha conferito a se stesso; quando l'espressione della individuale superiorità di mezzi e di talenti interpreta voracemente come propri le aspirazioni e i beni degli altri. Certo, il *decorum* è anche il principio regolatore del comportamento in pubblico, e in un certo senso rappresenta l'archetipo di ogni forma di etichetta e di galateo volta a garantire autocontrollo e discrezione nella gestione di ogni tipo di interazione<sup>19</sup>; ma oltre questa valenza specifica, cui esplicitamente Cicerone dà spazio nei capitoli 126-149 del primo libro, il principio di "convenienza" costituisce il perno di una architettura del "fare il bene comune" che è, forse, lo scopo più autentico dell'ultima riflessione dell'Arpinate. A questa duplice e complessa interpretazione incoraggia la doppia definizione del *decorum* che si trova in 1.96:

La descrizione che si può fare di esso è duplice; infatti intuiamo che esiste una forma generale di decoro (*generale quoddam decorum*), che si manifesta in ogni ambito della morale (*in omni honestate*), e una seconda forma, alla prima susseguente, che riguarda le singole parti della morale (*ad singulas partes honestatis*). Il primo suole essere definito in questo modo, come ciò che è coerente alla superiorità dell'uomo (*hominis excellentiae*) in tutto ciò che lo distingue naturalmente dagli altri esseri viventi. La seconda forma, che è una parte subordinata al genere, viene definita come ciò che è consentaneo alla natura, in modo che esso appaia la misura e la temperanza, con un aspetto degno di un uomo libero (*cum specie quadam liberali*).

Il *decorum*, conseguenza di un comportamento moderato e temperante, è facilmente perseguibile attraverso l'esercizio dell'autocontrollo, il pudore nei confronti del proprio corpo, l'espressione della *dignitas* in ogni gesto e in ogni atteggiamento, la misura nella conversazione, la corrispondenza tra posizione sociale e *domus*, nel rifiuto di ogni forma di ostentazione compiuta attraverso la propria dimora. Una precettistica puntuale e una casistica di comportamenti in pubblico

<sup>18</sup> *off.* 1. 93.

<sup>19</sup> Così (Narducci 1989), p. 156.

corretti contrapposti a quelli biasimevoli sembrano necessari, «in un'epoca di confusione e di rimescolamento»<sup>20</sup>, per frenare una deriva che sembra inarrestabile, per ristabilire dei punti fermi nelle pratiche di riconoscimento di sé e dell'altro entro la comune cornice civica, per ricominciare a sentirsi parte di un "noi" individuato e individuabile. Ma è proprio dall'analogia ricavata dall'attività dei poeti che viene fuori la valenza strutturale del *decorum*, come tratto che appare consentaneo alla natura dell'uomo, e dunque valorizzabile per stabilire «come comportarsi con gli altri uomini»<sup>21</sup>:

Come infatti la bellezza del corpo, per l'armonizzata composizione delle membra (*apta compositione membrorum*), attira gli sguardi e diletta, per il fatto stesso che le parti concordano con una certa grazia (*cum quodam lepore*), così questo decoro, che risplende nella vita, suscita l'approvazione di coloro con i quali si vive (*mouet approbationem eorum, quibuscumque vivitur*), per l'ordine, la coerenza e la moderazione (*ordine, et constantia et moderatione*) delle parole e delle azioni. 99. Bisogna usare una certa forma di rispetto (*quaedam reverentia*) nei confronti degli uomini, sia dei migliori, sia di tutti gli altri; infatti trascurare ciò che si sente dire nei propri riguardi è proprio non solo di un uomo arrogante, ma anche dissoluto. Nella considerazione che bisogna avere degli uomini c'è differenza tra giustizia e rispetto (*inter iustitiam et verecundiam*). Compito della giustizia è non fare violenza fisica agli uomini (*iustitiae partes sunt non violare homines*), mentre prerogativa del rispetto è non offendere (*verecundiae non offendere*), e soprattutto in questo si distingue il significato di ciò che è decoroso. A questo punto della mia esposizione penso che sia chiaro cosa intendo per ciò che è conveniente<sup>22</sup>.

Dietro questo passo intravediamo una società lacerata, in cui l'unica forma di contatto interpersonale è l'aggressione e la violazione del più debole: è la Roma piegata dalle lotte civili, è la città in cui i cittadini non possono più pensarsi come un "noi", ma faticosamente provano a difendersi gli uni dagli altri. Un corpo disordinato, scompensato, malato: un corpo brutto. L'idea di bellezza che Cicerone ha in mente deriva da una ben connessa composizione delle membra, da un *consensus* di tutte le *partes* in una distintiva, ma indefinibile, grazia (*cum quodam lepore*, con un quanto mai interessante uso dell'aggettivo indefinito). Come questa bellezza fisica è un risultato che scaturisce dalla valutazione dell'accordo tra le parti del corpo, così il *decorum* si realizza nella relazione *inter homines* quando all'*ordo*, alla *constantia*, alla *moderatio* che un soggetto esprime nell'esercizio delle proprie azioni e delle proprie parole corrisponde la piena, positiva valutazione del proprio simile (*approbatio*). Le membra e le parti del corpo devono essere adeguatamente connesse l'una all'altra per generare bellezza e diletto in chi guarda; allo stesso mo-

<sup>20</sup> (Narducci 1989), p. 188.

<sup>21</sup> *off.* 1.97: *quemadmodum nos adversus homines geramus*.

<sup>22</sup> *off.* 1. 98-99.

do, azioni e parole ordinate, coerenti e misurate generano bellezza, nonché l'approvazione di coloro insieme ai quali si vive. Si tratta di un elemento che rappresenta un valore all'interno della trattazione ciceroniana: la condizione per una vita sociale equilibrata è garantita dalla *reverentia* nei confronti dei propri simili, una *verecundia* che costituisce un passo in avanti rispetto al principio di *iustitia*. Infatti, se da un lato essere giusti comporta *non violare homines*, e cioè non operare danno o violenza a quanto essi possiedono, in linea con il principio secondo il quale *iustitia* è dare a ciascuno il suo e usare le cose comuni come comuni, quelle personali come personali (1.20), dall'altro pare comunque che tale principio non basti ad assicurare pace ed equilibrio. Per questo Cicerone si preoccupa di aggiungere il correttivo di *non offendere homines*, ossia non urtare in alcun modo la suscettibilità di chi vive con noi: è il principio di comportamento che regola e spiega la natura della *verecundia*. Una forma di autocontrollo, dunque, che si esercita all'interno dello spazio individuale e che tiene in gran conto lo spazio altrui: il *decorum* si consegue come esito di un comportamento del soggetto rispettoso delle aspettative dei propri simili. In questo, secondo Cicerone, si può individuare la piena coincidenza tra autocontrollo e esercizio di azioni giuste e reciprocamente equilibrate, gli *officia* appunto, come viene chiarito in conclusione di 1.101:

La qualità distintiva degli animi e della natura è infatti duplice: una parte è posta nel desiderio, che in lingua greca si chiama *hormé*, che trascina qua e là l'uomo, l'altra nella ragione che istruisce e spiega che cosa si debba fare e che cosa invece si debba evitare. Così accade che la razionalità guida, il desiderio obbedisce. Ogni azione deve essere priva di temerarietà e di disattenzione (*temeritate et neglegentia*), né si deve compiere alcuna azione della quale non si possa in alcun modo rendere ragionevole conto (*causam probabilem reddere*): questa è quasi la definizione del dovere (*descriptio officii*).<sup>23</sup>

Descrivendo come si esercita il giusto controllo delle emozioni e delle reazioni istintuali per *non offendere*, Cicerone si ritrova davanti la definizione stessa dell'*officium*: essere in grado di rendere conto in modo convincente delle ragioni che muovono l'azione. In questa convergenza sta il primo segnale dell'irrinunciabilità del *decorum* nella vita degli uomini, come strumento consono alla costruzione di una condotta che sia osservabile in pubblico per il suo equilibrio e la sua coerenza, ma soprattutto come mezzo di controllo, autentico ammortizzatore, nell'esercizio di ogni compito e di ogni virtù. Usare l'autocontrollo comporta un'etichetta nel tenere distinti i comportamenti seri da quelli scherzosi (102-104), e naturalmente impone il riconoscimento che gli uomini, a differenza degli animali,

<sup>23</sup> L'ultimo periodo è, ne sono consapevole, un punto del testo tra quelli considerati dai principali editori critici come controversi, forse una seconda redazione o una interpolazione. In ogni caso, sul piano della mia argomentazione, cambia poco: la sovrapposizione tra strategia di autocontrollo e concetto di dovere (*forma officii*) è esplicitata da Cicerone poco più avanti, in 1.103.

possono gestire il principio del piacere proprio attraverso l'esercizio del *modus*. La differenza tra natura umana e natura animale offre il pretesto per un approfondimento sulle *personae*, i due "ruoli" che la natura assegna all'uomo: la naturale condizione umana e i caratteri personali, cui occorre aggiungere altre due *personae*, la posizione nel mondo che ci assegnano le circostanze, e il compito specifico, tra i tanti che sempre il caso ci propone, che scegliamo di svolgere (105-121). La digressione serve a indicare come il conseguimento del *decorum* si realizzi nella determinazione ad assecondare i propri talenti naturali e a circoscrivere le proprie velleità di realizzazione personale tra quelle più vicine e consentanee alla nostra disposizione<sup>24</sup>; la ricerca di questo equilibrio conduce gli uomini all'individuazione di quegli uffici che meglio si attagliano a ciascuno (125):

In questo modo si troveranno quasi tutti i doveri, quando si ricercherà che cosa sia giusto e che cosa sia adatto (*quid deceat et quid aptum sit*) ai singoli ruoli, alle circostanze, alle età. Non c'è niente che sia tanto conveniente quanto preservare la coerenza (*servare constantiam*) in ogni azione e in ogni decisione.

Come abbiamo già detto, i rimanenti capitoli sono dedicati a una puntuale disamina precettistica dei buoni comportamenti in pubblico; ma l'autentico fulcro del ragionamento di Cicerone è costituito dall'elezione del principio di *decorum* a regola che determina le altre regole, ad ammortizzatore che olia i meccanismi della relazione con gli altri uomini, a vero principio di individuazione della condizione umana.

#### 4. *Inattualità del decorum*

Abbiamo bisogno di un'etica minima? Secondo alcuni osservatori del nostro vivere, che segnalano l'arrivo di una nuova barbarie, pare proprio di sì:

Moralità pubblica e moralità privata fanno tutt'uno? E che peso ha per noi, oggi, la parola stessa 'moralità'? Potremmo rispondere alla prima domanda dicendo che, sì, le due morali devono costituire un'unità, ma che nei fatti questa unità ha un segno opposto rispetto alla tradizionale idea di 'bene comune'. Alla seconda domanda dovremmo invece rispondere, sempre stando ai fatti, che la parola 'moralità' ha perduto quasi completamente il suo peso ed è diventata una parola volatile e senza spessore [...]. Considerazioni analoghe si possono fare sul valore della dignità personale, privata, degli uomini pubblici. Vita dissoluta e scandali sessuali

<sup>24</sup> (Gill 1988) mostra come il discorso sulle *personae* si collochi all'incrocio tra i moderni concetti di *Personhood* (ossia "essere persone in quanto gruppo", formato da soggetti razionali, autoconsapevoli, capaci di assumersi responsabilità morali e legali) e *Personality* (essere persone in quanto individui, in base a ciò che rende unica e distintiva una persona tra le altre). Considerazioni interessanti su questa teoria e sui suoi aspetti più innovativi in Guastella 2005.

[...] non squalificano l'uomo politico, il quale reagisce rivendicando per sé la vita privata che più desidera [...]. Forse il sintomo più eloquente della nostra attuale barbarie è proprio l'estrema difficoltà in cui ci troviamo quando dobbiamo tracciare questa linea di confine, al punto da non riuscire a farlo, sempre che ci sia rimasta la volontà di farlo<sup>25</sup>.

La volatilità delle parole, di cui Rovatti parla, secondo alcuni è l'esito della condizione generale del mondo in cui viviamo, nel quale il vocabolario della morale continua ad essere utilizzato, ma esso è solo un frammento senza contesto, e dunque privo del suo significato. È la spiegazione, molto nota e assai controversa, che A. MacIntyre ha dato del modo in cui, nella nostra contemporaneità, ci ostiniamo a usare le espressioni fondamentali del linguaggio etico avendone perso lo schema concettuale, la comprensione teorico-pratica. In *After Virtue*<sup>26</sup>, questa argomentazione principale era introdotta da una "ipotesi inquietante" che intendeva avere un valore esemplificativo. Immaginiamo che il mondo abbia attraversato una catastrofe a causa dell'operato degli scienziati, sostiene MacIntyre, e che abbia preso il potere un movimento politico a favore dell'Ignoranza, che distrugge ogni traccia, materiale e simbolica della scienza. Quando finalmente il mondo trova la capacità di reagire, e si cerca di riportare in vita la scienza, quello che viene ricostruito è solo un insieme di pratiche decontestualizzate. Proprio quanto succede alla nostra morale: essa "si trova nello stesso stato di grave disordine in cui si trova il linguaggio della scienza naturale nel mondo immaginario che ho descritto"<sup>27</sup>. La posizione di MacIntyre ha fatto sviluppare un dibattito interno alla teoria della morale, e il suo invito a ritornare alla "classical tradition", sostanzialmente la riflessione morale aristotelica, ha spinto anche altri studiosi a riflettere sulla distanza tra l'etica antica e quella contemporanea. Mentre Gill (1988) ne ha tratto spunto proprio per una riconfigurazione delle contraddizioni interne alla teoria delle *personae* che il *de officiis* propone<sup>28</sup>, secondo Burchell (1998) la morale ciceroniana non può essere ricompresa nello schema della vita etica del filosofo scozzese, perché è fin troppo facile intuire che la teoria delle *personae* è una teoria performativa della personalità morale, volta a offrire comportamenti morali segmentati, proprio quei simulacri di morale che MacIntyre vorrebbe contrastare<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> (Rovatti 2011), pp. 13-15.

<sup>26</sup> (MacIntyre 1988, prima edizione italiana).

<sup>27</sup> p. 12.

<sup>28</sup> Secondo (Gill 1988), la teoria morale di MacIntyre applicata alla teoria delle *personae* contenuta nel *de officiis* aiuta a mettere a fuoco una contraddizione di cui Cicerone non appare consapevole; quella che oppone la cornice teleologica in cui si colloca la morale stoica e «its over reliance on the norm and conventions of a specific social milieu» (p. 173).

<sup>29</sup> (Burchell 1998), soprattutto alle pp. 107-118.

Resta però da chiedersi se sia davvero così semplice relegare la teoria morale contenuta nel *de officiis* ai margini di una seria proposta prescrittiva. Io credo che, a contrastare il rischio di una reale frammentazione dei comportamenti morali, nel sistema ciceroniano svolga una funzione determinante proprio il *decorum*, cui, come si è visto, l'Arpinate non attribuisce semplicemente l'etichetta di quarta virtù, a fianco di *sapientia*, *iustitia*, *magnitudo animi*, ma che costituisce il perno portante di un sistema variegato di regole di comportamento il cui scopo ultimo è il conseguimento dell'*honestum* nella vita comunitaria. Ammortizzatore necessario nella realizzazione equilibrata delle relazioni interpersonali, il *decorum* funziona da regola di controllo nell'esercizio della vita etica e non si risolve, come Burchell asserisce, nell'immagine esteriore che ogni soggetto intende riflettere nello sguardo degli altri<sup>30</sup>. Non v'è dubbio che Cicerone sia molto sensibile a ciò che è *aptum*, e non a caso per chiarire la funzione del *decorum* ricorre alla similitudine degli attori, che sanno interpretare i personaggi teatrali esteriorizzando nel modo più opportuno e adeguato il loro carattere<sup>31</sup>. Ma per comprendere tale aspetto del discorso ciceroniano, non va dimenticato quanto radicata fosse, nella cultura romana, la convinzione che essere *verecundus* significasse esercitare una linea di azione con il minimo utilizzo di spazio sociale<sup>32</sup>. Cicerone ha quindi buon gioco nel valorizzare questa regola di condotta per attutire i contrasti e contribuire a prevenire i conflitti nella vita sociale, e nel trasformarla a tutti gli effetti nella virtù più alta, strumento necessario a tutelare le specificità di ciascuno in una società che, a dispetto di quelle che giustamente ci appaiono fortissime diseguaglianze sociali, riteneva che la coesione fosse un valore da preservare per la sopravvivenza nel tempo e nello spazio. In questo senso, il *decorum* può essere insegnato e appreso come una forma di autocontrollo radicato nel soggetto, utilizzabile tutte le volte in cui i rapporti con i propri simili rischiano di avviare o esacerbare lacerazioni e rotture. Esso esalta il confronto interpersonale attraverso l'esercizio del principio del *non offendere*, riconoscimento della comune natura umana e della capacità, veramente etica, di dire 'noi', sfuggendo all'utilizzo di irriducibili contrapposizioni come gabbie per imprigionare gli altri, una scelta che non agevola certo il cambiamento e il superamento delle crisi, ma che indulge semmai a forme di immobilismo nelle quali è più facile, per tutti, perdere continuamente la faccia e conti-

<sup>30</sup> «*Personae* are first and foremost performative: it is above all essential that the citizen should be *seen* to behave in certain ways, and not to behave in others», (Burchell 1998) p. 114.

<sup>31</sup> Su questo rinvio a (Vegetti 1983).

<sup>32</sup> Sto parafrasando la convincente analisi di (Kaster 2005): «So, to turn now to *verecundia* in action, we can say that the simplest social product of *verecundia* is what might be called 'ignorability': not being invisible, quite, but being seen to claim the minimum amount of social space needed to carry out a given line of action.[...] Cultivating ignorability has two complementary aims that are also two of the basic effects of *verecundia*: avoiding offense to others, by avoiding improper assertion of self», p. 17.



nuamente provare a negoziarla, con il solo risultato di cancellare ostinatamente ogni linea di distinzione tra giusto e ingiusto.

## 5. Conclusioni

Mi sono ritrovata di nuovo a parlare di ‘noi’ mentre ero impegnata a restituire spessore alla teoria del *decorum* di Cicerone, provando a spiegarne funzione e scopi all’interno del suo ultimo trattato di fronte a una delle crisi più profonde attraversate dalla repubblica romana. Ma è giusto sgombrare il campo da un possibile equivoco: tale spostamento di cornice non è avvenuto per fare della teoria ciceroniana la soluzione già scritta ai problemi del nostro vivere. Mi pare di aver mostrato come neppure la prospettiva di MacIntyre, tornare a rendere attivo e operante lo schema della vita buona della “classical tradition”, sia realmente convincente, sul piano operativo, e in questo senso le mie conclusioni sono ben più radicali di quelle di Burchell. La teoria del *decorum*, così come venne proposta da Cicerone alla futura classe dirigente romana, mi appare utile invece per illuminare la distanza che si apre tra il suo mondo e il nostro. Una diversità, per usare le splendide parole di Fortini, che arriva a proporsi nel massimo della somiglianza<sup>33</sup>: anche noi stiamo attraversando una crisi che non sappiamo governare, perché ci ostiniamo a trattarla con gli stessi strumenti che l’hanno prodotta. Di certo Cicerone non può più rappresentare, per noi, né il “dover essere”, come è stato a partire dall’epoca degli umanisti al secolo dei Lumi, né il divulgatore derivativo di teorie etiche, sociali e politiche cui attingeva, come è parso agli storici del pensiero politico per tutto il diciannovesimo secolo<sup>34</sup>. Se una cosa insegna, la sua teoria del *decorum*, pur nel massimo della distanza, è la capacità di esperire la complessità del reale in cui si colloca il vivere comune, cercando di sfuggire al rischio di interpretarla in modo univoco e granitico: ai Romani Cicerone offre un sistema di virtù che essi conoscevano bene, cui l’educazione aristocratica e quella degli *homines novi* suggeriva di tendere, ma li invita a superare nell’esercizio del proprio sé la pratica conflittuale a favore dell’individuazione di punti di contatto tra linee di azione diverse, sviluppando la centralità assoluta e la valenza di ammortizzatore etico, sociale e politico del rispetto dello spazio di ciascuno nella manifestazione della propria condotta. Un punto di partenza lontano e diverso da noi, ma straordinariamente utile, per chi è chiamato a nutrire e a far sviluppare la comprensione umana, forse la sfida educativa più importante e più sfibrante delle nostre pratiche quotidiane, nella vita comune come in quella delle nostre istituzioni.

<sup>33</sup> Mi riferisco a (Fortini 1978), la voce «Classico» dell’*Enciclopedia Einaudi*.

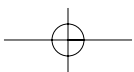
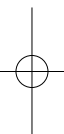
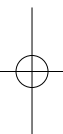
<sup>34</sup> Mi rendo conto che si tratta di una semplificazione, cui ricorro per amore di brevità. Rinvio all’ottimo quadro in (Wood 1988), e ad (Atkins 2005).



### Riferimenti bibliografici

- Atkins E. M. (2005), *Cicero*, in *The Cambridge History of Political Thought*, ed. by C. Rowe and M. Schofield, Cambridge.
- Burchell D. (1998), *Civic Personae: MacIntyre, Cicero and Moral Personality*, «History of Political Thought», XIX, 1, pp. 101-118.
- Fedeli P. (1973), *Il de officiis di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna*, in ANRW I 4, Berlin-New York, pp. 357-427.
- Fortini F. (1978) «Classico», in *Enciclopedia Einaudi*, vol. III, pp. 192-202.
- Gabba E. (1979), *Per un'interpretazione politica del de officiis di Cicerone*, «RAL» 34, pp. 117-141.
- Gaertner H.A. (1974), *Cicero und Panatios. Beobachtungen zu Cicero De officiis*, Heidelberg.
- Gasti F. (1997) (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. Orazioni cesariane*, Milano.
- Gill C. (1988), *Personhood and Personality: the Four-Personae Theory in Cicero*, De officiis I, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, a cura di J. Annas, pp. 169-199.
- Goffman E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, N.Y. 1959 (tr. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna 1969).
- Goffman E. (1963), *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organisation of Gathering*, The Free Press (tr. it. *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Torino 1971 e 2006).
- Goffman E. (1967), *Interaction Ritual*, Garden City (tr. it. *Il rituale dell'interazione*, Bologna 1971 e 1988).
- Goffman E. (1969), *Strategic Interaction*, Philadelphia (tr. it. *Interazioni strategiche*, Bologna 1971 e 1988).
- Guastella G. (2005), *Le maschere dell'identità secondo Cicerone*, in M.G. Profeti (a cura di), *La maschera e l'altro*, Firenze, pp. 11-38.
- Kapust D. (2011), *Cicero on decorum and the morality of Rhetoric*, «European Journal of Political Thought», 10, 1, pp. 92-112.
- Kaster R.A. (2005), *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, Oxford.
- Kries D. (2003), *On the Intention of Cicero's de Officiis*, «The Review of Politics», 65, 4, 2003, 375-393.
- Labowsky L. (1934), *Der Begriff des Prépon in der Ethik des Panaitios*, Leipzig.
- Labowsky L. (1934a), *Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte des decorum bei Cicero und Horaz*, Leipzig 1934.
- Lemoine F.G. (1991), *Parental Gifts: Father-Son Dedications and Dialogues in Roman Didactic Literature*, «ICS», 16, pp. 337-66.
- Lotito G. (1981), *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in *Società romana e produzione schiavistica*, vol. III, a cura di A. Giardina e A. Schiavone, Bari-Roma, pp. 78-126.
- MacIntyre A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Univ. of Notre Dame Press, (tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988).
- Narducci E. (1989), *Il comportamento in pubblico (de officiis I 126-149)*, in *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989, pp. 156-188 (già pubblicato in «Maia», 36, 1984).

- Narducci E. (1989a), *Una morale per la classe dirigente*, in *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989, pp. 111-155 (già pubblicato come introduzione a Cicerone, *I doveri*, Milano 1987).
- Nicgorski W. (1978), *Cicero and the Rebirth of Political Philosophy*, «The Political Science Reviewer», pp. 63-101, ristampato in Nicgorski W. (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Univ. of Notre Dame Press, 2012.
- Nicgorski W. (1984), *Cicero's Paradoxes and his Idea of Utility*, «Political Theory», 12, 4, pp. 557-578.
- Picone-Marchese 2012, *Marco Tullio Cicerone, De officiis. Quel che è giusto fare*, introduzione di G. Picone, traduzione e note di R.R. Marchese, Torino.
- Rovatti P.A. (2011), *Noi i barbari. La sottocultura dominante*, Milano.
- Schmekel A. (1892), *Die Philosophie der Mittleren Stoa*, Berlin.
- Vegetti M. (1983), *La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica*, in «Aut aut» 195-96, pp. 19-41.
- Wood N. (1988), *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley-Los Angeles-Oxford.



## L'Europa cristiana del Duecento e la “Grande paura” tartara

Stefano Simonetta

Ho incontrato per la prima volta Davide Bigalli nell'inverno del 1990, in una pagina del manuale (il Fumagalli-Parodi, uscito presso Laterza l'anno precedente) sul quale stavo preparando la parte istituzionale dell'esame di Storia della filosofia medievale: giovane studente di Filosofia, ancora a metà del mio percorso di studi quadriennale, non potevo in alcun modo immaginare che quell'esame mi avrebbe cambiato la vita – avrei poi scelto il mestiere di medievista – e che un decennio più tardi Davide ed io saremmo diventati prima colleghi e poi amici.

Quando alcuni suoi allievi mi hanno chiesto se avrei voluto scrivere qualcosa in occasione del suo settantesimo compleanno, la memoria mi ha riportato immediatamente a quella parentesi seguendo la quale ero potuto risalire – in uno degli scaffali della biblioteca del nostro Dipartimento che ospitava (e ospita ancora oggi) i libri donati da Mario Dal Pra – allo studio in questione, *I Tartari e l'Apocalisse*, in cui, come si evinceva dalle poche righe citate nel capitolo del manuale dedicato a Ruggero Bacone, veniva ricostruita una delle “Grandi paure” che periodicamente hanno contraddistinto la storia europea, ossia quella determinata dalla crescente pressione delle orde mongole lungo i confini orientali del nostro continente nei decenni centrali del XIII secolo. Ho quindi deciso di riprendere in mano quelle pagine di Davide, dopo averne lette molte altre, e di vedere quale impressione mi facessero, a tanti anni di distanza: il risultato è una sorta di recensione scritta a oltre quattro decenni dalla pubblicazione del libro (che, a sua volta, è una rielaborazione della tesi di laurea discussa da Bigalli all'Università di Firenze).

Lo scopo del libro, reso evidente dal sottotitolo (*Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone*), consiste nel descrivere il peculiare contesto storico al cui interno fiorì una riflessione francescana nella quale la spinta verso un rinnovamento radicale del sapere, della società e della chiesa si saldava alla consistente presenza di spunti millenaristici. In particolare, il grande progetto enciclopedico ideato da Ruggero Bacone e impostato, a livello metodologico, nei suoi tre celebri opere (*Opus Majus*, *Opus Minus*, *Opus Tertium*) affonda le sue radici nella convinzione che la cristianità debba dotarsi degli strumenti, innanzitutto culturali, indispensabili per affrontare lo scontro finale con le forze dell'Anticristo, il cui approssimarsi pare trovare crescente conferma in una serie di indizi fra i quali spic-

ca – appunto – l’irresistibile avanzata tartara, giunta a minacciare l’assetto della cristianità dopo aver totalmente sconvolto il continente euroasiatico, dal Mar del Giappone al Mar Nero.

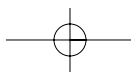
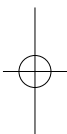
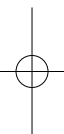
Bigalli si impegna perciò in una mappatura esaustiva delle chiavi interpretative cui l’Occidente cristiano sottopone le conquiste mongole, attingendo alle fonti più diverse (dalle cronache alle relazioni di missionari e diplomatici) per mostrare come assai spesso esse siano lette in una prospettiva escatologica che conferisce loro una posizione precisa nella *historia salutis*. Al contempo, il suo studio ci offre una ricognizione sulle reazioni emotive provocate dall’espandersi dell’impero dei Mongoli in un’Europa costretta a prendere coscienza della propria fragilità in maniera traumatica e a riflettere sulla graduale perdita di compattezza politica, sociale e perfino religiosa che aveva accompagnato il declino del sistema vassallatico-beneficiario.

Di fronte ai timori e alle inquietudini suscitate dal pericolo tartaro, si avverte con sempre maggior forza l’esigenza di superare divisioni e fratture che minano l’unità dell’Occidente latino; e il volume di Bigalli mostra come in un contesto simile sia la chiesa di Roma a proporsi quale unico centro di potere davvero in grado di realizzare tale obiettivo e di assumere la guida della *respublica christianorum*, ponendosi alla testa delle iniziative militari e diplomatiche nei confronti dei Mongoli. Nel farlo, nell’avanzare con rinnovato vigore pretese di *plenitudo potestatis* che si traducono nell’accentuazione e nell’accentramento dell’autorità papale, la curia pontificia si sforza di subordinare a sé gli ordini mendicanti e di trasformarli in docili strumenti del proprio progetto politico, ma deve fronteggiare la resistenza di una parte del movimento francescano che, specie in Inghilterra (e segnatamente a Oxford), sotto l’influsso del gioachimismo, considera improcrastinabile una profonda riforma spirituale – ispirata al modello della chiesa delle origini – la cui urgenza è messa in relazione al presunto avvicinarsi della fine dei tempi profetata da Daniele e dall’Apocalisse.

Al disegno e all’azione di pontefici quali Gregorio IX e Innocenzo IV, che muovono da una lettura del fenomeno mongolo sostanzialmente scevra da curvature apocalittiche, si contrappone così l’atteggiamento di coloro nella cui riflessione istanze di *renovatio* e attese escatologiche sono strettamente intrecciate, come avviene in Adamo Marsh e – più tardi – in Bacone. Quest’ultimo, tuttavia, trova un interlocutore prezioso in Clemente IV, la cui elezione (1264) pare offrire un’opportunità per il superamento del contrasto appena descritto; ed è la figura di Guy Foulques a suscitare in frate Ruggero la speranza di poter dare attuazione al suo sogno di palingenesi, inducendolo a sottoporre al pontefice i «rimedi» con i quali pensa che la *christianitas* possa ritrovare l’unità perduta e affrontare con successo le prove supreme da cui è attesa, in quella che si annuncia come la fase conclusiva della vicenda terrena dell’umanità. Le pagine che Bigalli dedica a questi due uomini, papa Clemente e maestro Ruggero, sono fra le più belle del libro, specie per la maniera magistrale in cui descrivono la riorganizzazione sapienziale del mon-

do cristiano (e, in ultima analisi, dell'intero genere umano) che Bacone ritiene possibile operare grazie al lavoro congiunto di una nuova tipologia di intellettuali e della guida pastorale di Clemente.

Oltre quarant'anni dopo essere stato concepito, *I Tartari e l'Apocalisse* continua a costituire un modello di riferimento insuperato per chiunque intenda ricostruire il modo in cui dottrine escatologiche e proposte concrete di riforma si rimandano vicendevolmente, come in un gioco di specchi, in una porzione cospicua dell'ecclesiologia politica tardomedievale. E a raccontare quella particolare "età dell'angoscia" che fu la metà del Duecento.



Disciplina della parola, educazione del cittadino.  
 Analisi del *Liber de doctrina dicendi et tacendi*  
 di Albertano da Brescia\*

Fabiana Fraulini

I. *Una nuova disciplina della parola: retorica e politica nei comuni italiani*

La riflessione sulla lingua, la cui disciplina e custodia risultano fondamentali per il raggiungimento della salvezza eterna – «La morte e la vita sono nelle mani della lingua» [*Prov.* 18.21] –, ha accompagnato tutto il pensiero medievale. Le parole degli uomini, segnate dal peccato, devono cercare di assomigliare il più possibile alla parola divina, di cui restano comunque un'immagine imperfetta. Prerogativa della Chiesa, unica depositaria della parola di Dio, il dispositivo di valori e di norme che disciplina la parola viene, tra il XII e il XIII secolo, messo a dura prova dai cambiamenti avvenuti nell'articolazione sociale e nei bisogni culturali e religiosi delle collettività.

Lo sviluppo, nelle università, del sapere scolastico, fondato sulla *quaestio* e sulla *disputatio*, unitamente alla predicazione degli ordini mendicanti e alla crescente importanza dei mestieri nati dallo sviluppo del diritto e delle istituzioni cittadine, determinano una rinnovata attenzione alla disciplina della lingua, che non rimane più rinchiusa all'interno dei circuiti ecclesiastici, ma viene rivendicata dai ceti emergenti per i quali la parola è «veicolo culturale e strumento professionale» che «garantisce il prestigio e la competenza»<sup>1</sup>.

Nella civiltà comunale, la disciplina e la custodia della parola si legano indissolubilmente all'ambito politico. Il mutamento delle pratiche della comunicazione e la conseguente riflessione sulla lingua vanno infatti di pari passo, nel *Regnum*

\* Negli ultimi anni si è assistito ad una fioritura di studi su Albertano da Brescia e, soprattutto, sul suo *Liber de doctrina dicendi et tacendi* (1245). In questa sede, verranno esposte alcune tesi discusse nella letteratura critica più recente. Ringrazio Riccardo Fedriga e Silvana Vecchio per l'attenta lettura di una prima versione del presente contributo.

<sup>1</sup> C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987, p. 95. Su queste nuove forme di oralità, si rimanda a J. Le Goff - J.C. Schmitt, *Nel XIII secolo. Una parola nuova* (1979), in J. Delumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino, Sei, 1985<sup>2</sup>, pp. 307-331; J. Le Goff, *Alle origini del lavoro intellettuale in Italia. I problemi del rapporto fra la letteratura, l'università e le professioni*, in *Letteratura italiana*, direzione di A. Asor Rosa, vol. I (*Il letterato e le istituzioni*), Torino, Einaudi, 1982, pp. 649-679.



*Italicum*, con la più significativa evoluzione istituzionale vissuta dalle città comunali, il passaggio dai governi consolari ai governi podestarili. Tra il 1180 e il 1220-1230, gli apparati consolari vengono di frequente sostituiti da un podestà forestiero, chiamato in città per un mandato di durata annuale e coadiuvato nell'esercizio del governo da un sistema di consigli che segna un allargamento della base sociale delle istituzioni cittadine.

In questo sistema politico-sociale, il nesso fra politica e retorica risulta strettissimo, tanto che si può parlare a pieno diritto di un movimento di «politicizzazione della parola, o comunque di chiara rilevanza sociale dell'atto di parlare»<sup>2</sup>, movimento nel quale il possesso di una parola disciplinata, corretta, e retoricamente efficace diviene regola generale di comportamento, e base dell'educazione del cittadino. L'emergente organizzazione politica comunale si appoggia infatti in maniera determinante sulle pratiche della scrittura e dell'oralità. Il podestà, simbolo e garante dell'unità cittadina, per adempiere al suo ruolo di mediatore fra gli interessi delle varie parti (individui, famiglie, consorterie e fazioni), deve possedere una scienza della politica professionale della quale la retorica costituisce lo strumento imprescindibile. Inoltre, lo sviluppo di un sistema di consigli, assemblee cittadine e rionali, organi di governo, commissioni, permette di coinvolgere nella discussione politica un numero più cospicuo di cittadini rispetto a quanto accadeva in precedenza, e viene a costituire un potente incentivo a elaborare pratiche di eloquenza rispondenti alle esigenze del confronto politico, mentre gli scambi e le relazioni diplomatiche favoriscono la diffusione dell'oratoria di ambasciata.

Allo stesso tempo, il bisogno di un maggior controllo delle attività politiche, congiuntamente allo sviluppo dell'autocoscienza dell'organismo comunale, porta ad un notevole incremento di produzione di atti scritti e ad una grande opera di raccolta della documentazione precedente in forme nuove: si tratta della cosiddetta «rivoluzione documentaria»<sup>3</sup>. Infine, gli ordini mendicanti sviluppano diverse tecniche della predicazione, tali da risultare al tempo stesso flessibili ed efficaci, adatte ai differenti tipi di uditori cui i sermoni sono rivolti.

Di fronte a queste svariate esigenze, si avvia un processo di «frammentazione della retorica»<sup>4</sup>, ossia di specializzazione e divisione di codesta arte in varie forme di retorica applicata, ciascuna rispondente a precise esigenze pratiche: «l'epistolo-

<sup>2</sup> E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, «Quaderni storici», N.S., 63 (1986), pp. 687-719: 688.

<sup>3</sup> G. Milani, *I comuni italiani*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 75. Sulle pratiche della scrittura in ambito comunale, si vedano inoltre F. Bruni, *L'ars dictandi e la letteratura scolastica*, in *Storia della civiltà letteraria italiana*, direzione di G. Barberi Squarotti, vol. I (*Dalle origini al Trecento*, 1990), t. I, Torino, Einaudi, pp. 155-210; E. Artifoni, *Città e Comuni*, in Aa.Vv., *Storia medievale*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 363-386.

<sup>4</sup> L'espressione è di Brian Vickers: *Storia della retorica* (1989), tr. it. di R. Coronato, Bologna, il Mulino, 1994, p. 285.

grafia dell'*ars dictandi*<sup>5</sup>, l'eloquenza laica e civile dell'*ars concionandi*<sup>6</sup>, la retorica della versificazione delle *poetriae*, e infine l'eloquenza religiosa della predicazione<sup>7</sup>.

Ciò che avviene nell'ambito comunale non può tuttavia essere ridotto ad una semplice moltiplicazione di tecniche e strumenti retorici funzionale a ruoli pratici. Sulla spinta di un funzionamento delle istituzioni che necessita di un'intensificazione delle pratiche comunicative, il sistema stesso del sapere viene riorganizzato intorno alle dottrine e alle pratiche della parola: retorica e politica risultano così strettamente congiunte<sup>8</sup>. Uno degli aspetti fondamentali di questo processo di riorganizzazione del sapere intorno alla retorica è il nuovo atteggiamento degli uomini di lettere.

Tra il XII e il XIII secolo, si era diffusa presso i maestri del *dictamen* una concezione della retorica che si potrebbe definire "sapienziale": un sapere elitario e virtuosistico, dai risvolti teologici, riservato a una casta ristretta di *litterati* e precluso agli indotti<sup>9</sup>. Questo atteggiamento si esprimeva in una dura critica verso

<sup>5</sup> Precettistica della scrittura epistolare. Sull'*ars dictandi*, si vedano E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in P. Cammarosano (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Roma, Publications de l'École française de Rome, 1994, pp. 157-182; Id., *Sapientia Salomonis. Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les dictatores italiens (première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle)*, in R.M. Dessi - M. Lauwers (a cura di), *La parole du prédicateur (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Nice, Centre d'études médiévales de Nice, 1997, pp. 291-310; F. Bruni, *L'ars dictandi e la letteratura scolastica*, cit.; A. Battistini - E. Raimondi, *Le figure della retorica. Una storia letteraria italiana*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 31-40 (cap. VII: *Le artes dictandi*).

<sup>6</sup> La *concio* può essere definita come «un'allocuzione a scopo esortativo, di argomento civile e di oggetto vario, per lo più concernente la pace, la guerra o la discordia intestina, tenuta di fronte a un pubblico ampio, nel contesto di un'assemblea o di spazi aperti come una piazza o un campo di battaglia» (E. Artifoni, *Una forma declamatoria di eloquenza politica nelle città comunali [sec. XIII]: la concione*, in L. Calboli Montefusco [a cura di], *Papers on Rhetoric, VIII [Declamation]*, Roma, Herder, 2007, pp. 1-27: 6). Cfr., inoltre, E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, «Quaderni medievali», 35 (1993), pp. 57-78.

<sup>7</sup> E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, cit., p. 164. Sui vari generi della retorica medievale, in questa sede solamente accennati, si rimanda agli articoli di Artifoni sopra citati, nonché a P. Cammarosano, *L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XII<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècle)*, «Bibliothèque de l'école des chartes», 158 (2000), pp. 431-442; B. Vickers, *Storia della retorica*, cit., pp. 285-331 (cap. IV: *La frammentazione medievale*); A. Battistini - E. Raimondi, *Le figure della retorica*, cit. Sulla predicazione, cfr. *infra*, nota 65.

<sup>8</sup> Sul rapporto retorica-politica nei comuni, cfr. E. Artifoni, *Boncompagno da Signa, i maestri di retorica e le città comunali nella prima metà del Duecento*, in M. Baldini (a cura di), *Il pensiero e l'opera di Boncompagno da Signa*, Atti del convegno (Signa, 23-24 febbraio 2001), Signa, Allegri, 2002, pp. 23-36; C. Segre, *La prosa del Duecento*, in Id., *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Milano, Feltrinelli, 1976<sup>2</sup>, pp. 13-47.

<sup>9</sup> «On voulait présenter l'*ars dictaminis* comme une doctrine élevée et difficile, riche de secrets inouïs, dont la connaissance pouvait unir maîtres et élèves dans un heureux cercle d'hommes d'élite: la réemploi d'un matériel d'origine biblique donnait à l'opération une charge aggressive d'au-

quelle forme di comunicazione politica – ad esempio, la concione – che stavano diventando prerogativa di laici colti entrati in quegli anni, a seguito delle trasformazioni politiche, a far parte dei nuovi assetti istituzionali.

Verso la metà del XIII secolo, a questa idea dei *litterati* come depositari di una sapienza esclusiva inizia a sostituirsi una nuova concezione dell'impresa culturale, intesa come una ridistribuzione collettiva del sapere all'interno delle città, avvenute come scopo la formazione del cittadino. Teorizzata da uomini estranei al contesto universitario, esponenti delle amministrazioni comunali, quest'idea, imperniata sulla convinzione dell'educabilità dell'uomo attraverso la cultura e l'insegnamento, si esprime in volgarizzamenti dal latino e nella stesura di trattati didattici e opere enciclopediche, scritti sovente in volgare, o in un latino paratattico lontano dai virtuosismi caratteristici dello stile dei dettatori. In queste opere, si sviluppa una riflessione sulla parola, incentrata sul rilancio della cosiddetta «dottrina delle circostanze (*circumstantiae locutionis*)». Strumento necessario per disciplinare e custodire la parola, la dottrina delle circostanze, che si riassume nel versetto «*quis, quid, cui dicas, cur, quomodo, quando requiras* (ricerca chi sei tu parlante, che cosa dici, a chi, perché, come e quando parli)», identifica gli atti di locuzione come relazioni variabili fra un soggetto parlante, un oggetto, un pubblico, un contesto e una tecnica<sup>10</sup>. L'analisi delle relazioni presenti nell'atto della *locutio*, consentendo d'intervenire prima che la parola sia pronunciata, vincola l'atto del parlare ad una serie di norme, che vanno a costruire una disciplina etica della parola. Le circostanze costituiscono quindi uno strumento flessibile per quanti, in società, debbano prendere la parola. Ci troviamo di fronte ad una visione della retorica incentrata sull'aspetto comunicativo e collettivo, ormai lontana dalla concezione propria dei dettatori.

torité, comme si le texte était soutenu par une voix qui parlait aux hommes depuis une dimension indiscutable, par définition» (E. Artifoni, *Sapientia Salomonis. Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les dictateurs italiens [première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle]*, cit., p. 293). Oltre a quest'articolo, si vedano, sempre di Artifoni: *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, cit.; *Boncompagno da Signa, i maestri di retorica e le città comunali nella prima metà del Duecento*, cit.; *Prudenza del consigliere. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia (1246)*, in C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze, Sismel - Ed. del Galluzzo, 2004, pp. 195-216: 215-216.

<sup>10</sup> «La lista delle circostanze risale alla retorica greca, che la tramanda a quella latina, la quale a sua volta la trasmette all'*ars rhetorica* medievale» (C. Casagrande, *Parlare e tacere. Consigli di un giudice del secolo XIII*, in E. Becchi [a cura di], *Storia dell'educazione*, Scandicci, La Nuova Italia, 1987, pp. 165-179: 176). Sulla dottrina delle circostanze, si rimanda a C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., pp. 73-102 (cap. III: «*Quis, quid, cui dicas, cur, quomodo, quando requiras*»); E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, cit., p. 75; Id., *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, cit., pp. 170-172.

## II. I trattati morali di Albertano da Brescia

L'opera che maggiormente rappresenta questa nuova visione della retorica è il *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, composto nel 1245 da Albertano da Brescia.

Sulla vita di quest'autore le notizie sono scarse<sup>11</sup>, e spesso ricavate dai riferimenti presenti nelle sue opere. *Causidicus*<sup>12</sup>, come egli stesso si definisce nei suoi

<sup>11</sup> Diversa è la posizione di James M. Powell: «Although previous writers have stressed the paucity of documents available for a study of Albertanus, he is surprisingly well-documented for a person of his station» (J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 2). Per notizie sulla vita di Albertano, cfr. A. Checchini, *Un giudice nel secolo decimoterzo: Albertano da Brescia* (1912), in Id., *Scritti giuridici e storico-giuridici*, 3 voll., Padova, Cedam, 1958, vol. I (*Problemi di metodologia e di teoria generale del diritto*), pp. 185-235; A. Graham, *Albertanus of Brescia*, in C. Kleinhenz (a cura di), *Medieval Italy: An Encyclopedia*, 2 voll., New York - London, Routledge, 2004, vol. I, pp. 9-11; P. Guerrini, *Albertano da Brescia*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960, p. 669; M. Pastore Stocchi, *Albertano da Brescia*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1970, pp. 96-97.

<sup>12</sup> Sul significato del termine *caudicus*, col quale Albertano designa se stesso, non vi è accordo fra gli studiosi. Carla Casagrande, riprendendo l'analisi di Aldo Checchini (*Un giudice nel secolo decimo terzo: Albertano da Brescia*, cit., pp. 190-192), parla di «esperto di legge, professionista di formazione giuridica che può prestare la sua opera come giudice, come avvocato, come consigliere, come funzionario dei pubblici poteri» (C. Casagrande, *Parlare e tacere. Consigli di un giudice del secolo XIII*, cit., p. 168). Opponendosi a tale interpretazione, Powell accoglie invece la definizione data da D.M. Walker (*The Oxford Companion of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1980, cit. in J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., p. 11, nota 1) dei *causidici* come «not scholarly lawyers and indeed rather despised legal learning but orators knowing only enough law to understand the advice they got from the juriconsults». A proposito di questa posizione, Paola Navone (*Introduzione* ad Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi: la parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, a cura di P. Navone, Firenze, Sismel - Ed. del Galluzzo, 1998, p. XXIII, nota 3) obietta che Paolo Guerrini (*Albertano da Brescia*, cit.) riporta che Albertano è iscritto al collegio dei giudici di Brescia, e ciò implicherebbe necessariamente una formazione giuridica dell'autore duecentesco. Da tali punti di vista si discosta Enrico Artifoni (*Prudenza del consigliere. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia [1246]*, cit., p. 201), il quale, messa in rilievo la difficoltà di determinare con esattezza il significato della parola in un «universo lessicale che di fatto era allora in via di decantazione», sostiene che «è molto probabile che i due vocaboli di giudice e causidico siano sinonimi in quanto alle funzioni esercitate e riflettano una situazione lessicale ancora mobile, anteriore alla prevalenza esclusiva del termine *iudex* che si verificherà nella seconda metà del secolo: fatto sta che i giudici o causidici possono svolgere, a seconda dei momenti, l'attività di avvocato, di giudice, e appunto di fornitore di *consilia*». Frances Andrews (*Albertano of Brescia, Rolandino of Padua, and the Rhetoric of Legitimation*, in I. Alfonso - H. Kennedy - J. Escalona [a cura di], *Building Legitimacy. Political Discourses and Forms of Legitimation in Medieval Societies*, Leiden, Brill, 2004, pp. 319-339: 327), dopo aver esaminato alcune delle posizioni sopra esposte, conclude che «his career reflects the typical combination of arms and administration of a city professional. He [...] certainly had some understanding of civil law and was a good public speaker – both as a *causidicus* and as a preacher – and indeed must have been an expert in the art of persuasion».

trattati, Albertano è tra i protagonisti della politica cittadina dell'Italia comunale. Dopo aver compiuto gli studi, probabilmente a Bologna o a Padova, nel 1226 partecipa, in qualità di ufficiale del podestà di Brescia Rambertino dei Rambertini, alla conferma dei patti giurati della lega stretta dalle città lombarde a Mosio contro Federico II. Durante la guerra contro l'imperatore, gli è affidata, nel 1238, la difesa del castello di Gavardo, ma viene fatto prigioniero e condotto nelle carceri di Cremona, dove compone il primo dei suoi trattati morali, il *Liber de amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vite*. Rimesso in libertà, torna in patria, e partecipa attivamente alla vita politica del comune. Nel 1242 è a Genova come *assessor* (consulente legale) al seguito del podestà Emanuele Maggi, suo conterraneo. Non si hanno più notizie di lui dopo il 1253.

La produzione letteraria a noi nota di Albertano si compone di cinque sermoni, di forte impianto religioso, databili tra il 1243 e il 1253 e rivolti alle corporazioni dei causidici<sup>13</sup>, e da tre trattati didattico-morali, cui l'autore bresciano deve la propria fama. Nel primo trattato ad aver visto la luce, il già citato *De amore* (1238), l'autore bresciano, tramite l'analisi dei quattro oggetti dell'amore umano (Dio, il prossimo, i beni corporei e i beni incorporei), affronta la questione dei rapporti sociali e familiari, dando vita ad un'etica strettamente legata all'ambiente comunale. Al *Liber de doctrina dicendi et tacendi* (1245), dedicato specificamente alla costruzione di un'etica della parola, segue il *Liber consolationis et consilii*<sup>14</sup> (1246), racconto allegorico sotto forma di dialogo tra Melibee e la moglie Prudenza. Quest'ultimo trattato è incentrato sul tema consiliare, ossia sulla corretta

<sup>13</sup> Uno dei sermoni viene pronunciato da Albertano davanti ad una riunione dei notai e dei causidici di Genova nel 1243 (*Sermone inedito di Albertano giudice di Brescia*, a cura di L.F. Fè d'Ostiani, Brescia, Favoni, 1874); gli altri quattro, rivolti ai causidici di Brescia, sono probabilmente da lui pronunciati durante le riunioni della loro confraternita che si svolgevano nella chiesa francescana di San Giorgio martire (*Sermones quattuor*, a cura di M. Ferrari, Lonato, Fondazione Ugo da Como, 1955). Allo studio del ruolo delle confraternite cui Albertano appartiene, nonché alla sua attività di predicatore laico si è dedicato J.M. Powell in *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., pp. 90-106 (cap. V: *Congregatio Nostra. The Role of the Confraternity in the Formation of the Professional*). Sul fenomeno confraternale nei comuni italiani, si rimanda a M. Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna, Clueb, 2006; G. Angelozzi, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Brescia, Queriniana, 1978; R. Rusconi, *Tra movimenti religiosi e confraternite in Italia*, in J. Delumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, cit., pp. 331-347.

<sup>14</sup> Attualmente, esiste l'edizione critica di uno solo dei tre trattati, il *Liber de doctrina dicendi et tacendi* (Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, cit. [d'ora in poi: *De doctrina*]). Per gli altri due trattati, si fa riferimento alle seguenti edizioni: *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vite*, ed. S.L. Hiltz, Ph. D. Diss., University of Pennsylvania, 1980; *Liber consolationis et consilii ex quo hausta est fabula de Melibee et Prudentia*, ed. Th. Sundby, Havniae, 1873. Per quanto riguarda i sermoni, cfr. *supra*, nota 13. Varie edizioni dei testi di Albertano sono presenti nel sito <<http://freespace.virgin.net/angus.graham/Albertano.htm>>.

valutazione dei pareri e dei consigli, la quale viene individuata come via maestra per il raggiungimento di una buona condotta dal punto di vista tanto morale quanto sociale<sup>15</sup>.

Questi trattati, ciascuno dei quali dedicato ad uno dei figli, Vincenzo, Stefano e Giovanni<sup>16</sup>, si inseriscono entro un ampio progetto pedagogico unitario, di volta in volta applicato a temi in via di definizione a quel tempo nell'etica comunale. Mentre in ambito comunale si diffondono i cosiddetti «trattati preumanistici sul governo cittadino ad uso del podestà» – letteratura politica che analizza quali forme di governo e quali virtù dei governanti siano necessarie affinché la comunità politica possa raggiungere la concordia e la pace, presupposti indispensabili per la gloria e la grandezza<sup>17</sup> –, nei testi di Albertano l'attenzione è rivolta ad un «momento politico anteriore, preliminare a quello professionale: l'educazione del cittadino nella *res publica* comunale»<sup>18</sup>. Il *causidicus* bresciano ritiene infatti che le azioni del singolo assumano senso solo nel loro legame con il consorzio sociale, e cerca pertanto di costruire un'etica della cittadinanza finalizzata allo sviluppo di un'ordinata convivenza civica<sup>19</sup>.

L'impostazione didattica dei trattati emerge anche dallo stile utilizzato. In opposizione alle raffinate scelte stilistiche tipiche del *dictamen*, Albertano, preoccupato della responsabilità morale della parola, impiega una prosa latina piana e semplice, in cui l'autore si annulla nelle citazioni costringendo il lettore a concentrarsi solo sulle *auctoritates* legate fra loro in una monotona paratassi: uno «stile basso, o, meglio, non stile»<sup>20</sup>, che allontana la parola da ogni virtuosismo retorico per recuperarla nel suo valore morale.

<sup>15</sup> Alcuni studiosi, al contrario, interpretano il *Liber consolationis et consilii* come trattato sulla vendetta. Cfr. A. Checchini, *Un giudice nel secolo decimo terzo: Albertano da Brescia*, cit., pp. 223-235; J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., pp. 74-89 (cap. IV: *The Attack on the Vendetta*); J.-C. Maire Vigueur, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale* (2003), tr. it. di A. Pasquali, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 400-404.

<sup>16</sup> «Da un lato la dedica familiare aveva antecedenti in una lunga tradizione letteraria, e d'altro canto serviva a sancire, come un ideale passaggio di consegne, la devozione alle generazioni successive di un tesoro enciclopedico, che Albertano percepiva, al pari di un patrimonio, come una conquista e un'acquisizione personale» (E. Artifoni, *L'arte di essere cittadini. L'educazione sociale nell'età dei Comuni*, «Storia e dossier», 21 [1988], pp. 15-19: 17).

<sup>17</sup> Cfr. Q. Skinner, *Virtù rinascimentali* (2002), tr. it. parz. di C. Sandrelli, Bologna, il Mulino, 2006; M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza di governo tra XIII e XVII secolo* (1992), Roma, Donzelli, 1994, pp. 3-48 (cap. I: *L'acquisizione del linguaggio della politica*).

<sup>18</sup> E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, cit., p. 702.

<sup>19</sup> Cfr., su questo aspetto, oltre agli articoli di Artifoni sopra citati, D. Romagnoli, «*Disciplina est conversatio bona et honesta*: anima, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo da Rotterdam», in P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Atti del convegno (Bologna, 7-9 ottobre 1993), Bologna, il Mulino, 1994, pp. 507-537: 525-529.

<sup>20</sup> G.C. Alessio - C. Villa, *Il nuovo fascino degli autori antichi tra i secoli XII e XIV*, in *Lo spazio*



### III. // Liber de doctrina dicendi et tacendi

L'importanza sociale del parlare e del tacere regolato è il punto intorno a cui ruota l'elaborazione teorica di Albertano. Il linguaggio, in quanto strumento che esprime le relazioni tra i membri della comunità, è strettamente connesso con la dimensione politica. Il potere della lingua di influenzare la società e gli individui implica la necessità di norme e prescrizioni che guidino gli individui ad un uso etico della parola, in vista del bene comune e della concordia civile. Albertano cerca di rispondere a queste esigenze tramite la stesura del *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, opera nella quale il tema del parlare e del tacere trova una compiuta teorizzazione.

Questo trattato, dedicato al figlio Stefano, è contraddistinto da una struttura ordinata, articolata, secondo il modello delle *circumstantiae locutionis*, in sei capitoli, ognuno riservato all'analisi di una delle particelle che compongono il versetto *quis, quid, cui dicas, cur, quomodo, quando requiras*. I capitoli si sviluppano in affermazioni brevi e concise, ciascuna delle quali è seguita da citazioni autorevoli che la confermano. Albertano, in questo modo, inserisce le proprie dottrine nel solco rassicurante della tradizione, utilizzando passi delle *Sacre Scritture* e di autori classici e medievali<sup>21</sup> per sostenere e corroborare le proprie asserzioni.

Il testo si apre con un prologo contenente le intenzioni dell'autore. Dopo l'*invocatio*, Albertano esplica le motivazioni che l'hanno condotto alla composizione del trattato:

Poiché molti sbagliano nel parlare e non vi è nessuno che sia in grado di domare del tutto la propria lingua, secondo la testimonianza di san Giacomo, che disse: «La natura delle bestie feroci e dei serpenti e degli uccelli e di tutti gli altri animali è stata domata e addomesticata dalla natura umana, la propria lingua invece nessuno può domarla», per questa ragione io, Albertano, mi sono preso l'incarico di esporre per te, Stefano, figlio mio, una breve dottrina del parlare e del tacere, compendiata in un solo versetto<sup>22</sup>.

*letterario di Roma antica*, direzione di G. Cavallo, P. Fedeli e A. Giardina, vol. III (*La ricezione del testo*), Roma, Salerno Editrice, 1990, pp. 473-511: 506. Oltre a questo contributo, si vedano, sullo stile dei trattati, C. Villa, *I classici*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, direzione di G. Cavallo, C. Leonardi ed E. Menestò, vol. I (*La produzione del testo*), t. I, Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 479-522; Ead., *Progetti letterari e ricezione europea di Albertano da Brescia*, in F. Spinelli (a cura di), *Albertano da Brescia. Alle origini del Razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della Grande Europa*, Atti del convegno (Brescia, 19-20 maggio 1994), Brescia, Grafo, 1996, pp. 57-67: 59-61.

<sup>21</sup> Sulle *auctoritates* cui fa riferimento Albertano, si rimanda a P. Navone, *Introduzione a De doctrina*, pp. XXXVIII-XLIV.

<sup>22</sup> *De doctrina*, prologo, 2-4: «Quoniam in dicendo multi errant nec est aliquis qui linguam suam ad plenum valeat domare, beato Jacobo hoc testante, qui dixit: "Natura bestiarum et serpentum ac volucrum et ceterorum domatur et a natura humana domita sunt, linguam autem suam

Tuttavia, poiché le parole racchiuse nel versetto sono dense di significato e al contempo universali, e l'universalità genera scarsa chiarezza, Albertano si propone di spiegare ogni singola circostanza sulla quale il figlio, ogniqualvolta voglia parlare, dovrà riflettere. L'atto del parlare presuppone infatti un'attenta introspezione che deve precedere ogni uso del linguaggio: «quando desideri parlare devi iniziare da te stesso, sull'esempio del gallo, che, prima di cantare, si percuote tre volte con le ali. Pertanto all'inizio del tuo discorso, prima che lo spirito generi parola sulla tua bocca, ricerca te stesso ed ogni singolo vocabolo di questo versetto, analizza cioè te stesso e non interrogarti una sola volta, ma ripetutamente»<sup>23</sup>.

Dopo il breve proemio, inizia il trattato.

### 3.1. *Quis: riflessione del parlante su se stesso*

La prima circostanza analizzata, *quis*, impone a colui che parla un'attenta riflessione su se stesso. Per un corretto uso del linguaggio, il parlante dovrà infatti interrogarsi su chi egli sia e se il discorso sul quale vuole intervenire gli si addica oppure no; dovrà prestare attenzione a non rimproverare un altro per qualcosa di cui egli stesso potrebbe essere rimproverato; dovrà riconoscere la propria esperienza o inesperienza in merito all'argomento di cui vuole parlare. Propria del saggio è la capacità di valutare queste condizioni e di prediligere, eventualmente, il silenzio. La scelta del silenzio costituisce un esercizio di controllo morale che consente al sapiente di intervenire, prima che la parola venga pronunciata, sulle conseguenze intrinsecamente connesse all'uso del linguaggio: lo stolto è colui che non sa parlare, perché non sa tacere.

La pratica della parola ha ripercussioni non solo sul parlante, ma sull'intera comunità di appartenenza: fondamentali risultano quindi le conseguenze che una parola indisciplinata può determinare. Per questo motivo, Albertano si sofferma in particolare su due aspetti che il parlante è tenuto a valutare prima di profferire parola: il suo stato d'animo, e il possibile effetto del suo parlare. Chi si trova in preda all'ira, o a qualche turbamento interiore, deve tacere. La pericolosità dell'ira è un tema che ricorre più volte nel corso del trattato. Peccato capitale, elemento di disgregazione dei rapporti sociali, l'ira può avere effetti nefasti sulla collettività, andando ad intaccare la concordia e la pace, fondamenti del vivere associato<sup>24</sup>.

nemo domare potest», ideo ego, Albertanus, brevem doctrinam super dicendo atque tacendo uno versiculo comprehensam tibi, filio meo Stephano, tradere curavi».

<sup>23</sup> *De doctrina*, prologo, 8-9: «Tu igitur, fili karissime, cum loqui desideras a temet ipso incipere debes, ad exemplum galli, qui antequam cantet cum alis ter se percutit. In principio itaque dicte tui, antequam spiritus ad os tuum verba producat, te ipsum et omnia verba in hoc versiculo posita requiras, id est inquiras te ipsum et a te ipso non solum queras, sed iterum queras».

<sup>24</sup> Sull'ira, cfr. C. Casagrande - S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 54-77.



L'ira e l'impulsività, impedendo un corretto discernimento del vero dal falso, non si accordano con la ragione, che deve guidare il parlante nell'analisi degli effetti del parlare: «alcune cose infatti che all'inizio sembrano buone avranno un effetto negativo»<sup>25</sup>. Per evitare la pericolosità insita nel cattivo uso del linguaggio determinato dall'impulsività o dall'ira, è necessaria una riflessione accurata dell'opportunità del parlare. «Se dunque ti coglie il dubbio se le parole che vuoi dire siano o no portatrici di un buon effetto, devi tacere piuttosto che parlare»<sup>26</sup>, soprattutto perché le parole, una volta dette, non si possono più richiamare indietro: «le parole infatti sono quasi come frecce: è facile scoccarle, è difficile estrarle»<sup>27</sup>. Occorre pertanto pronunciarle con molta cautela e prudenza: «perciò nei casi dubbi è meglio tacere piuttosto che parlare, così come nelle situazioni dubbiose è meglio non fare piuttosto che fare»<sup>28</sup>. Compare qui un concetto che risulta basilare per la teorizzazione dell'autore bresciano: la corrispondenza tra *dire* e *fare*. Il passaggio dal campo della parola al campo dell'azione è una delle peculiarità del testo di Albertano, il quale, come vedremo, pone la dottrina del parlare disciplinato a fondamento della costruzione di un'etica della cittadinanza comunale.

### 3.2. Quid: *la parola del cittadino*

La trattazione della circostanza *quid* analizza l'elenco di tutte le parole da evitare e delle parole da dire. La parte iniziale del capitolo si sviluppa secondo una serie di coppie antinomiche. La prima partizione, fondamentale, prende in esame il vero e il falso: «al di sopra di ogni altra cosa bisogna infatti onorare la verità»<sup>29</sup>, che avvicina gli uomini a Dio. Nonostante il valore religioso della verità, la prospettiva che più interessa Albertano resta quella del rapporto individuo/società, e delle conseguenze della verità/falsità sul piano sociale.

La verità, infatti, non solo dev'essere «semplice» e «pura»<sup>30</sup>, ma deve essere «tale che ti si creda, altrimenti potrebbe essere presa per menzogna e valere come fal-

<sup>25</sup> *De doctrina*, I, 33: «Nam quedam ab initio videntur bona que malum effectum sunt habitura».

<sup>26</sup> *De doctrina*, I, 36: «Si autem in verbo quod dicere velis dubium appareat utrum bonum effectum sit habiturum an non, silere debes potius quam dicere».

<sup>27</sup> *De doctrina*, I, 39: «Verba enim sagittis sunt quasi similia: facile emittuntur, difficile extrahuntur». «Il campo metaforico parola/dardo, di ampia diffusione, è ambivalente: positivo, perché i *verba* saettati 'centrano' il bersaglio; negativo e disciplinare, perché, come le frecce, non si possono più richiamare e vanno dunque scoccati con cautela» (E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, cit., p. 705).

<sup>28</sup> *De doctrina*, I, 41: «Unde in dubiis melius est tacere quam dicere, sicut et in factis dubiis melius est non facere quam facere».

<sup>29</sup> *De doctrina*, II, 4: «Super omnia enim veritas est colenda».

<sup>30</sup> *De doctrina*, II, 17: «Veritatem ergo puram dicas et simplicem».

sa affermazione»<sup>31</sup>. All'interno di una repubblica cittadina italiana del Duecento, ossia in una «società di interconoscenza, stretta da reti di solidarietà costituite da parentela, amicizia e vicinanza, per il cui funzionamento era indispensabile godere di una buona fama»<sup>32</sup>, la perdita di credibilità connessa alla *mendacium* risulta deflagrante per l'individuo, il quale viene isolato dal contesto sociale.

Essere sinceri, tuttavia, non basta: «Devi dunque dire la verità in modo tale che il tuo dire abbia valore di giuramento e non ci sia nessuna differenza tra la tua semplice affermazione e il giuramento»<sup>33</sup>. Il richiamo alla sacralità del giuramento è particolarmente significativo in un ambito nel quale questa pratica, che lega gli uguali tramite un contratto orale solenne, costituisce il fondamento giuridico e sociale del comune, assicurando la concordia civile. L'importanza del giuramento quale pilastro della società comunale è ben riassunta da queste righe di Paolo Prodi:

il giuramento è la base contrattuale generale non solo per i patti di soggezione e associazione ma per i casi della vita quotidiana, matrimoni, doti, testamenti e negozi che si espandono a causa dei rinascenti commerci [...]. [G]ià nella prima metà del secolo XI i giuramenti collettivi hanno acquistato all'interno delle città in sviluppo una duplice valenza: da una parte lo sviluppo di un sistema di pacificazione tra fazioni, gruppi di famiglie, consorterie con la partecipazione di congiuratori secondo il diritto germanico e il riconoscimento di autorità arbitrali capaci di dirimerne la controversie; dall'altra la costituzione, all'interno stesso dei gruppi sociali e delle associazioni di mestiere (gilde), di poteri e impegni regolamentari e personale per la difesa e il rispetto degli interessi di gruppo e di categoria. Il comune, in sostanza, quali che siano gli eterni dibattiti sulle sue origini, nasce come istituzione di pace fondata su un tessuto di molteplici e collettivi giuramenti che tendono a integrarsi faticosamente, dando luogo a nuovo potere e a nuovo diritto<sup>34</sup>.

Tramite una parola corretta e misurata viene così mantenuta e rinnovata la concordia civile posta in essere dal giuramento.

<sup>31</sup> *De doctrina*, II, 21: «Et talem veritatem dicas quod tibi credatur, alioquin pro mendacio reputaretur et vicem falsitatis optineret».

<sup>32</sup> E. Artifoni, *Segreti e amicizie nell'educazione civile dell'età dei comuni*, «Micrologus», 14 (2006), pp. 259-274: 260. Cfr., inoltre, Id., *Preistorie del bene comune. Tre prospettive sulla cultura retorica e didattica del Duecento*, in Aa.Vv., *Il Bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo*, Atti del convegno (Todi, 9-12 ottobre 2011), Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2012, pp. 63-87: 78.

<sup>33</sup> *De doctrina*, II, 12: «Ita ergo veritatem loqui debes ut dictum tuum habeat pondus iurisiurandi et nichil intersit inter tuam simplicem assertionem et iusiurandum».

<sup>34</sup> P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 116-117. Sul giuramento, cfr. C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., pp. 266-275.

Prima di passare all'analisi delle altre coppie (utile/vano, razionale/irrazionale, parole dolci/dure, parole gentili/mordaci, parole belle/turpi, parole chiare/ambigue), Albertano ricorda che «come non devi dire cose contrarie alla verità, allo stesso modo non devi neppure farle»<sup>35</sup>. Ritorna qui l'attenzione per il fare, strettamente legato al dire.

Conclusa l'analisi delle parole necessarie a mantenere la concordia e salvaguardare così l'ordinamento sociale, l'autore passa ad affrontare, mediante lo studio di un elenco di parole da evitare, le conseguenze che parole non misurate possono produrre sulla comunità politica. Ampio spazio, in particolare, è dedicato alle parole aggressive, e, soprattutto, alle parole che pongono i cittadini gli uni contro gli altri: «ricerca di non dire né fare nulla di offensivo o di oltraggioso»<sup>36</sup>. Oltre al richiamo al legame tra il dire e il fare, per cui tra il dire qualcosa di offensivo e il fare qualcosa di offensivo non pare vi siano differenze sostanziali, si riscontra, nelle argomentazioni di Albertano, una seria preoccupazione per gli effetti di tali parole nel contesto cittadino: «Infatti le offese e gli oltraggi sono talmente pericolosi che non solo nuocciono a ciascuno singolarmente, ma persino un regno per gli stessi motivi può subire talvolta distruzioni e sconvolgimenti»<sup>37</sup>. Per gli autori comunali, primaria è la preoccupazione per la concordia, che sola può garantire la pace, fondamento della grandezza del comune. Nulla infatti è più dannoso in una città della *divisio*, la presenza di fazioni all'interno della città, la quale, antepoendo interessi particolari al *bonum commune*, minaccia di distruggere la vita della collettività<sup>38</sup>. Oltre alle parole offensive, sono estremamente pericolose per l'ordine sociale anche le parole irritanti: «da un lato un nemico, se si sente irriso, potrebbe venire senza indugio a parole e fatti con te: d'altra parte, a nessuno fa piacere essere irriso e pertanto l'amore tra coloro che sono amici diminuisce»<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> *De doctrina*, II, 19: «Et sicut non debes dicere contra veritatem, ita nec facere».

<sup>36</sup> *De doctrina*, II, 60: «Requiras ne quid iniuriosum vel contumeliosum dicas vel facias».

<sup>37</sup> *De doctrina*, II, 68: «Iniurie namque et contumelie tam pessime sunt ut non solum cuilibet singulariter noceant, sed etiam regnum propter ea destructionem et mutationem quandoque patiatur». Sulla *contumelia*, cfr. C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., p. 321.

<sup>38</sup> Su questi temi, si vedano Q. Skinner, *Virtù rinascimentali*, cit., pp. 58-65; P. Costa, *Bonum commune e partialites: il problema del conflitto nella cultura politico-giuridico medievale*, in Aa.Vv., *Il Bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo*, cit., pp. 193-216; F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, il Mulino, 2003; J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., pp. 16-36 (cap. I: *The Structure of Violence in Albertanus's Brescia*) e 107-120 (cap. VI: *The Causes of Violence*); J.-C. Maire Vigueur, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale*, cit.; F. Franceschini - I. Taddei, *Le città italiane nel Medioevo. XII e XIV secolo*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 201-244 (cap. VI: *Solidarietà, conflitti, progetti di disciplinamento*).

<sup>39</sup> *De doctrina*, II, 78: «Inimicus autem propter irrisiones de se factas tecum cito ad verba perveniret ac verbera; cuilibet autem irrisio de se facta displicet ita quod amor inter eos minuitur».

Generando liti e discordie, le parole oltraggiose, offensive e irridenti sono estremamente nefaste per i rapporti sociali, in quanto vanno ad intaccare le fondamenta stesse del vivere civile. È dunque indispensabile non solo evitare queste parole, ma anche opporsi a chi voglia dire o recare offesa. Altre parole da rifuggire sono quelle superbe, intimamente connesse alla *contumelia*; al contrario, l'*humilitas* è strettamente legata alla *sapientia* e alla *gloria*. Più brevemente sono trattate le ulteriori parole da evitare: quelle fraudolente e quelle oziose<sup>40</sup>.

Prima di concludere il capitolo con il riassunto di quanto detto («Sia pertanto ogni tua parola vera, efficace, non vana, razionale, dolce e amabile, gentile e non mordace, bella e non turpe o malvagia, non oscura o ambigua, non sofistica, non ingiuriosa né sediziosa, non irridente, né dolosa, non superba né oziosa»<sup>41</sup>), Albertano sente l'esigenza di sottolineare nuovamente la corrispondenza fra il dire e il fare: «non è nemmeno pensabile che noi possiamo compiere azioni lesive della nostra pietà, del nostro buon nome e del nostro pudore e, in generale, contrarie ai buoni costumi, così come recita la nostra legge; non dobbiamo pertanto neppure dire cose siffatte»<sup>42</sup>.

### 3.3. Cui: *amico e nemico*

La terza parte del trattato è dedicata all'espressione *cui*. L'analisi della circostanza *cui* si articola intorno alla bipartizione fondamentale tra parlare ad un amico e ad un nemico, trattandosi di campi retti da modalità comunicative diverse<sup>43</sup>.

All'amico si parla «bene e rettamente», ma con un'avvertenza: bisogna prestare attenzione a non rivelargli cose di tale natura che, se egli dovesse diventarti nemico, tu possa temere che siano divulgate. Il segreto, protagonista principale di questo capitolo, viene trattato secondo due casi: se sia, cioè, un segreto sul quale non si vuole o non si può ricevere consiglio, oppure se si abbia la necessità di avere un parere. Nel primo caso, in mancanza dell'esigenza di ricevere un consiglio,

<sup>40</sup> «[I] *verbum otiosum* è un parola inutile; non giova né a chi parla né a chi ascolta, non dà frutti, soprattutto non produce alcun vantaggio per la salvezza dell'anima o la crescita della fede. Inutile e non necessaria, la parola oziosa non ha alle spalle alcuna ragione di essere pronunciata; non risponde né alle esigenze del corpo né a quelle dell'anima e, anche se non nuoce al primo, finisce inevitabilmente per danneggiare la seconda, di cui disperde e dissipa i frutti spirituali» (C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., p. 426).

<sup>41</sup> *De doctrina*, II, 89: «Sit itaque verbum tuum verum, efficax, non inane, rationabile, dulce et suave, molle et non durum, pulcrum et non turbe vel malum, non obscurum vel ambiguum, non sophisticum, non iniuriosum nec seditiosum, non irrisorium, non dolosum, non superbum nec otiosum».

<sup>42</sup> *De doctrina*, II, 90: «quod omnia facta que pietatem, extimationem, verecundiam nostram ledunt et, ut generaliter dicam, contra bonos mores fiunt nec nos facere posse credendum est, ut lex nostra dicit, ergo nec ea dicere debemus».

<sup>43</sup> E. Artifoni, *Segreti e amicizie nell'educazione civile dell'età dei comuni*, cit., p. 267-268.

il segreto non va rivelato a nessuno, neppure all'amico: «È infatti più sicuro tacere piuttosto che chiedere a un altro di tacere»<sup>44</sup>. Al contrario, «se volessi avere un parere su un segreto, confidalo a uno che sia veramente amico, fedele, fidato e riservato»<sup>45</sup>. La capacità di custodire i segreti è sia la prova del vigore dell'amicizia sia la condizione perché l'amicizia possa nascere, e risulta essere uno dei perni dell'educazione civile e dei costumi della città<sup>46</sup>. Al nemico, invece, prosegue Albertano, non devi parlare molto e non devi rivelargli i segreti, neppure nel caso in cui tu decidessi di riconciliarti con lui, perché «il fumo dell'odio è sempre latente nel petto del nemico»<sup>47</sup>. In generale, «con tutti, infine, occorre parlare e agire con cautela, poiché molti di quelli che crediamo amici sono nei fatti nemici»<sup>48</sup>.

Dopo queste riflessioni sul legame tra amicizia e segreto, il resto del capitolo tratta brevemente di un'altra coppia di contrari (saggio/stupido), e riporta l'elenco delle persone con le quali è meglio non parlare: l'irrisore, il linguacciuto o loquace, il cinico, il malevolo, l'ubriaco e la donna di malaffare. Infine, Albertano si raccomanda di tenere in debita considerazione, prima di parlare, a che tipo di uditorio ci si rivolge.

### 3.4. Cur: *i professionisti della parola in ambito comunale*

Sancita l'imprescindibilità della derivazione di ogni accadimento da una causa, Albertano indica una corrispondenza tra le quattro cause aristoteliche (efficiente, materiale, formale e finale) e le cause per cui si parla. In realtà, la corrispondenza è solo esteriore, dal momento che le cause del parlare elencate da Albertano non sono riconducibili allo schema da lui richiamato, ma si rapportano tutte alla *causa finalis*<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> *De doctrina*, III, 14: «Nam tutius est tacere quam ut taceat alium rogare».

<sup>45</sup> *De doctrina*, III, 16: «Si autem de secreto consilium habere volueris, amicissimo fidelis et probato atque secreto illud committas». Sul tema del *consilium*, si rimanda ai saggi raccolti in C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, cit.

<sup>46</sup> E. Artifoni, *Segreti e amicizie nell'educazione civile dell'età dei comuni*, cit.; Id., *Amicizia e cittadinanza nel Duecento. Un percorso (non lineare) da Boncompagno da Signa alla letteratura didattica*, in I. Lori Sanfilippo - A. Rigon (a cura di), *Parole e realtà dell'amicizia medievale*, Atti del convegno (Ascoli Piceno, 2-4 dicembre 2010), Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2012, pp. 9-30.

<sup>47</sup> *De doctrina*, III, 23: «Vapor enim odii semper latet in pectore inimici».

<sup>48</sup> *De doctrina*, III, 30: «Cum omnibus denique caute loquendum et faciendum est, quia multi creduntur amici qui re vera sunt inimici». Al tema del *consilium*, che deve essere guidato dalla virtù della prudenza, è specificamente dedicato il *Liber consolationis et consilii*. Per l'analisi di questo tema nell'opera di Albertano, si veda E. Artifoni, *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia (1246)*, cit.

<sup>49</sup> P. Navone, *Introduzione a De doctrina*, p. XXXIV.

Le cause finali del parlare possono essere: il servizio divino, il guadagno personale, il servizio ad un amico. Si può parlare a favore di un amico, purché non si dica né si faccia nulla che possa sconfinare nella colpa. La trattazione più interessante, tuttavia, è quella che l'autore bresciano dedica alle altre due cause: il servizio divino, «come fanno i frati Predicatori e i Minori», e il guadagno personale, «come fanno i causidici e gli altri oratori»<sup>50</sup>. L'argomentazione di Albertano, affiancando il guadagno personale al servizio di Dio e al bene dell'amico, vuole essere un tentativo di difendere i causidici e gli altri professionisti della parola dalle accuse di «vendita della lingua» rivolte loro dai chierici, i quali ritenevano che la «lingua» fosse una grazia, un dono di Dio, un privilegio concesso agli uomini, e come tale non potesse essere venduto<sup>51</sup>. Albertano risponde alle accuse non negandole, ma sostenendo la liceità del pronunciare parole per il proprio guadagno personale. Nella società mercantile del XIII secolo, si assiste ad una rivalutazione dell'attività economica e del guadagno che ne è il fine<sup>52</sup>. Albertano difende quindi la posizione dei professionisti comunali e la loro capacità di ottenere un interesse economico dalle loro attività: il profitto non è peccato, se è circoscritto entro limiti precisi che ne determinano l'utilità non solo per il soggetto laborioso, ma anche per la comunità. Per essere legittimo, è opportuno che il guadagno sia: «nobile», vale a dire non acquisito con disonore; «moderato», quindi non eccessivo; «comune», cioè comprendente «il guadagno nostro e l'altrui»<sup>53</sup>. Inoltre, occorre che non sia dannoso per gli altri, e in particolare che non sia acquisito approfittando dell'indigenza del povero<sup>54</sup>. L'attenzione per il bene comune della collettività resta così il discrimine che garantisce la legittimità dell'attività economica e del profitto entro la comunità cittadina<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> *De doctrina*, IV, 7-8: «Pro Dei servitio, ut faciunt fratres Predicatores et Minores. Pro humano commodo, ut causidici et alii oratores faciunt».

<sup>51</sup> C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., p. 95; C. Casagrande, *Parlare e tacere. Consigli di un giudice del secolo XIII*, cit., p. 178.

<sup>52</sup> Si rimanda, in particolare, a P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009; R. Greci - G. Pinto - G. Todeschini, *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2005; M. Iuffrida, *Il bene comune nei teologi francescani*, in Aa.Vv., *Il Bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo*, cit., pp. 131-148; J. Le Goff, *Alle origini del lavoro intellettuale in Italia. I problemi del rapporto fra la letteratura, l'università e le professioni*, cit.

<sup>53</sup> *De doctrina*, IV, 11-17: «Debet enim esse pulcrum et non turpe [...]. Debet etiam esse commodum moderatum [...]. Debet etiam esse [...] commune, id est cum commodo nostro et alieno».

<sup>54</sup> In merito all'attenzione che Albertano dedica al tema della povertà (il quale viene sviluppato soprattutto nei sermoni), cfr. J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., pp. 95-98.

<sup>55</sup> Sulla legittimazione dell'«utile» nel pensiero di Albertano, si è soffermato approfonditamente Oscar Nuccio: cfr. i suoi *Albertano da Brescia: razionalismo economico ed epistemologia dell'azio-*

Albertano non si limita però a questa argomentazione razionale: la sua trattazione, infatti, si tinge di una vena polemica. Gli stessi chierici, ricorda il *causidicus*, parlano «in primo luogo per servire Dio, secondariamente per il loro guadagno»<sup>56</sup>, dovendo vivere dei proventi dell'altare, come comanda il diritto canonico. «Tuttavia», nota l'autore bresciano, «alcuni chierici invertono le motivazioni, facendo ciò che non dovrebbero, perché parlano in primo luogo per il guadagno personale e per ottenere consistenti prebende e solo secondariamente per il servizio divino»<sup>57</sup>. Albertano con il suo testo cerca così di «legittimare la parola del causidico come parola autorevole e necessaria, degna compagna della parola, già autorevole e necessaria, dell'uomo di Chiesa»<sup>58</sup>: egli si fa portatore delle esigenze di riconoscimento sociale e religioso delle figure professionali emergenti, *causidici* e professionisti della parola, appartenenti a ceti cittadini colti e sempre più consapevoli del proprio ruolo sociale.

### 3.5. Quomodo: aspetti tecnici della parola

Stabilito che con il “come” si ricerca la misura, il quinto capitolo analizza i cinque punti nei quali è necessario ricercare la misura per ben parlare.

Il primo – e più ampio – punto concerne la *pronuntiatio* (declamazione). Essa dev'essere caratterizzata da compostezza tanto della voce quanto dei movimenti del corpo e della lingua, nonché dal modo di pronunciare le parole, esente da difetti di dizione: le parole «siano pronunciate a labbra serrate, con uguale intonazione, lentamente e chiaramente, in modo che ciascuna lettera sia articolata secondo il proprio suono e ogni parola sia abbellita col suo legittimo accento, e l'orazione non sia urlata con smodato rumore, né risulti interrotta dall'ostentazione»<sup>59</sup>. L'*oratio* va adattata ai luoghi, ai temi, alle cause e alle circostanze: infatti, «alcune cose devono essere dette con semplicità, altre rese persuasive con la ci-

*ne umana nel '200 italiano*, Roma, Università degli Studi di Roma “La Sapienza” – Dipartimento di teoria economica e metodi quantitativa per le scelte politiche, 1997; *I trattati ed i sermoni di Albertano da Brescia: fonti inesplorate dell'umanesimo economico*, in F. Spinelli (a cura di), *Albertano da Brescia. Alle origini del Razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della Grande Europa*, cit., pp. 95-155.

<sup>56</sup> *De doctrina*, IV, 21: «principaliter pro Dei servitio, secundario pro suo commodo».

<sup>57</sup> *De doctrina*, IV, 25: «Quidam tamen clerici causam convertunt, quia principaliter dicunt verba pro humano commodo et pro bonis prebendis et secundario pro Dei servitio, quod facere non deberent».

<sup>58</sup> C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., pp. 94-95.

<sup>59</sup> *De doctrina*, V, 12: «[verba] pressim et equaliter et leniter et clare pronuntiata, ut suis quoque littere sonis enuntientur et unumquodque verbum legitimo accentu decoretur, nec immoderato clamore vociferetur nec ostentationis causa frangatur oratio».



tazione autorevole, altre esposte con tono indignato, altre addolcite con argomenti commoventi, in modo che voce e orazione si accordino sempre alla loro causa»<sup>60</sup>.

Grande attenzione è riservata da Albertano anche alla postura del corpo e all'atteggiamento. Infine, egli sottolinea che non bisogna dimenticare le differenze tra argomenti "umili", "medi" e "importanti": «Mentre argomenti umili devono essere pronunciati in modo attenuato, quelli appassionati vanno esposti con foga, quelli medi con stile misurato. Se trattiamo argomenti importanti dobbiamo parlare in stile elevato, se trattiamo argomenti umili parliamo con semplicità, se gli argomenti da trattare sono di livello medio esprimiamoci con giusto equilibrio»<sup>61</sup>.

Il secondo e il terzo punto, trattati insieme, concernono «la prontezza e la ponderazione (*velocitas et tarditas*)». Nell'ambito del trattato, solamente in questo luogo Albertano riconosce che vi sono delle differenze tra il "dire" e il "fare". Nel parlare, nel giudicare e nei pareri è infatti necessaria la ponderazione, al fine di riflettere e controllare ciò che si sta per dire. Una volta presa una decisione, essa va messa in atto senz'indugio: «nell'agire dopo una decisione devi esercitare prontezza»<sup>62</sup>, prontezza che non deve tuttavia risolversi in fretta, la quale può anzi ostacolare il compimento dell'opera. Il discorso di Albertano, ribadendo la necessità di un'attenta meditazione nei vari ambiti comunicativi – giudicare, dare consigli, parlare – seguita dalla prontezza dell'azione, torna qui a spostarsi dal piano retorico al piano morale.

Il quarto punto concerne la quantità (*quantitas*): è bene non dire troppe cose, per non cadere nel *multiloquio*, poiché «nel molto parlare non manca la colpa»<sup>63</sup>.

Infine, è necessario ricercare la misura nella qualità del parlare dal momento che, ribadendo quanto si può leggere in altri luoghi del trattato, «principio dell'amicizia è il parlare bene, mentre l'inizio delle discordie sta nel dire male»<sup>64</sup>.

### 3.6. Quando: *le pratiche comunicative nella società comunale*

La sesta e ultima parte del trattato si concentra sul problema del tempo. Nel parlare, risulta fondamentale la scansione tra parole e silenzi. Il parlante è tenuto ad

<sup>60</sup> *De doctrina*, V, 14: «Nam alia simplicitate narranda sunt, alia auctoritate suadenda, alia cum indignatione depromenda, alia miseratione flectenda, ita ut vox et oratio semper sue cause convenient».

<sup>61</sup> *De doctrina*, V, 18-19: «Dicenda quoque sunt summissa leviter, incitata graviter, inflexa moderate. Cum magna dicimus granditer profenda sunt, cum parva dicimus subtiliter, cum mediocria temperate».

<sup>62</sup> *De doctrina*, V, 44: «In faciendo autem post deliberationem velocitatem exercere debes».

<sup>63</sup> *De doctrina*, V, 50: «In multiloquio non deest peccatum». Sul *multiloquio*, si veda C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., pp. 407-423 (cap. XIX: *Multiloquium*).

<sup>64</sup> *De doctrina*, V, 59: «Principium amicitie est bene loqui, male dicere vero est exordium inimicitiarum».



attendere il momento opportuno per esprimersi, e dunque anche per rispondere a domande. Ogni cosa dev'essere detta a tempo e a luogo: per aiutare il figlio, Albertano analizza le varie occasioni del parlare, offrendoci così una panoramica delle tecniche comunicative proprie della società comunale.

La predicazione degli ordini mendicanti<sup>65</sup> – i quali, per fronteggiare l'avanzata degli eretici, portano la parola di Dio nelle città e nelle campagne – è la prima pratica ad essere affrontata in questa parte. Nel predicare, si dovrà prima «esporre il significato storico, successivamente quello allegorico, in terzo luogo quello tropologico»<sup>66</sup>.

Viene poi affrontata la comunicazione epistolare, che si divide in cinque momenti: il saluto, l'esordio, l'argomento, la richiesta, la conclusione. Questa partizione della lettera fu formalizzata, nel corso del XII secolo, in una dottrina condivisa che influì in maniera determinante sull'oratoria pubblica<sup>67</sup>.

Per quanto riguarda le concioni e le ambascerie, esse si compongono di sette parti:

procura di porgere in primo luogo e tempo il saluto; in secondo luogo l'elogio, sia di coloro ai quali è diretta l'ambasciata sia dei tuoi compagni d'ambasciata; in terzo luogo riferisci l'ambasciata o l'argomento della tua missione; in quarto luogo esponi l'esortazione, pronunciando parole convincenti a conseguire ciò che si chiede; in quinto luogo colloca il modo col quale ciò che è richiesto possa realizzarsi; in sesto luogo l'esempio, adducendo esempi di cose fatte e osservate in affari simili; infine in settimo luogo attribuirai una motivazione sufficiente per ognuna delle cose predette<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Sulla predicazione, si rimanda a C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze, Sansoni, 1974; Id., *La predicazione*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo volgare*, direzione di P. Boitani, M. Mancini e A. Vàrvaro, vol. II (*La circolazione del testo*), Roma, Salerno Editrice, 2002, pp. 405-431; M.G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2005; R. Rusconi, *La predicazione: parole in chiesa, parole in piazza*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, cit., vol. II (*La circolazione del testo*), 1994, pp. 571-603; A. Battistini - E. Raimondi, *Le figure della retorica*, cit., pp. 24-30 (cap. VI: *Le artes praedicandi*).

<sup>66</sup> *De doctrina*, VI, 19: «prius historiam dicas, postea vero allegoriam, tertio tropologiam».

<sup>67</sup> «Quando, dai primi decenni del secolo XIII, le necessità della vita politica nelle città italiane [impongono] una nuova pratica del discorso pubblico, la normativa epistolare [è] assunta come modello dell'orazione civile» (E. Artifoni, *Il silenzio efficace nella retorica laica del Duecento italiano*, «Micrologus», 18 [2010], pp. 147-165: 152). Tale applicazione delle norme epistolari alla pratica orale viene resa possibile dall'equiparazione della lettera a un discorso. Cfr., su questo punto, E. Artifoni, *Una forma declamatoria di eloquenza politica nelle città comunali (sec. XIII): la concione*, cit., p. 8; Id., *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, cit.

<sup>68</sup> *De doctrina*, VI, 21-27: «studeas primo loco et tempore salutationem dicere; secundo vero commendationem, tam illorum ad quos ambaxatam dirigitur quam sociorum tecum ambaxatam portantium; tertio ambaxatam sive narrationem eius quod tibi impositum fuerit; quarto vero exhor-

La lunghezza e complessità dei discorsi degli ambasciatori italiani, in effetti, stupisce gli stranieri, i quali riscontrano la propensione degli italiani delle città ad accompagnare il loro operato con ondate di parole<sup>69</sup>. Esempio di una corretta ambasciata è, secondo Albertano, quello che vede l'arcangelo Gabriele rispettare, nel suo discorso a Maria, tutte e sette le fasi qui illustrate<sup>70</sup>.

Brevemente vengono infine esaminate le leggi e i decreti: «Se d'altra parte vuoi trattare di leggi o decreti o decretali, in primo tempo e luogo poni il testo della legge, in secondo luogo il caso in oggetto, in terzo luogo l'esposizione del testo, in quarto luogo gli argomenti a favore, in quinto luogo quelli contrari, in sesto luogo la soluzione»<sup>71</sup>. Ausilio indispensabile per il giurista, la cui formazione prevede lo studio delle arti liberali, la retorica è nel Duecento strettamente legata al diritto. Come si deduce dalle righe di Albertano, compito del giurista non è solo emanare decreti, ma intrinseca nella sua professione è l'opera di argomentazione, consiglio e persuasione: la parola è strumento imprescindibile per i causidici e per i professionisti del diritto<sup>72</sup>.

tationem, dicendo suasoria verba ad consequendum id quod postulat; quinto modi positionem, allegando modum, quo modo id quod postulat fieri valeat; sexto exempli positionem, inducendo exempla de rebus in similibus negotiis factis et observatis; septimo denique assignabis sufficientem rationem ad omnia predicta».

<sup>69</sup> «Ottone di Frisinga, che aveva imparato a riconoscere le esibizioni degli ambasciatori comunali, parla di un costume tipicamente italiano, un *mos italicus*» (E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, cit., p. 60).

<sup>70</sup> Cfr. *De doctrina*, VI, 28-34: «Et hoc facies ad exemplum Gabrielis archangeli, qui cum missus esset a Deo ad beatam virginem Mariam, primo posuit salutationem, dicens "Ave Maria"; secundo commendationem, dicens "Gratia plena, Dominus tecum. Benedicta tu" et cetera; tertio confortationem sive exhortationem, dicendo: "Ne timeas Maria" et cetera, quam exhortationem preposuit archangelus denuntiationi, ideo quia beata Maria turbata fuerat in salutatione archangeli; quarto vero posuit annuntiationem, dicens: "Ecce concipiens et paries filium" et cetera; quinto posuit modi expressionem, cum dixit: "Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi" et cetera; sexto posuit exemplum, cum dixit "Nam et Elisabeth, cognata tua, pariet filium in senectute sua" et cetera; septimo assignavit sufficientem rationem ad predicta, cum dixit quia "non erit impossibile apud Deum omne verbum"».

<sup>71</sup> *De doctrina*, VI, 35: «Si autem de legibus vel decretis vel decretalibus tractare volueris, primo tempore et loco litteram ponas, secundo casum, tertio littere expositionem, quarto similia, quinto contraria, sexto solutiones».

<sup>72</sup> Sul legame tra retorica e diritto si rimanda a A. Battistini - E. Raimondi, *Le figure della retorica*, cit., pp. 34-35; C. Segre, *La prosa del Duecento*, cit., pp. 20-21; A. Checchini, *Un giudice nel secolo decimo terzo: Albertano da Brescia*, cit., pp. 192-200. Per una panoramica sul ruolo dei consigli in ambito giuridico, cfr. M. Ascheri, *Il consilium dei giuristi medievali*, in C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, cit., pp. 243-258.

### 3.7. *Conclusione: dire e fare*

Terminata l'analisi delle varie circostanze che compongono il versetto, Albertano si rivolge al figlio Stefano, invitandolo a servirsi con piena libertà della dottrina delle circostanze, e ribadendo lo scopo per il quale ha deciso di scrivere il trattato: «ho dunque procurato di esporre concisamente la dottrina del parlare e del tacere per te e per i tuoi fratelli, anche loro colti, poiché la vita delle persone colte consiste più nel dire che nel fare»<sup>73</sup>. I figli di Albertano, in quanto *litterati*<sup>74</sup> inseriti nella rete di relazioni sociali e politiche delle repubbliche cittadine del *Regnum Italicum*, devono essere consapevoli che, per il ruolo da essi ricoperto, la parola conta più dell'azione.

Albertano aggiunge, infine, un'ulteriore esortazione a Stefano: «Se, d'altra parte, volessi avere una dottrina del fare, sottrai al versetto il verbo “di” e sostituiscilo con il verbo “fai”, in modo che si dica “Ricerca chi, che cosa, per chi fai, perché, come, quando”. E così quasi tutto ciò che ho esposto e molto altro potrà adattarsi utilmente al verbo “fai”»<sup>75</sup>.

Il parlar bene e l'agir bene si sovrappongono perfettamente: questa interscambiabilità tra il dire e il fare impedisce di classificare il *Liber de doctrina dicendi et tacendi* come un semplice manuale di retorica; al contrario, lo si può legittimamente inserire entro la riflessione etica che ha come obiettivo la costruzione di norme morali e valori sui quali basare la società comunale. La parola è intesa da Albertano come relazione che lega il parlante a un pubblico e a un contesto, e assume pertanto un forte valore morale. Per questo motivo, si rende necessaria l'esplicazione di un ampio repertorio di regole e consigli che sia in grado di educare i cittadini ad un corretto impiego del linguaggio. La disciplina del parlare e del tacere si pone così a fondamento di un'etica della cittadinanza, adeguata alle nuove esigenze dei ceti colti protagonisti della vita politica del comune, e basata sulla virtù della prudenza, coincidente, per Albertano, con la *discretio*, ossia la capacità di discernere il bene e il male, capacità che deve governare sia le parole sia le azioni<sup>76</sup>. La consapevolezza delle conseguenze etiche e sociali dell'utilizzo del

<sup>73</sup> *De doctrina*, VI, 40: «Hanc igitur doctrinam super dicendo vel tacendo breviter comprehensam tibi et aliis tuis fratribus litteratis scribere curavi, quia vita litteratorum potius in dicendo quam in faciendo consistit».

<sup>74</sup> «Con il termine *litteratus*, che qui, contrariamente a una lunga e consolidata tradizione, non è sinonimo di *clericus*, si designa genericamente l'uomo di cultura» (C. Casagrande, *Parlare e tacere. Consigli di un giudice del secolo XIII*, cit., p. 172).

<sup>75</sup> *De doctrina*, VI, 42-43: «Si autem super faciendo volueris habere doctrinam, detrahe de hoc versiculo istud verbum “dicas” et loco illius ponas hoc verbum “facias”, ut dicatur: “Quis, quid, cui facias, cur, quomodo, quando requiras”. Et ita fere omnia que dicta sunt supra et multa alia poterunt ad hoc verbum “facias” utiliter adaptari».

<sup>76</sup> Sulla prudenza, si rimanda a C. Casagrande, *Virtù della prudenza e dono del consiglio*, ed E. Artifoni, *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Al-*

linguaggio deve infatti guidare i professionisti della parola ad un corretto uso della *locutio*, indispensabile per salvaguardare la pace e la concordia tra i cittadini.

#### IV. La ricezione del testo

##### 4.1. La diffusione europea

I tre trattati di Albertano conoscono un'enorme fortuna tra il XIII e il XV secolo, come attestano sia il gran numero di manoscritti e opere a stampa contenenti il testo latino, sia le traduzioni e i rimaneggiamenti in varie lingue europee: francese, catalano, olandese, tedesco, ceco<sup>77</sup>.

Le prime traduzioni non italiane vengono realizzate in Francia, intorno al 1290. In realtà, le riflessioni di Albertano sono già conosciute da un pubblico francese grazie a Brunetto Latini, il quale ha tradotto e inserito nel secondo libro del *Tresor*, composto tra il 1260 e il 1266, buona parte del *Liber de doctrina dicendi et tacendi*<sup>78</sup>. La traduzione francese destinata ad avere maggior successo è *Le livre de Melibee et de Prudence*, riduzione del *Liber consolationis et consilii* compiuta dal frate domenicano di Poligny Renaut de Louhans, nel 1336 o nel 1337. L'adattamento ha un manifesto scopo politico: nella Borgogna devastata dalla ribellione dei baroni contro il duca Eudes IV, le argomentazioni contro le guerre private e le vendette, e l'importanza del consiglio moderato nelle decisioni, rispondono alle istanze di pacificazione propugnate dal religioso di Poligny. Per raffor-

*bertano da Brescia (1246)*, in C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, cit., rispettivamente pp. 1-14 e 195-216.

<sup>77</sup> Circa la diffusione europea dei trattati di Albertano, si vedano A. Graham, *Who read Albertanus? Insight from the Manuscript Transmission*, e J.M. Powell, *Albertano da Brescia e i suoi lettori. Studio sulla trasformazione del significato*, in F. Spinelli (a cura di), *Albertano da Brescia. Alle origini del Razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della Grande Europa*, cit., rispettivamente pp. 69-82 e 83-93; J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., pp. 121-127 (cap. VII: *Afterlife: The Varied Influences of Albertanus's Writings*); G.E. Sansone, *Introducció ad Albertano da Brescia, Llibre de consolació i de consell*, a cura di G.E. Sansone, Barcelona, Barcino, 1965, pp. 7-28.

<sup>78</sup> Brunetto Latini, *Tresor*, a cura di P.G. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri e S. Vatteroni, Torino, Einaudi, 2007, pp. 467-487 (l. II, 62-67): l'autore italiano traduce le parti I, 1 - VI, 17 del *Liber de doctrina dicendi et tacendi*. Sulla traduzione di Brunetto, cfr. M. Roques, *Traductions françaises des traités moraux d'Albertano de Brescia. Le livre de Melibee et de Prudence par Renaut de Louhans*, in *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXVII, Paris, Imprimerie Nationale, 1938, pp. 488-506: 492-493. Il fatto che Brunetto abbia tradotto il trattato di Albertano ha indotto diversi studiosi a ipotizzare una conoscenza del *Liber de doctrina dicendi et tacendi* da parte di Dante, ma finora non vi sono riscontri convincenti intorno a tale questione (cfr. M. Pastore Stocchi, *Albertano da Brescia*, cit.; J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., p. 123).

zare i propri argomenti, nella sua traduzione egli omette interi capitoli, e aggiunge numerose citazioni, specialmente del *Nuovo Testamento* e delle vite dei santi, che non compaiono nel testo originale<sup>79</sup>. È a questa traduzione che si rifa Geoffrey Chaucer, il cui *Tale of Melibee* inserito nei celeberrimi *Canterbury Tales* non è altro che un adattamento del testo di Renaut de Louhans<sup>80</sup>. Anche in Germania i testi di Albertano godono di notevole fortuna, come testimonia, ad esempio, il poema *Meister Albertus Lere*, adattamento quattrocentesco del *Liber consolationis et consilii* e del *De doctrina dicendi et tacendi*.

Mentre nel XIII e nel XIV secolo è il messaggio politico, espresso in termini morali, ad interessare maggiormente i lettori dei trattati, a partire dal XV secolo gli interpreti si mostrano di solito più attenti al valore morale delle opere di Albertano, che vengono di frequente viste come guide del comportamento dei singoli. Questo approccio si evidenzia nell'influsso che i trattati ebbero su testi morali di grande diffusione, quali il *Fiore di Virtù*, il provenzale *Leys d'amors* di Guilhem Molinier e, in Inghilterra, le *Instruction to his Son* di Peter Idley<sup>81</sup>. In Francia, il *Liber consolationis et consilii*, nella versione di Renaut de Louhans, viene letto come un'opera di edificazione morale per le donne, ed è inserito ne *Le Ménagier de Paris*, trattato di morale e di economia domestica composto dall'anonimo e ignoto autore per istruire la giovane moglie<sup>82</sup>.

#### 4.2. I volgarizzamenti italiani

Nel 1873 Francesco Selmi, uno tra i più attivi membri della Regia Commissione per i Testi di Lingua, fondata nel 1860 con lo scopo di ricercare i codici dei più antichi testi di lingua italiana, promuovendone la pubblicazione, dà alle stampe il volume *Dei trattati morali di Albertano da Brescia. Volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto*. Lo scienziato e letterato vignolese ha rinvenuto il testo qualche tempo prima nella Biblioteca Magliabechiana, dove stava portando avanti le sue ricerche su Dante. L'analisi del codice contenente il volgarizzamento di Andrea da Grosseto non lascia dubbi a Selmi:

<sup>79</sup> Su questo, si vedano M. Roques, *Traductions françaises des traités moraux d'Albertano de Brescia*, cit., pp. 493-501; J.M. Powell, *Albertano da Brescia e i suoi lettori. Studio sulla trasformazione del significato*, cit., pp. 83-93: 87.

<sup>80</sup> G. Chaucer, *I racconti di Canterbury*, Milano, Bur, 2007, pp. 352-396 (*Il racconto di Melibee*).

<sup>81</sup> Cfr. J.M. Powell, *Albertano da Brescia e i suoi lettori. Studio sulla trasformazione del significato*, cit., p. 88. Angus Graham ipotizza un'influenza esercitata dalle opere di Albertano sull'opera di Christine de Pizan (A. Graham, *Who read Albertanus? Insight from the Manuscript Transmission*, cit., pp. 75-77).

<sup>82</sup> M. Roques, *Traductions françaises des traités moraux d'Albertano de Brescia*, cit., pp. 502-503; D. Ruhe, *Hiérarchies et stratégies. Le conseil en famille*, in C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, cit., pp. 109-123: 118-123.

[il volgarizzamento] ha tre pregi singolarissimi, cioè quello di essere il più ragguardevole documento (riguardo all'antichità) in prosa letteraria di nostra lingua, dacché porta la data certa del 1268, col nome dell'autore; l'altro di essere dettato in ischietta favella nostra, senza infarcimento di riboboli e di maniere puramente vernacole; il terzo di trovarvi sicurissima testimonianza che l'autore intese di valersi non del suo volgare paesano, sibbene di un linguaggio generale all'Italia; imperocché per due volte, accennando al volgare che adopera, lo chiama *italico*. Del che si raccoglie con evidenza, che poc'oltre la metà del duecento scrivevasi la prosa speditamente e pulitamente come di qualsivoglia favella adatta, dirozzata, spoglia dei particolari troppo locali, e che avevasi coscienza di essa come nota, intesa e usata entro l'ambito intero della Penisola<sup>83</sup>.

L'interesse di Selmi per il volgarizzamento del testo di Albertano, come si vede, è legato alla questione della lingua. Fino alla scoperta dello scritto di Andrea da Grosseto, si riteneva che il più antico testo in lingua italiana fosse una traduzione dei trattati di Albertano redatta dal notaio pistoiese Soffredi del Grazia, risalente al 1278 e pubblicata nel 1832 dal livornese Sebastiano Ciampi, celebre filologo e slavista<sup>84</sup>.

Ci troviamo così di fronte ad un'altra caratteristica singolare della diffusione dei trattati di Albertano: il fatto, cioè, che essi vengono tradotti dal latino in volgare più volte in periodi e luoghi molto ravvicinati<sup>85</sup>. Nel 1290 circolano in Italia almeno quattro volgarizzamenti integrali<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> *Dei trattati morali di Albertano da Brescia. Volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto*, a cura di F. Selmi, Bologna, G. Romagnoli, 1873, pp. XII-XIII. Sull'attività filologico-letteraria di Selmi, si rimanda a G. Canevazzi, *Francesco Selmi patriotta, letterato, scienziato. Con Appendice di Lettere inedite*, Modena, Tipografia Forghieri e Pellequi, 1903, pp. 45-71; P. Di Pietro, *Biografia e bibliografia di Francesco Selmi*, «Rassegna per la storia della Università di Modena e della cultura superiore modenese», 8 (1981), pp. 26-71: 29-30, 32-37; A. Lodovisi - P. Venturelli, *Francesco Selmi: scienze e lettere al servizio dell'idea nazionale*, «Il Pensiero Mazziniano», N.S., a. LXIV (2009), fasc. 3 [ma: 2010], pp. 17-28: 22-24.

<sup>84</sup> *Volgarizzamento dei trattati morali di Albertano giudice di Brescia da Soffredi del Grazia notaio pistojese fatto innanzi al 1278*, a cura di S. Ciampi, Firenze, Allegrini e Mazzoni, 1832. Soffredi del Grazia ha incarichi di rilievo come notaio dei mercanti toscani in Francia, e compone il suo volgarizzamento mentre si trova a Provins. Anche il volgarizzamento compiuto da Andrea da Grosseto, sulla cui vita abbiano scarse informazioni, è redatto in Francia, e precisamente a Parigi.

<sup>85</sup> L. Tanzarini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, in D. Caocci - R. Fresu - P. Serra - L. Tanzarini, *La parola utile. Saggi sul discorso morale nel medioevo*, Roma, Carocci, 2012, pp. 161-217: 166-169. Sulla pratica del volgarizzamento, si veda C. Segre, *I volgarizzamenti del Due e Trecento*, in Id., *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, cit., pp. 49-78.

<sup>86</sup> Oltre alle traduzioni compiute da Soffredi del Grazia e da Andrea da Grosseto, vi sono altri due volgarizzamenti toscani, uno fiorentino e uno di area pisana. Cfr. L. Tanzarini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, cit., pp. 166-167.

A differenza di quanto avviene in Europa, dove il testo albertaniano di maggior diffusione è il *Liber consolationis et consilii*, in Italia il trattato che riscuote maggior successo è quello dedicato alla disciplina e alla custodia della parola. In un primo momento, la fortuna dei volgarizzamenti di questo *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, come si deduce anche dalle scelte di traduzione messe in atto dai volgarizzatori in merito ai passaggi in cui Albertano si sofferma sui temi maggiormente connessi alle istituzioni pubbliche<sup>87</sup>, è dovuta al suo valore politico-morale. Si spiega quindi la decisione di Brunetto Latini, autore attento soprattutto ai rapporti tra retorica e politica, d'inserire parte del trattato di Albertano all'interno del *Tresor*, nonché l'interesse dimostrato dagli umanisti italiani del XV secolo per questa sua opera.

La fortuna del *Liber de doctrina dicendi et tacendi* è tuttavia legata, nei secoli seguenti, alla sua dimensione morale, piuttosto che agli aspetti politici. A partire dal XIV secolo, il testo viene letto principalmente come un'opera religiosa di edificazione personale, e si diffonde spesso in codici miscellanei, insieme con raccolte di sentenze, opere didattiche o religiose, riconducibili soprattutto ad ambienti fortemente connotati in senso devozionale<sup>88</sup>. In molti manoscritti, il testo è presente col titolo *De moribus*, «con una assimilazione anche nel titolo alla tipologia dei trattati morali ai quali si [trova] spesso associato»<sup>89</sup>.

L'ecclettica capacità di adattamento a differenti usi ed interpretazioni garantisce ai trattati di Albertano da Brescia una fortuna duratura, destinata a protrarsi, come si è detto poc'anzi, fino al XV secolo.

<sup>87</sup> L. Tanzarini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, cit., pp. 173-177.

<sup>88</sup> Cfr. C. Villa, *Progetti letterari e ricezione europea di Albertano da Brescia*, cit., pp. 62-65; L. Tanzarini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, cit., p. 193; M. Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, cit., pp. 267, 313-314.

<sup>89</sup> L. Tanzarini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, cit., p. 193.



## Alessandro Magno. Lineamenti di un prototipo (poco considerato) del principe machiavelliano

Giorgio E.M. Scichilone

### 1. «*Tutti li Stati*»

Tra «*Tutti li Stati, tutti e' dominii che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini*»<sup>1</sup>, come recita l'*incipit* straordinariamente rivoluzionario del *Principe*, l'*exemplum* di Alessandro Magno produce certamente un rilievo a suo modo paradigmatico, sebbene non trovi poi uno sviluppo organico nella distesa copia delle pagine machiavelliane.

La dicotomia delle forme politiche introdotta dall'opuscolo, che con una torsione innovativa, sospinta da un approccio realistico che mira a cogliere l'essenza della «verità effettuale della cosa» sfrondandola dalla narrazione ideologica o estrinseca<sup>2</sup>, restringe appunto a due – repubbliche e principati – l'articolata tipologia, quantitativa e assiologia, che la riflessione politologica classica aveva tramandato. Una consolidata e autorevole tripartizione del governo di uno, di pochi e di molti che qui Machiavelli aggredisce ripudiandola, ma che tuttavia si impegna a riproporre nell'altra grande opera, il più ponderato ed esteso commento liviano, dove, pur sempre – significativamente – nell'*incipit* del testo, prende avvio la riflessione machiavelliana sulla fondazione e la natura delle repubbliche. In *Discorsi* I 2 vi sono infatti svolti i temi cruciali dell'*anacyclosis*<sup>3</sup> e della *miktè politeia*<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, p. 7.

<sup>2</sup> Sotto questo profilo e su questa linea, straordinaria appare secoli dopo la critica demistificatoria alla classificazione tradizionale delle forme politiche di un 'machiavelliano' come Gaetano Mosca, che corre *realisticamente* all'essenza dell'obbligazione politica mettendo in crisi la persistente idea di una suddivisione del potere in base a criteri 'superficiali' quali quelli aristotelici. Sulla storia delle forme di governo nel pensiero politico occidentale si vedano le voci enciclopediche – oramai testi classici – curate da Nicola Matteucci, uscite inizialmente per l'Enciclopedia delle Scienze Sociali e ora sistemate in un volumetto antologico dal titolo *Le forme di governo*, Firenze, CET, 2004.

<sup>3</sup> Sul tema dell'*anacyclosis* in Machiavelli si veda G. Sasso, *Machiavelli e la teoria dell'«anacyclosis»*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1987, pp. 3-65.

<sup>4</sup> Sulla *miktè politeia* che arriva al contesto storico e intellettuale rinascimentale, si veda D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011. Nonché D. Taranto, *La «miktè politéia» tra antico e moderno: dal quartum genus alla monarchia limitata*, Milano, FrancoAngeli, 2006.



che la filosofia politica antica aveva in vari modi elaborato, concettualizzando l'idea di un processo di successione nel *logos tripolitikòs* che vede le tre forme di governo considerate buone (monarchia, aristocrazia e timocrazia) essere destinate a degenerare ciascuna nella propria variante cattiva (tirannide, oligarchia e oclocrazia), attivando così un 'cerchio' nel quale passano traumaticamente i vari regimi politici. Il pensiero greco, dalla prima formulazione rintracciabile nella pagina esemplare delle *Storie* di Erodoto (nella quale dei barbari – i Persiani – dibattono sulla migliore forma di Stato), aveva svolto una tale teoria con diversità di calibrizioni, che troverà nel cosmo latino, con un altro storico, Polibio, la più compiuta sistemazione. Qui emerge, partendo sempre dall'analisi politica e teorica sulle varie forme di potere, l'elogio della Roma repubblicana quale costituzione perfetta perché mista, vale a dire partecipe degli elementi migliori della tipologia positiva. Assicurando in tal modo stabilità, libertà e potenza allo stato, Roma diviene il modello perenne di repubblica imperiale, guadagnandosi di fatto l'eredità dell'Atene periclea, la cui *laudatio* era stata consegnata alla teoria politica ancora una volta da uno storico, Tucidide, laddove, riportando il discorso di Pericle sulla superiorità della propria città, aveva delineato il prototipo della democrazia che coniuga libertà interna e dominio esterno. La ripetizione quasi pedissequa del testo polibiano da parte di Machiavelli<sup>5</sup>, che enfatizza come perfino le forme buone siano comunque «pestifere» per essere soggette a una inevitabile corruzione, rileva l'opzione politico-ideologica dell'autore dei *Discorsi*, che eleva il caso storico romano – quell'arco di regime popolare che va dalla cacciata dei re ad opera di Bruto all'ascesa al potere del dittatore *sine die* Giulio Cesare – a modello ideale di Stato.

In un simile impalcatura concettuale, carica del portato della tradizione intellettuale occidentale, il figlio di Filippo il Macedone – «principe di Grecia» (D, I, 26) – assume per Machiavelli un'importanza che si può accostare a quella concessa, tra gli esempi antichi, proprio alla Roma repubblicana. Naturalmente il valore ideale e storico di quest'ultima ha un'altezza unica e ineguagliabile, su cui si impernia la teoria politica machiavelliana agganciata al postulato dell'imitazione.

Ma proprio qui si apre una notazione trascurata dalla critica e che tuttavia appare di estremo interesse: l'antica città che ha saputo produrre, nella mistione dei vari governi buoni, anche quella propulsiva di libertà ed impero, resistendo così alla inevitabile corruzione del tempo e conquistando il mondo, ha un corrispettivo sul versante opposto del potere monocratico. Per cui anche tra quegli Stati usi a vivere sotto a un principe – che non possono ambire, nella concezione politica

<sup>5</sup> Si veda, come sempre imprescindibile, G. Sasso, *Machiavelli e Polibio. Costituzione, potenza, conquista*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. I, cit., pp. 67-118. Per Polibio come fonte di Machiavelli, si rimanda anche a E. Garin, *Polibio e Machiavelli*, «Quaderni di Storia», XVI (1990), n° 31, pp. 5-22.

machiavelliana, a configurarsi come un regime di per sé desiderabile – emerge dalla storia la figura di Alessandro Magno, un re altrettanto capace di leggendarie conquiste (D, II, 27), e le cui gesta gli assicurano una gloria imperitura.

In sostanza, nella bipartizione tra le forme di governo che inaugura il pensiero politico moderno, troviamo alla radice due valori assoluti, uno per ciascun genere della dicotomia, la Roma repubblicana e Alessandro Magno, entrambi pescati dalla lezione degli antichi. È evidente che a rendere esemplare la loro posizione preminente nella relativa categoria è esattamente ciò che li accomuna, dato che sia quella repubblica sia quel principe furono dominatori del mondo.

## 2. «Leggete la vita d'Alessandro Magno»

Il paragone tra questi due valori assoluti della storia arriva a Machiavelli dalle fonti classiche, ed è certamente ripreso da Tito Livio<sup>6</sup>, *Ad Urbe condita* IX, 17-19, dove viene affrontata la ineludibile disputa sulla maggiore grandezza tra Roma ed Alessandro. Disputa tutta politica ed ideologica onde stabilire una preferenza tra le due forme di stato. Ma è la suggestione del parallelo che Machiavelli assume e rielabora, non i caratteri specifici della polemica liviana. Infatti, nell'idealizzare la virtù politica e militare di Roma, seguendo la lezione delle decche dello «storico nostro», anche contro l'opinione di Plutarco che attribuiva alla fortuna la causa del successo romano, Machiavelli non contrappone alla grandezza latina quella di Alessandro, risolvendo l'esempio del re macedone in un caso negativo. Tutt'altro, il paragone permane in tutta la sua pienezza in quell'elemento che lo rende possibile – la conquista del mondo – tralasciando, o mettendo in ombra, in effetti abbastanza curiosamente, quegli aspetti che nel «principato» di Alessandro – proprio in quanto tali – potrebbero giovare a favore delle tesi 'repubblicane' (esattamente lo spunto da cui si era acceso il confronto proposto da Livio). Quegli aspetti, cioè, che fanno apparire migliore un regime in cui è tutelata la libertà, rispetto al suo opposto, laddove appunto si vive «sotto uno principe». Che è poi la ragione della dicotomia che si trova nell'*incipit* del *Principe* e che è l'architrave del pensiero politico machiavelliano. Alessandro sembra piuttosto funzionale ad essere esaltato per le sue doti eccelse di comandante militare, che gli permettono, già padrone di «tutto l'Oriente», di espugnare «la repubblica Tiro», che aveva osato «chiudere quelle porte che tutto il mondo gli aveva aperte» (D, II, 27). Così come accade per Roma: «Dopo la quale vittoria, non restò in tutto il mondo né principe né repubblica che, di per sé, o tutti insieme, che si potessero opporre alle forze romane»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Sul parallelo tra la Roma repubblicana e Alessandro Magno cfr. G. Sasso, *Machiavelli e i detrattori, antichi e nuovi, di Roma*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. I, cit., pp. 401-536.

<sup>7</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Sasso, premessa e note di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 2000, II, 1.

Per questo Alessandro Magno trova un posto più adeguato nell'*Arte della guerra*, dove il discorso di Machiavelli può più distesamente ricorrere a questo esempio, perfino con un esplicito ed ampio riferimento 'bibliografico' da considerarsi significativo tanto per la sua eccezionalità (Machiavelli non è solito dare un tale rilievo alle sue fonti e ai suoi autori) che per la sua enfasi:

Leggete la vita d'Alessandro Magno, e vedete quante volte gli fu necessario concionare e parlare pubblicamente all'esercito; altrimenti non l'arebbe mai condotto, sendo diventato ricco e pieno di preda, per i deserti d'Arabia e nell'India con tanto suo disagio e noia; perché infinite volte nascono cose mediante le quali uno esercito rovina, quando il capitano o non sappia o non usi di parlare a quello; perché questo parlare lieva il timore, accende gli animi, cresce l'ostinazione, scuopre gl'inganni, promette premii, mostra i pericoli e la via di fuggirli, riprende, priega, minaccia, riempie di speranza, loda, vitupera, e fa tutte quelle cose per le quali le umane passioni si spengono o si accendono. Donde quel principe o repubblica che disegnasse fare una nuova milizia e rendere riputazione a questo esercizio, debbe assuefare i suoi soldati a udire parlare il capitano, e il capitano a sapere parlare a queglii<sup>8</sup>.

L'opera citata è la celeberrima biografia di Plutarco (le altre notizie su Alessandro Machiavelli le ricava da Curzio Rufo), che pone la vita di Alessandro "in parallelo" con quella di Giulio Cesare, un paragone che, vedremo non senza stupore, non dispiace a Machiavelli. Ma il discorso è tutto svolto sotto il profilo militare. Sono queste straordinarie doti di comandante di eserciti, in cui viene peraltro evidenziata la peculiarità oratoria del «capitano»<sup>9</sup>, che segue l'amato modello classico del *vir bonus dicendi peritus* a cui Machiavelli è particolarmente legato in quanto espressione di virtù politica, che rendono Alessandro, si potrebbe dire al pari degli altri «uomini rari e maravigliosi», eccellentissimo. Da qui si comprende il valore che assume l'*exemplum* del grande Macedone nella visione di Machiavelli, considerando proprio il peso primario che egli assegna alla capacità nel comando militare per i capi politici e alla vita militare nella costruzione di un ordine politico e giuridico. Felix Gilbert, che ha dedicato un importante saggio all'*Arte della guerra*, ha messo in evidenza questo aspetto essenziale per comprendere Machiavelli: «L'intero pensiero politico di Machiavelli gravita inevitabilmente verso l'indagare la funzione del potere militare nella vita politica»<sup>10</sup>. Perciò non si può fare a meno di ricordare che il principio fondante della teoria politica machiavelliana – in perfetta continuità con l'esperienza politica maturata negli uffici della cancelleria e nelle delegazioni diplomatiche, i famosi quindici anni spesi

<sup>8</sup> N. Machiavelli, *Arte della guerra*, a cura di R. Rinaldi, Torino, Utet, 1999, IV, p. 1369.

<sup>9</sup> Su Alessandro Magno quale eccellente capo militare, cfr. E. Raimondi, *La retorica del guerriero*, in Id., *Politica e commedia*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 145-162.

<sup>10</sup> F. Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna il Mulino, 1977, p. 253.

allo studio dell'arte dello stato – è quello delle «buone leggi e buone armi»<sup>11</sup>, che spinge l'ex Segretario fiorentino, sfortunato ideatore di una (mancata) milizia civica negli anni del Cancellierato, a comporre *post res perditas* un trattato specifico sull'argomento per ribadire come la vita civile e quella miliare debbano essere unite, esattamente come avveniva presso i popoli antichi:

perché tutte l'arti che si ordinano in una civiltà per cagione del bene comune degli uomini, tutti gli ordini fatti in quella per vivere con timore delle leggi e d'Id-dio, sarebbono vani, se non fussono preparate le difese loro; le quali, bene ordinate mantengono quegli, ancora che non bene ordinati<sup>12</sup>.

Basti leggere il cuore del *Principe*, dove nei tre capitoli centrali si racchiude un'arte militare *in nuce*, per vedere anticipati i medesimi concetti, che con facilità del resto ricorrono, e a maggior ragione, nei *Discorsi*<sup>13</sup>. Questi capitoli militari dell'opuscolo sui principati si concludono con il XIV, intitolato *Quod principem deceat circa militiam*, in cui si delinea fin dalle prime battute il profilo del principe e i suoi doveri:

Debbe adunque uno principe non avere altro obietto né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte, fuora della guerra et ordini e disciplina di essa; perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda. Et è di tanta virtù, che non solamente mantiene quelli che sono nati principi, ma molte volte fa li uomini di privata fortuna salire a quel grado; e per avverso si vede che, quando e' principi hanno pensato più alle delicatezze che alle arme, hanno perso lo stato loro. E la prima cagione che ti fa perdere quello, è negligere questa arte; e la cagione che te lo fa acquistare, è lo essere professore di questa arte<sup>14</sup>.

Una simile dichiarazione apodittica è il fulcro di ogni possibile direzione del pensiero machiavelliano, e il paragrafo, spaccato in due, dopo avere mostrato il dover essere da cui non ci si dovrebbe discostare, mostra fastidiosamente, come in un

<sup>11</sup> Tutta la frase, benché assai nota, con cui iniziano i tre capitoli del *Principe* dedicati alle milizie merita una citazione estesa, per far risaltare la priorità che ha il pilastro militare nell'edificazione dello stato machiavelliano: «E' principali fondamenti che abbino tutti li stati, così nuovi come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme. E perché non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge, io lascerò indietro el ragionare delle legge e parlerò delle arme».

<sup>12</sup> N. Machiavelli, *Arte della guerra*, cit., p. 1218.

<sup>13</sup> Molto opportunamente Felix Gilbert, nel saggio citato, ha evidenziato questo aspetto in un saggio dedicato al trattato militare di Machiavelli: «I *Discorsi* trattano lo stesso problema [dell'*Arte della guerra* e del *Principe*]; il loro tema grandioso è la relazione tra l'organizzazione militare romana, la costituzione politica della Repubblica romana, l'assurgere di Roma a potenza mondiale, e da questa lezione di storia romana egli trae la conclusione: "Il fondamento di tutti gli stati è la buona milizia"[D III, 31]» (p. 253).

<sup>14</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XIV, p. 97.

doloroso contrappasso, la realtà determinata dall'inefficienza dei principi, intenti «più alle delicatezze che alle armi». È palpabile un risentimento “personale” e non nuovo, che evoca tanto l'esperienza bruciante del dramma della patria fiorentina, tradizionalmente priva di «armi proprie»<sup>15</sup> e quindi perennemente esposta a pericoli mortali, quanto la situazione più generale dell'Italia, pigliata «con il gesso» dall'esercito francese. E, se il primo bagliore di questa polemica era apparso nella lotta politica ai tempi del cancellierato, quando nel *Discorso dell'ordinare lo stato di Firenze alle armi*, rivolto alla Signoria della repubblica, il Segretario aveva esordito con un'esortazione che era un'accusa: «Voi della iustitia ne avete non molta, e dell'armi non punto», la virulenza dell'attacco ritorna intatto, e questa volta esteso all'intera classe dirigente italica, nel finale del trattato militare, tra le pagine più belle dell'intera prosa machiavelliana, adesso carica di *vis polemica* nell'invettiva contro i principi italiani. Qui, in un montante e incontenibile livore, la penna sardonica dell'ex segretario si sofferma a descrivere quelle «delicatezze», adesso più sarcasticamente raffigurate nei dettagli (lascivia, avarizia, superbia, ozio, vanità...), che avrebbero portato alla rovina gli Stati da essi governati:

Credevano i nostri principi italiani, prima ch'egli assaggiassero i colpi delle oltramontane guerre, che a uno principe bastasse sapere negli scrittoi pensare una acuta risposta, scrivere una bella lettera, mostrare ne' detti e nelle parole arguzia e prontezza, sapere tessere una fraude, ornarsi di gemme e d'oro, dormire e mangiare con maggiore splendore che gli altri, tenere assai lascivie intorno, governarsi co' sudditi avaramente e superbamente, marcirsi nello ozio, dare i gradi della milizia per grazia, disprezzare se alcuno avesse loro dimostro alcuna lodevole via, volere che le parole loro fossero responsi di oraculi; né si accorgevano i meschini che si preparavano ad essere preda di qualunque gli assaltava. Di qui nacquero poi nel mille quattrocento novantaquattro i grandi spaventi, le subite fughe e le miracolose perdite; e così tre potentissimi stati che erano in Italia, sono stati più volte saccheggiati e guasti. Ma quello che è peggio, è che quegli che ci restano stanno nel medesimo errore e vivono nel medesimo disordine, e non considerano che quegli che anticamente volevano tenere lo stato, facevano e facevano fare tutte quelle cose che da me si sono ragionate, e che il loro studio era preparare il corpo a' disagi e lo animo a non temere i pericoli. Onde nasceva che Cesare, Alessandro e tutti quegli uomini e principi eccellenti, erano i primi tra' combattitori, andavano armati a piè, e se pure perdevano lo stato, e' volevano perdere la vita; talmente che vivevano e morivano virtuosamente<sup>16</sup>.

In entrambi i casi, nel XIV capitolo come nella pagina finale dell'*Arte della guerra*, emerge la figura di Alessandro quale comandante militare esemplare a cui

<sup>15</sup> N. Machiavelli, *Arte della Guerra e scritti politici minori*, ed. Bertelli, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 95. Sul tema, come sempre, si rimanda almeno a G. Sasso, *Niccolò Machiavelli, I: Il pensiero politico*, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 200-248.

<sup>16</sup> N. Machiavelli, *Arte della guerra*, cit., VII, pp. 1463-1464.

ogni principe dovrebbe ispirarsi, allo stesso modo in cui egli imitava Achille, e Cesare proprio Alessandro. E in entrambi i luoghi Machiavelli chiude quel «*de militari*» incastonato nel *Principe*, così come l'*Arte della guerra*, proponendo un'*imitatio Alexandri* (che per la verità, in quanto costruttore di un impero universale, appare stridente con la cultura dell'umanesimo civico) che insiste sulla virtù bellica quale elemento forgiante dell'uomo politico.

Una tale ammirazione per il figlio di Filippo di Macedonia, anch'egli estremamente apprezzato per quella virtù che lo portò da «piccol re» a diventare «principe di Grecia»<sup>17</sup>, si spinge fino al punto che il ripetuto parallelo con il generale romano, riproposto sulla scia delle vite parallele Plutarco, è giocato solo in funzione della genialità ed eroismo militare che Machiavelli intende esaltare, assorbendo in questo caso quella avversione ideologica contro Cesare, altrove sempre nettamente espressa, accusato ora di avere finito per «guastare» Roma istituendo il principato<sup>18</sup>, ovvero, senza mezzi termini, di essere stato il «primo tiranno in Roma; talché mai fu poi libera quella città»<sup>19</sup>.

Lungo questa prospettiva, Machiavelli riutilizza lo schema liviano del binomio Alessandro/Roma epurato dagli elementi polemici e dai confronti ideologico-politici, che pure, come detto, sarebbero stati congeniali per proporre un'altra immagine negativa di un principe che peraltro è stato il modello prescelto di Cesare. Invece preferisce elogiare il più grande principe e la più grande repubblica dell'antichità – e si potrebbe dire della storia – perché adottavano simili ordini militari («Alessandro Magno e i Romani usavano i corni e le trombe, come quelli che pensavano per virtù di tali strumenti, potere più accendere gli animi de' soldati e farli combattere più gagliardamente») e conducevano uno stesso tipo di guerra, quella che si fa non per mantenere lo stato quanto per ampliarne i domini: «L'una [guerra] è fatta per ambizione de' principi o delle repubbliche, che cercano di propagare lo imperio; come furono le guerre che fece Alessandro Magno, e quelle che fecero i Romani» (*Discorsi*).

### 3. «*Tutti e' dominii*»

Una digressione a questo punto risulta necessaria, e ci riporta al primo capitolo del *Principe*, esattamente a quell'*incipit* da cui tutto comincia. La parola chiave da analizzare è *domini*, e siamo richiamati da questo termine perché è quello l'ambito in cui si muove la storia di Alessandro e il corrispettivo repubblicano romano.

<sup>17</sup> *Discorsi*, I, 26.

<sup>18</sup> *Discorsi*, I, 10.

<sup>19</sup> *Discorsi*, I, 37.

I commentatori hanno ritenuto che nell'espressione iniziale «Tutti li Stati, tutti e' dominii che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini», il termine *domini* sia riferito a *Stati*, usato come sinonimo e pronomi di quello, equiparando *Stati* a *domini*. Luigi Russo ha dettato la linea. Nella edizione del *Principe* a sua cura per i tipi della Sansoni del 1967, scrive a tal proposito che «non credo che l'A. voglia qui rigorosamente distinguere tra *Stati* e *dominii*: la seconda locuzione è piuttosto un'esplorazione della prima, e serve ad allargarne il significato, come per riferirsi a quegli stati che hanno più varia e più larga zona di governo e di influenza». Giorgio Inglese, nella sua curatela Einaudi del 1995, annota pertanto che *dominii* «esplica stati». Rinaldo Rinaldi, nell'edizione Utet, che risale al 1999, è più circostanziato: «Il termine stato – sostiene il curatore – indica fin dall'inizio l'esercizio di un potere politico sulla base di una precisa organizzazione istituzionale, e nel contempo l'entità territoriale e umana nella quale e sulla quale il potere si esercita (cfr F. Ercole, *La politica di Machiavelli*, 1926, pp. 65 e ss., 105 e ss.). Che in questo caso l'accezione abbia una più forte coloritura geografica risulta dalla successiva specificazione, dove *dominio* indica appunto il controllo politico militare di un territorio. Un dominio è dunque un controllo territoriale che deve però esercitarsi sui sudditi ed essere riconosciuto come tale per diventare stato». Mario Martelli, nell'edizione nazionale dell'opere di Machiavelli, curando il volume del *Principe*, non rileva nulla circa questo termine, non dando evidentemente peso alla cosa.

Il controllo del testo machiavelliano ci dice, invece, che siamo di fronte a una questione terminologica e concettuale significativa e a una distinzione rigorosa. Con i termini *Stati* e *dominii* l'ex segretario intende due cose diverse e per questo usa due parole diverse, sia pure riferendosi, naturalmente, all'ambito della nuova realtà statale che ormai aveva frantumato l'ordine universale medievale. Gli Stati sono le *res publicae* territoriali, e il nome s'imporrà nel lessico politologico proprio grazie all'imponente autorevolezza dell'opuscolo machiavelliano per intendere ciò che oggi noi intendiamo. Gli Stati poi – questa la novità machiavelliana, che per la verità era una possibilità che anche l'antichità aveva conosciuto – possono essere o repubbliche o principati. Terzo non dato.

I *domini* sono invece territori dominati dagli *Stati*, ovvero sono *Stati* occupati da altri *Stati*. Stati che hanno perso la loro sovranità perché non possono rivendicare il fondamento cardine su cui si poggia la sovranità stessa che il Medioevo, nel primordiale scontro tra le autorità comunali e la giurisdizione universale dell'imperatore, aveva elaborato: *superiorem non recognoscens*. Concetto che Machiavelli riprende perfettamente, in modo filologico e sostanziale, con quel *super* che è l'etimologia della parola *sovranità* e che ritroviamo nell'espressione in cui viene a specificarsi in che cosa consista lo Stato: *avere imperio sopra gli uomini*. Ma gli Stati *dominati* hanno appunto un *superiore*, che è lo Stato che li ha *acquistati*, e quindi la loro sovranità non è piena ma soggetta al loro superiore, e in quanto tali sono *domini* di quello. Machiavelli è estremamente netto su questo punto, già a partire dalle righe successive, che riportiamo:



E' principati sono o ereditarii, de' quali el sangue del loro signore ne sia suto lungo tempo principe, o e' sono nuovi. E' nuovi, o sono nuovi tutti, come fu Milano a Francesco Sforza, o sono come membri aggiunti allo stato ereditario del principe che li acquista, come è el regno di Napoli al re di Spagna. Sono questi domini così acquistati, o consueti a vivere sotto uno principe, o usi ad essere liberi; et acquistonsi, o con le armi d'altri o con le proprie, o per fortuna o per virtù.

Seguendo passo passo lo svolgimento di questo primo capitolo, che è l'*expositio* (o il sommario) del trattato (almeno fino al capitolo sui principati ecclesiastici, ma qui si aprirebbe l'annosa e infinita questione della composizione e datazione dell'opera), l'autore, dopo avere chiarito che i principati possono essere o ereditari o nuovi, istituisce un'altra dicotomia e precisa che tra i principati nuovi ci sono quelli del tutto nuovi e quelli misti. Questi ultimi, per non lasciare la cosa in sospeso, sono il frutto dell'unione di un principato ereditario con una parte nuova, *acquistata*. Ecco il *dominio*. I quali domini, prima di essere *acquistati*, cioè conquistati «o con le armi d'altri o con le proprie», si trovano nella condizione di autonomia e indipendenza, godono cioè della loro sovranità, e in quanto tali erano anch'essi, esattamente come *tutti li Stati*, o repubbliche o principati. Ovvero, come meglio non si potrebbe esplicitare, perfino in un libro indirizzato a nuovi signori di Firenze che hanno occupato la libertà della città, *consueti a vivere sotto uno principe, o usi ad essere liberi*. Laddove la dicotomia repubblica/principato si risolve nell'antitesi tra libertà da una parte (repubblica) e assenza di libertà dall'altra (principato).

Basti andare, scorrendo l'indice del *Principe*, al terzo capitolo, quello sui menzionati principati misti, per intendere, se ce ne fosse bisogno, il senso del termine *domini* adoperato all'inizio da Machiavelli. E si troverà la disquisizione delle conquiste con abbondanza di esempi antichi, dove la prudenza dei Romani nell'occupare è il modello da seguire, e freschi, dove l'incapacità di Luigi XII di Francia, «messo in Italia dalla ambizione de' Viniziani», è l'esempio negativo.

Ma è il quinto capitolo, alquanto breve e considerato poco attraente per la rapidità della materia dispiegata, che è invece notevole, e offre un contributo ineguagliabile per fissare quanto anticipato nel primo capitolo. Il titolo dice tutto: «*Quomodo administrandae sunt civitates vel principatus, qui, antequam occuparentur suis legibus vivebant* [In che modo si debbino governare le città o principati li quali, innanzi fussino occupati, si vivevano con le loro legge]». «Innanzitutto fussino occupati», gli Stati avevano un proprio ordinamento, che poteva essere repubblicano o principesco. Il primo rigo ribadisce quanto già era stato detto nel primo capitolo: «Quando quelli Stati che s'acquistano, come è detto, sono consueti a vivere con le loro legge et in libertà...», riferendosi alle repubbliche, ed esplicitando una cosa ovvia: le repubbliche sono quegli Stati che vivono con le loro leggi e in libertà. Così il corpo del capitolo esamina la differenza che passa tra Stati che prima di essere conquistati erano o repubbliche o principati:

E chi diviene patrone di una città consueta a vivere libera, e non la disfaccia, aspetti di esser disfatto da quella; perché sempre ha per refugio, nella rebellione, el nome della libertà e li ordini antichi sua; li quali né per la lunghezza de' tempi né per benefizii mai si dimenticano. E per cosa che si faccia o si provegga, se non si disuniscano o si dissipano li abitatori, non sdimenticano quel nome né quelli ordini, e subito in ogni accidente vi ricorrono; come fe' Pisa dopo cento anni che ella era posta in servitù da' Fiorentini. Ma, quando le città o le provincie sono use a vivere sotto uno principe, e quel sangue sia spento, sendo da uno canto usi ad obedi-re, dall'altro non avendo el principe vecchio, farne uno infra loro non si accorda-no, vivere liberi non sanno; di modo che sono più tardi a pigliare l'arme, e con più facilità se li può uno principe guadagnare et assicurarsi di loro.

Una volta persa la loro indipendenza dopo essere stati conquistati da uno Stato potente, repubblica o principato che sia, diventano *domini* di chi lo *acquista*. Machiavelli usa significativamente il vero titolo che spetta a chi è il "superiore" di uno Stato conquistato, ovvero di un dominio: *padrone*. In perfetta continuità con questo ragionamento nel *Principe*, un capitolo dei *Discorsi*, il trentesimo del III libro, ribadisce la differenza di domini tra Venezia e Firenze:

Nasce ancora tale ostinazione da e' naturali odii che hanno i principi vicini, e le repubbliche vicine, l'uno con l'altro: il che procede da ambizione di dominare e gelosia del loro stato, massimamente se le sono repubbliche, come interviene in Toscana; la quale gara e contenzione ha fatto e farà sempre difficile la espugnazione l'una dell'altra. Pertanto, chi considera bene i vicini della città di Firenze ed i vicini della città di Vinegia, non si maraviglierà, come molti fanno, che Firenze abbia più speso nelle guerre, ed acquistato meno di Vinegia: perché tutto nasce da non avere avuto i Viniziani le terre vicine sì ostinate alla difesa, quanto ha avuto Firenze; per essere state tutte le cittadi finitime a Vinegia use a vivere sotto uno principe, e non libere; e quegli che sono consueti a servire, stimono molte volte poco il mutare padrone, anzi molte volte lo desiderano. Talché Vinegia, benché abbia avuto i vicini più potenti che Firenze, per avere trovato le terre meno ostinate, le ha potuto più tosto vincere, che non ha fatto quella sendo circondata da tutte città libere.

Appassionante tema anche perché ribadisce come chi vive sotto un principe sia dominato, non abbia libertà, e quindi – anche in questo caso – abbia un padrone. Non così nelle repubbliche, dove i cittadini difendono più ostinatamente la sovranità dello Stato per non perdere, con quella, anche la loro libertà. I sudditi di un principati cambierebbero invece solo padrone, e – Machiavelli osserva – gli uomini non vogliono morire per un padrone, anzi, talvolta sperano che cambiando padrone possano trovare qualche miglioramento.

A rendere curiosa questa digressione sui *dominii* è una particolarità che non può essere omessa. Il *Principe* si apre letteralmente con questo termine, che ritorna una sola altra volta nell'opuscolo, precisamente nell'ultimo rigo: «A ognuno puzza questo barbaro dominio». L'Italia non è libera, ma si trova «al presente [...] più stiava che li Ebrei, più serva ch'e' Persi, più dispersa che li Ateniensì, senza ca-

po, senza ordine; battuta, spogliata, lacera, corsa ...». È dominata dagli stranieri, dai barbari, e aspetta un redentore che la liberi.

#### 4. (*Filippo e) Alessandro. Il prototipo di principe*

Nel proemio dei *Discorsi*, Machiavelli lamenta che la lezione degli antichi, ricca di esempi virtuosi e saggi, è trascurata, e questo è il segno e la causa dell'attuale decadenza:

Nondimanco, nello ordinare le republiche, nel mantenere li Stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio, non si truova principe né repubblica che agli esempi del-  
li antiqui ricorra.

Perché mai il modello repubblicano romano era proposto nei *Discorsi* ai potenziali e auspicabilmente futuri 'principi' della repubblica fiorentina? Perché Roma aveva realizzato quell'equilibrio tra gli umori sociali e appetiti umani che esistono in un popolo, dove si «troverrà che una piccola parte di loro desidera di essere libera per comandare; ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri»<sup>20</sup>. E questa libertà, forgiata nel tempo attraverso ordini politici e militari che erano venuti via via perfetti, veniva ostinatamente difesa al punto tale che aveva portato Roma alla conquista del mondo. Così che quella repubblica fece l'impero più grande e duraturo della storia.

Perché il fondamento dello stato suo era il popolo di Roma, il nome latino, le altre terre compagne in Italia, e le loro colonie; donde ei traevano tanti soldati, che furono sufficienti con quegli a combattere e tenere il mondo<sup>21</sup>.

È l'organizzazione militare che fa di Roma tutto questo. Insomma Machiavelli deriva da Roma l'idea ossessiva delle buone leggi e buone armi quale base per edificare un buono stato, repubblica o principato che sia. Le espressioni che pongono l'accento sulla superiorità degli eserciti romani si moltiplicano. Così, per esempio, nell'*Arte della guerra*:

a) Con queste armi, così di piede come di cavallo, *occuparono i miei Romani tutto il mondo*; ed è credibile, per il frutto che se ne vide, che fussono i meglio armati eserciti che fussero mai.

b) Questa era la importanza delle armi romane, con le quali eglino *occuparono tutto el mondo*<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Discorsi*, I, 16.

<sup>21</sup> *Discorsi*, II, 30.

<sup>22</sup> N. Machiavelli, *Arte della guerra*, cit., pp. 1276, 1278.

Similmente in *Discorsi*:

Perché in uno esercito, bene ordinato, nessuno debbe fare alcuna opera se non regolarlo: e si troverà, per questo, che nello esercito romano, dal quale, *avendo elli vinto il mondo*, debbono prendere esempio tutti gli altri eserciti<sup>23</sup>.

Le parole in corsivo sono nostre, ed evidenziano il *mondo*, l'estensione iperbolica dei domini della repubblica romana. Solo le «terre incognite» di cui si parla sempre nei *Discorsi* si sottraggono a questa formidabile conquista. Ma il mondo conosciuto è dominato dalle armi latine. Prima di queste, dalle armi di Alessandro Magno. È questo – lo spazio impressionante e crescente del dominio di quei due differenti Stati – il tratto d'unione, come detto, che unisce la repubblica al principe agli occhi di Machiavelli. Perché quegli smisurati domini testimoniano la bontà degli ordini militari adottati da entrambi e degni di essere imitati.

Ma gli ordini militari sono espressione di un ordine politico specifico. Una cosa è l'esercito di una repubblica, altra quello di un principe. Tolto il valore straordinario di Alessandro Magno come capitano degli eserciti, rimane il fatto che quello esercito glorioso, che aveva permesso al suo condottiero di occupare l'Asia, rimaneva l'esercito di un principe e i domini quelli di un principato. È in sostanza il medesimo piano della conquista, lo stesso versante dei *domini*, che determina il «ritorno a Livio» e l'opzione politico-ideologica repubblicana. In un altro contesto rispetto ai gloriosi raffronti tra la potenza romana e quella macedone, un capitolo breve e tuttavia cruciale dei *Discorsi* (I, 20), si equiparano ancora una volta la grande repubblica e il grande principe dell'antichità.

E allora l'argomento ritorna stringente e inconfutabile. Se «due continove successioni di principi virtuosi sono sufficienti ad acquistare il mondo: come furono Filippo di Macedonia ed Alessandro Magno», sostiene Machiavelli, a maggior ragione ciò può accadere in una repubblica, che attraverso «liberi suffragi» può «eleggere non solamente due successioni ma infiniti principi virtuosissimi che sono l'uno dell'altro successori: la quale virtuosa successione fia sempre in ogni repubblica bene ordinata». In definitiva, si potrebbe concludere che il principio fondante delle «buone leggi e buone armi» trova nella Roma repubblicana la sua incarnazione suprema, e in Alessandro quella parziale e alla fine perdente. Tutto ciò si dimostrerà fatalmente alla sua morte, quando i successori del re macedone entreranno in contrasto tra di loro mettendo a repentaglio il favoloso impero fondato dalle vittorie di Alessandro. Questo diventa un caso di scuola per Machiavelli, che nel IV capitolo del *Principe* tratta proprio delle dispute tra i diadochi aprendo un'ulteriore, ed estremamente interessante, dicotomia all'interno dal termine monocratico con cui si era aperta l'iniziale tipologia delle forme di potere. Il motivo, apparentemente abbastanza singolare, per cui «il regno di Dario, il quale da

<sup>23</sup> *Discorsi*, III, 36.

Alessandro fu occupato, non si ribellò da' suoi successori dopo la morte di Alessandro», è dovuto al fatto che, spiega Machiavelli, esistono due tipi di principati: «o per uno principe, e tutti li altri servi», o «per uno principe e per baroni». Si tratta della riproposizione aristotelica della categoria del dispotismo orientale, che nella terminologia machiavelliana assume il nome di «monarchia del Turco»<sup>24</sup>, attualizzando proprio l'antico regno persiano, mentre l'altro tipo di principato ha il corrispettivo (europeo) nel regno di Francia. Tali dispotismi sono difficili da abbattere, ma una volta conquistati sono facili da mantenere per la natura servile dei popoli soggetti. Perciò «rimase ad Alessandro quello Stato sicuro [...]. E li suoi successori, se fussino suti uniti, se lo potevano godere oziosi; né in quello regno nascono altri tumulti, che quelli che loro proprii suscitano».

L'opzione ideologica e la preferibilità della repubblica, sia come regime politico che garantisce attraverso la legge la libertà e sicurezza dei cittadini, sia come Stato che è capace di costruire un dominio immenso e longevo, in una relazione non contraddittoria tra la tutela della libertà interna e la negazione della libertà esterna, dato che sono i domini che assicurano forza e prosperità alla repubblica, marca delle differenze dirimenti nella dicotomia che Machiavelli ci presenta iniziando il *Principe*.

Ma scrivendo quell'opuscolo e proponendolo a un principe nuovo, occorre indicare un modello politico-militare coerente con il principato. E il modello indicato nel *Principe* è Cesare Borgia. Anche qui gli esempi militari sono tratti a piene mani dalla saggezza e prudenza romana, ma in questo caso vale il discorso inverso a quello di Alessandro, che poteva essere proposto solo per le sue doti belliche, per cui non troveremo la repubblica romana indicata a un principe mediceo come esempio politico da imitare. A rigore, tuttavia, non è del tutto esatto o completo riferirsi al duca Valentino come esempio proposto al nuovo principe di Firenze. Quando si parla di Cesare Borgia è d'obbligo riferirsi al padre, senza il quale la sua fortuna non sarebbe nata, e con il quale concepì un'azione politica e militare concertata e comune. E qui nasce un parallelo suggestivo su cui vale la pena tentare qualche riflessione.

L'ammirazione di Machiavelli per Alessandro si estendeva, o possiamo dire derivava, da quella per il padre, Filippo. Anche in questo caso un binomio familiare, dato che, lo abbiamo appena visto, «due continove successioni di principi virtuosi sono sufficienti ad acquistare il mondo». In modo assai simile con il disposto padre-figlio borgiano che avrebbe potuto edificare uno Stato solido in Italia, se una straordinaria malignità della fortuna non avesse eliminato il papa prima, e di conseguenza frustrato i piani del duca poi fino alla sua scomparsa.

Alessandro, oltre le eccezionali doti militari personali, ebbe la fortuna di ereditare dal padre un regno che gli consentì di fare quelle guerre che lo avrebbero re-

<sup>24</sup> Su Alessandro Magno quale eccellente capo militare, cfr. E. Raimondi, *La retorica del guerriero*, in Id., *Politica e commedia*, cit., 145-162.

so immortale. Per questo sembra che una lode addirittura maggiore rispetto a quella concessa a lui Machiavelli la riservi a Filippo, che, lo abbiamo visto, è esaltato (nei *Discorsi*) per quella virtù che da piccolo re lo innalzò a principe dell'intera Grecia. E ancora, allo stesso modo come si invita a leggere la vita di Alessandro, si esorta a leggere quella del padre:

come chiaro vedrà colui che leggerà la vita di Filippo di Macedonia, quella di Agatocle siciliano, e di molti altri simili, che d'infima ovvero di bassa fortuna, sono pervenuti o a regno o a imperii grandissimi<sup>25</sup>.

Nel *Principe*, la conclusione del tredicesimo capitolo sulle milizie ausiliarie, miste e proprie, reca poi un elogio che sembra non avere pari:

Et il modo ad ordinare l'arme proprie sarà facile a trovare, se si discorrerà li ordini de' quattro sopra nominati da me, e se si vedrà come Filippo, padre di Alessandro Magno, e come molte repubbliche e principi si sono armati et ordinati: a' quali ordini io al tutto mi rimetto.

*Ai quali ordini tutto mi rimetto.* Cose assai simili si erano dette di Cesare Borgia nel VII capitolo dello stesso libro: «non saprei quali precetti mi dare migliori a uno principe nuovo, che lo esempio delle azioni sue». Il principe nuovo nella fattispecie è Lorenzo il giovane de' Medici. O meglio, la casa Medici, dato che il libro è indirizzato a quella famiglia, al papa Leone X e suo fratello Giuliano, e alla morte di questi appunto al nipote Lorenzo, che sono sottilmente invitati a prendere come modello gli sfortunati ma esemplari predecessori, i Borgia padre e figlio, che hanno provato a redimere l'Italia dal «barbaro dominio». Ma sotto la voce principati della dicotomia machiavelliana delle forme di potere, esiste con ogni evidenza un'altra coppia familiare virtuosa, Filippo e Alessandro, conquistatori del *mondo*, che chiudono l'*Arte della guerra* entrando inopinatamente in quello «spiraculo» contingente del *Principe* attraverso cui Machiavelli auspica la redenzione d'Italia:

E io vi affermo che qualunque di quelli che tengono oggi Stati in Italia prima entrerà per questa via, fia, prima che alcuno altro, signore di questa provincia; e interverrà allo stato suo come al regno de' Macedoni, il quale, venendo sotto a Filippo che aveva imparato il modo dello ordinare gli eserciti da Epaminonda tebano, diventò, con questo ordine e con questi esercizi, mentre che l'altra Grecia stava in ozio e attendeva a recitare commedie, tanto potente che potette in pochi anni tutta occuparla, e al figliuolo lasciare tale fondamento, che poté farsi principe di tutto il mondo<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Discorsi*, II, 13.

<sup>26</sup> N. Machiavelli, *Arte della guerra*, cit., VII, pp. 1464-1465.

## La Boétie e Montesquieu: la *natura umana* di fronte all'*oppressione politica*

Lorenzo Passarini

### 1. Introduzione

Con il presente articolo, intendo mostrare come il problema dell'*oppressione politica* sia stato indagato, prima nel '500 da Étienne de La Boétie (1530-1563) e poi nel '700 da Montesquieu (1689-1755), non solo con punti di partenza comuni riguardo alla concezione della *natura originaria* dell'uomo, ma anche attraverso ragionamenti e conclusioni sovrapponibili. Certamente va evidenziato che il Barone di Montesquieu poté, per ragioni anche biografiche, sviluppare profondamente i temi a lui cari producendo un'ampia bibliografia, dunque giungendo nel suo *Lo spirito delle leggi*<sup>1</sup> ad una strutturata teoria dello Stato. Differentemente La Boétie, oggi noto alla storia del pensiero anche – e forse, soprattutto – per essere stato il migliore amico di Michel de Montaigne, morì prematuramente a nemmeno trentatré anni, lasciandoci come testo filosofico solo il suo breve – ma denso e fecondo – *Discorso sulla servitù volontaria*<sup>2</sup>.

Mia linea-guida, vale a dire mio punto di riferimento, per orientarmi nella complessità filosofica di Montesquieu sarà l'*Introduzione*<sup>3</sup> al pensatore scritta da Domenico Felice, docente di Storia della filosofia e di Storia della filosofia politica all'Università di Bologna. Questa sua monografia presenta uno spaccato del pensiero di Montesquieu attento a mostrare i moti morali e razionali che spingono il filosofo settecentesco alle sue considerazioni sull'*animo umano* e a teorizzare la necessità di un *equilibrio politico* nel guidarlo e preservarlo. Nel testo, ho ritrovato i principali temi di intersezione con il pensiero di La Boétie, autore che ho avuto modo di approfondire nei miei studi<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Edizione di riferimento: Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, in Id., *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction d'A. Masson, 3 tt., Paris, Nagel, 1950-1955.

<sup>2</sup> Edizione italiana di riferimento per le citazioni: É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. di F. Ciaramelli, Milano, Chiarelettere, 2011. Testo originale considerato: É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978.

<sup>3</sup> D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013.

<sup>4</sup> Oltre alla mia Tesi di Laurea Magistrale, intitolata *Il popolo e la pericolosità del consenso politico in Étienne de La Boétie*, ho scritto il breve saggio *Natura umana e propensione al servilismo poli-*



## 2. *L'ideale della natura umana*

Nel trattare dell'oppressione politica da un punto di vista filosofico, ritengo sia imprescindibile partire dalla concezione della *natura umana*. Entrambi gli autori si chiesero come fosse possibile che il dispotismo, o tirannia, potesse aver avuto nella storia – ma anche nel presente, soprattutto al di fuori dei confini europei – così tanto successo sull'animo umano da divenire la forma di governo *più comune*. La Boétie presenta un'antropologia di base *positiva* degli uomini, creati dalla Natura su impulso di Dio affinché si riconoscessero come *compagni e fratelli*<sup>5</sup>. Se nell'operare la stessa ha prodotto disuguaglianze, tale scenario è da vedere come banco di prova per gli uomini nel loro esercizio della fratellanza<sup>6</sup>. Assunto filosofico forte e centrale nel *Discorso*, l'uomo per La Boétie è *per natura libero*, proprio perché la Natura ci ha voluti compagni e non servi<sup>7</sup>. Se vivessimo secondo le leggi della natura e della ragione, se non fossimo devianti durante il cammino di civilizzazione, ci dice l'autore, saremmo semplicemente liberi<sup>8</sup>. Ciò sarebbe anche comprovato se degli uomini nuovi, vergini dall'esperienza sia *della libertà che della servitù*, fossero messi di fronte alla scelta dell'una o dell'altra: sceglierebbero sicuramente la prima<sup>9</sup>. Inoltre, per natura non solo possediamo la libertà, ma anche la volontà di difenderla<sup>10</sup>. Il concetto di *libertà* dell'autore è chiaramente carico di *valore etico*, di *responsabilizzazione del singolo*. Essere liberi, per La Boétie, non significa far quel che si vuole, ma significa primariamente essere liberi dalla prevaricazione altrui ed avere un rapporto d'armonia e costruttivo con il prossimo, dunque essere responsabilizzati del mutuo soccorso dei propri simili.

Dello stesso tenore positivo e responsabilizzante verso la natura umana sono le argomentazioni di Montesquieu. Già nelle pessimistiche<sup>11</sup> (riguardo alla decadenza nell'oppressione politica anche in Europa) *Lettere persiane* scrive che gli uomini sono *nati per essere virtuosi* e che *la giustizia è una qualità loro propria*<sup>12</sup>. In polemica con Hobbes, l'autore attacca l'idea di una *guerra di tutti contro tutti* nello *stato originario di natura*, e contesta la credenza che gli uomini siano caduti dal

tico in Étienne de La Boétie, pubblicato in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della filosofia politica*, Bologna, Clueb, 2012, pp. 113-135. In esso, ho cercato di approfondire il tema della concezione della natura umana in rapporto alla concezione politica dell'autore.

<sup>5</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 15.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 16.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 14, 20.

<sup>9</sup> Ivi, p. 20.

<sup>10</sup> Ivi, p. 16.

<sup>11</sup> Cfr. D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 27.

<sup>12</sup> Montesquieu, *Lettres Persanes*, LXXXIII, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, C, p. 169. Cfr. D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 50.

cielo, o usciti dalla terra, armati di tutto punto per distruggersi a vicenda<sup>13</sup>. Ugualmente, La Boétie scriveva che la Natura non ha inteso metterci in questo mondo come in un campo di battaglia, e non ha mandato quaggiù i più forti e i più abili come i briganti armati in una foresta per prevaricare i più deboli<sup>14</sup>. Sempre in polemica con Hobbes, ne *Lo spirito delle leggi*, Montesquieu sosterrà che in un ipotetico originario *stato di natura* l'uomo, che tiene alla sua *conservazione* e prova primariamente il *sentimento della paura della morte, non è portato ad aggredire* gli altri uomini, ma dapprima a *fuggirli* e successivamente a cercare di *vivere in pace* con i suoi simili, uniti in uno stato di *uguaglianza nella comune debolezza*<sup>15</sup>. Qui la *prima legge naturale* è la *pace*, dettata non dalla sola *ragione*, ma anche dalla *costituzione naturale* dell'uomo<sup>16</sup>. Anche per Montesquieu, sarebbe dunque la *societività* – e non l'*insocietività* – ad essere inscritta nella natura umana<sup>17</sup>.

### 3. La realtà storica dell'oppressione

Purtroppo, la realtà storica non pare seguire i dettami della Natura. Centrale nel *Discorso* di La Boétie è la domanda del come sia possibile che l'uomo, amante per natura della libertà, perda il suo istinto naturale e si pieghi alla *schiavitù*<sup>18</sup>, come in un moto di *volontarietà* verso di essa. Ugual quesito si porrà più volte Montesquieu: perché gli uomini accettano il dispotismo nonostante il loro *amore per la libertà* ed *odio per la violenza*?<sup>19</sup>.

La natura umana pare subire delle deviazioni, delle degenerazioni, durante il percorso storico e di civilizzazione, entrambi gli autori mostrano realisticamente l'uomo come essere straordinariamente multiforme e vario relativamente alle condizioni che gli si prospettano. In La Boétie, è la *suscettibilità* dell'uomo verso l'influenza dei *costumi* e delle *abitudini*, fattori riassunti sotto l'espressione paradigmatica *coutume*, a giocare il ruolo determinante di *prima ragione* della *servitù volontaria*<sup>20</sup>. Quasi mettendo in dubbio l'esistenza stessa di una reale e fissa natura dell'uomo, l'autore ci dice pessimisticamente che fa parte della sua stessa natura prendere la piega, anche negativa, che le dà l'*educazione* ricevuta<sup>21</sup>. La natura del-

<sup>13</sup> Si tratta di un'argomentazione riconducibile al perduto *Traité des devoirs*: si veda Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, pp. 98-99.

<sup>14</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 15.

<sup>15</sup> Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, I, 2, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, A, pp. 5-6.

<sup>16</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 97.

<sup>17</sup> Ivi, p. 101.

<sup>18</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 18.

<sup>19</sup> Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, V, 14, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, A, p. 84.

<sup>20</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 28.

<sup>21</sup> Ivi, p. 29.

l'uomo, se abituata e educata al servilismo, subisce come una mutazione, o meglio un timbro che prevarica la debole positività naturale, diviene con semplicità servile. L'amore per la libertà può essere presto dimenticato, sembra addirittura – agli occhi dello stesso La Boétie – non essere poi così naturale<sup>22</sup>.

Ne *Lo spirito delle leggi*, all'interno del discorso teoretico-ideale della fuoriuscita dell'uomo dallo stato naturale, Montesquieu indica la degenerazione dell'animo umano in una fase di mezzo tra questo stato e lo stato politico, nell'organizzazione delle prime società<sup>23</sup>. Qui gli uomini acquisirebbero il sentimento della loro forza e non sarebbero più frenati dalla precarietà della paura. Nell'abbondanza e nell'iniziale pace del vivere societario, ognuno cercherebbe di volgerne i vantaggi a proprio favore, abusando degli altri ed instaurando le *disuguaglianze*. La situazione evolve dunque qui nell'opposto della pace, in uno stato che è in realtà di *guerra di tutti contro tutti*<sup>24</sup>. Questo discorso, teorico e generico, va messo in accordo alle argomentazioni più concrete e pseudo-scientifiche che Montesquieu stesso porterà. Egli esaminerà una molteplicità di fattori che *relativizzano* le differenti condizioni di vita dei popoli, riassumibili tra *cause fisiche* (geografia e clima) e *cause morali* (usanze, costumi, educazione, religioni, leggi)<sup>25</sup>, dal cui concorso deriva lo *spirito* o *carattere di un popolo*<sup>26</sup>.

Prima di tutto, alla base delle differenti condizioni socio-culturali, Montesquieu pone l'influenza apportata sull'uomo – anche dopo la nascita delle società – dalle condizioni *geo-climatiche*. A partire dalla temperatura dell'aria, la costituzione fisica, il temperamento ed il carattere dei popoli subiscono delle variazioni<sup>27</sup>. I popoli che vivono in climi *caldi* (d'Asia e Africa, *in primis*) sono i più svantaggiati, sviluppano un *carattere imbecille* e addirittura *incline alla servitù e al dispotismo*<sup>28</sup>, quasi che la loro fosse una *vocazione naturale alla schiavitù*. Anche la *geografia* gioca un ruolo determinante, ad esempio nelle enormi estensioni pianeggianti dell'Asia, con pochi ostacoli naturali, gli uomini si fanno meglio amministrare da un *potere illimitato, dispotico*<sup>29</sup>. Ma a partire da queste cause fisiche pre-costituite, in un secondo tempo entrano in gioco altri fattori: si tratta delle *cause*

<sup>22</sup> Ivi, p. 14.

<sup>23</sup> Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, I, 3, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, A, p. 7. Cfr. D. Felice, *Introduzione*, cit., pp. 97-98.

<sup>24</sup> Cfr. D. Felice, *Introduzione*, cit., pp. 97-98.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 24, 80.

<sup>26</sup> Montesquieu, *Essai sur les causes*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., III, p. 419. Cfr. D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 80.

<sup>27</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., pp. 82-83 (con riferimento all'*Essai sur les causes* e a *De l'Esprit des lois*).

<sup>28</sup> *Ibidem* (con riferimento all'*Essai sur les causes*, viene qui evidenziata l'influenza di Ippocrate ed Aristotele).

<sup>29</sup> Montesquieu, *Monarchie universelle*, VIII, in Id., *Œuvres complètes*, cit., III, pp. 367-368.

*morali*, in parte sempre dettate dalle condizioni geo-climatiche, in parte sviluppatesi dall'abitudine e dalle tradizioni.

Nell'impianto teorico di Montesquieu, fuori dall'Europa le condizioni fisiche hanno determinato la possibilità dei dispotismi anche perché hanno comportato l'instaurarsi di *fattori socio-culturali* – cause morali – di *sostegno* a questa forma di governo. Le cause morali sono qui mera conseguenza delle cause fisiche, perciò un vero e proprio *esprit de servitude* del popolo è divenuto una condizione inevitabile<sup>30</sup>. Diversamente, l'Europa è un continente avvantaggiato dal punto di vista geo-climatico: il clima vi forma infatti uomini *coraggiosi, bellicosi e amanti della libertà*<sup>31</sup>. La divisione naturale del territorio ha formato Stati di medie dimensioni<sup>32</sup>, più adatti alle repubbliche. Qui i popoli delle aree più calde vivono un continuo contatto con quelli delle aree più fredde, permettendo il passaggio da una forma all'altra di governo, laddove in Asia si vede sempre e solo il dispotismo<sup>33</sup>. In Europa, la positiva condizione geo-climatica ha dunque permesso l'instaurarsi di cause morali di segno positivo, ma ha anche reso possibile una considerevole autonomia e forza delle stesse sulla natura umana rispetto alle cause fisiche<sup>34</sup>. Tutto ciò ha consentito qui la formazione dell'*esprit de liberté*, ma non ha reso questi popoli civili totalmente immuni da degenerazioni proprio di ordine morale. Esempio è il caso della Roma repubblicana, che scelse la via espansionistica e tramutò in impero dispotico<sup>35</sup>, cambiando la natura dei suoi stessi cittadini. L'amor di patria, le virtù civiche e militari cedettero il passo a cupidigia di ricchezze e di potere, ad opulenza, lusso e a leggi inadeguate<sup>36</sup>. Lo *spirito generale* del popolo romano divenne *puerile*<sup>37</sup>. Nelle *Lettere persiane*, l'autore denuncia catastroficamente anche la nuova decadenza delle monarchie assolute europee<sup>38</sup>, cioè – *in primis* – di Francia e Spagna. Come ci spiega Felice, con Montesquieu non siamo di fronte né ad un compiuto determinismo geo-climatico, né ad uno di tipo morale, ma alla continua *compresenza*, in diversa misura, di entrambi i livelli di causalità<sup>39</sup>.

<sup>30</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 22 (con riferimento a *Monarchie universelle*, VIII, e a *De l'Esprit de lois*, XVII, 6).

<sup>31</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 83 (con riferimento all'*Essai sur les causes*).

<sup>32</sup> Montesquieu, *Monarchie Universelle*, VIII, in Id., *Œuvres complètes*, cit., III, pp. 367-368.

<sup>33</sup> Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, XVII, 7, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, A, p. 376. Cfr. D. Felice, *Introduzione*, cit., pp. 20-21.

<sup>34</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 87 (con riferimento all'*Essai sur les causes* e a *De l'Esprit des lois*).

<sup>35</sup> Ivi, p. 73 (ci si riferisce alle *Considération sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*).

<sup>36</sup> Ivi, p. 74.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 77-78.

<sup>38</sup> Ivi, p. 27.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 89-90.

Diversamente da Montesquieu, nel suo *Discorso* La Boétie non avalla la spiegazione di tipo geo-climatico<sup>40</sup> risalente ad Ippocrate, ma si sofferma sulle debolezze morali dell'animo umano e sui fattori di influenza culturale. Volendo essere coerente con la postulata positività originaria (naturale) dell'uomo, egli nega che il popolo possa scegliere volontariamente e coscientemente di consegnarsi alla tirannide e farsi servo<sup>41</sup>. Il popolino però si fa facilmente ingannare e, quando con l'inganno o con la forza un tiranno riesce a salire al potere<sup>42</sup>, si instaurano dinamiche di *abitudine al servilismo*<sup>43</sup> che permettono il consolidarsi di questa forma di governo e delle sue degenerazioni socio-culturali. I tiranni riescono facilmente a mantenere soggiogati i popoli grazie alla loro abilità ed al supporto che hanno da *élites* avidi di potere. Principali strumenti del loro dominio sono gli *inganni* a sfondo *ideologico e religioso*<sup>44</sup>: il popolo sembra fatto apposta per farsi irretire da questi tranelli, i sovrani così se ne prendono gioco facilmente<sup>45</sup>. Verso la fine del suo *Discorso*, La Boétie mostra anche la notevole importanza che ha nello Stato tirannico una *struttura sociale* di tipo *piramidale*<sup>46</sup> – al cui apice si trova il tiranno – formata nei piani più alti da *élites* che, a diversi livelli, perseguono interessi economici e di potere a scapito di chi sta al di sotto. Ogni livello della piramide sottomette quello inferiore, i sudditi vengono così asserviti gli uni per mezzo degli altri<sup>47</sup>. In tale condizione, il popolo soggiogato viene totalmente *imbrigliato e educato al servilismo*. Abbiamo visto che il fattore educativo è centrale in La Boétie: gli uomini diventano ciò per cui vengono *educati*<sup>48</sup>, in questo caso dei *servi*. Lo spirito naturale alla libertà, troppo debole, viene dimenticato in poche generazioni. Esempio paradigmatico è quello dei Turchi: essi non conoscono e non possono rimpiangere la libertà, perché per generazioni hanno conosciuto solo il servilismo<sup>49</sup>. Cose simili – riprendendo questa che è una denuncia sia dell'ignoranza del popolo sia della debolezza della natura umana rispetto all'abitudine – dirà Montesquieu degli Asiatici: l'immaginazione di questi ultimi non arriva a far loro comprendere che sulla Terra possano esserci regimi diversi da quello dispotico<sup>50</sup>. Al

<sup>40</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 27 (vi si dice che di certo il paese – in quanto luogo con le sue caratteristiche geografiche – ed il clima non hanno grande valore, cioè non hanno molta influenza sul comune sentimento di piacere verso la libertà e di amarezza verso la schiavitù).

<sup>41</sup> Ivi, p. 22.

<sup>42</sup> Ivi, p. 21.

<sup>43</sup> Ivi, p. 22.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 38-39.

<sup>45</sup> Ivi, p. 40.

<sup>46</sup> Ivi, p. 45.

<sup>47</sup> Ivi, p. 47.

<sup>48</sup> Ivi, p. 24.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 24, 26.

<sup>50</sup> Montesquieu, *Lettres Persanes*, CXXXI, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, C, p. 263.

modo di La Boétie, il pensatore settecentesco denuncerà come gli uomini siano capaci di *abituarsi a tutto*, perfino alla *schiavitù*<sup>51</sup>, tanto che la *libertà* diviene addirittura *insopportabile* ai popoli che non sono avvezzi a goderne<sup>52</sup>.

#### 4. La servitù volontaria

Entrambi gli autori trovano nei dispotismi/tirannidi due *ordini* di fattori che ne fanno da *molla* e da condizione di possibilità. Il *primo ordine* è naturalmente caratterizzato dall'*avidità*, dalla *forza* e dalla *violenza* dei despoti/tiranni; questo tuttavia da solo non basta a spiegare il successo dell'oppressione politica nella storia. La Boétie rifiuta – e Montesquieu lo segue anche in questo – l'argomentazione classica della forza costringitiva del tiranno come spiegazione del potere oppressivo: paradossalmente, non si può pensare che milioni di persone vengano sottomesse dalla forza di un uomo solo<sup>53</sup>. L'intuizione di La Boétie ha dunque fatto emergere nel pensiero occidentale un *secondo ordine* di fattori, che è assunto anche dal filosofo settecentesco e che riguarda la *propensione al servilismo* insita come *potenzialità* negli uomini. Fenomeno che sembra portare oltre una mera passività e piuttosto divenire, in determinate condizioni sociali e storiche (nonché geo-climatiche, in Montesquieu), un'attiva tendenza dei cittadini ad assumere il ruolo di servi.

Questo *bilanciamento delle responsabilità dell'oppressione politica tra oppressori ed oppressi* segna l'originalità e la capacità di ampia visione, ma anche di lucido equilibrio, del pensiero dei due autori. Nel suo breve *Discorso*, il tono di La Boétie è tra l'incredulo e l'avvilito; a suo giudizio, gli uomini sono prontamente sedotti dalla servitù sol che ne sentano l'odore sotto il naso, vi cedono per poco che li si alletti: teatri, giochi, commedie, spettacoli, banchetti indetti dal tiranno sono come droghe che li addormentano, li instupidiscono<sup>54</sup>. Sembra che accettino la tirannide anche perché permette loro di vivere nell'*abbandono ai vizi*, *deresponsabilizzandosi* in quanto soggetti *falsamente passivi*. Per non dire poi delle *élites* di potere, in realtà vasti strati della società (l'autore parla di milioni di approfittatori che ne fanno parte), sono i peggiori cittadini, radunatisi attorno al tiranno appena questi ha preso il potere, per ottenere vantaggi e cariche. Contraddistinti dall'avidità, dalla malvagità e dalla sete di potere, sono loro che fisicamente sostengono

<sup>51</sup> Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, XV, 16, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, A, p. 340.

<sup>52</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 23. Si veda Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, XIX, 2, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, A, p. 411.

<sup>53</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 7. Quest'argomentazione, in gran parte esposta a fini retorici all'inizio dell'opera, considera il popolo come un corpo unico – comprensivo delle *élites* di potere – di fronte ad un tiranno solitario.

<sup>54</sup> Ivi, p. 36.

il potere del tiranno<sup>55</sup>, ma al tempo stesso sono anch'essi volontariamente suoi servi. Analogamente, Montesquieu sosterrà nelle *Lettere persiane* che gli uomini, alla fin fine, preferiscono vivere sotto il giogo di un despota, in una condizione nella quale possono soddisfare l'*ambizione*, accumulare ricchezze e languire in un'abietta *voluttà*, piuttosto che accettare il giogo della *virtù*, seguendo le proprie *inclinazioni naturali* all'*equità* e alla *giustizia*<sup>56</sup>. Nel descrivere la nuova decadenza francese sotto la monarchia assoluta di Luigi XIV, l'autore parla di come Parigi sia invasa da lacchè, arrivisti, fenomeni da baraccone, a formare un regno di apparenze, mascheramento, autoinganno, imposture e finzioni<sup>57</sup>.

Se gli inganni ideologici e religiosi sono strumenti di dominio che hanno presa sul popolo, ciò per La Boétie è da rimproverare principalmente al popolo medesimo e alla debolezza della sua natura. Egli critica duramente questa propensione di massa a lasciarsi ingannare ed a creare spontaneamente delle favole attorno alle capacità dei tiranni, tanto che nella storia essi hanno potuto far credere di essere semidivini e di poter compiere miracoli<sup>58</sup>. Su questo punto, attacca velatamente anche i sovrani francesi<sup>59</sup>. Lo stesso Montesquieu indicherà Luigi XIV e il papa come grandi maghi nell'ingannare il popolo con mistificazioni e stratagemmi<sup>60</sup>.

## 5. Crisi del concetto di natura umana e valore dell'educazione

Rimane dunque valida la descrizione positiva dell'uomo nello stato naturale operata dai due autori? Tale immagine ora appare meramente teorica, perché descrive l'uomo in una verginità non ancora messa alla prova nella complessità del vivere in società. In La Boétie, questo impianto teorico è utile a dare al suo *Discorso* uno sfondo di speranza e di fiducia, ma soprattutto delegittima definitivamente sia la tirannide nello specifico, sia l'abuso di potere in generale, in quanto agire anti-naturale. La sua pare essere una critica o messa in guardia riguardo agli abusi di potere nelle monarchie europee, *in primis* quella francese in cui vive<sup>61</sup>. In

<sup>55</sup> Ivi, pp. 44, 49.

<sup>56</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 37. Si veda Montesquieu, *Lettres Persanes*, X, XIV e LXXXIII, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, C, pp. 26, 36, 169.

<sup>57</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 36. Si veda Montesquieu, *Lettres Persanes*, CX, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, C, p. 219.

<sup>58</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 39.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 41-42.

<sup>60</sup> Montesquieu, *Lettres Persanes*, XXIV, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, C, p. 51. Cfr. D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 36.

<sup>61</sup> L'opera di La Boétie fu utilizzata già nel '500, non senza forzature, come *pamphlet* meramente anti-monarchico.



Montesquieu, all'interno della struttura teorica della sua filosofia, questa positività originaria permette di sostenere l'adeguatezza dello *Stato moderato* o *limitato* anziché di quello *assoluto* o *illimitato*<sup>62</sup>: non vi è l'*hobbesiano* bisogno di un potere irresistibile per piegare una violenta natura umana. Come già a La Boétie, quest'immagine permette al pensatore settecentesco di porre la legge civile in continuità con la legge naturale in una concezione della politica come attività favorente la libera espressione della natura umana, sua protettrice e valorizzatrice, volta ad attenuare e moderare le tendenze negative<sup>63</sup>. Anche al di fuori dall'Europa, dove – abbiamo visto – il clima forma caratteri propensi al servilismo, su un piano etico più generale il dispotismo è comunque, per Montesquieu, una forma di governo da respingere, in definitiva contrario alla natura umana e alle leggi naturali in senso più ampio<sup>64</sup>. L'ideale della dignità umana è posto gerarchicamente al di sopra delle intuizioni geo-climatiche. Il servilismo e l'avidità rimangono dappertutto dei vizi non eticamente accettabili.

Pur assumendo l'idea di uno stato naturale positivo, entrambi gli autori mostrano di avere una visione realistica, a tutto tondo dell'animo umano: vi è il lato positivo, che la Natura gli permetterebbe di esprimere, ma in fin dei conti, per sua stessa debolezza naturale, l'uomo può facilmente sviluppare vizi, passività, creduloneria, dunque far prevalere il lato negativo. Rispetto a La Boétie, il richiamo di Montesquieu a cause fisiche che implicano cause morali, pur portandolo spesso a deboli considerazioni teoriche sulle condizioni extraeuropee, rimane tuttavia un elemento di maggior completezza. Per Felice, questo è un tentativo valido di presentare l'uomo nella sua totalità, ossia come combinazione tra *physique* e *moral*<sup>65</sup>.

Ad entrambi gli autori sta a cuore il tema dell'*educazione* dell'animo umano. La Boétie sottolinea come un *popolo istruito* possa essere pericoloso per i tiranni, che sapendolo si premuniscono di *isolare* e *bandire* i *liberi pensatori*<sup>66</sup>. Stesso fenomeno viene letto da Montesquieu all'interno dei dispotismi, ove gli individui vengono sottoposti ad una condizione di *assenza di comunicazione* ed *isolamento* gli uni dagli altri<sup>67</sup>. Egli dirà che l'educazione, la quale per prima cosa consiste nel vivere con gli altri, è quasi nulla negli Stati dispotici, ove infatti il *sapere* è cosa *pericolosa*<sup>68</sup>. L'obbedienza estrema presuppone ignoranza in colui che obbedisce e in

<sup>62</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 102.

<sup>63</sup> Ivi, pp. 103-104.

<sup>64</sup> Ivi, pp. 128-129. Si veda, ad esempio, Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, II, 4, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, A, p. 22.

<sup>65</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 91.

<sup>66</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 30.

<sup>67</sup> D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'Esprit des lois di Montesquieu*, in Id. (a cura di), *Dispotismo, genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 voll., Napoli, Liguori, 2001-2002 (2004<sup>2</sup>), vol. I, pp. 224-225.

<sup>68</sup> Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, cit., IV, 3.

colui che comanda<sup>69</sup>. Anche alla luce del fatto che in definitiva La Boétie si concentrò unicamente su quelle che Montesquieu chiamerà cause morali, appare chiaro che ai suoi occhi sia proprio la buona istruzione il primario e più efficace antidoto al servilismo. 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. Egli stesso scrive che sono i libri e l'istruzione più di ogni altra cosa a dare agli uomini il sentimento e l'intelligenza di riconoscer se stessi e d'odiar la tirannide<sup>70</sup>. Montesquieu riteneva che là dove le cause fisiche hanno meno influenza, l'educazione gioca il ruolo di principale fonte delle idee, ragion per cui si configura come la più rilevante causa della formazione e differenziazione dei caratteri<sup>71</sup>. Il rimedio da lui proposto al servilismo, di fronte ad una immagine più completa dell'essere umano e dell'ingegneria politica, sarà più complesso rispetto al lavoro di La Boétie: si tratterà, infatti, di una soluzione strutturale in ambito politico. Qui, in modo teoricamente compiuto, la politica (*le leggi*) assumerà un ruolo *pedagogico*, di *correzione*, di *istruzione* dell'uomo ad essere *buon cittadino*. Analogamente a La Boétie, egli ritiene che solo nel tentativo di *educare* l'uomo è possibile giungere ad una *virtù generale*: se la sua *natura* gli viene *mostrata e non occultata*, sarà possibile che ne avverta il *sentimento*<sup>72</sup>.

## 6. Conclusione: ideali politici e valoriali

Per comprendere l'*ideale politico* di La Boétie, dobbiamo rifarci al suo concetto di *fratellanza/amicizia*. L'autore indica per tutti, anche a livello politico tra governanti e governati, lo sviluppo di un rapporto basato proprio su fratellanza ed amicizia: caratterizzato dalla stima, dal disinteresse da diretti vantaggi impropri, da fiducia e lealtà. Il corpo politico dovrebbe essere occupato da persone d'integrità morale, di buona indole, costanza e senso della giustizia. Non vi è tuttavia, nel suo *Discorso*, una teorizzazione compiuta di come dovrebbe essere una società di amici: è solo possibile scorgere l'indicazione, a scopo pedagogico, di linee generali sul buon vivere in società. Similare all'esortazione alla fratellanza/amicizia e alla virtù operata da La Boétie è il richiamo all'*altruismo* e alla *virtù stoica* che contraddistingue il pensiero di Montesquieu. È convinzione di quest'ultimo che occorra perseguire il *bene di tutti*, proiettarsi al di là di sé, essere sempre più *altruisti*<sup>73</sup>. Doveri dell'uomo è porre il bene generale davanti al bene particolare, affermare

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 30.

<sup>71</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., pp. 87-88.

<sup>72</sup> Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, cit., *Préface*.

<sup>73</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 42.

interiormente la componente altruistica della sua natura sulla componente egoistica<sup>74</sup>. I doveri particolari vengono meno quando entrano in gioco i primi doveri in scala gerarchica: la famiglia viene prima del singolo, la patria viene prima della famiglia, l'umanità intera viene prima della patria<sup>75</sup>. La *giustizia*, come *valore generale* – *rapporto generale* di tutti gli uomini fra loro – e non *personale* o di una *cerchia ristretta*, è per Montesquieu la più alta di tutte le virtù, la *virtù per eccellenza*<sup>76</sup>. La società deve fondarsi sulla *giustizia* e, nel suo impianto teorico, questo è possibile perché essa viene posta come *connaturata all'uomo*<sup>77</sup>. La vera politica può consistere solo in una condotta cauta e ponderata, nell'esercizio di virtù quali la probità, la naturalezza, la moderazione o la discrezione: deve quindi trattarsi di una politica non appariscente, senza astuzie ed artifici<sup>78</sup>. La moderazione e l'equilibrio dei poteri devono produrre un'armonia derivante dalle dissonanze, permettendo pluralismo politico, sociale e culturale<sup>79</sup>. Le *leggi* non sono atti di forza, ma *rapporti* che relazionano gli uomini tra di loro<sup>80</sup>, nelle loro differenze.

Dal punto di vista delle forme politiche, oltre che l'elogio delle *repubbliche* e dei *governi moderati*, i due autori hanno in comune la dura critica al potere di *Uno solo* che lo esercita *senza freni e senza leggi*, secondo le sue *passioni*. La Boétie mette in guardia dall'innalzare al potere anche il miglior patriota: il vedersi conferiti tanti poteri potrebbe portarlo a far male<sup>81</sup>. A questo proposito, scriverà Montesquieu che è un'esperienza eterna che ogni uomo il quale abbia in mano il *potere* sia *portato ad abusarne*, procedendo fino a quando non trovi dei *limiti*<sup>82</sup>. Abbiamo visto che La Boétie non presenta nel suo breve saggio un programma politico vero e proprio: la sua è piuttosto una denuncia e, insieme, un'esortazione *universale* ad una *politica coniugata all'etica*<sup>83</sup>. Montesquieu, come se volesse raccogliere la sua eredità e completarla teoricamente, elaborerà nel suo *Lo spirito delle leggi* un sistema di controllo reciproco dei poteri, che è il *governo moderato* o *li-*

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., pp. 48-49 (con riferimento a passi riconducibili al *Traité des devoirs*: si veda Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 104).

<sup>76</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 47 (il riferimento è al *Traité des devoirs*: Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 85).

<sup>77</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 50.

<sup>78</sup> *Ivi*, pp. 57-58 (ancora con riferimento al *Traité des devoirs*: Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 86).

<sup>79</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 106.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>81</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 6.

<sup>82</sup> Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, cit., XI, 4.

<sup>83</sup> Riguardo la coniugazione di *politica* ed *etica* in La Boétie, si veda S. Goyard-Fabre, *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours de la Servitude volontaire*, édition de S. Goyard Fabre, Paris, Flammarion, 1983, pp. 90-91.

*mitato*; universalizzando il suo discorso, viene resa concettualmente possibile l'esistenza di un *diritto internazionale*<sup>84</sup>. Se in società l'uomo tende a non presentarsi come essere *moderato*, se anche la natura del clima e della geografia possono essere d'ostacolo, bisogna intervenire *artificialmente* mediante una *complessa e sofisticata macchina costituzionale*<sup>85</sup>. Buon legislatore è chi contrasta ovvero corregge anche i cattivi effetti del clima. La soluzione montesquieuiana è volta ad una calcolata *divisione* e a un sapiente *bilanciamento dei poteri*, dove primariamente ad essere separato dagli altri è il *potere giudiziario*. La complessità di questa soluzione non deve scoraggiare: Montesquieu sottolineerà proprio che la prima ragione del successo storico del dispotismo sta nel fatto che esso è il sistema politico *più semplice, uniforme*, che chiunque potrebbe riuscire ad instaurare seguendo le proprie passioni<sup>86</sup>; il *governo moderato* è invece un *capolavoro di legislazione* che si compie di rado<sup>87</sup>. La politica e la vita comune in società secondo *giustizia* richiedono grande capacità di gestione della *complessità*.

La Boétie, col suo *Discorso*, si pone come *consigliere* del popolo, ma anche come esortatore di chi lo asserve. Mostra anche ai tiranni, schiavi delle loro passioni e incapaci di amicizia, che in definitiva nemmeno a loro torna utile la tirannia che esercitano<sup>88</sup>. Esprime il suo dissenso verso quelle *élites* che lo sostengono, mostrando che la loro condizione è anche più misera di quella del popolo, le incalza su ogni fronte per convincerle a cambiare<sup>89</sup>. Montesquieu esorterà i governanti a tenere a freno il loro desiderio di gloria e le loro ambizioni di conquista<sup>90</sup>. Alla maniera di La Boétie, mostrerà come la condizione del despota sia misera e come questi tema i suoi funzionari e l'esercito, abbia paura che anche i suoi fratelli e figli<sup>91</sup> possano tradirlo, e sia senza amici.

Quella dei due autori è un'equilibrata ed acuta esortazione ad una *politica coniugata all'etica*: nessuno può essere esentato dalle *responsabilità* nel vivere con gli altri. Nel singolo, i *doveri di cittadino* devono armonizzarsi ai *doveri di uomo*. La *vittima* (il cittadino *asservito*) ancora più del *carnefice* (il tiranno/despota) deve tenere alta la sua *dignità di uomo*, essere *responsabile* di se stesso senza *demandare* la

<sup>84</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., pp. 104-105.

<sup>85</sup> Ivi, p. 132.

<sup>86</sup> Ivi, p. 131 (il riferimento è a Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, V, 14, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, A, p. 84).

<sup>87</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 131.

<sup>88</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 53.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 48-57.

<sup>90</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 156. Riferimento a Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, XIV, 13, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, A, p. 321.

<sup>91</sup> D. Felice, *Dispotismo e libertà*, in Id. (a cura di), *Dispotismo*, cit., vol. I, p. 211. Si veda Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, cit., V, 14 e XI, 21.

colpa della sua condizione a chi approfitta di lui. Ci sarà sempre qualcuno pronto ad approfittare del prossimo; bisogna che la maggioranza, ognuno, abbia quella maturità interiore atta a non cedere al vincolo del servilismo. Vincolo che giunge sì dall'esterno, ma che approfitta della interiore debolezza dell'individuo<sup>92</sup>, trovando in essa un appiglio o un fondamento. Vi è come un difetto nella natura umana, si potrebbe anche dire, un masochismo, forse il bisogno di una figura guida pseudo-paterna che indiscutibilmente domini dall'alto: il popolino è spesso ritratto dagli autori proprio come un infante facilmente raggrabile. Se gli argomenti dei due filosofi non fossero accompagnati alla denuncia dei plurimi vizi – anche anti-sociali – dei cittadini all'interno dei dispotismi/tirannidi, si potrebbe semplicemente ricondurre il servilismo alla degenerazione di una positiva propensione all'associazione, cioè ad eccessiva mansuetudine/docilità. Questo, su cui torneremo fra poco, vale sicuramente in maggior misura per i cittadini più deboli – più passivi – nella scala sociale.

Nell'affermare la *dignità ontologica* dell'essere umano, La Boétie si è dimostrato pensatore in anticipo di due secoli<sup>93</sup>. Infatti, anticipa, con peculiare *modernità*, il pensiero politico del XVIII secolo, caratterizzato dalla concezione di *diritti naturali speculativi*. La sua morale è pregna dei valori dello stoicismo<sup>94</sup>, che è anche punto di riferimento forte nella concezione dell'uomo e della politica di Montesquieu. Nella positività che entrambi idealmente affidano alla natura umana, con approccio costruttivo, si rivelano i loro caratteri, volti al bene ed alla virtù. Nella loro tensione etica coniugano razionalità e fede, crudo realismo e speranza. Vi si trova il richiamo ad un ordine etico superiore, che però non è espressione di una fede cieca. In La Boétie, il richiamo alla fede è *a latere* di uno stretto razionalismo che definirei civile, critico verso misticismo e creduloneria. Determinati valori come la giustizia – ci dice Montesquieu – sono così alti che dovrebbero valere anche nel caso che Dio non esistesse<sup>95</sup>. Si tratta dunque piuttosto del rifarsi a ideali umanistici<sup>96</sup>, che fondano la dignità umana in sé medesima. Ideali fondati su una oggettiva razionalità etica, che si vuole ovvero si spera di ritrovare nel cuore e nella mente di ogni individuo. La giustizia viene con speranza posta nel singolo co-

<sup>92</sup> N. Panichi, *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium, 1999, p. 78. Giordano Bruno, alcuni anni dopo La Boétie, scriverà: «Una cosa è suscettibile di vincolo soprattutto quando ha qualcosa di sé nel vincolante, proprio perché il vincolante le si impone attraverso quel qualcosa di sé [...]. La valutazione è del tutto analoga, per ciò che riguarda i legami di società» (*De vinculis in genere*, II, VI; III, X).

<sup>93</sup> S. Goyard-Fabre, *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours*, cit., p. 75.

<sup>94</sup> Ivi, pp. 90-91.

<sup>95</sup> Montesquieu, *Lettres Persanes*, LXXXIII, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, C, p. 169.

<sup>96</sup> Riguardo all'*umanismo liberale* e alla *razionalità* in La Boétie: S. Goyard-Fabre, *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours*, cit., p. 106.

me un primordiale sentimento razionale<sup>97</sup>. Un atteggiamento di razionalità lucida, moderna, laica, caratterizza il loro sistema d'analisi. Per entrambi gli autori, la ragione è la principale, più nobile e perfetta, facoltà dell'essere umano. Il bene e la giustizia sono valori innanzitutto utili al buon vivere, alla concordia, per questo ragionevoli.

Stoicamente il male, in questo caso il servilismo, può essere combattuto attraverso un esercizio quotidiano del singolo, volto a compiere il proprio dovere di cittadino e di uomo, non corruttibile dall'esterno. La vita dell'uomo ha senso, dignità, solo nella tensione faticosa alle virtù. Lo stoicismo dei due autori si coniuga ad un'ottica moderna della politica. Non vi è un'idea di Provvidenza a cui demandare nell'immediato i problemi umani, l'uomo è responsabile della sua storia, di ogni sua azione, può e deve decidere della sua vita. La politica è per loro, modernamente, il terreno delle decisioni umane<sup>98</sup>, a partire dal singolo, che ha diritti e doveri verso di essa.

Abbiamo visto che, nelle considerazioni dei due autori riguardo alla natura del popolo, si ritrova la denuncia di plurimi vizi, molti dei quali di per sé non anti-associativi, quali la creduloneria, l'obbedienza passiva<sup>99</sup>, la vile sottomissione (chiamata da La Boétie «vizio mostruoso»<sup>100</sup>). Come già osservato, tali vizi possono apparire come derivanti da eccessiva mansuetudine, docilità, cioè come degenerazioni di positive virtù associative. Il quadro può risultare confuso da elementi che invece mostrano che l'uomo è spesso volutamente sregolato, egoista, corruttibile, direi hobbesiano, cioè un uomo con attitudini antisociali o anti-comunitarie, che sarebbe malvagio solo se non fosse vile. Lo scenario non risulta univoco perché la stessa natura dell'uomo si presenta estremamente varia, contraddittoria. Vizio antisociale ed obbedienza passiva si manifestano in un continuo intreccio. La Boétie e Montesquieu non ci dicono certo che gli uomini siano *santi* e che il loro *unico* problema consista nell'esser troppo facilmente *sottomessi*, ma ci mostrano che l'uomo è in gran parte *anche* questo, un essere che spesso è *malsanamente mansueto* di fronte all'*oppressione* e alle ingiustizie ricevute; quest'ultima è una caratteristica delle concezioni di ambedue gli autori, e in special modo risulta la cifra del pensiero di La Boétie. Egli rimprovera e sprona chi è in stato di servitù a scuotere le catene, a difendere la propria libertà. Giustifica chi attenta alla vita dei tiranni con buone intenzioni e volontà<sup>101</sup>, anche se primariamente sostiene con forza teorica che la tirannide si può sconfiggere senza violenza, con un semplice atto co-

<sup>97</sup> Il pensatore settecentesco dirà che la *giustizia* è una qualità propria dell'uomo quanto l'esistenza: si veda Montesquieu, *Lettres Persanes*, LXXXIII, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, C, p. 169.

<sup>98</sup> S. Goyard-Fabre, *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours*, cit., pp. 113-117.

<sup>99</sup> Cfr. D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 132.

<sup>100</sup> É. de La Boétie, *Discorso*, cit., p. 7.

<sup>101</sup> Ivi, p. 31.

sciente e maturo, dunque definitivo, di annullamento del sostegno generale<sup>102</sup>. Montesquieu, dal canto suo, consiglierà a tutti i popoli di rimanere all'erta e di avere sempre un *carattere impaziente*<sup>103</sup>; celebre è il suo aforisma: «La schiavitù comincia sempre col sonno»<sup>104</sup>. La *ricerca della libertà* non dev'essere solamente una ricerca pacifica di *concordia*, esile di fronte a chiunque si imponga; deve anche essere un *fuoco interiore*, una *volontà intransigente* in nome di *ragione e giustizia etica*. L'esercizio di tale intransigenza rimane un insegnamento utile anche al giorno d'oggi, nella complessità burocratica delle moderne democrazie «mediatiche», dove i vizi dell'anima e l'interesse sono ancora vivi, ma meglio mascherati e resi ambigui dalla dissimulazione e dall'ipocrisia.

### Bibliografia

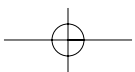
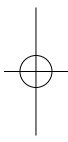
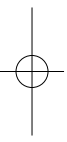
- Felice D. (a cura di), *Dispotismo, genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 voll., Napoli, Liguori, 2001-2002 (2004<sup>2</sup>).
- Id., *Dispotismo e libertà nell'Esprit des lois di Montesquieu*.
- Felice D., *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013.
- Felice D. (a cura di), *Studi di storia della filosofia politica*, Bologna, Clueb, 2012.
- Passarini L., *Natura umana e propensione al servilismo politico in Étienne de La Boétie*.
- Goyard-Fabre S., *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours de la Servitude volontaire*, édition de S. Goyard Fabre, Paris, Flammarion, 1983.
- La Boétie É. de, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. di F. Ciaramelli, Milano, Chiarelettere, 2011.
- La Boétie É. de, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978.
- Montesquieu, *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction d'André Masson, 3 tt., Paris, Nagel, 1950-1955.
- *De l'Esprit de lois*.
- *Essai sur les causes*.
- *Lettres Persanes*.
- *Monarchie Universelle*.
- Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010.
- [Bel, J.-J.], *Analisi del Trattato dei doveri*.
- Montesquieu, *Pezzi del mio progetto del Trattato sui doveri* (titolo editoriale sotto cui si raccolgono alcune delle *pensées* riconducibili alla citata opera perduta).
- Panichi N., *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium, 1999.

<sup>102</sup> Ivi, p. 14.

<sup>103</sup> Cfr. D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 156 (riferimento a Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, XIV, 13, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, A, pp. 320-321).

<sup>104</sup> D. Felice, *Introduzione*, cit., p. 156.





Paolo Paruta e il mito di Venezia.  
Considerazioni sull'*Oratione funebre*  
e su *Della perfezione della vita politica*\*

Piero Venturelli

1. *Paolo Paruta e la sua Oratione funebre*

Nella seconda metà del Cinquecento, sull'onda del successo ottenuto sia dal *Libro della Repubblica de' Viniziani* (1540) di Donato Giannotti (1492-1573) sia dal trattato *De magistratibus et republica Venetorum* (1543) di Gasparo Contarini (1483-1542)<sup>1</sup>, non si contano coloro che – in diverse parti d'Europa – celebrano Venezia, e in special modo le 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<sup>2</sup>.

\* Si tratta di una nuova versione, migliorata e notevolmente accresciuta, di P. Venturelli, *Mito di Venezia e governo misto in Della perfezione della vita politica di Paolo Paruta*, «Sifp», <<http://sifp.it/pdf/PARUTA%20Della%20perfezione%20mito%20di%20Venezia%20e%20governo%20misto%20per%20SIFP%20-gennaio%202013.pdf>>, pp. 1-19 (on line dal 3 maggio 2013).

<sup>1</sup> A proposito di queste due opere, ci permettiamo di rimandare a P. Venturelli, *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: 143-182 (cap. II, *Donato Giannotti: gli scritti maggiori*: pp. 143-170; cap. III, *Gasparo Contarini: il trattato De magistratibus et republica Venetorum*: pp. 170-182); Id., *Annotazioni sulla storia del "mito" di Venezia e sul giovane Paolo Paruta*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia Politica*, Bologna, Clueb, 2012, pp. 71-112: 83-91 (§ 2, *Venezia e la costituzione mista*).

<sup>2</sup> Anche prima del XVI secolo, comunque, è assai diffusa nel Vecchio Continente un'immagine positiva della Repubblica veneta, della quale vengono elogiati in special modo, oltre all'eccezionalità del sito geografico, la saldezza dell'ordinamento, la libertà e la rettitudine dei «gentiluomini», la concordia che regna all'interno della Dominante, la ripulsa nei riguardi delle guerre di conquista e le ricchezze pubbliche e private provenienti in massima parte dal commercio. Sulla storia e i caratteri del mito di Venezia, 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 (testo di una comunicazione letta il 19 agosto 1960 a Stoccolma, nel corso di una riunione della Federazione degli Istituti d'Umanesimo e Rinascimento, tenutasi in connessione con l'XI Congresso Internazionale di Scienze Storiche); Id., *L'idea di Vene-*

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 Repubblica<sup>3</sup>.

zia, 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 (*Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, 1980-1981), t. 3 (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. Pechioli, *Il «mito» di Venezia e la crisi fiorentina intorno al 1500*, «Studi storici», a. III (1962), fasc. 3, pp. 451-492 (poi, con lievi modifiche, 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; l'articolo è stato recensito da F. Gaeta nel «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello Stato veneziano», vol. IV [1962] [ma: 1963], pp. 387-393); F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino* (1968), in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, tr. it. di A. de Caprariis e G. Gozzi, pres. di N. Matteucci, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 115-167 (la traduzione di questo contributo è a cura di G. Gozzi); 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; A. Ventura, *Scrittori politici e scritture di governo*, in G. Arnaldi - M. Pastore Stocchi (diretta da), *Storia della cultura veneta*, cit., vol. III, t. 3, pp. 513-563; 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 (è il testo annotato della lezione tenuta alla Fondazione Cini il 31 agosto 1988 nell'ambito del XXX Corso Internazionale d'Alta Cultura su *Crisi e rinnovamenti nell'autunno del Rinascimento*); 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 (poco dopo averlo letto al Convegno, l'Autore ha fatto uscire il testo – col titolo *Venezia: tra realtà e mito* – in «Studi Veneziani», N.S., vol. XLV [2003], pp. 15-26); R. Finlay, *The Immortal Republic: The Myth of Venice during the Italian Wars (1494-1530)*, «The Sixteenth Century Journal», a. XL (1999), fasc. 4, pp. 931-944; É. Crouzet-Pavan, *Venezia trionfante. Gli orizzonti di un mito* (1999), tr. it. di E. Pasini, Torino, Einaudi, 2001, specie pp. 205-256 (cap. V, *Lo stato in movimento: onori e rappresentazioni del politico*); P. Venturelli, *Annotazioni sulla storia del «mito» di Venezia e sul giovane Paolo Paruta*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia Politica*, cit., pp. 71-91 (§ 1, *Qualche osservazione sul «mito» di Venezia nei secoli XIV-XVI*: pp. 71-83; § 2, cit.).

Fra i numerosi autori tardo-medioevali e rinascimentali che celebrano la Serenissima, non pochi sono coloro i quali la considerano caratterizzata da un ordinamento di tipo composto (onde, essi hanno sovente premura di mostrarne convergenze e divergenze rispetto ai governi misti vigenti per secoli nella Roma repubblicana e a Sparta), come viene ottimamente ricostruito in F. Gaeta, *L'idea di Venezia*, in G. Arnaldi - M. Pastore Stocchi (diretta da), *Storia della cultura veneta*, cit., e in F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit. In merito alla presenza nelle pagine giovanili parutiane di una descrizione della Repubblica marciana come sistema politico-istituzionale di natura composta, rinviando *infra*, § 3. Per riferimenti bibliografici intorno all'idea di governo misto, alle sue possibili incarnazioni storiche e alle più significative dottrine incentrate su modelli costituzionali composti, si veda *infra*, nota 78.

<sup>3</sup> 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 (*Tomo terzo, che comprende gli otto pri-*

Trentunenne, 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 del-

*mi libri della prima parte dell'Istorie veneziane volgarmente scritte da Paolo Paruta, cavaliere e procuratore [sic]. Aggiuntavi la vita dell'autore, la cronologia esatta nel margine, e indici copiosi*), 1718, pp. I-XXXVII; G. Corniani, *Paolo Paruta*, in *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento. Commentario ragionato del conte Giambattista [sic] Corniani*, 9 voll., Brescia, Nicolò Bettoni, 1804-1813, vol. VI (1809), pp. 361-372 (art. XXXIII); G. Maffei, *Storia della letteratura italiana dall'origine della lingua fino al secolo XIX*, 3 voll., Milano, Società Tipografica dei Classici Italiani, 1824, vol. II, pp. 245-246; 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., a cura di C. Monzani, Firenze, Le Monnier, 1852, vol. I, pp. V-C; A. Mézières, *Étude sur les œuvres politiques de Paul Paruta*, Paris, M<sup>me</sup> V<sup>e</sup> Joubert, Libraire, 1853; V. Cian, *Paolo Paruta. Spigolature*, «Archivio Veneto», t. XXXVII (1889), parte 1, p. 110; F.E. Comani, *Le dottrine politiche di Paolo Paruta (Letture all'Ateneo bergamasco). I. La moralità*, Bergamo, Istituto italiano d'arti grafiche, 1894; E. Zanoni, *Paolo Paruta nella vita e nelle opere*, Livorno, Raffaello Giusti, 1904; A. Pompeati, *Per la biografia di Paolo Paruta*, «Giornale storico della letteratura italiana», vol. XLV (1905), fasc. 1, pp. 48-66; Id., *Le dottrine politiche di Paolo Paruta*, «Giornale storico della letteratura italiana», vol. XLVI (1905), fasc. 3, pp. 285-358; Id., *L'esame di coscienza di un diplomatico*, in Id., *Saggi critici*, Milano-Roma-Napoli, Società Editrice Dante Alighieri - Albrighi, Segati & C., 1916, pp. 129-147; C. Curcio, *Dal Rinascimento alla Controriforma. Contributo alla storia del pensiero politico italiano da Guicciardini a Botero*, Roma, Carlo Colombo, 1934, *passim* (specie pp. 53-57, 72-76, 104-109, 175-179 e 200-212 [all'interno del cap. VIII, *Paolo Paruta*: pp. 195-212]); Id., *Paolo Paruta*, in Aa.Vv., *Letteratura italiana. I minori*, 4 voll., Milano, Marzorati, 1961-1962, vol. II [1961], pp. 1365-1381; G. Candeloro, *Paolo Paruta*, «Rivista storica italiana», S. V, vol. I (1936), fasc. 3, pp. 70-97 (parte I, *La formazione spirituale e la dottrina morale*), e fasc. 4 [ma: 1937], pp. 51-79 (parte II, *La vita pubblica – La Storia e i Discorsi politici*); Id., *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*, a cura di G. Candeloro, Bologna, Zanichelli, 1943, pp. VII-XIX; L. Tria, *Paolo Paruta. L'uomo – Lo scrittore – Il pensatore*, Milano, Giuffrè, 1941; 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», a. III (1961), Atti del 29 giugno 1961, 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) [ma: 1963], pp. 176-237; G. Pillinini, *Un discorso inedito di Paolo Paruta*, «Archivio Veneto», S. V, vol. LXXIV (1964), pp. 5-28 (pres. di Pillinini, pp. 5-9; *Discorso XXV dei Discorsi politici*, di Paruta, pp. 9-28); 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) [ma: 1976], pp. 157-233; I. Cervelli, *Paruta, Paolo (1540-1598)*, in V. Branca (diretto da), *Dizionario critico della letteratura italiana*, con la collab. di A. Balduino, M. Pastore Stocchi e M. Pecoraro, 4 voll., Torino, Utet, 1986<sup>2</sup>, vol. III (*M-R*), pp. 351-355; G. Benzoni, *Nota introduttiva alla figura di Paruta*, in Aa.Vv., *Politici, storici e moralisti del Seicento*, 2 tt., Milano-Napoli, Ricciardi, 1969-1992, t. II (*Storici e politici veneti del Cinquecento*, a cura di G. Benzoni e T. Zanato, 1992), pp. 5-17; Id., *Nota introduttiva a Della perfezione [sic] della vita politica di messer Paolo Paruta al reverendissimo monsignor Giovan Battista Valerio vescovo di Cividale di Belluno*, ivi, pp. 493-504; Id., *Trento 1563: una discussione tra veneziani in trasferta*, in M. Sangalli (a cura di), *Per il Cinquecento religioso italiano: cle-*

l'esaltante – ma cruento – successo navale della Lega Santa sui Turchi, avvenuto il 7 ottobre 1571 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 battaglia<sup>4</sup>.

Riprendendo l'uso greco, sono 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 fra i cittadini intervenuti alla cerimonia.

In un primo tempo, questo discorso funebre non viene stampato, molto probabilmente per la contrarietà del suo autore, di carattere schivo e modesto. In séguito, però, un uomo di lettere abbastanza conosciuto all'epoca in Laguna, Piero Basadonna, entusiasta dell'orazione, decide di prendere accordi con un tipografo per pubblicarla, ma senza prima interpellare né informare in alcun modo Paruta; senonché, Basadonna da lì a poco muore, e l'impresa editoriale si arena. A quel punto, interviene Giovan Battista Valerio († 1599), dotto ecclesiastico e fraterno amico del Nostro (che anni dopo gli dedicherà il *Della perfezione della vita politica*), per condurre in porto la stampa a proprie spese.

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'anno 1571, alli 7 d'ottobre* (Venezia, appresso Bolognin Zaltiero, 1572), ed è accompagnato da un'epistola dedicatoria – datata 18 agosto 1572 – di Valerio al senatore Domenico Venier (1517-1582), poeta petrarchista. Ricca di erudizione, composta nel tono e calda di magnanimo affetto verso la Patria<sup>5</sup>, questa che è la secon-

ro, *cultura e società*, 2 voll., Atti del Convegno (Siena, 27-30 giugno 2001), intr. di A. Prosperi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2005, vol. I, pp. 29-63; G. Silvano, *La «Repubblica de' Viniziani». Ricerche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 138-163 (all'interno del cap. III, *Francesco Sansovino e Paolo Paruta. Venezia, i Turchi e la Controriforma*: pp. 121-163); G. Cambiano, *«Polis». Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 126-132 (note a p. 393); M. Giani, *Paolo Paruta: Il lessico della politica*, tesi di dottorato in Italianistica e Filologia classico-medievale (scuola di dottorato in Scienze Umanistiche), ciclo XXIV, Università «Ca' Foscari» di Venezia, tutore F. Bruni, co-tutore J.-L. Fournel, coordinatore del dottorato P. Gibellini, dissertazione discussa nell'a.a. 2010-2011.

<sup>4</sup> 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 appreso a Venezia la settimana prima, il giorno 19. Su questi problemi cronologici, rimandiamo a M. Giani, *Paolo Paruta: Il lessico della politica*, cit., p. 16 (nota 69).

<sup>5</sup> Sulla presenza e il significato del patriottismo nei testi parutiani, cfr. C. Curcio, *Dal Rinascimento alla Controriforma*, cit., specie pp. 175-179, ove – fra l'altro – si sottolinea giustamente come nel Nostro vi sia anche «sentimento di nazione italiana» (p. 178).

da opera del Nostro ad essere impressa<sup>6</sup>, non solo ha meritato altissimi elogi tra i suoi contemporanei e nel XVII secolo (specie, ovviamente, in contesto veneto), ma è anche stata capace di suscitare notevole interesse ed encomi in epoche più recenti<sup>7</sup>.

Codesta orazione ci introduce nell'universo religioso, etico e civile parutiano che, in buona parte, è comune a quello della classe dirigente lagunare di quel tempo. Già in tale 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 da secoli forte, indipendente e prospera<sup>8</sup>. Egli non manca poi

<sup>6</sup> La prima opera a stampa di Paruta è una poesia dedicata alla memoria della nobildonna friulana Irene di Spilimbergo, dilettante d'arte e di lettere, morta appena diciannovenne nel 1559 a Venezia; questo componimento viene incluso nell'ampia miscellanea – commissionata dal letterato e mecenate Giorgio Gradenigo (1522-1600) e curata dal poligrafo Dionigi Atanagi (1504 ca. - 1573) – *Rime di diuersi nobilissimi, et eccellentissimi autori, in morte della Signora Irene delle Signore di Spilimbergo. Alle quali si sono aggiunti uersi latini di diuersi egregij poeti in morte della medesima Signora*, Venezia, appresso Domenico & Gio. Battista 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. Intorno alla raccolta, più in generale, si vedano B. Croce, *Scrittori del primo e del tardo Rinascimento* (contiene i testi n. XVIII, *Il Bonfadio*, e n. XIX, *Irene di Spilimbergo*), «La Critica», vol. XLI (1943), fasc. 2, pp. 113-131; 123-131; A. Jacobson Schutte, *Irene di Spilimbergo: The Image of a Creative Woman in Late Renaissance Italy*, «Renaissance Quarterly», vol. XLIV (1991), fasc. 1, pp. 42-61; A. Corsaro, *Dionigi Atanagi e la silloge per Irene di Spilimbergo. (Intorno alla formazione del giovane Tasso)*, «Italica», vol. LXXV (1998), fasc. 1, pp. 41-61 (anche, come *Dionigi Atanagi e la silloge per Irene di Spilimbergo. Intorno alla formazione del giovane Tasso*, in G. Arbizzoni - G. Cerboni Baiardi - T. Mattioli - A.T. Ossani [a cura di], *Il merito e la cortesia. Torquato Tasso e la corte dei Della Rovere*, Atti del Convegno [Urbino-Pesaro, 18-20 settembre 1996], Ancona, Il Lavoro Editoriale, 1999, pp. 145-167).

<sup>7</sup> In 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*, cit., p. XVI, si ritiene addirittura di poterla fondatamente avvicinare ai più riusciti discorsi contenuti nelle pagine di Tuciddide. 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 Strozzeae* che Leonardo Bruni (1370-1444) stese 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).

<sup>8</sup> Questi importantissimi tratti distintivi del repubblicanesimo veneziano rinascimentale non solo stanno sullo sfondo dell'intera orazione, ma vengono anche tutti menzionati esplicitamente 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, alla quale d'ora in poi rimanderemo servendoci della parola *Orazione*, lo scritto commemorativo è collocato alle pp. 19-32 del vol. I; si tenga presente che Monzani mo-



di mettere in risalto con orgoglio come la Serenissima rappresenti – in qualche maniera – la custode e il “faro” della libertà italiana: in effetti, da quattro decenni, ossia dal ritorno dei Medici a Firenze (1530), quello veneto risulta il solo regime repubblicano di dimensioni e potenza significative ad essere rimasto sulla scena italiana<sup>9</sup>. Tra le pieghe del solenne ed ispirato discorso parutiano, fanno peraltro capolino le difficoltà che sta vivendo Venezia da diversi anni a quella parte, stretta com'è fra le tendenze egemoniche della Spagna (via via rafforzantisì) e della Francia (un po' in declino), nel continente europeo, e le minacce ottomane, sempre più geograficamente prossime e militarmente temibili; senza contare l'importante ruolo – ad un tempo – religioso e politico che il Papato esercita in Italia e fuori, con una Chiesa post-tridentina che sta progressivamente cercando di uniformare ogni espressione spirituale, artistica ed intellettuale a quanto sembra utile alla causa romana<sup>10</sup>.

dernizza l'ortografia di tutti i testi parutiani inseriti nella sua raccolta e che adotta l'allora consueto uso di mettere sempre l'accento grave sulle parole tronche terminanti in *e*, un anacronismo grafico – questo – che non abbiamo replicato nel riportare i passi parutiani).

<sup>9</sup> L'Autore definisce icasticamente Venezia come la «città ch'è restata oggidì sola vergine dall'empie mani de' Barbari, riserbata come sicuro ricetto di tutte le genti e vero onor d'Italia» (P. Paruta, *Orazione*, pp. 24-25). In queste parole, s'intravede un patriottismo non circoscritto esclusivamente all'amore della Repubblica marciana, cioè non riducibile solo ad un municipalistico sentimento di Veneziano (cfr. *supra*, nota 5).

<sup>10</sup> Per entrare nel dettaglio di quanto si è qui accennato e di ciò che ci accingiamo a scrivere, e dunque per approfondire la situazione della Repubblica veneta nei primi tre quarti del XVI secolo (con particolare riguardo agli aspetti istituzionali, politici, sociali, economici, marittimi e militari), si rimanda in special modo a: S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*, 10 voll. (e il volume *Indice generale alla Storia documentata di Venezia. Aggiuntavi la necrologia dell'autore*), Venezia, Naratovich, 1853-1861 (l'*Indice* è del 1864) (poi, Venezia, Fuga, 1912-1921<sup>2</sup>; Venezia, Filippi, 1972-1975<sup>3</sup>), specie vol. V (1856, 1913<sup>2</sup>, 1974<sup>3</sup>); L. von Ranke, *Venezia nel Cinquecento* (1878, ma: *Venedig im sechzehnten Jahrhundert und im Anfang des siebzehnten*), tr. it. parz. di I. Zapperi Walter, con un saggio introduttivo di U. Tucci, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1974, pp. 84-108 (cap. I, *Le condizioni della Repubblica verso la metà del secolo XVI*), 109-154 (cap. 2, *Sulla costituzione veneziana, in particolare sul consiglio dei Dieci*) e 179-188 (parte del cap. 4, *Gli inquisitori di Stato*: pp. 179-210) (fra le recensioni al libro, è da vedere soprattutto quella di A. Baiocchi, apparsa in «Studi Veneziani», N.S., vol. I [1977], pp. 213-217); G. Maranini, *La costituzione di Venezia dopo la serrata del maggior consiglio*, Venezia-Perugia-Firenze, La Nuova Italia, 1931 (rist. anast.: Firenze, La Nuova Italia, 1974), *passim*; Aa.Vv., *La Civiltà veneziana del Rinascimento*, Testi del ciclo annuale di conferenze (Venezia, 1957), s.l. [ma: Firenze], Sansoni, 1958, specie pp. 29-55 e pp. 83-102 (rispettivamente, F. Chabod, *Venezia nella politica italiana ed europea del Cinquecento*, e F. Braudel, *La vita economica di Venezia nel secolo XVI*); W.J. Bouwsma, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma* (1968, ma: *Venice and the Defense of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*), tr. it. di S. Ballerini, ed. it. a cura di V. Citti, intr. all'ed. it. di C. Vasoli, Bologna, il Mulino, 1977, soprattutto pp. 83-117 (cap. III, *La difesa di Venezia*) (tra le recensioni all'ed. or. dell'opera, va segnalata in particolare quella di R. Pecchioli, uscita in «Studi Veneziani», vol. XIII [1971] [ma: 1973], pp. 693-708); O. Logan, *Venezia. Cultura e società 1470-1790* (1972, ma: *Cul-*



Nei decenni centrali del Cinquecento, non vi è dubbio che la Serenissima sia in decadenza. Le grandi scoperte geografiche e la via inaugurata dai Portoghesi per le Indie cominciano a creare danni al commercio veneziano; insieme con la preponderanza economica, è la supremazia politica a passare gradualmente dagli Stati mediterranei alle nazioni stanziato sull'Atlantico e alla Spagna: per almeno un secolo, comunque, i Veneziani (al pari dei Genovesi) avranno modo di proseguire ancora con buoni risultati la loro attività commerciale. Anche come potenza militare marittima, la Repubblica marciana sta perdendo il suo primato, di fronte allo straordinario sviluppo dato agli armamenti navali nel Mediterraneo dai Turchi e dagli Spagnoli.

I primi gravi segni della debolezza di Venezia si palesano con la disfatta di Agnadello (1509). Le istituzioni, comunque, rimangono sostanzialmente salde, anche se l'equilibrio costituzionale comincia presto a mutare, trasformando via via il governo da aristocratico ad oligarchico<sup>11</sup>. La presenza di un'omogeneità e di

*ture and Society in Venice 1470-1790. The Renaissance and its Heritage*), tr. it. di S. Delfino, revis. di V. Cappelletti e F. Tagliarini, Roma, Il Veltro, 1980, *passim*; F.C. Lane, *Storia di Venezia* (1973, ma: *Venice. A Maritime Republic*), tr. it. di F. Salvatorelli, Torino, Einaudi, 1978, pp. 282-319 (cioè, cap. XVII, *Le lotte per il potere: il Cinquecento*, e cap. XIX, *Corruzione e perfezionamento della costituzione*: rispettivamente, pp. 282-293 e pp. 293-319) e *passim*; I. Cervelli, *Machiavelli e la crisi dello stato veneziano*, Napoli, Guida, 1974; G. Cozzi, *Repubblica di Venezia e Stati italiani. Politica e giustizia dal secolo XVI al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1982 (raccolta di materiale in buona parte già edito), *passim*; Id., *La politica italiana della Repubblica di Venezia per l'egemonia in Italia e nel Levante*, in Id. - M. Knapton, *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dalla guerra di Chioggia al 1517* (in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, vol. XII, t. 1), Torino, Utet, 1986, pp. 3-95; 83-95; Id., *Venezia nello scenario europeo (1517-1699)*, in Id. - M. Knapton - G. Scarabello, *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dal 1517 alla fine della Repubblica* (*Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, vol. XII, t. 2), Torino, Utet, 1992, pp. 5-200: 5-79; Id., *Venezia dal Rinascimento all'Età barocca*, in *Storia di Venezia*, 14 voll. (e un vol. di indici), Roma, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, 1991-2002 (indici: 2007), vol. VI (*Dal Rinascimento al Barocco*, a cura di G. Cozzi e P. Prodi, 1994), pp. 3-125; Id., *Ambiente veneziano, ambiente veneto. Saggi su politica, società, cultura nella Repubblica di Venezia in età moderna*, Venezia, Marsilio, 1997 (selezione di testi già editi); Id. (a cura di), *Stato, società e giustizia nella Repubblica veneta (sec. XV-XVIII)*, 2 voll., Roma, Jouvence, 1980-1985, *passim*; A. Zorzi, *La Repubblica del Leone. Storia di Venezia*, Milano, Rusconi, 1979, pp. 280-362 (cioè, cap. VIII, *La gloria*: pp. 280-310; buona parte del cap. IX, *Lo splendore* [pp. 311-369]: pp. 311-362); R. Finlay, *La vita politica nella Venezia del Rinascimento* (1980), tr. it. di A. Pedrazzi Marconi, Milano, Jaca Book, 1982 (tra le recensioni, cfr. quella di M.J.C. Lowry, apparsa in «Archivio Veneto», S. V., a. CXIV [1983], n. 155, pp. 127-131); P.F. Grendler, *The Leaders of the Venetian State, 1540-1609: A Prosopographical Analysis*, «Studi Veneziani», N.S., vol. XIX (1990) [ma: 1991], pp. 35-85: specie 35-59; A. Tenenti, *Venezia e il senso del mare. Storia di un prisma culturale dal XIII al XVIII secolo*, Palermo, Guerini e associati, 1999 (raccolta di materiale quasi tutto già edito), *passim*; G. Gullino, *Storia della Repubblica veneta*, Brescia, La Scuola, 2010, pp. 108-130 (con relative note alle pp. 165-168) e pp. 169-207 (con relative note alle pp. 214-220). Infine, sono di qualche utilità, specie per le questioni politico-istituzionali, i testi riportati *supra*, nota 2.

<sup>11</sup> Su questo, si veda *infra*, nota 63.

una solidarietà civica e patriottica porta la società patrizia a identificarsi, in pratica, totalmente con lo Stato. Questa profonda immedesimazione si manifesta in almeno due forme: il senso religioso che fa tutt'uno con la coscienza politica, e i mezzi di emergenza occasionalmente reperiti per far fronte alle «occorrenze» dei tempi.

Alla pace di Cateau-Cambrésis (1559), la Serenissima non è ormai più una potenza europea di primo rango; sebbene priva di quel prestigio di cui ha goduto nel Quattrocento e all'alba del Cinquecento, essa nondimeno conserva pressoché intatta la propria indipendenza, così come quel tradizionale senso etico e trascendente dello Stato che, strettamente intrecciato con un intenso sentimento religioso, si afferma – anzi – con particolare forza in quel periodo di crisi. Non certo invidiabile è, del resto, la situazione degli altri Stati italiani: accanto a Papa, Firenze e Parma che, come Venezia, hanno perduto molta della loro importanza pur rimanendo liberi, ve ne sono alcuni sottomessi al governo spagnolo per mezzo di Vicerami (Sardegna, Sicilia, Napoli e Milano) e altri addirittura attratti completamente nell'orbita della Spagna. Solo un nuovo Stato, quello di Savoia e Piemonte, restaurato dopo più di vent'anni di occupazione spagnola (dal 1536 al 1559) gode d'indipendenza maggiore sia per merito di Emanuele Filiberto sia per la sua immediata prossimità alla Francia, e si avvia ad acquisire la rilevanza che fino a pochi decenni prima hanno avuto Milano e Venezia.

Alla luce di tutto ciò, lo Stato veneto, riconosciutosi ormai come potenza secondaria tanto nel panorama continentale quanto in ambito mediterraneo, ha preferito perseguire dal 1539 l'obiettivo della pace, in modo da proteggere il più possibile la propria attività commerciale non meno della propria specificità culturale (ivi compresa, ovviamente, la peculiare fisionomia politico-istituzionale). È riuscita così a godere di un trentennio di quiete e stabilità grazie ad un'attenta amministrazione interna e ad una politica estera all'insegna di una sostanziale neutralità, proprio mentre i grandi Stati protagonisti sulla scena europea stavano vivendo un deciso processo di accentramento del potere, continue sofferenze causate dalla guerra e cruenti sedizioni civili e religiose. Il fatto che quest'indirizzo generale abbia procurato alla Repubblica di San Marco un periodo tranquillo e una relativa prosperità non significa che in Laguna il pericolo turco e musulmano sia stato percepito come sotto controllo; chiaro a tutti è che, proprio sul fronte sud-orientale, stanno moltiplicandosi i rischi non solo per gli scambi commerciali e la navigazione di Venezia, ma anche per l'esistenza stessa della Serenissima e della Cristianità tutta. Gli Ottomani, sempre più aggressivi tanto sul mare quanto sulla terraferma, nell'estate del 1570 hanno conquistato in poche settimane Nicosia, massacrandone poi la guarnigione e portandone via come schiavi migliaia di abitanti, ed esattamente un anno dopo – al termine di un lungo assedio – sono entrati da vincitori a Famagosta, nonostante l'eroica resistenza animata dal capitano di Cipro, quel Marcantonio Bragadin che – all'indomani della resa della città – è stato scuoiato vivo a tradi-

mento e i cui compagni superstiti sono stati sterminati con atroci supplizi<sup>12</sup>. Tutti questi cruentissimi episodi hanno ovviamente sgomentato non solo i Veneziani, prima parte in causa nella guerra contro i Turchi, ma pure gli altri popoli europei.

Di conseguenza, si comprende come la notizia del grande successo ottenuto dalla Lega Santa nelle acque di Lepanto venga accolta anche in Laguna con un grande sospiro di sollievo e con un entusiasmo via via più incontenibile, spingendo molti a pensare che l'esito di codesta battaglia abbia finalmente inferto una decisiva battuta d'arresto all'espansione ottomana (una convinzione, questa, che si rivelerà ben presto del tutto erronea<sup>13</sup>). Nell'orazione di Paruta, come in numerosi altri testi dell'epoca, la splendida vittoria acquista per l'intera Europa cristiana un forte significato morale, dimostrando che i Turchi possono essere vinti, ma assume anche la fisionomia di un autentico evento religioso, caratterizzato dal trionfo della "luce" della vera fede sulle "tenebre" dell'incredulità. In questo quadro, la cittadinanza veneziana viene a considerare i propri caduti a Lepanto come i protagonisti di uno scontro epocale, in tutto e per tutto paragonabile alle più grandi imprese militari tramandate dagli storici antichi<sup>14</sup>.

Nel suo discorso commemorativo, Paruta ritiene che, durante la grandiosa battaglia navale, i figli migliori della Serenissima abbiano ancora una volta dimostrato nella storia, con la loro generosità e col loro ardimento, di essere uomini devoti più alla propria Patria comune che alle proprie rispettive famiglie particolari. Egli sottolinea, infatti, che i combattenti che hanno appena trionfato a Lepanto, lungi dall'essere stati scelti a caso dalla Repubblica, erano stati selezionati con attenzione nel novero dei Veneziani più virtuosi:

<sup>12</sup> Si tratta, com'è noto, delle prime fasi della Guerra di Cipro (1570-1573); a tale conflitto, Paruta dedicherà i tre libri della sua *Storia della Guerra di Cipro*, la cui prima stesura risale all'incirca alla metà degli anni Settanta (ma l'opera verrà pubblicata soltanto nel 1605, dunque dopo la morte del suo autore, sotto il titolo *La guerra fatta dalla Lega de' principi christiani contra Selino ottomano, per occasione del regno di Cipro*). La Lega Santa, che non era stata in grado di evitare la caduta di Famagosta (1° agosto 1571), si riorganizza e – dopo due mesi – riesce ad avere ragione della flotta ottomana a Lepanto. Per una recente e ampia disamina sugli anni che precedono questo decisivo scontro navale (ma anche per una ricostruzione della battaglia stessa), cfr. A. Barbero, *Lepanto. La battaglia dei tre imperi*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

<sup>13</sup> Si vedano M. Lesure (présentée par), *Lépante. La crise de l'empire ottoman*, Paris, Julliard, 1972; G. Benzoni (a cura di), *Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto*, Atti del Convegno (Venezia, 8-10 ottobre 1971), Firenze, Olschki, 1974; Aa.Vv., *Venezia e la difesa del Levante. Da Lepanto a Candia 1570-1670*, Venezia, Arsenale, 1986.

<sup>14</sup> Tra gli ultimi contributi riguardanti l'impatto avuto da questa vittoria su società e ambienti culturali veneti, è indispensabile menzionare almeno A. Stella, *Lepanto nella storia e nella storiografia alla luce di nuovi documenti*, «Studi Veneziani», N.S., vol. LI (2006), pp. 205-278; C. Gibellini, *L'immagine di Lepanto. La celebrazione della vittoria nella letteratura e nell'arte veneziana*, Venezia, Marsilio, 2008.

Vedasi, come questi, quantunque valorosissimi uomini, non si fecero incontro al pericolo per vana confidenza di sé stessi; ma eletti dalla città, e per comune consiglio giudicati buoni a' quali si commettesse la cura del bene pubblico, si dimostrarono obbedientissimi alle leggi, dall'osservanza delle quali s'imprime la prima effigie della virtù nell'animo de' cittadini. Preso sopra di sé tanto carico, con l'istessa costanza lo sostennero sempre: non mai gli ritardò l'incomodo, né gl'indeboli la fatica, o spaventò il pericolo; ma stimando non esser più di sé stessi, ma tutti della Patria, ogni loro sollecitudine era volta a pensare in qual modo con maggior beneficio di quella potessero delle proprie vite farle degno sacrificio. Da questa in fuori, niuna altra cura gli premeva: non delle mogli, non de' figliuoli, non degli amici; ché ogni loro pensiero teneva occupato la carità verso la Patria, la quale tutti gli altri amori delle carissime cose in sé sola più nobilmente comprende<sup>15</sup>.

Gli eroi di Lepanto non hanno voluto intraprendere una guerra di pura conquista né combattere per la gloria fine a se stessa: il loro obiettivo, piuttosto, consisteva nel difendere con determinazione la libertà della Patria e, insieme, di tutta la Cristianità dinanzi alla minaccia turca<sup>16</sup>. Del resto, essendo nati e cresciuti a

<sup>15</sup> P. Paruta, *Orazione*, pp. 23-24. Di grande rilievo sono le parole dedicate alla rigorosa osservanza delle leggi (avite) da parte dei combattenti veneti: si tratta di uno degli aspetti, allo stesso tempo, più caratteristici del regime lagunare e più celebrati del mito della Serenissima. A Venezia, è stato giustamente affermato, la «virtù dei cittadini [...] si [è] come solidificata nelle leggi ed [è] perciò stata sottratta alla possibilità di degenerazione sempre possibile nei comportamenti individuali» (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: 25). Intorno alla questione, ottima appare la sintesi di Angelo Ventura: «Fondamento della *libertas* veneziana, enunciato con orgogliosa fermezza nei documenti pubblici e negli scritti politici, è la sovranità della legge [...]. La base materiale di questo principio stava naturalmente, innanzi tutto, nello stesso ordinamento costituzionale della Repubblica, che la compatta egemonia del patriziato sottraeva alle alterne vicende e agli arbitri delle fazioni, garantendo di conseguenza stabilità e la certezza del diritto» (A. Ventura, *Scrittori politici e scritture di governo*, in G. Arnaldi - M. Pastore Stocchi [diretta da], *Storia della cultura veneta*, cit., vol. III, t. 3, p. 524). La «maestà della legge», ovviamente, costituisce uno dei pilastri concettuali del *De magistratibus et republica Venetorum* di Gasparo Contarini, come abbiamo cercato di mettere in luce nel nostro *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*, cit., pp. 173 e segg. In *Della perfezione della vita politica*, il tema in oggetto è più volte toccato esplicitamente, pure da Matteo Dandolo alla fine del libro III, sia allorché esprime proprie posizioni personali sia allorché riporta le parole del defunto cognato Gasparo Contarini (cfr. *infra*, §§ 3 e 4).

<sup>16</sup> Crediamo valga la pena riportare qui le parole testuali del Nostro: i Veneziani, a Lepanto, erano consapevoli che «s'aveva in quella battaglia a combattere non pur per la gloria, ma per la libertà; né solamente per acquistar nuovo stato, ma insieme per difender l'antico; e che dalla loro virtù dipendeva la fortuna di tutti i suoi cittadini, anzi pur di tutti i popoli della Cristianità» (P. Paruta, *Orazione*, p. 24). Qui si tocca un tasto importante e delicato: uno dei tratti peculiari del mito della Serenissima è l'avversione della Repubblica di San Marco nei confronti della guerra offensiva, una contrarietà peraltro ribadita in Laguna da generazioni di governanti e di scrittori, e anche da Gasparo Contarini e dallo stesso Paruta. Ad avviso del primo, infatti, lo Stato veneto è «per natura»

Venezia, quei giovani valorosi nutrivano un profondo attaccamento alla libertà e un indomito orrore per la servitù; e proprio in quanto figli della nobile Serenissima, non hanno potuto sottrarsi all'alto destino di rendere onore alla loro Repubblica: dando prova di coraggio e abnegazione prodigiosi, essi si sono così 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»<sup>17</sup>.

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, avremo in quest'una ogn'altra loro laude compresa»<sup>18</sup>.

proiettato verso la pace: su questo, ci permettiamo di rimandare a P. Venturelli, *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*, cit., p. 175). Per quanto riguarda le opere del Nostro, in esse la Repubblica di San Marco viene presentata come la prova vivente che un buon ordinamento politico è affatto compatibile con lo sviluppo pacifico del commercio e che la virtù civica può esplicarsi con beneficio dello Stato senza necessariamente vestire panni militari e avventurarsi in conquiste; già in uno dei primi testi parutiani – scritto nel 1573 o nel 1574, subito dopo la fine della Guerra di Cipro (sulla quale, cfr. *supra*, nota 12), e rimasto inedito –, egli celebra la pace come obiettivo perseguito dalla Serenissima e condizione della fioritura delle arti e dei commerci, e individua nelle «dissensioni» interne della Grecia antica, pur trionfatrice sui Persiani, la causa della sua rovina (*Discorso sopra la pace de' Veneziani co' Turchi*, in *Opere politiche di Paolo Paruta precedute da un discorso di C. Monzani e dallo stesso ordinate e annotate*, cit., vol. I, pp. 427-448: 435 [Grecia] e 438 [Venezia]). Impugnare le armi, dunque, viene considerato in Laguna compatibile con l'autentico spirito della costituzione marciana soltanto se sono in gioco l'indipendenza della città e la libertà dei suoi abitanti. E tuttavia, storicamente, la politica di conquista rende la Serenissima per alcuni decenni, dalla metà del Quattrocento sino alla Lega di Cambrai (1508-1510), la potenza più aggressiva e più temuta d'Italia.

<sup>17</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 25.

<sup>18</sup> Cfr. P. Paruta, *Orazione*, pp. 22-23. Intorno alla natura delle diverse virtù e alla gerarchia d'importanza fra 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. Id., *Della 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, specie pp. 236 e segg. [I. II del dialogo]; nell'edizione a cura di Monzani, alla quale d'ora in poi rimanderemo servendoci della formula *Della perfezione*, 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]).

Mentre non c'è uomo che durante i secoli non abbia magnificato le grandi imprese navali dell'Antichità, con assai scarsa sollecitudine i vari popoli venuti in séguito si sono dati da fare per emularle<sup>19</sup>. 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»<sup>20</sup>. Gli eroi di questa recente vittoria contro i Turchi hanno superato in valore anche i protagonisti di alcune decantate vittorie epocali avvenute in età lontane, compresi coloro che permisero a Roma di schiacciare Cartagine, in quanto, rileva l'Autore, «di quella battaglia n'era fatta giudice la fortuna»<sup>21</sup>, mentre i Veneziani appena caduti hanno dato prova inoppugnabile di virtù schietta:

Ma se la vittoria che ebbero de' Cartaginesi i Romani sarà a questa nostra paragonata, perderà molto di quella stima in cui per l'addietro è stata. Perciocché i Romani con perdita di trenta delle loro galee, sessanta ne conquistarono delle cartaginesi: ma i nostri, dimostrando in ogni parte valor singolare, hanno in tal maniera l'armata loro difesa e combattuta la nemica, che in così aspra battaglia sono stati li nostri legni sicuri da tanti pericoli dell'armi, del fuoco, del mare; ma de' nemici, alcuni pochi appena, fuggendo, ne sono usciti salvi; tutti gli altri, o sono in poter nostro pervenuti, o passati da' colpi dell'artiglierie nell'acque sommersi<sup>22</sup>.

Ora che «resta oggimai fiaccato il fiero orgoglio di quel superbo tiranno» turco, il quale aveva minacciato, «a guisa d'un altro Serse, di por ceppi al mare, on-

<sup>19</sup> Ecco le parole esatte: «Se alcuna volta s'udivano ricordar le vittorie che in battaglia navale riportò Augusto di Sesto Pompeo e di Marcantonio, o pur quelle che più anticamente conseguirono i Greci contra i Persi o contra i Cartaginesi i Romani, stupivano gli uomini per la grandezza dell'imprese e del valore di quegli antichi, ma poco erano d'imitarli solleciti, bastando loro il lodarli e riverirli» (P. Paruta, *Orazione*, p. 26). Queste righe richiamano alla mente un celebre passo machiavelliano: «Considerando adunque quanto onore si attribuisca all'antiquità, e come molte volte, lasciando andare infiniti altri esempi, un frammento d'una antiqua statua sia suto comperato gran prezzo, per averlo appresso di sé, onorarne la sua casa e poterlo fare imitare a coloro che di quella arte si dilettono; e come quegli dipoi con ogni industria si sforzano in tutte le loro opere rappresentarlo; e veggendo, da l'altro canto, le virtuosissime operazioni che le storie ci mostrono, che sono state operate da regni e repubbliche antiche, dai re, capitani, cittadini, latori di leggi, ed altri che si sono per la loro patria affaticati, essere più presto ammirate che imitate; anzi, in tanto da ciascuno in ogni minima cosa fuggite, che di quella antiqua virtù non ci è rimasto alcun segno; non posso fare insieme non me ne meravigli e dolga» (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, proemio al libro I, in N. Machiavelli, *Opere*, 3 voll., a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi [il vol. I, però, Einaudi-Gallimard], 1997-2005, vol. I [1997], pp. 197-198; a p. 897, in una delle note del curatore dell'edizione [la prima relativa al secondo paragrafo del proemio], si precisa che l'«adunque» iniziale è presente nell'originale autografo, ma viene sostituito con «io» nella redazione definitiva).

<sup>20</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 26.

<sup>21</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 27.

<sup>22</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 27.



de al suo cenno non pur avessero ad ubbidir gli uomini, ma l'acque e i venti», occorre che le gesta dei vittoriosi combattenti veneziani, «veri Ercoli che hanno domato sì fiero mostro»<sup>23</sup>, siano celebrate nel presente e tramandate alle future generazioni. Agli eroi di Lepanto, dice Paruta,

conviensi con ben mille trofei farne la memoria perpetua. A questi innalzar si denno le statue ne' luoghi più celebri della città, perché a' nostri figliuoli, ed a quelli che verranno nelle future età, sieno queste tuttora davanti gli occhi, non pur come simulacri de' corpi, ma come vere sembianze e figure delle lor virtù; onde, quasi da un continuo stimolo, sieno eccitati alla gloria, e si affatichino per riuscir tali, che sieno stimati degni di queste somme dimostrazioni d'onore, delle quali si sono certo questi, oltre tutti gli altri, fatti dignissimi. Perciocché, se null'altra cosa è più propria della vera virtù, che l'esser produttrice e conservatrice de' sommi beni, qual altro sarà al merito di costoro eguale, poichè ogni maggior nostro bene n'hanno non sol conservato, ma tanto accresciuto?<sup>24</sup>.

Dichiara Paruta che i combattenti veneziani, in una fase storica nella quale la «pubblica riputazione» e l'«antica gloria» della Serenissima sembravano via via scemare, hanno fornito nuova consapevolezza di sé, nuova fiducia 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»<sup>25</sup>.

A giudizio di Paruta, non si esagera affermando che l'impresa di Lepanto possiede contorni miracolosi – anzi, divini. La splendida vittoria, infatti, gli sembra essere un'evidente manifestazione della benevolenza celeste verso la Serenissima:

saremo forse così ciechi, che non veggiamo lo splendore del favor divino, il quale sceso in questi uomini per salvarne col mezzo della lor virtù, s'è fatto così chiaramente conoscere? [...] [D]al seno della divina misericordia sopra tutti noi è piovuto della sua grazia, la quale in costoro, come eletti degni ministri della nostra salute, tanto sovrabbonda, che da ogni parte spande opere meravigliose e divine, ma con misterio tale, che più ci conviene contemplarlo con la mente, che con la lingua lodarlo<sup>26</sup>.

Questo «favor divino», però, non attenua da nessun punto di vista la virtù dei combattenti veneziani. Non bisogna cadere in errore, ammonisce al riguardo Paruta, in quanto, se è vero che «regge Iddio l'universo con ordinari mezzi, e [...] tutte le cose soavemente dispone», è altrettanto vero che

<sup>23</sup> P. Paruta, *Orazione*, pp. 27-28.

<sup>24</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 28.

<sup>25</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 28.

<sup>26</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 29.



[n]on presta il buon ricolto a chi non semina, ma a chi colui che lavora la terra moltiplica il frutto delle sue fatiche. Perché, questi uomini ugualmente e valorosi e pii, vinti i propri affetti, ed armati non meno dentro i cuori di fede, che fuori il petto di ferro, poco istimando a rispetto dell'onestà il pericolo, si sono con molta costanza disposti di non mancare, per quanto si poteva da loro aspettare, alla salute della Patria ed al bene della Cristianità, facendo l'ultima prova della propria virtù. Però, così nobile e santo proponimento ha giustamente meritato l'aiuto della divina grazia, per conseguirne così felice fine<sup>27</sup>.

Stando così le cose, Paruta ritiene che non possano esserci dubbi sull'effettività della benevolenza ultraterrena: «l'aver Iddio con sì larga mano prestata il suo favore a questa impresa, è a noi certissimo indizio, che sia stata non dal caso guidata o dall'ambizione o da altro men retto fine, ma da una fermissima ed onestissima intenzione di difender la Patria e d'esaltare la veracissima fede di Cristo: della qual opra niun'altra può essere né più egregia, né più divina»<sup>28</sup>. E fino a che punto si spinga l'eroicità dei combattenti veneziani, egli afferma, si può facilmente comprendere solo che si pensi alla loro grandezza d'animo nel mettere a repentaglio la vita per conseguire quei sommi scopi:

La morte, per sé stessa così grave cosa, diventa gioconda, quando è condita nel dolce amor della Patria, che facilmente risolve ogni amarezza: onde si comprende, quanto perfetta sia la virtù di coloro che, superato così potente e naturale affetto della conservazione di sé stessi, hanno potuto non pur senza tema ma con diletto versar intorno alle cose più difficili e più tremende. Nondimeno, questa istessa non è ancor giunta all'ultimo segno di perfezione, convenendo gir quasi per terra serpendo, perché è legata all'amor di queste cose terrene e mortali. Ma quando avviene che alla carità della Patria sia aggiunto il [*sic*] zelo della Religione, ecco formarsi una molto più eccellente virtù; la quale quasi con l'ale della divina grazia s'innalza sopra lo stato della natura, e rende gli uomini non pur di morti vivi per fama, come fanno le virtù umane, ma levandogli dalla morte e dai tanti travagli di questo secolo, gli conduce alla vera vita ed alla gloria del paradiso<sup>29</sup>.

Dunque, se già nei tempi antichi non mancarono fulgidi esempi di virtù militare e di amor di Patria, solo con l'avvento del Cristianesimo gli uomini hanno potuto combattere per la vera fede e, così facendo, guadagnarsi la vita eterna. Per questo, «coronate della gloria del martirio», le anime degli eroi di Lepanto, afferma Paruta, stanno già al cospetto del «supremo Monarca», e «creder dobbiamo che [...] cerchino co' loro gratissimi preghi d'impetrarci altrettanto

<sup>27</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 29.

<sup>28</sup> P. Paruta, *Orazione*, pp. 29-30.

<sup>29</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 30.

di grazia per saper ben usar questa vittoria, quanto fu loro concesso per acquistarla»<sup>30</sup>.

L'orazione si conclude con un virile, ma toccante, pensiero ai padri dei caduti di Lepanto. Durante l'ufficio funebre che si celebra quel giorno, raccomanda Paruta, è bene che tutti provino «molta gioia, laudando la virtù de' morti, e stimando la lor sorte felicissima»<sup>31</sup>. Nemmeno coloro che hanno messo al mondo e educato gli eroi periti in battaglia, egli afferma, debbono rattristarsi e piangere, perché «troppo si disdirebbe loro il mostrarsi dissimili da quelli che da sé nati sono, non usando la medesima costanza nella morte altrui, ch'essi hanno fatto nella propria». Tornando con la mente al proprio figlio defunto, ogni padre dovrà d'ora in poi «piuttosto rallegrarsi che sieno riusciti buoni e valorosi e degni del suo legnaggio»<sup>32</sup>, nella certezza che questo merito individuale sarà per sempre onorato dalla città di Venezia (le «laudi» dei morti di Lepanto «nella memoria degli uomini non avranno mai alcun termine, se non insieme col mondo») e che farà acquistare alla propria famiglia un «ricchissimo patrimonio di gloria, del quale da niuno accidente di fortuna potranno in alcun tempo esser spogliate»<sup>33</sup>.

## 2. Della perfezione della vita politica: *inizia la discussione sulle forme di governo*

Se già con l'*Orazione funebre* siamo proiettati in pieno nel mito della Serenissima, bisogna nondimeno attendere ancora qualche anno per scorgere il primo grande tentativo compiuto dal Nostro d'intervenire pubblicamente, a tutto tondo, nel dibattito politico e ideologico contemporaneo: ciò si realizza nel 1579, con la stampa del dialogo in tre libri intitolato *Della perfezione della vita politica* (Venezia, appresso Domenico Nicolini). 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, o poco più, della sua vita).

<sup>30</sup> P. Paruta, *Orazione*, 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).

<sup>31</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 32.

<sup>32</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 31.

<sup>33</sup> P. Paruta, *Orazione*, p. 32.

Nel novembre 1562 il futuro Massimiliano II, allora arciduca d'Austria e figlio dell'imperatore Ferdinando I, 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 (1506-1580) e Michele Surian (1519-1574), insigni uomini politici dotati di vasta esperienza diplomatica. Sfruttando l'occasione, il giovane Paruta si aggrega alla delegazione, entrando nel séguito di Surian e avendo come compagno d'avventura Francesco Molin (1540-1611).

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, e subito dopo, alla fine di giugno, si reca a Trento, dove incontra Nicolò da Ponte (1491-1585, Doge dal 1578) e Matteo Dandolo (1498-1570), ambasciatori della Repubblica di Venezia al Concilio ecclesiastico generale, che sta vivendo in quel momento le sue fasi conclusive<sup>34</sup>. Mentre Paruta alloggia nella villetta fuori città di un vecchio compagno di studi e ora vescovo di Paphos (Cipro), Francesco Contarini (1536-1570), gli altri viaggiatori sono ospitati da Dandolo, presso la cui dimora si tengono per tre giorni consecutivi<sup>35</sup> dotte conversazioni di argomento etico e politico fra diversi importanti personaggi dell'epoca, quasi tutti assai reputati cittadini veneziani. Trattenuto a casa dell'amico, Paruta non riesce ad essere presente a nessuna di queste còlte discussioni, ma Molin raccoglie con zelo molte note sui temi via via dibattuti e gliele mette generosamente a disposizione.

Le suddette conversazioni costituiscono il cuore della *fictio* di *Della perfezione*, un'opera che assume le sembianze di un articolatissimo dialogo a più voci ambientato – appunto – all'inizio dell'estate del 1563 a Trento e che, dopo una lunga gestazione (forse, di un decennio), vede la luce – come detto – 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 (1500 o 1506 - 1593), patriarca di Aquileia; Daniele Barbaro (1514-1570), coltissimo patriarca eletto di Aquileia per Grimani; Filippo Mocenigo (1524-1586), arcivescovo di Cipro (o Nicosia); Michele Della Torre (1511-1586), nobile udinese e vescovo di Ceneda; Agostino Valerio (1530-1606), dotto nipote del vesco-

<sup>34</sup> Cfr. H. Jedin, *Venezia e il Concilio di Trento*, «Studi Veneziani», vol. XIV (1972) [ma: 1973], pp. 137-157; 144-155 (si tratta del testo di una relazione tenuta alla Fondazione Giorgio Cini il 15 aprile 1967 nell'ambito del XIII ciclo di conferenze sulla civiltà veneziana dedicato al tema *La vita religiosa a Venezia nel '500 e nel '600*).

<sup>35</sup> Per essere precisi, il dialogo inizia in una tarda serata, dopo cena, e prosegue fino a notte alta; riprende la mattina successiva, concludendosi a tarda sera; ricomincia la mattina dopo e dura fino alle ore serali. Ad ognuno di questi tre momenti della conversazione è riservato un libro di *Della perfezione della vita politica*.

vo di Verona – il cardinale Bernardo Navagero (1507-1565), al Concilio come legato pontificio –, di cui è al séguito<sup>36</sup>.

I principali obiettivi di questo scritto parutiano, che offre 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 avere in parte smarrito nel corso dei decenni precedenti, e nella raffigurazione di un modello ideale di uomo politico<sup>37</sup>.

Nel mezzo secolo che precede l'uscita di *Della perfezione*, com'è noto, 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 ce-

<sup>36</sup> 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 Venezie», cit., *passim*; G. Benzoni, *Nota introduttiva a Della perfezione 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*, cit., *passim*. Alcuni dei personaggi dialoganti vantano profili personali nel *Dizionario biografico degli Italiani*, in 78 voll. finora usciti, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960- (l'opera, come si sa, è appena giunta agli ultimi cognomi che cominciano con la lettera N).

In qualche caso, gli interlocutori sono stati oggetto di studi *ad hoc*. Tra i più recenti, ci limitiamo a segnalare: S. Tramontin, *Il vescovo Michele Della Torre e il Concilio di Trento*, «Archivio Veneto», S. V, a. CXXI (1990), n. 170 (cioè: fasc. 2 del 1990) [ma: 1991], pp. 29-46; M.T. Girardi - L. Signori, *Daniele Barbaro letterato e il Della eloquenza*, «Aevum», a. LXXI (1997), fasc. 3, pp. 651-689; A. Angelini, *Sapienza prudenza eroica virtù. Il mediomondo di Daniele Barbaro*, Firenze, Olschki, 1999; L. Cellauo, *Daniele Barbaro and Vitruvius. The Architectural Theory of a Renaissance Humanist and Patron*, «Papers of the British School at Rome», vol. LXXII (2004), pp. 293-329. A proposito di Barbaro, di un certo interesse – anche se non risulta incentrato solo su questo personaggio – è M.M. D'Evelyn, *Venice & Vitruvius. Reading Venice with Daniele Barbaro and Andrea Palladio*, New Haven [Conn.], Yale University Press, 2012. È da poco uscita, infine, *La corrispondenza di Bernardo Navagero, ambasciatore veneziano a Roma (1555-1558)*, 2 voll., a cura di D. Santarelli, Roma, Aracne, 2011.

<sup>37</sup> Per approfondimenti, si rimanda in particolare 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. In ogni caso, ha una lunga tradizione anche a Venezia la discussione intorno all'eccellenza della vita contemplativa ovvero della vita attiva; una delle sue tappe più luminose e importanti è rappresentata dal dibattito epistolare avvenuto fra Tommaso – poi, in religione, Paolo – Giustiniani (1476-1528) e Gasparo Contarini dalla fine del primo all'inizio del secondo decennio del Cinquecento: cfr. G. Alberigo, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, «Studi Veneziani», vol. XVI (1974) [ma: 1975], pp. 177-225.

dere – 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 di frequente accontentarsi di un'autonomia d'azione piuttosto limitata: sempre più spesso, 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.

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 la svalutazione del 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 letterati, 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 (1390-1454), uomo di Stato consapevole del valore morale della politica e della cultura<sup>38</sup>.

A far sì che l'impegno civico sia ancora – in pieno Cinquecento – uno dei primi interessi a Venezia, è di certo anche la sentita e diffusa esigenza di conservare la sempre minacciata indipendenza della Serenissima. In quella difficile fase della storia europea, il progressivo isolamento della Repubblica marciana ha il merito di rafforzarne la compattezza, la sua amministrazione resta sostanzialmente ben ordinata, l'intenso lavoro diplomatico dà ottimi frutti e i commercianti sono animati da orgoglio nazionale; gli ecclesiastici, intanto, continuano ad essere circondati di rispetto e a costituire veri punti di riferimento per la cittadinanza. In Laguna, va contemporaneamente accrescendosi un patriottismo colpito dall'oggettivo ridimensionamento politico ed economico della città, un municipalismo che si esaspera subito dopo il successo antiturco di Lepanto, come abbiamo visto nel paragrafo precedente. Si ripropone, con rinnovata forza, l'immagine di Venezia come potenza solida, ricca, pacifica, sapientemente governata, capace di resistere a pressioni esterne e in grado di garantire concordia sociale e un ampio spazio di libertà civile. S'innalza con ancora maggiore convinzione il vessillo della *libertas* marciana, principio vitale della città che ha ispirato i fondatori della Serenissima

<sup>38</sup> Su questo, è utile 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.

e che è sempre stato sentito come imprescindibile dal suo ceto dirigente in ogni epoca. Siamo dinanzi ad un concetto che

compendia in sé il duplice significato del machiavelliano “vivere libero” e della indipendenza sovrana della Repubblica “superiorem non recognoscens”, che ne è il presupposto. Nella coscienza veneziana non trova spazio un concetto di libertà privata, separata dall’esercizio dei diritti politici: unico principio è la libertà civile, radicata nella stessa funzione della classe dominante, nel suo ideale di vita attiva, che ora trova conforto ed esaltazione nel culto dell’antichità classica rinnovato dall’umanesimo<sup>39</sup>.

È un’ideologia che si nutre anche di idee aristoteliche: la città, intesa come società naturale, nasce dalla propagazione della famiglia, prima società naturale; l’esercizio del potere legittimo, al di là delle differenze fra i vari tipi di costituzione, viene sempre concepito come servizio pubblico, subordinato alle leggi e fondato sull’investitura popolare anche quando si tratti della forma monarchica. Città e legge rappresentano, dunque, i cardini della società politica<sup>40</sup>.

Tornando più direttamente al *Della perfezione*, l’opera costituisce una delle più tarde, ma non per questo una delle meno significative, testimonianze del “lungo” Umanesimo civile che caratterizza Venezia ancora nella seconda metà del Cinquecento. Paruta, compenetrato dei tipici valori e principi dell’ideologia lagunare, alla luce di essi intende qui affrontare alcuni rilevanti dubbi e problemi emersi nel suo tempo.

In *Della perfezione*, la vita attiva e l’impegno civico sembrano a tratti occupare un ruolo più importante di quello della religione, a dispetto delle ripetute dichiarazioni di fedeltà alla Chiesa e alla dottrina cattolica da parte dei personaggi dialoganti. Questo, però, non sembra incrinare – com’è stato autorevolmente affermato – la convinzione parutiana secondo cui «Dio è presente in tutto, sempre», in una visione della spiritualità e del Cristianesimo alquanto comune nel contesto veneto e abbastanza lontana da quella che è usuale incontrare nelle prospettive umanistico-rinascimentali diffusesi – specie in area toscana – nel secolo precedente<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> A. Ventura, *Scrittori politici e scritture di governo*, in G. Arnaldi - M. Pastore Stocchi [diretta da], *Storia della cultura veneta*, cit., vol. III, t. 3, p. 523.

<sup>40</sup> Su tali aspetti, ci soffermiamo più volte in questo nostro contributo: a proposito della “maestà della legge” a Venezia, si veda in special modo *supra*, nota 15. Per un’esemplare analisi dei capisaldi di queste concezioni aristoteliche, cfr. E. Berti, *La nozione di società politica in Aristotele* (1988, in francese), in M. Migliori (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Atti delle due tornate del Convegno (Macerata, 28 febbraio - 1° marzo 1996 e 26-28 febbraio 1997), Napoli, La Città del Sole, 2000, pp. 511-528.

<sup>41</sup> Le parole riportate poco sopra sono tratte da C. Curcio, *Dal Rinascimento alla Controriforma*, cit., p. 202. Il testo così prosegue: «Anche l’uomo è quasi un altro Dio, in quanto imita Dio, è pieno di Dio. Ma la divinità dell’uomo, per Paruta, non è, come per i filosofi del secolo XV, sa-



Per tutti gli interlocutori dell'opera, 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 la cerchia dialogante (e per Paruta) una rilevanza tutto sommato secondaria<sup>42</sup>.

Con *Della perfezione*, l'Autore si propone 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 alla costruzione di un sistema politico "moderno". Nel pensiero di Paruta, la politica si rivela non tanto arte o scienza di governo, quanto conseguenza immediata dell'impegno dell'uomo nei confronti della sua città. A suo avviso, è necessario che solo individui appartenenti ad una classe sociale ristretta – dunque, moralmente selezionati – si assumano impegni e oneri politici, così da garantire, con il perdurare di una ben precisa tradizione di cultura e di governo, la stabilità dello Stato, e da arginare – in tal modo – illegalità e soprusi.

Paruta, in linea col patriziato lagunare, vuole qui difendere e conservare l'ordinamento marciàno così com'è: la sua concezione politica, che rifiuta l'assolutismo monarchico, resta ancorata allo Stato-città, ossia ad una sorta di microcosmo in cui il cittadino sente molto forti i doveri verso la Patria, quasi fossero doveri verso la famiglia<sup>43</sup>. Anche per questa ragione, *Della perfezione* può essere considerata –

crilegio, tentativo di sostituirsi a Dio, orgoglio, incarnazione nuova del mito di Icaro; contro cote-sta interpretazione della vita Paruta è decisi-simo; la divinità dell'uomo è, invece, segno di virtù; è il segno che nell'attività umana la bontà, la moralità, l'eticità esistono» (pp. 202-203). Come sottolinea Innocenzo Cervelli, «[e]siste [...] un complesso di principi di ordine morale e civile profondamente radicato nella coscienza della società cattolica e patrizia lagunare, fondato eticamente su un nesso fra vita politica e sentimento della giustizia divina» (I. Cervelli, *Machiavelli e la crisi dello stato veneziano*, cit., p. 125); a codesto tema, comunque, accenniamo noi stessi varie altre volte nel presente contributo.

<sup>42</sup> Su questo, cfr. 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.

<sup>43</sup> «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]*, cit., 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.



per molti aspetti – un'opera autoreferenziale: in essa, lo scelto gruppo dei dialoganti anticipa la più allargata cerchia dei lettori *in primis* patrizi, e i principi dell'ideologia veneziana risultano condivisi da tutti. Paruta qui affronta un problema – vivere per sé o impegnarsi per la *civitas*? – di portata generale, fornendo una risposta che punta a rassicurare un intero ceto dirigente intorno alla validità del proprio compito, nel bel mezzo di una congiuntura storica assai travagliata, e ancor più sfavorevole per la Serenissima (e non solo) subito dopo il Tridentino. Attraverso quest'ultimo, la Chiesa, mentre riforma se stessa, tenta pure di ridisegnare la sovranità statale – anzi, con la bolla *In Coena Domini* del 1568, mira a svuotarla. Il Senato veneziano, l'anno dopo, rifiuta questo documento pontificio. Se degli sviluppi post-conciliari i personaggi dialoganti non possono ovviamente sapere, ne è tuttavia al corrente il Nostro, autore nel decennio successivo di *Della perfezione*: «Si dà, in altre parole, un discorso a più voci spontaneo e sorgivo collocato *prima* nella riscrittura, filtrata rielaborata ponderata, d'un Paruta non ignaro del *dopo*. Donde, nel dialogo, l'artificio – malizioso, maliziosissimo – d'un'ingenuità simulata, d'una consapevolezza dissimulata»<sup>44</sup>. Anche in questo senso, cioè come tentativo di ridar fiato e lena all'Umanesimo civile messo a repentaglio dal Tridentino, va dunque letto *Della perfezione*. In ogni caso, la cerchia dialogante ivi presente non si sofferma sul Concilio in corso, e nemmeno vi accenna; Paruta, che sicuramente teme di avere gli stessi fastidi di quegli scrittori che negli ultimi tempi hanno parlato del Tridentino, decide per prudenza di non toccare l'argomento<sup>45</sup>. Sembra comunque tutt'altro che casuale e privo di significato il fatto che le conclusioni del libro vengano riservate – come vedremo – alla voce (postuma) di un «ottimo statista» e «ottimo prelato» che è anche una «figura atridentina e pretridentina»<sup>46</sup>, il personaggio che evidentemente più si avvicina all'ideale umano di perfezione caro al Nostro e a buona parte del patriziato veneziano dell'epoca.

<sup>44</sup> G. Benzoni, *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. 38 (corsivo nell'originale).

<sup>45</sup> Gino Benzoni cita il caso emblematico del senatore Piero Giustinian, che nel 1576 vede bloccata la messa in vendita di un suo volume a séguito di un intervento del nunzio pontificio cagionato dalla generica «notitia» da lui appresa secondo la quale il libro conterrebbe un «error[e] [...] molto grave a proposito del Concilio»; l'alto prelato, senza accertarsi della veridicità di ciò che gli è stato riferito, pretende che l'opera venga «prima [...] corretta», con sostituzione di «fogli emendati» (cfr. G. Benzoni, *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. 63). Sul tema della censura libraria nella Repubblica di San Marco tra il settimo e l'ottavo decennio del XVI secolo, cfr. P.F. Grendler, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia 1540-1605* (1977), Roma, Il Veltrò, 1983 («[t]esto, note e bibliografia riveduti e aggiornati dall'Autore per l'edizione italiana»), soprattutto pp. 189-257 (cioè, cap. IV, *Il compiersi della Controriforma*: pp. 189-230; cap. V, *L'impossi della Controriforma*: pp. 231-257).

<sup>46</sup> Sono formule impiegate in G. Benzoni, *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. 62.

In questa sede, a noi interessa prendere in considerazione soprattutto le ultime pagine di *Della perfezione*, poiché è lì che viene più nitidamente alla luce l'intreccio fra 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 in merito, li coinvolge molto: si tratta del tema delle forme politico-istituzionali che uno Stato può assumere e a quale fra esse sia da preferirsi. E quest'interesse appare subito assai considerevole in quanto, dichiara 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 instituiscono bene i cittadini»<sup>47</sup>.

Francesco Foglietta<sup>48</sup> 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»<sup>49</sup>.

Surian, dichiarandosi in totale disaccordo con la tesi perentoria 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 possa-

<sup>47</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 379. Merita qui segnalare che, come scrive Marco Giani, «[i]l sostantivo *stato* è probabilmente il termine più multiforme del lessico parutiano». Questo studioso ha indagato nel dettaglio l'uso che di tale vocabolo e dei suoi principali derivati l'autore veneziano fa nell'intero *corpus* dei suoi scritti: cfr. M. Giani, *Paolo Paruta: Il lessico della politica*, cit., pp. 406-449 (voce *Stato*); le parole da noi citate si trovano a p. 407. Va peraltro ricordato che, in anni ormai lontani, Federico Chabod ha brevemente attirato l'attenzione su alcuni dei significati assunti dal sostantivo *stato* nelle pagine del Nostro (cfr. F. Chabod, *Alcune questioni di terminologia: stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento* [1957], append. a Id., *L'idea di nazione* [1961], a cura di A. Saitta ed E. Sestan, Roma-Bari, Laterza, 2010<sup>17</sup>, pp. 139-190: 166-169).

<sup>48</sup> 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 che era «stimato ed amato da tutti» i partecipanti alle conversazioni di quei giorni (così, 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., p. 413; su Foglietta, però, cfr. in special modo, di G. Benzioni, *Nota introduttiva a Della perfezione 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 [testo e, in particolare, nota 5]).

<sup>49</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 379.

no la civile felicità». Egli spiega che ciò avviene perché questo è l'unico ordinamento che sappia riconoscere e ricompensare con equità i meriti, ossia «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 sue 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»<sup>50</sup>.

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 del resto appare evidentissimo soltanto che si raffrontino attentamente i «primi felici secoli» della 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»<sup>51</sup>.

Surian 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 comune<sup>52</sup>.

Per questo motivo, Surian è indotto a ritenere che l'introduzione del reggimento di uno solo sia figlia di una «certa necessità», mentre «la repubblica fu paritorita 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

<sup>50</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 380.

<sup>51</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 380.

<sup>52</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 381.

disciplina civile ha condotto a perfezione»<sup>53</sup>. Il fiorire degli ingegni umani, a suo avviso, non può quindi non determinare lo sviluppo di repubbliche ben ordinate, virtuose e potenti, come stanno a testimoniare nella storia diverse insigni comunità statuali della Grecia e dell'Italia<sup>54</sup>.

A questo punto, soffermandosi di nuovo sulle osservazioni di Foglietta, Surian procede ad una strutturata riflessione di carattere filosofico e teologico per cercar di provare la robustezza di uno dei pilastri delle sue convinzioni, e cioè per tentar di dimostrare quanto sia insensato costringere l'uomo a dar vita a sistemi politici che siano ispirati al governo monarchico dell'universo. Secondo la prospettiva dell'Ambasciatore, si rivela del tutto assurda la 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 fallo; 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. Dichiarò 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 persuada di poter ben accomodarlo a sé stesso<sup>55</sup>.

Esauritasi questa dotta riflessione, prende brevemente la parola Mocenigo allo scopo di esprimere la propria preferenza per l'ordinamento monarchico e, dunque, per condividere le vedute avanzate poco prima da Foglietta. L'Arcivescovo 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: «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 faticar-

<sup>53</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 381.

<sup>54</sup> Cfr. P. Paruta, *Della perfezione*, p. 381. Su questo, si veda anche quanto dice lo stesso Surian *ibid.*, p. 387 (ne tratteremo *infra*).

<sup>55</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 382. Il riferimento aristotelico è, in generale, a *Politica*, III, 13, 1284 a-b.

si, perché ad esso quanto più può si rassomigli»<sup>56</sup>. Di conseguenza, Mocenigo 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»<sup>57</sup>. 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 tal guisa sarà governata»<sup>58</sup>. Secondo Mocenigo, quest'esigenza di avere un ordinamento di tipo monarchico è in piena sintonia con la natura dell'universo: «in tutte le cose veggiamo 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»<sup>59</sup>. Dunque, è opportuno che i legislatori di ogni dove non indugino a dar veste 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 una volta in merito a quella che ritiene essere l'evidente superiorità della repubblica aristocratica sul regno. Egli 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 concessuta; 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 effetti<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 382.

<sup>57</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 382.

<sup>58</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 383.

<sup>59</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, pp. 382-383.

<sup>60</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 385.

Surian attira poi l'attenzione degli astanti 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 corrosione; 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»<sup>61</sup>. 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 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 «province 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»<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 385.

<sup>62</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 387. Tali punti di vista si collocano all'interno di una possente e 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<sup>2</sup>).

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 originaria di Carpi e legata ai Pio, che per due secoli (fino al 1525/1527, alleandosi nel 1506 con la Francia) sono stati signori di quella città, poi passata agli Estensi – Traiano Boccalini (1556 ca. - 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, così come nel libro I – lo stesso Paruta (il Nostro, 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 [codesta prima «centuria» esce dai torchi alla fine di settembre o all'inizio di ottobre del 1612]; su tale ragguaglio, si è attirata di recente l'attenzione in M. Bilotta, *Di lupi, agnelli e altri animali: la simulazione tra etica e ragion di Stato nei Ragguagli di Parnaso*, «Studi secenteschi», vol. LII [2011], pp. 21-41: 25-26; più diffusamente sul medesimo ragguaglio e sul singolare parallelismo esistente fra Machiavelli e Paruta nelle centurie boccaliniane, I. Cervelli, *Giudizi seicenteschi dell'opera di Paolo Paruta*, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», vol. I [1967/1968] [ma: 1968], pp. 237-308: 250-258). 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 Sta-



Dopo due brevi commenti di interlocutori di secondo piano, Surian riprende il suo discorso e sottolinea come il governo dei pochi si riveli ottimo solo se quei

ti repubblicani dell'Europa (e – a loro volta – la cultura e il sapere, crescendo, fanno aumentare la libertà dei cittadini), come la storia ha diverse volte dimostrato in maniera esemplare e inoppugnabile, dalle antiche città greche in poi. 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, il tutto illustrato dagli avvertimenti del Signor Cavaliere Ludovico du May*, 3 voll., 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) (sono passi 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: si veda, ad esempio, *Considerazioni 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 rimasta 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 (codesta 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 congetturalmente 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 (intr. dello studioso, pp. 145-163; testi dei nuovi ragguagli, pp. 163-174): 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); Firpo trae il testo di suddetto ragguaglio dall'unico testimone a lui noto (il codice di Lione), ma ne esiste un altro (il codice di Parma) avente tre lezioni peculiari: su questo, cfr. I. Pini, *Ragguagli inediti di Traiano Boccalini*, «Studi secenteschi», vol. XLIX (2008), pp. 233-273 (pres. della studiosa, pp. 233-241; testi dei nuovi ragguagli, pp. 244-262): 271. In linea generale, secondo il Lauretano, occorre tenere presente che, se è vero che un popolo istruito ha molte probabilità di riuscire ad indurre un monarca a non commettere abusi, 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 nel già menzionato ragguaglio I, 64. Per approfondire alcuni degli aspetti da noi toccati nelle righe precedenti, è d'obbligo il rimando a C. Varese, *Traiano Boccalini*, Padova, Liviana, 1958, pp. 32 e segg., 68 (nota 118, seconda metà), 85 e segg.



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». L'Ambasciatore conclude questo suo ennesimo intervento 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»<sup>63</sup>.

### 3. Della perfezione della vita politica: *i giudizi (postumi) di Gasparo Contarini*

A questo punto, prende la parola Ponte, il quale, rimproverato con amabilità Surian 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 materia<sup>64</sup>. 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, «l'ultima volta ch'egli fu a Venezia», al cospetto di «certi gentiluomini suoi amici» che desideravano sapere «ciò ch'egli sentisse dell'ottima forma di governo, per la felicità d'una città»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 388. In tali posizioni, pare esservi anche una velata polemica nei riguardi della recente deriva oligarchica della costituzione lagunare: cfr. W.J. Bouwsma, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana*, cit., 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 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 (incluse le rispettive note, specie la n. 159).

<sup>64</sup> 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*, pp. 379-380.

<sup>65</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 389. All'epoca in cui è ambientato il dialogo, il Cardinale è morto da poco più di vent'anni. Molto probabilmente, egli non ha rivisto Venezia dopo il 1538, anno in cui era ormai solo uomo di Chiesa: cfr. G. Fragnito, *Contarini, Gasparo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, cit., vol. XXVIII (*Conforto-Cordero*, 1983), pp. 172-192: 184; l'autorevole Gino Benzoni non ha dubbi sull'esattezza di questa data (come si può verificare tanto nella citazione riportata qui appresso quanto, più volte, alle pp. 50-51 dell'art. cit.). A proposito di Dandolo e dei suoi interventi alla fine della terza giornata del dialogo, scrive – con periodare ellittico – lo studioso appena menzionato: «Tutti [i presenti] – è sottinteso – lo sanno [ossia: che era cognato del Cardinale]: ne ha sposata, ancora nel 1521, la sorella Paola. Una parentela non solo anagrafica, ma nutrita d'affetto, di stima, di collaborazione, di intensa frequentazione: a fianco Dandolo del co-

Le argomentazioni contariniane, esposte per bocca di Dandolo, ricalcano alcune tesi e riflessioni – sovente di schietto sapore aristotelico<sup>66</sup> – consegnate al *De magistratibus et republica Venetorum*. A giudizio del Cardinale, c'è tutto sommato poca differenza tra la forma di governo monarchica e quella aristocratica, perché entrambe promuovono l'«eccellente virtù; la quale è la dritta scôrta che mena i cittadini placidamente, co' l' buon esempio e con l'osservanza delle buone leggi, quasi per dritto e piano cammino, alla desiata felicità»<sup>67</sup>. 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»<sup>68</sup>. Questo non significa tuttavia che il governo dei più sia da considerarsi riprovevole per principio, cioè che si configuri sempre e comunque come «popolare», in quanto esistono popoli presso i quali a governare è «una moltitudine di persone libere, e ornate d'alcuna virtù o civile ovver militare», non già la «vil plebe». Pessimamente, piuttosto, risulta «lo stato della città in cui uno o più uomini molto ricchi

gnato in varie sue missioni: dedicatario Dandolo della contariniana dissertazione *De elementis* (Lutetiae Parisiorum 1548). È Dandolo il depositario del magistero di Gasparo Contarini. E c'è da credergli quando riferisce quel che – nel 1538, in occasione dell'ultima sua venuta a Venezia – Contarini ha detto in merito all'«ottima forma di governo per la felicità d'una città». Non è che, una volta passato al servizio della Chiesa, il cardinale si sia discostato da quanto, a proposito del regime veneziano, riteneva allorché al servizio di questo. Vale sempre la tesi del trattato sul regime marciano che, composto tra il 1523 e il 1531, è stato pubblicato postumo. Supponibile tutti gli astanti l'abbiano letto o in latino o in italiano» (G. Benzoni, *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. 49; il richiamo bibliografico alla fine della citazione è ovviamente al *De magistratibus et republica Venetorum*, pubblicato in latino nel 1543 – pochi mesi dopo la morte del suo autore – e in traduzione italiana l'anno successivo, opera sulla quale si veda *supra*, *incipit* del testo del § 1 e relativa nota 1).

<sup>66</sup> Non va dimenticato che, al pari della stragrande maggioranza dei membri delle famiglie veneziane più in vista dell'epoca, Gasparo Contarini riceve una robusta formazione aristotelica presso l'Ateneo patavino; ne frequenta le lezioni nel primo decennio del Cinquecento, ma non arriva mai a laurearsi (cfr. G. Fragnito, *Contarini, Gasparo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, cit., vol. XXVIII, pp. 172-173). Anche Paruta si trasferisce a Padova (nel 1558) per condurvi i propri studi universitari; segue corsi di filosofia, teologia, morale e giurisprudenza, ma dopo un triennio torna pure lui a Venezia senza essersi addottorato (su tutto questo, si veda – da ultimo – il sintetico, ma puntuale ed esauritivo, quadro offerto in M. Giani, *Paolo Paruta: Il lessico della politica*, cit., p. 12). A proposito della storia quattro-cinquecentesca dell'Ateneo patavino, rimandiamo a F. Du-puigrenet Desroussilles, *L'Università di Padova dal 1405 al Concilio di Trento*, in G. Arnaldi - M. Pastore Stocchi (diretta da), *Storia della cultura veneta*, cit., vol. III, t. 2 (1980), pp. 607-647 (Contarini fa appena in tempo a vedere le fasi conclusive dell'«età d'oro» vissuta da quell'istituzione a partire dal 1475 circa, come viene illustrato alle pp. 619-625; alle pp. 639-647, invece, si possono trovare notizie sullo *Studium* negli anni in cui lo frequenta Paruta).

<sup>67</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 389.

<sup>68</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, pp. 389-390.

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»<sup>69</sup>.

Secondo Contarini, è possibile distinguere i governi retti da quelli che non lo sono: basta appurare quale sia la finalità di ognuno di essi. Si dimostrano a pieno titolo «buoni» i reggimenti che hanno l'obiettivo di assicurare – tramite il ricorso a «que' beni [...] che giovano a conseguire un cotal fine, cioè [...] giustizia, [...] fortezza e sopra tutto [...] prudenza civile» – la «vita comoda e virtuosa de' cittadini», e risultano migliori degli altri quelli che riescono a conseguire tale scopo «per via più breve e più facile»<sup>70</sup>. Dunque, le costituzioni rette hanno di mira la «comune utilità», mentre quelle che non lo sono puntano al soddisfacimento di interessi di parte, ragion per cui «[i]l numero, veramente, di coloro che comandano, è piuttosto quasi certo accidente che non può farne reale distinzione»<sup>71</sup>.

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 ad un sistema politico o modificare la fisionomia di uno già esistente, 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 al nuovo reggimento «più longa vita»<sup>72</sup>. Ad esempio, le genti che per «antica

<sup>69</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 390.

<sup>70</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 389.

<sup>71</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 390.

<sup>72</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 390. Se nel Cinquecento posizioni «relativiste» di questo genere non sono né isolate né marginali all'interno del dibattito etico-politico, va però notato che talora il Nostro nelle proprie opere esprime, in tali ambiti di riflessione, punti di vista che paiono essere quasi montesquieuiani *ante litteram*, come ben dimostrano – ad esempio – altri due luoghi dell'opera: cfr. *ibid.*, p. 231 e – come vedremo nel § 4 – pp. 400-404. Del resto, il tema delle suggestive convergenze, in special modo per quanto attiene alla storia romana, fra tesi dell'autore veneziano e idee del celebre Bordoiese (che non cita mai l'altro) risulta da lungo tempo un *tópos* degli studi dedicati a Paruta, il quale è infatti stato più volte esplicitamente proposto come una delle possibili fonti montesquieuiane. Fra i primi a sottolineare tale prossimità, si segnalano: G. Corniani, *Paolo Paruta*, in *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento*, cit., vol. VI, p. 368; G. Maffei, *Storia della letteratura italiana dall'origine della lingua fino al secolo XIX*, cit., vol. II, pp. 245-246; L. Cagnoli, *Elogio del conte Agostino Paradisi recitato nel solenne aprimento delle scuole di Reggio il dì XXV novembre MDCCCXI*, in *Poesie e prose scelte del conte Agostino Paradisi*, 2 tt., Reggio [Emilia], Pietro Fiacca-dori, 1827, t. I, pp. V-XLVII: XIV (2ª ed. corretta ed ampliata, col medesimo titolo, in *Poesie scelte del conte Agostino Paradisi con l'elogio dell'autore*, Milano, Società Tipografica de' Classici Italiani, 1830, pp. VII-LXVIII: XVIII); 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*, cit., pp. XL-XLII; A. Mézières, *Étude sur les œuvres politiques de Paul Paruta*, cit., pp. 134-142. Già nel tardo Settecento, comunque, Aurelio de' Giorgi Bertola sostiene, ma senza argomentare questa sua posizione estrema, che Montesquieu deve quasi tutto a Machiavelli e a Paruta: cfr. A. de' Giorgi Bertola, *Introduzione* a Id., *Della filosofia della storia libri tre*, Pavia, Giuseppe Bolzani, 1787, pp. 1-32: 17. Tra i più

consuetudine»<sup>73</sup> 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 ingenue», occorre affidare 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 uomo solo, «esercitano tutti a vicenda il magistrato, siccome il bisogno e la legge richiede»<sup>74</sup>. Secondo Contrari, 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», cosa che avviene ai suoi tempi, egli precisa, nelle repubbliche elvetiche e in alcune di quelle tedesche<sup>75</sup>.

Il Cardinale, alla luce di quanto esposto, si sente di poter dichiarare (senza ribadire le distinzioni illustrate prima) che le forme di governo dell'uno, dei pochi e dei molti sono tutte e tre «buone e legittime»: questo, naturalmente, a patto che vi siano in permanenza coltivata la virtù e garantita la giustizia. Sennonché, egli rileva che si tratta di costituzioni le quali, «soggette a facile mutazione, passano agevolmente ad altro stato contrario»<sup>76</sup>. Donde, afferma,

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

meditati giudizi critici in materia, spiccano quelli contenuti in L. Tria, *Paolo Paruta*, cit., pp. 69-70 e 79-81 (a p. 80, si dichiara – fra l'altro – che «è certo [...] che nei punti fondamentali il Montesquieu non ha attinto dal Paruta»; a p. 81, invece, appare ben più discutibile la convinzione che lo studioso sintetizza con queste parole: «si potrebbe dire che, almeno per quanto si riferisce alle cause della grandezza di Roma, Montesquieu ebbe per maestro Bossuet»). Se non è affatto da escludersi che il filosofo francese conosca testi dell'autore veneziano (*in primis*, i suoi *Discorsi politici*), va comunque sottolineato che il primo non possiede alcuna opera del secondo nella propria ricchissima biblioteca personale (cfr. *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à la Brède*, éd. par L. Desgraves et C. Volpilhac-Augier, avec la collab. de F. Weil, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation - Liguori, 1998). In E. Zannoni, *Paolo Paruta nella vita e nelle opere*, cit., p. 151, si afferma tuttavia senza mezzi termini che il *Président* ha letto i libri del Nostro nel corso del suo soggiorno a Venezia (durato dal 16 agosto al 14 settembre 1728) e ne è rimasto potentemente influenzato, anche se poi lo studioso si astiene dall'addurre prove a sostegno di tale sua tesi perentoria, prove che – a nostra conoscenza – peraltro non esistono (beninteso, Montesquieu non fa il nome di Paruta nemmeno nel suo *Voyage en Italie, en Allemagne et en Hollande*, pubblicato postumo – in due volumi – nel 1894-1896).

<sup>73</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, pp. 390-391.

<sup>74</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 391.

<sup>75</sup> Cfr. P. Paruta, *Della perfezione*, p. 391.

<sup>76</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 391.

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 ravvolgimenti<sup>77</sup>.

Secondo Contarini, tale «facile mutazione» si deve al 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 democratico o in senso monarchico). Nella democrazia, infine, l'autorità statuale 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, dato che 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. Di fronte a questi limiti intrinseci alle forme di governo canoniche, il Cardinale non esita a proporre un preciso rimedio di natura politico-istituzionale:

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 vivere<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, pp. 391-392. Viene qui riproposta la celebre teoria dello «sviluppo ciclico delle costituzioni», o *politeiōn anakýklosis*, formulata per la prima volta in Polibio, *Storie*, VI, 10.

<sup>78</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 393. Sul concetto etico-politico (e giuridico) di mistione, oltre alla «classica» voce *Governo misto* di N. Bobbio, in Id. - N. Matteucci - G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino, Tea, 1990, pp. 462-467 (versione del *Dizionario di politica* pressoché immutata, ma con paginazione differente, della 2ª ed. [Torino, Utet, 1983]; nella 1ª ed. [opera diretta da N. Bobbio e N. Matteucci, redattore G. Pasquino, Torino, Utet, 1976] non era contenuta questa voce), 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. Abbastanza utili sono poi alcune delle riflessioni presenti in M. Fioravanti, *Costituzione*, Bologna, il Mulino, 1999 (codesto volume, peraltro, contiene un intero paragrafo – il II.4, *La costituzione mista*: pp. 51-65, con note alle pp. 67-70 – dedicato monograficamente a teo-

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

rie 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, «Rifd», S. V, a. LXXXV (2008), fasc. 1, pp. 23-50: *passim*.

In merito alle principali tappe della storia delle concezioni inerenti al governo misto, cfr. A. Riklin, *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006; D. Taranto, *La miktè politéia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano, Franco Angeli, 2006 (con antologia di testi); L. Cedroni, *Democrazia in nuce. Il governo misto da Platone a Bobbio*, Milano, Franco Angeli, 2011. Alcuni momenti o autori di questa storia bimillenaria sono indagati in: P. Zillig, *Die Theorie von der gemischten Verfassung in ihrer literarischen Entwicklung im Altertum und ihr Verhältnis zur Lehre Lockes und Montesquieus über Verfassung*, Phil. Diss., Würzburg, 1915; F. Battaglia, *La dottrina dello Stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. VII (1927), fasc. 3, pp. 286-304; V. Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift De re publica*, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1936 (dal 1962 in poi, numerose ristampe: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft); H. Ryffel, *Μεταβολή πολιτειῶν. Der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern, P. Haupt, 1949 (rist.: New York, Arno Press, 1973); K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York, Columbia University Press, 1954 (rist., ma senza sottotitolo: New York, Arno Press, 1975); G. Sasso, *Machiavelli e la teoria dell'«anacyclosis»*, «Rivista storica italiana», a. LXX (1958), fasc. 3, pp. 333-375 (poi, col titolo *La teoria dell'«anacyclosis»*, in Id., *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967, pp. 161-222; infine, di nuovo come *Machiavelli e la teoria dell'«anacyclosis»*, una terza versione del testo – «con correzioni e aggiunte» – è stata inclusa in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 3 tt., Milano-Napoli, Ricciardi, 1987-1988, t. I [1987], pp. 3-65); G. Cadoni, *Libertà, repubblica e governo misto in Machiavelli*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», S. III, a. XXXIX (1962), fasc. 4, pp. 462-484; G.J.D. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, Hakkert, 1968; N. Matteucci, *Machiavelli politologo* (1972, con titolo *Niccolò Machiavelli politologo*), in Id., *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 69-108 (note alle pp. 96 e segg.): 80 e segg.; 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, a. L (1973), fasc. 4, pp. 633-650 (poi, col medesimo titolo, in Id., *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, 2 tt., Milano-Napoli, Ricciardi, 1982-1984, t. II, pp. 112-129); L. d'Avack, *I nodi del potere. La teoria del governo misto nell'Inghilterna del Seicento*, Milano, Giuffrè, 1979; W. Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980 (su quest'opera, vedansi la recensione di J.-M. Han-nick, «L'Antiquité classique», vol. LIII [1984], pp. 494-497, e – soprattutto – quella di F. In-gravalle, *La «costituzione mista»: continuità di un modello*, «Filosofia politica», a. III [1989], fasc. 1, pp. 175-182); R. Esposito, *Il 'posto' del re. Metafore spaziali e funzioni politiche nell'idea di 'Stato misto' da Savonarola a Guicciardini*, in Id., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984, pp. 111-178; 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. Rengakos (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», a. XIX (2005), fasc. 1 (*Materiali per un lessico politico europeo: 'costituzione mista'*), pp. 9-119



in sequenza. Egli inizia dicendo che il corpo umano possiede diversi 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 tali differenze, però, ciascun componente ha un ruolo non trascurabile nel perseguire il fine ultimo di mantenere la «salute del tutto»<sup>79</sup>. 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»<sup>80</sup>, la seconda «se le fa

[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 (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Actes du Colloque *La constitution mixte. Idéal de gouvernement et variations d'un modèle en Europe à la Renaissance* (tenu les 7 et 8 novembre 2003 à l'Ens Lettres et Sciences humaines de Lyon), 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. Quaglioni, 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].

<sup>79</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 393. Circa l'analogia tra corpo politico e corpo umano, proposta di frequente nella storia del pensiero, rimandiamo a G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006 (qui, pur prestandosi particolare attenzione ai secoli collocati fra il Basso Medioevo e l'inizio dell'Età Moderna, non viene tuttavia preso in considerazione il contributo del Nostro). Spesse volte, codesta 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 generale compiuta in merito da Paul Archambault, il quale, parlando di Giannotti e del Nostro come di autori interessati ad illustrare icasticamente sistemi politico-istituzionali armonici, dichiara: «Both these writers [are] fervent apologists for governo misto, and [use] the image of the body to serve precisely those ends» (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», ricorda ai ribelli 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: il ventre, sebbene appaia inoperoso, è infatti lo stesso organo che genera, con la digestione del cibo, quel sangue che le vene distribuiscono equamente in tutte le parti del corpo, mantenendole in vita e conferendo loro la forza necessaria. A livello istituzionale, l'invito di Menenio alla concordia si traduce nella decisione del Senato «ut plebi sui magistratus essent sacrosancti, quibus auxilii latio aduersus consules esset, neue cui patrum capere eum magistratum liceret» (II, 33).

Per tornare più specificamente al Nostro, uno studioso ha di recente pensato di estendere l'indagine sull'analogia tra corpo vivente e comunità politica a tutti gli scritti dell'autore veneziano, il che ha consentito a quest'interprete 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*).

<sup>80</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 393.



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, col padre/marito, la figura più autorevole della cerchia, collaborano sia la madre/moglie, che gli dà consigli riguardanti l'amministrazione della casa, sia i figli, che «s'adoprano nelle cure domestiche»; i membri di quest'organico nucleo familiare (simili al re, al corpo dei nobili e al popolo presenti in una monarchia) traggono giovamento complessivo dal contributo peculiare apportato da ognuno<sup>81</sup>.

Terminata l'illustrazione delle tre immagini, Contarini dichiara che il «mescolamento» dei governi democratico, aristocratico e monarchico è «ottimo e eccellentissimo» quando essi si trovano amalgamati «in uguale misura», senza che nessuno di codesti elementi prevalga sugli altri, e «anzi paia ognuno delli tre stati, e veramente non sia niuno, ma la perfezione di tutti in sé ritenga»<sup>82</sup>. In questo modo, «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»<sup>83</sup>. Insomma, la giusta proporzione fra le diverse parti dell'unione preserva dai disordini civili, salvaguardando così «la libertà, vera vita della città»<sup>84</sup>.

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»<sup>85</sup>. 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 rappresentarono la «regia maestà», l'Areopago fu espressione dello «stato d'ottimati» e «'l popolo parimente ebbe li suoi magistrati»<sup>86</sup>. Anche Roma, all'apice della sua storia repubblicana, poté contare su un ordinamento ben regolato (Consoli, Senato e – ma in questa sede non li si denomina esplicitamente così – Tribuni della Plebe): sennonché, osserva il Cardinale, «per l'ambizione de' Gracchi e d'altri sediziosi cittadini, s'accrebbe im-

<sup>81</sup> Cfr. P. Paruta, *Della perfezione*, p. 394.

<sup>82</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 394.

<sup>83</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 395.

<sup>84</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 395.

<sup>85</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 394.

<sup>86</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 395. Com'è ovvio, Contarini intende alludere principalmente all'Ecclesia e alle sue funzioni.

moderatamente 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»<sup>87</sup>.

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, il quale non seppe «ben usarla», per cui 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 *[sic]* servitù in modo, che sapesse, salvo che a breve tempo, libera conservarsi»<sup>88</sup>.

Il Cardinale non ha dubbi: è Sparta ad incarnare il «vero esempio di perfetto governo» nei tempi antichi. I «suoi buoni ordini [...], con eccellente temperamento, a tutti gli stati furono meravigliosamente disposti, sicché una parte non poté l'altra di niente avanzare»; quella celebre città ebbe così garantita a lungo «la libertà e l'imperio», e riuscì a mantenersi al riparo da «ogni sedizione civile»<sup>89</sup>. L'assetto politico-istituzionale lacedemone fu infatti caratterizzato dall'armoniosa coesistenza della primazia della legge e della tricipite autorità statuale incarnata, secondo l'illustre Veneziano, dai due re, dal Senato (in rappresentanza degli Spartiati più nobili e virtuosi) e dagli Efori (eletti a difesa 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»<sup>90</sup>.

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 marciàno, che egli considera il più riuscito e ammirevole esempio di mistione mai ottenuto negli ultimi secoli della storia umana. A Venezia, infatti, il Doge incarna 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

<sup>87</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 396.

<sup>88</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 396. Con ogni probabilità, le fonti sono Plutarco, *Aristide*, 22, e Aristotele, *Politica*, II, 21, 1274 a 5-11.

<sup>89</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 396.

<sup>90</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 397. Va notato che, in questo personalissimo schema costituzionale, è assente l'Apella e che spetta agli Efori (il cui numero, cinque, non viene riportato) farsi in qualche modo interpreti delle istanze e dei bisogni popolari; inoltre, Contarini non ricorda qui che a Sparta la denominazione ufficiale del Senato, l'organo proprio dell'elemento aristocratico, è Gherusia.

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»<sup>91</sup>. Secondo Contarini, l'ottimo «temperamento» della costituzione lagunare fa sì che nessuna delle diverse «parti onde ella è formata» esca dal «suo luogo proprio» e soffochi le altre<sup>92</sup>: di conseguenza, essa «ha potuto, con raro esempio, per tante età conservarsi sempre la medesima, e libera d'ogni travaglio di sedizione civile»<sup>93</sup>. L'insigne personaggio osserva poi che, a ben guardare, la mistione è riscontrabile a più livelli nell'ordinamento veneziano, del quale essa risulta quindi senza dubbio uno dei pilastri; basti por mente, dice il Cardinale a mo' d'esempio, a come vengono creati i funzionari pubblici – alcuni lo diventano per sorteggio (e questo «ritiene del popolare»), mentre altri sono designati attraverso scelta nominativa (e ciò «favorisce a pochi virtuosi») – e alle differenze che esistono tra i «carichi pubblici [...] d'onore solamente» e quelli che «[hanno] seco congiunta l'utilità»<sup>94</sup>.

Contarini è convinto che, ai suoi giorni, sia possibile imbattersi in parecchi governi misti effettivamente realizzati, sebbene nessuno di essi si avvicini al grado di perfezione dell'ordinamento marciàno. Egli ritiene che sbagli chi giudica, ad esempio, le monarchie di Francia e di Spagna «semplici e veri governi regi» ove «il tutto dipend[e] dalla libera volontà d'un solo», perché – in realtà – si tratta di sistemi 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 adunati nella città capitale ovvero presenti nelle varie province del reame; il popolo e i nobili non solo vantano «molti privilegi», ma «in diverse cose, per le bisogne del regno, ne tengono non picciola autorità»<sup>95</sup>.

Ancora più temperata di quella francese e di quella spagnola (ma meno, ovviamente, di quella veneziana) è, secondo il Cardinale, la costituzione plasmata in Germania, poiché lì l'autorità politica risulta divisa tra l'imperatore, i vari principi e chi esercita il potere nelle diverse repubbliche: costoro «tutti insieme si uniscono nelle loro diete, per terminare di comun consentimento le cose più gravi pertinenti alla salute di tutta la provincia»<sup>96</sup>, e ciò permette la compresenza e l'azione comune delle tre maniere di governo, ossia quella dell'uno, quella dei pochi e quella dei molti. Contarini aggiunge che, se il reggimento tedesco

<sup>91</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 397.

<sup>92</sup> Cfr. P. Paruta, *Della perfezione*, p. 397.

<sup>93</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, pp. 397-398.

<sup>94</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 397.

<sup>95</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 398.

<sup>96</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 398.

fusse alquanto meglio regolato, cioè che a' prencipi e alle città libere alquanto si scemasse di autorità, e quella accresciuta fusse all'imperio, come a quello che è capo dell'altre parti; crederei 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 conoscere<sup>97</sup>.

Il discorso del Cardinale s'interrompe a questo punto, afferma il cognato, per l'arrivo di altri gentiluomini che erano venuti a trovarlo.

#### 4. Della perfezione della vita politica: *Matteo Dandolo su leggi, consuetudini e religione nello Stato*

Foglietta, dichiaratosi «molto soddisfatto» delle parole di Contarini, domanda a Dandolo «con quali leggi e costumi particolari debba ordinarsi la città, in modo che tutte le cose siano in lei ad un tale buon governo ben accomodate e disposte»<sup>98</sup>. L'interrogato risponde che trattare adeguatamente quei temi richiederebbe un discorso lungo e articolato. Sapendo di avere disposizione poco tempo per l'approssimarsi della sera, Dandolo si scusa con gli astanti dell'inevitabile brevità dell'esposizione che si accinge ad intraprendere: in essa, come stiamo per vedere, si limiterà infatti ad accennare soltanto a qualcuno dei parecchi aspetti inerenti alla questione posta da Foglietta<sup>99</sup>.

Anzitutto, Dandolo ha cura di sottolineare come ad ogni forza sociale presente in uno Stato vada riconosciuto un proprio ruolo caratteristico in seno alla vita collettiva, il che comporta che ciascuna di esse abbia «bisogno di particolare istituzione, non essendo una stessa, ma diversa la loro virtù ed esercizio»; e ciò, egli precisa, non può non valere anche per coloro che si dedicano ad «arti e mercanzie», i quali, «ancor che propriamente non sieno parti principali della repubblica, sono nondimeno alla città necessari, perché sono membri di questo corpo e aiutano a fornire il tutto»<sup>100</sup>.

Dandolo continua il suo discorso affermando che, al fine di scongiurare discordie civili e di conservarsi a lungo, è fondamentale che i vari ordinamenti vantino leggi e usanze ad essi adatti, o – per meglio dire – confacenti alla forma di go-

<sup>97</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, pp. 398-399.

<sup>98</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 399.

<sup>99</sup> Con un misurato sfoggio di arte retorica e offrendo prove inconfutabili di una solida conoscenza della storia antica (greca e romana, soprattutto, ma anche egizia e persiana), Dandolo non mancherà di richiamare via via episodi significativi tratti dal passato a conferma delle tesi che andrà avanzando.

<sup>100</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 400.

verno – fra le tre possibili: quella dell'uno, quella dei pochi e quella dei molti – alla quale il singolo reggimento preso in esame sembra essere più prossimo<sup>101</sup>.

In merito al tema delle leggi, Dandolo sottolinea che non basta averne di buone per contribuire a mantenere una pacifica convivenza: è indispensabile che esse vengano osservate. In particolar modo, si deve aver cura che siano rispettate quelle che salvaguardano la struttura costituzionale dello Stato, norme che tutti i cittadini debbono onorare «come cosa sacrosanta» e considerare dunque «intatte e inviolabili». A giudizio di Dandolo, insomma, bisogna guardarsi il più possibile dalle «leggi nuove»: esse, infatti, «ancorché in qualche parte fossero migliori, mancano di quel rispetto e di quella forza che l'antichità e la consuetudine sogliono apportare a tutte le cose»<sup>102</sup>. Pertanto, l'introduzione di norme inedite, specie quando riguardano il sistema politico-istituzionale, fa sì che vengano intaccati «i più veri fondamenti del governo» e che lo Stato finisca col cader preda dell'«ambizione de' pochi potenti» o col precipitare nella «licenza del popolo»; e quest'ultimo, «perduta una volta la riverenza verso le leggi, suole spesso insorgere contra di loro con nuove e perverse usanze»<sup>103</sup>.

Poter contare su buone leggi che vengono osservate dalla cittadinanza, tuttavia, è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per avere un governo stabile e pacifico. Come Dandolo ha accennato poco prima, infatti, è indispensabile provvedere anche alla formazione di rette consuetudini all'interno della società. Dato che, «per certo, la consuetudine è madre di nostri costumi»<sup>104</sup>, occorre che in ogni comunità le consuetudini tendano ad accordare la vita degli abitanti con «lo stato della città, e render loro più pronti all'ubbidienza delle leggi»<sup>105</sup>. A partire da tali considerazioni, egli riflette sul ruolo dello Stato nella promozione delle facoltà individuali e della virtù dei cittadini. A suo avviso, sono in particolare le nuove generazioni a dover essere oggetto della sollecitudine delle istituzioni pubbliche e delle classi dirigenti:

io credo che grandemente importi alla felicità della città l'aver cura che gl'ingegni de' giovani, da' quali la repubblica ha da ricoglierne i suoi frutti, sieno da principio ben coltivati; seminando in essi non l'ambizione, non l'avarizia e altre tali vanità; ma l'amor verso la Patria, il desiderio del vero onore, la riverenza verso le leggi, la religione. Le quali virtù, acciocché non si rimangano, come spesso avviene, secche e estinte quando cominciano a fiorire, deve il buon legislatore con ogni studio cercare di levar l'ozio dalla città, quasi radice onde l'ortiche e gli spini de' tanti vizi ne vanno ognora negli animi umani germogliando. E per esperienza si ve-

<sup>101</sup> Cfr. *supra*, nota 72.

<sup>102</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 400.

<sup>103</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, pp. 400-401.

<sup>104</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 401.

<sup>105</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 401. Cfr. *supra*, nota 72.

de, che niuna cosa altrettanto è contraria alla quiete della città, quanto la quiete stessa che ci priva degli esercizi virtuosi; conciossiaché le persone oziose così perturbano la tranquillità della repubblica, come fanno gli umori pituitosi la sanità del corpo<sup>106</sup>.

Dandolo ritiene che, per promuovere la virtù e debellare la tendenza all'ozio, non esista modo più efficace dell'introdurre un organico sistema di pene e premi: mentre questi hanno lo scopo di allettare il cittadino che è già di per sé predisposto a compiere il bene, quelle dissuadono i malvagi dall'agire in maniera iniqua. Egli sottolinea che sarebbe errato quanto pericoloso credere che suddetti incentivi e disincentivi siano strumenti accessori dello Stato, dal momento che le esperienze comunitarie presenti e passate insegnano che, in assenza di un preciso sistema di premi e pene per i cittadini, «tutte l'altre leggi e gli altri ordini o saranno indarno, o certo non avranno virtù di produrre molto grandi effetti»<sup>107</sup>.

Dandolo focalizza poi l'attenzione su quelli che giudica i due veri scopi di un assetto politico-istituzionale ben regolato: la conservazione e la pace. Per usare le sue parole,

la città deve essere ad ogni tempo di guerra e di pace in tal guisa ordinata, che, ugualmente sicura dal pericolo de' nemici esterni e delle civili discordie, possa lungamente conservarsi la libertà e godere de' soavissimi frutti della pace; la quale è quel vero fine a cui tutti gli ordini e l'opere militari devono essere indirizzate. Però, quel principe e quella repubblica che ha volti tutti gli suoi studi e pensieri alla guerra, facendo di una nascerne un'altra per allargare i confini all'imperio, è molto lunge da quel dritto cammino che può condurla alla felicità; la quale non nel dominare a molti popoli è riposta, ma nel reggere con giustizia, e conservare in pace e tranquillità i sudditi [...]. Dunque, il savio legislatore deve provvedere fin da principio che la città sia con tale artificio ordinata nell'arme, che se ne partorisca la propria sicurtà, non l'insolenza; e che la quiete sì la faccia più sicura, non travagliata la pace<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 402.

<sup>107</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 402.

<sup>108</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 403. Come detto (cfr. nota 16), il perseguimento della pace è uno dei tratti caratteristici di Venezia menzionati dagli innumerevoli fautori del suo mito. Impiegando anacronisticamente la terminologia di quel Montesquieu da noi evocato nella nota 72, qui Dandolo attribuisce la stessa rilevanza all'obiettivo di carattere «generale» della Serenissima, traguardo che accomuna tutti gli Stati e che coincide con la conservazione in vita, e a quello che egli ritiene lo scopo di tipo «particolare» (o «diretto») della Repubblica marciana, negando così – di fatto – che ordinamenti non tesi alla ricerca della pace possano essere del tutto buoni (nel cap. 5 del libro XI dell'*Esprit des lois*, invece, si afferma che ogni singolo governo possiede una propria specifica finalità «particolare» – per esempio, quella dell'antica Roma viene individuata nell'ingrandimento; quella spartana, nella guerra – ed è assente una qualsivoglia gerarchia fra codesti scopi).

Accingendosi a concludere il suo discorso, Dandolo afferma che il quadro che ha sommariamente composto fino a quel momento manca di un aspetto importantissimo, in assenza del quale non è possibile portare ad autentica perfezione un governo ben regolato: il culto divino. Esso va istituito affinché tutti i cittadini si sentano in dovere di ubbidire ad una potenza celeste considerata infallibile e in grado, essa sola, di ricondurre l'uomo alla sua vera forma e di realizzare un'armonica convivenza civile. Se la religione è sempre stata determinante nell'ordinata vita di tutti i popoli, ancor più decisivo si dimostra il suo ruolo a séguito dell'avvento di Gesù di Nazareth: la vera fede non solo rende migliore l'esistenza individuale e collettiva sulla Terra, ma procura anche la vita eterna alle anime buone nell'Aldilà. I governanti cristiani devono far sì che lo zelo religioso venga incoraggiato e che «le cose esteriori vadano eccitando l'affetto interno, e siano testimoni di quello»: è bene, quindi, che nelle città abbondino i templi e i sacerdoti, che si allestiscano cerimonie sacre piene di magnificenza e che le feste si celebri-  
no con devozione e solennità. Accanto a ciò, occorre che «la pietà del prencipe, quasi chiara luce [...], risplendendo, svegli ne' petti di ciascuno l'amore della vera bontà, il qual solo può formare quella perfetta virtù civile che indarno co 'l timore delle leggi si cerca d'introdurre al mondo». In questo modo, «i popoli di loro volontà presteranno ubbidienza a' loro prencipi; e i prencipi con sapienza e con fine di vera carità reggeranno i sudditi, perché sopra di loro scenderà un raggio della divina giustizia, che li farà non pur onorare come eccellenti uomini, ma quasi adorare come semidei». Lo Stato, a quel punto, potendo contare su una notevole abbondanza «non pur di ricchezze e di comodi della vita, ma insieme di pace e di concordia, e di tutti quei beni che Iddio promette a' suoi più cari», diventerà «vera sede e degna patria in cui abbia a menar sua vita l'uomo civile, dotato di quelle tante eccellenze con le quali l'hanno questi signori formato»<sup>109</sup>.

## 5. Conclusioni

Terminata la nostra ricognizione, vorremmo mettere qui brevemente in rilievo alcune delle più significative posizioni avanzate dal Contarini e dal Dandolo di Paruta. I due congiunti, in *Della perfezione*, considerano 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 che la praticano abitualmente. Non ha molta importanza sapere, insomma, se ci si trovi al cospetto di un regime monarchico oppure di un regime repubblicano (a meno che non si tratti di una pericolosa costituzione «popolare», nei riguardi della quale Contarini nutre pesanti riserve): fondamentale è, infatti, che chi esercita il potere non commetta abusi, pe-

<sup>109</sup> P. Paruta, *Della perfezione*, p. 404.



na la caduta della comunità di riferimento nella tetra, inumana e distruttiva tirannide. Sennonché, tutte e tre queste forme rette di governo sono passibili di degenerazione, fenomeno negativo a cui si può ovviare solo impostando un armonico ordinamento composto. Spiega il Cardinale che, mentre nella storia antica fu Sparta ad interpretare al meglio l'ideale della mistione, quest'ultimo nel tempo a lui coevo trova pressoché perfetta incarnazione nel sistema politico-istituzionale di Venezia, caratterizzato dalla ripartizione dei poteri tra il Doge (espressione dell'autorità regìa), il Senato, i Dieci e il Collegio (che corrispondono all'elemento aristocratico), e 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 la risposta del Contarini e del Dandolo di *Della perfezione*. In special modo, come sottolinea il secondo personaggio, la soluzione sta non tanto nell'approvare sempre nuove norme e nell'ubbidirvi con prontezza, quanto nell'osservare quelle consegnate dagli avi, la cui saggezza permise di dar vita ad un sistema legislativo e ad un ordinamento politico-legislativo unici nella storia, da sempre celebrati e invidiati in ogni dove.

Il silenzio con cui i presenti ascoltano l'esposizione delle tesi di Contarini e la chiosa finale del cognato, rivela un accordo generale intorno ai pilastri dell'ideologia veneziana incentrata sul mito della Serenissima: l'eccellenza della costituzione lagunare è riconosciuta da tutti i 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.

## Skinner, Hobbes e il governo misto

Agostino Lupoli

I. Sono due i fondamentali dati di fatto storici da cui deve partire una tematizzazione del rapporto fra il pensiero politico di Hobbes e le dottrine del governo misto. Il primo è costituito dall'adozione *trasversale*, sia da parte parlamentare sia da parte realista, del modello teorico del governo misto, negli scontri ideologici che accompagnarono la prima rivoluzione inglese<sup>1</sup>; il secondo è, per l'appunto, l'isolamento teorico e la distanza di Hobbes da un contesto di dibattiti e di polemiche che avevano comunque un denominatore comune in questo modulo classico<sup>2</sup>. Cosa che rese Hobbes più estraneo all'orizzonte filosofico dei pensatori del suo stesso schieramento politico di quanto non fossero questi ultimi rispetto a quello dei loro avversari.

L'unanime (e ovvia) convergenza della storiografia sull'appartenenza del paradigma politico hobbesiano a una dimensione filosofica *toto coelo* diversa da quella dei teorici del governo misto non esclude, tuttavia, delle parziali eccezioni, rappresentate da tentativi di studiosi dogmaticamente devoti alla causa della *contestualizzazione a tutti i costi*, i quali, pur non potendo negare l'impossibilità di dimostrare una incidenza anche minima di questo modulo teorico, in qualunque sua forma e versione (classica o moderna, di parte realista o di parte parlamentare, monarchica o repubblicana) nell'articolazione interna della filosofia civile di Hobbes, si sono adoperati comunque per dimostrarne una qualche influenza indiretta rivelata da certe supposte trasformazioni o adeguamenti progressivamente subiti, a loro giudizio, da concetti della filosofia politica hobbesiana, dagli *Elements* al *Leviathan*.

Il caso più meritevole di considerazione è quello di Quentin Skinner il quale nel volume *Hobbes and Republican Liberty*, dedicato al concetto hobbesiano di li-

<sup>1</sup> I rapporti tra Hobbes e i teorici del governo misto sono stati oggetto di numerose indagini; se ne sono occupati in forme e approcci tematici diversi L. D'Avack nel 1979, E. Nuzzo nel 1984, A. Fukuda nel 1997, D. Taranto nel 2006 e infine Q. Skinner nel 2008.

<sup>2</sup> Un contesto nel quale «corona e parlamento», come riassume con chiarezza L. D'Avack, «asserirono generalmente che il potere di fare le leggi spettasse congiuntamente al re ai lords e ai comuni: un principio, questo, ritenuto qualificante e costitutivo della stessa idea della monarchia mista» (D'Avack 1979, p. XIII).

bertà, ha ripetuto (ancorché in una scala più ridotta) l'erudita operazione a suo tempo infelicamente compiuta nella sua ricerca su quello di retorica<sup>3</sup>. In questo caso l'aspetto erudito della indagine è costituito dalla trama di riferimenti alla letteratura iconologica cinque-seicentesca alle cui rappresentazioni allegoriche Hobbes, dopo gli *Elements*, adeguerebbe importanti concetti della propria dottrina politica allo scopo di renderla più «popolare». Ma, nonostante la consueta abilità argomentativa e retorica di Skinner, i riferimenti eruditi non contribuiscono molto a rafforzare l'interpretazione secondo la quale Hobbes avrebbe a due riprese (nel *De cive* e nel *Leviathan*) modificato la propria definizione del concetto di libertà allo scopo di mostrare come il proprio assolutismo fosse del tutto compatibile con le «libertà civili» difese e rivendicate dai sostenitori delle dottrine del governo misto (persino nella versione repubblicana).

Cercherò di esaminare questa interpretazione concentrando l'attenzione sui suoi passaggi fondamentali: in primo luogo sull'affermazione secondo cui la definizione di libertà del *De cive* è una assoluta novità teorica che ci trasporta «on a completely new terrain»<sup>4</sup> e sulla presunta contraddizione introdotta da questa definizione (che è la tesi centrale della interpretazione skinneriana); in secondo luogo, su alcuni argomenti basati sul concetto di «necessità naturale» proposti da Skinner per confermare che solo la nuova definizione sarebbe in grado di realizzare l'obiettivo della compatibilità della soggezione civile con la *libertas civilis*; in terzo luogo, sull'ulteriore radicale e definitivo cambiamento della definizione della libertà del *Leviathan* che consentirebbe a Hobbes di eliminare la contraddizione del *De cive* e portare a compimento il progetto di revisione teorica volta a mostrare che il proprio assolutismo non esclude affatto un rilevante spazio per le libertà civili.

## II. La «novità» del *De cive* e la presunta contraddizione relativa alla relazione fra libertà e timore

La «nuova» definizione della libertà sarebbe introdotta e annunciata, a giudizio di Skinner, da «un importante dettaglio»<sup>5</sup> rappresentato dall'introduzione nel *De cive* di una diversa etimologia del termine «deliberare» («deliberazione»), che negli *Elements* viene fatto derivare da *liberare* (*de* come privazione), mentre nel *De cive* da *librare*, cioè «il pesare i vantaggi e gli svantaggi dell'atto che intraprendiamo, come su una bilancia»<sup>6</sup>. Hobbes in tal modo adeguerebbe la propria ipotesi eti-

<sup>3</sup> Una giustificazione di questo giudizio su Skinner 1996 in Lupoli 2006, pp. 29-66.

<sup>4</sup> Skinner 2008, p. 108.

<sup>5</sup> Ivi, p. 91.

<sup>6</sup> Hobbes 1981, XIII.16, p. 202.

mologica alla popolare allegoria della libertà contenuta in «numerosi libri di emblemi, in cui l'atto della scelta è frequentemente simbolizzato da una *lybra*». E ciò sarebbe conforme al nuovo stile «less inflammatory»<sup>7</sup> e «plainer and more popular»<sup>8</sup> che caratterizzerebbe il *De cive* rispetto agli *Elements*; stile adottato per rendere meno allarmante la propria dottrina assolutistica in un contesto dominato trasversalmente dai valori etici e politici della *miktè politéia*.

In realtà, l'enfasi di Skinner su questo «dettaglio» appare del tutto sproporzionata poiché la nuova etimologia non aggiunge né modifica niente rispetto agli *Elements*. Infatti, l'oscillazione (o il pendere «alternatamente»<sup>9</sup> ora verso un partito ora verso un altro) è già esplicitamente presente nella descrizione che negli *Elements* viene data del processo *causalmente determinato* della deliberazione, e l'immagine della bilancia, appunto, non fa altro che ribadire la natura *necessitata* della scelta («come su una bilancia, che *di necessità* inclina dove il peso è maggiore»)<sup>10</sup>.

Inoltre la etimologia degli *Elements* (alla quale, per altro, per quanto meno «popolare», Hobbes non rinuncia affatto<sup>11</sup>) dà conto di un aspetto della deliberazione non solo diverso da quello illustrato dalla seconda, ma anche assai più interessante ai fini del concetto di libertà. Infatti, in che altro modo può essere intesa l'affermazione secondo cui la «deliberazione significa il privarci della nostra libertà»<sup>12</sup>, se non che essa segna la fine della «possibilità di non compiere» l'azione in questione<sup>13</sup>, ossia, dato il senso puramente cinetico di «appetito e timore»<sup>14</sup>, che il concretizzarsi del movimento in una sola direzione produce l'azzeramento di tutte le altre possibili? Pertanto, se è del tutto plausibile ritenere, già soltanto sulla base della dottrina della deliberazione degli *Elements*, che l'attualizzarsi di ogni movimento deve coincidere con l'azzeramento delle possibili differenti direzioni in cui poteva verificarsi, e, in questo senso, con la fine della libertà che sussisteva *prima che fosse compiuto*, allora appare del tutto *naturale* una definizione di «libertà» nei termini di ciò che *impedi-*

<sup>7</sup> Q. Skinner 2008, p. 116.

<sup>8</sup> Ivi, p. 93.

<sup>9</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XII.1, p. 95. Ove necessario citerò dai due trattati (Hobbes 1650<sup>1</sup> e Hobbes 1650<sup>2</sup>) in cui fu pubblicata questa opera nel XVII secolo, prima che Tönnies ripristinasse la originaria unità del manoscritto. Quest'ultima edizione (Hobbes 1989) adotta una divisione in due parti dell'opera (riprodotta anche nella traduzione italiana) che così corrisponde ai due trattati: i primi 13 capitoli della prima parte corrispondono ai 13 capitoli della *Humane Nature* e i successivi 6 capitoli (capp. 14-19) corrispondono alla prima parte del *De corpore politico*; la seconda parte (dieci capitoli) corrisponde alla seconda parte di quest'ultimo scritto (dieci capitoli).

<sup>10</sup> Hobbes 1981, XIII.16, p. 202.

<sup>11</sup> Cfr. Hobbes 1991, cap. VI, p. 44: «And it is called *Deliberation*; because it is a putting an end to the *Liberty* we had of doing, or omitting, according to our own Appetite, or Aversion».

<sup>12</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XII.1, p. 96.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Hobbes 1968, Pt. I, VII.2, p. 50, e Pt. I, XII.1, p. 95.

sce le direzioni ipoteticamente possibili. In altri termini, la libertà cessa *sempre* (quali che siano i movimenti considerati: umani, cioè compiuti in seguito a «deliberazione» o no) con l'azzerarsi delle possibili direzioni tranne quella in cui si attua il movimento. Da questo punto di vista, contrariamente a quanto ritiene Skinner, delle due etimologie, è quella degli *Elements* a essere più intrinsecamente connessa alla definizione del *De cive*, la quale caratterizza la libertà come una "grandezza" direttamente proporzionale alle «direzioni in cui ci si può muovere»<sup>15</sup>.

Ma l'enfasi di Skinner sull'altra etimologia (quella della bilancia) è funzionale all'intento di dimostrare che il mutamento introdotto dalla nuova strategia comunicativa di Hobbes andrebbe ben oltre lo stile, e investirebbe la sostanza della sua filosofia politica, in particolare la stessa concezione della libertà. La prima grande *novità* teorica concernente questo concetto è costituita, a giudizio di Skinner, dall'introduzione della distinzione degli «impedimenti al moto» in «esterni» e «arbitrari», connessa alla definizione di libertà del *De cive*; distinzione che consentirebbe di configurare l'obbedienza civile come frutto della «scelta» del «cittadino» secondo una prospettiva che sarebbe del tutto estranea agli *Elements*.

Prima di esaminare la funzione argomentativa attribuita da Skinner alla nuova definizione (con la connessa distinzione), concentriamoci solo sulla sua presunta *radicale* novità. Ora, che la distinzione degli impedimenti nei precisi termini del *De cive* non compaia negli *Elements* è un dato di fatto innegabile, ma questo esclude che ce ne sia una *concettualmente* equivalente espressa *in altri termini*? Skinner ne è assolutamente convinto tanto da asserire, con la consueta enfasi, che «with his contrast between corporal and arbitrary impediments, and with his underlying definition of liberty as the absence of any such impediment, Hobbes introduces a set of concepts and distinctions completely foreign to his discussion in the *Elements*»<sup>16</sup>.

Consideriamo, allora, la definizione del *De cive*: «La LIBERTÀ, per definirla, non è altro che l'*assenza di impedimenti al moto*»<sup>17</sup>. Per chiarire che cosa si debba con ciò intendere, Hobbes fa immediatamente seguire l'esempio dell'acqua che «chiusa in vaso non è *libera*, perché il vaso le impedisce di spandersi; e rotto il vaso è libera». Tutto quello che segue conferma inequivocamente il significato meramente cinetico, di possibilità di movimento, della libertà, indipendentemente dal corpo cui viene riferita: «ciascuno gode di una *libertà* maggiore o minore, a seconda che abbia più o meno spazio in cui muoversi: chi è chiuso in una cella ampia ha maggiore *libertà* di chi è chiuso in una cella più angusta» e, al pari dell'acqua, o di qualunque corpo inanimato, «l'uomo può essere *libero* verso una parte, ma non verso un'altra, come il viaggiatore ecc.».

<sup>15</sup> Hobbes 1981, IX.9, p. 163.

<sup>16</sup> Skinner 2008, p. 116.

<sup>17</sup> Hobbes 1981, IX.9, p. 163.

È solo a questo punto, quando la definizione è quindi pienamente formulata ed esemplificata, che viene introdotta la distinzione che concerne gli impedimenti (e che Skinner intende in un modo che gli consente di farne il punto di partenza della ricostruzione dell'evoluzione della filosofia politica di Hobbes sopra delineata):

Questo tipo di impedimento [ossia quello cui si fa riferimento nella definizione di libertà] è esterno e assoluto; in questo senso, sono *liberi* tutti i *servi* e i *sudditi*, che non si trovano in catene o in carcere. Altri sono arbitrari, in quanto non impediscono il moto in assoluto, ma per accidente, cioè per nostra scelta: così chi si trova su una nave non è impedito di potersi gettare in mare, se può volerlo. Anche in questo caso, quante più sono le direzioni in cui ci si può muovere, tanto maggiore è la *libertà* di cui si gode.<sup>18</sup>

La distinzione non fa, quindi, parte integrante della definizione, come una specificazione di *due differenti modi* di impedire il moto, ma le è connessa come un corollario. Hobbes in sostanza dice che anche nel caso di «altri» impedimenti – cioè differenti da quello «esterno e assoluto» – la definizione di libertà, in termini di disponibilità di «direzioni in cui ci si può muovere», *non muta*.

Ora questa proporzionalità (tra quantità di) libertà e «direzioni in cui ci si può muovere» prevede, soprattutto sulla base degli esempi che sono appena stati fatti, *solo* impedimenti assoluti ed esterni quali che siano i corpi che si muovono, quindi non è immediatamente perspicuo in che senso e perché Hobbes faccia riferimento a «impedimenti al moto» diversi da quelli esterni. Il punto infatti che egli intende ribadire è che se ci sono impedimenti al moto questi non possono essere in ultima analisi che assoluti ed esterni. Perché, allora, parlare di «altri» impedimenti?

La logica impone due sole possibili risposte: o gli impedimenti arbitrari *non sono veri impedimenti*; o sono *riducibili* agli (e operano allo stesso modo degli) impedimenti esterni e assoluti. In altre parole, secondo la prima risposta, Hobbes introduce la distinzione *per escludere* gli impedimenti arbitrari dalla nozione utilizzata nella definizione; secondo la seconda, per chiarire che anche gli «impedimenti arbitrari» sono tali in quanto sono riducibili a (ossia producono lo stesso effetto di) quelli «esterni».

A favore della prima risposta milita il fatto che nella successiva versione formulata nel *Leviathan* effettivamente scomparirà sia la distinzione sia ogni riferimento agli impedimenti arbitrari (cosa su cui insiste molto Skinner). In effetti, *prima* Hobbes definisce la libertà come assenza di «impedimenti al moto» e chiarisce senza possibilità di equivoci, con gli esempi di corpi inanimati e umani, che per «impedimenti» intende propriamente solo quelli «esterni e assoluti», e ne trae

<sup>18</sup> *Ibidem*.

una importantissima applicazione alla filosofia politica: «sono liberi tutti i servi e i sudditi». Poi considera gli «altri» impedimenti (dunque, non esterni e assoluti), e li distingue dai precedenti quasi per chiarire che non rientrano tra questi, tanto da ribadire che «anche in questo caso» la nozione di libertà non muta e rimane rigorosamente connessa all'assenza di impedimenti assoluti.

Tuttavia questa risposta, che se fosse vera renderebbe infondata la lettura di Skinner e vanificherebbe tutte le sue successive argomentazioni, è certamente da scartare, almeno nella formulazione letterale e perentoria che esclude gli impedimenti arbitrari da quelli la cui assenza definisce la libertà, se non altro perché ha una esplicita smentita in un altro passo dello stesso *De cive* che afferma inequivocamente che la libertà è tolta *anche* dagli impedimenti arbitrari:

vi sono due specie di *obbligo naturale*: una, in cui la libertà è tolta da impedimenti corporei, per cui si dice che il cielo, la terra e tutte le creature obbediscono alle leggi comuni della loro creazione. L'altra, in cui la libertà è tolta dalla speranza e dal timore, per cui il più debole non può non obbedire al più forte, cui dispera di poter resistere.<sup>19</sup>

Dato che «impedimenti corporei» è sinonimo di «impedimenti esterni» e che è del tutto naturale intendere gli «impedimenti arbitrari» come gli esiti finali e irrevocabili dell'alternanza di «speranza e timore», allora ha ragione Skinner a sostenere che gli «impedimenti al moto» cui si fa riferimento nella definizione sono sia quelli «esterni» o «corporei», sia quelli «arbitrari». Ma ha anche ragione nel ritenere che questa definizione, caratterizzata dalla distinzione fra due tipi di impedimenti, costituisca un'assoluta novità rispetto agli *Elements*<sup>20</sup>.

Smentirlo è assai facile poiché basta ricordare le due dottrine che Hobbes sostiene in quest'ultima opera in relazione al concetto di libertà. La prima è che la libertà ha termine con la «deliberazione» e la seconda che «per le azioni necessarie non c'è deliberazione»<sup>21</sup>. Se ne evince chiaramente che entrambe le opere prevedono la stessa divisione dei movimenti umani in azioni derivanti (necessariamente) dal processo mentale che mette capo alla scelta (azioni *deliberate*, «volontarie»<sup>22</sup>), e azioni fisicamente necessitate, o causate dal contenimento fisico. In en-

<sup>19</sup> Hobbes 1981, XV.7, p. 223.

<sup>20</sup> Skinner afferma enfaticamente che «The introduction of this definition marks an epoch-making moment, as Hobbes himself is at pains to point out» (Skinner 2008, p. 109).

<sup>21</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XII.2, p. 96. Lo stesso concetto nel passo sopra citato del *De cive* (Hobbes 1981, XV.7, p. 223): da un lato le azioni *meccanicamente necessitate* secondo le «leggi comuni della creazione», in cui la libertà è tolta da «impedimenti corporei» (ossia «esterni e assoluti»), dall'altro le azioni (per dir così) *passionalmente necessitate* in cui la libertà è tolta «dalla speranza e dal timore», ossia secondo le leggi psicologiche del processo deliberativo.

<sup>22</sup> Volontarie sono tutte le azioni «che si compiono per appetito o timore» (Hobbes 1968, Pt. I, XII.3, p. 97). Le azioni meccanicamente necessitate («necessarie») *in senso proprio* sono solo quel-



trambe le opere la libertà è definita a partire da ciò che la toglie, ossia da ciò che pone termine ad essa; e in entrambe le opere si prospettano due modi in cui essa può aver termine – corrispondenti alle due possibili classi di cause del movimento umano –. Il primo modo è definito negli *Elements* come quello delle azioni *deliberate*, in cui la libertà termina per la «deliberazione» e, corrispondentemente, nel *De cive* come quello in cui la libertà è tolta dagli «impedimenti arbitrari»<sup>23</sup> («dalla speranza e dal timore»); il secondo modo è quello in cui la libertà è tolta da ostacoli fisici alle possibili direzioni del movimento ed è indicato, negli *Elements*, come quello delle azioni «necessarie»<sup>24</sup> (ossia fisicamente costrette) e, corrispondentemente, nel *De cive*, come quello in cui la libertà è tolta dagli «impedimenti esterni e assoluti».

Da questo punto di vista la definizione del *De cive* con la connessa distinzione degli impedimenti non contiene alcuna «sorprendente» novità (semmai rende semplicemente esplicita la nozione di libertà della dottrina della deliberazione); quello che piuttosto è *sorprendente* è che quando negli *Elements* si fa riferimento in maniera inequivocabile alla libertà come limitabile solo *mediante impedimento del movimento*<sup>25</sup>, ossia negli stessi termini del *De cive*, Skinner cerchi di ridimensionare l'esplicita affermazione hobbesiana definendola un «afterthought»<sup>26</sup>, un *ripensamento*.

Quanto alle connessioni che Skinner afferma sussistere tra la «nuova» distinzione del *De cive* e la «nuova» meno inquietante delineazione della sovranità assoluta, è sufficiente anche solo considerare *Elements*, Pt. II, IX.4<sup>27</sup> (partizione Tönnies<sup>28</sup>) per ricavarne che già in quest'opera Hobbes configura la sovranità assoluta come strutturalmente diversa da un esercizio totalmente estemporaneo o *bizzoso* del potere<sup>29</sup>, come pienamente compatibile col massimo di *libertà* possibile

le prodotte dal contenimento o dal trascinamento; l'azione di un condannato che sale sul patibolo senza essere trascinato di peso (o di chi è ristretto da muri o catene e limita i propri movimenti) è *in parte* «volontaria», poiché, anche se l'oggetto della volontà non è la morte o il permanere nello stato di contenimento, è tuttavia l'evitare un danno fisico immediato.

<sup>23</sup> Nozione che, come abbiamo visto, coesiste nel *De cive* con quella di «deliberazione».

<sup>24</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XII.2, p. 96.

<sup>25</sup> Come in Hobbes 1968, Pt. II, IX.4.

<sup>26</sup> Skinner 2008, p. 117.

<sup>27</sup> «All those therefore that are in Sovereign Authority, and have taken upon them the Government of People, are bound by the Law of Nature to make Ordinances consisting in the Points afore named, as being contrary to the Law of Nature, unnecessarily, *either for ones own Fancy*, to inthrall, or tye men so, as they cannot move without danger, or to suffer them whose maintenance is our benefit, to want any thing necessary for them, by our Negligence» (Hobbes 1650<sup>2</sup>, Pt. II, IX.4, p. 180; cors. mio).

<sup>28</sup> Hobbes 1969, p. 180.

<sup>29</sup> Cfr. l'espressione in corsivo nel testo citato nella nota precedente.

(ossia con la massima assenza possibile di impedimenti *artificiali* al movimento) e anzi come la condizione e la garanzia di questa. Né gli artifici oratori del professor Skinner possono occultare l'evidenza assoluta che già negli *Elements* i cittadini, sono «servi» e «liberi» in quanto le loro azioni non sono «necessarie», nel senso di determinate da restrizioni o *contenimenti fisici* del movimento<sup>30</sup>, ma prodotte dalla deliberazione (ossia compiute per scelta), e che per questo il loro status è essenzialmente diverso da quello degli schiavi.

La conclusione di una lettura non preconcepita dei testi hobbesiani è pertanto non già che il nono paragrafo del IX capitolo del *De cive* sia caratterizzato, come ritiene Skinner, da una densità concettuale che non avrebbe alcuna corrispondenza negli *Elements*<sup>31</sup> (che dire allora dell'appena menzionato quarto paragrafo, Pt. II, IX di quest'opera?), ma anzi, semmai, da una versione un po' più diffusa e articolata della *stessa* dottrina della libertà.

Tutto ciò ci conduce alla seconda possibile risposta alla domanda che ci siamo posti sopra sull'introduzione di «altri» impedimenti oltre quelli esterni; risposta secondo la quale la distinzione è introdotta per affermare la piena riducibilità degli «altri» impedimenti, ossia degli «impedimenti arbitrari», a quelli «esterni».

Skinner identifica immediatamente, senza alcun esame preliminare, gli impedimenti arbitrari col *timore* e, sulla base di questa certezza, ritiene di aver colto Hobbes in flagrante contraddizione: da un lato questi afferma che timore e libertà coesistono, dall'altro dice che «la libertà è tolta dal timore» – cosa che, d'altra parte, sembra essere apparentemente confermata dalla lettera dall'ultimo passo citato.

Senonché la identificazione di Skinner appare troppo sbrigativa perché, ammesso che ogni impedimento arbitrario sia un *timore*, non ogni *timore* è un impedimento arbitrario, ma solo quello che coincide con la deliberazione, allorché la volontà (*timore*) si concretizza in un'azione esterna che esclude e *impedisce* ogni altra azione (o direzione prima possibile). Non c'è, dunque, alcuna contraddizione derivante dalla presunta incompatibilità di libertà e timore che, a giudizio di Skinner, sarebbe implicita nella nozione di «impedimento arbitrario» (inteso come *timore*<sup>32</sup>). Rispetto agli *Elements* non è, quindi, cambiato nulla: finché il timore di morte generato da un certo oggetto non ha prevalso, mettendo capo all'azione (deliberata, scelta, frutto dell'«arbitrio», «volontaria»), non costituisce un «impedimento arbitrario» e il timore *coesiste con la libertà*, vale a dire coesiste con varie possibilità di movimento; mentre non può più coesistere con la libertà nell'istante in cui si è azzerata la gamma delle azioni fisicamente possibili, ossia del-

<sup>30</sup> Cfr. Hobbes 1968, Pt. II, III.3-4, pp. 188-189 (Hobbes 1650<sup>2</sup>, Pt. II, III.3-4, pp. 93-94) e Hobbes 1968, Pt. II, IX.4, pp. 251-252, (Hobbes 1650<sup>2</sup>, Pt. II, IX.4, pp. 179-180).

<sup>31</sup> Skinner 2008, p. 110.

<sup>32</sup> «Because of our terror we are not free to act other than as the laws command» (Ivi, p. 114).

le «direzioni in cui ci si può muovere»<sup>33</sup>, essendosene realizzata una. Già negli *Elements*, e del tutto inequivocamente nel *De cive*, un uomo è *libero finché ci sono direzioni in cui si può muovere*; la libertà riguarda sempre la possibilità di un movimento futuro non di un movimento in atto. Dunque la affermazione secondo cui la deliberazione o l'«impedimento arbitrario» tolgono la libertà presuppone il concetto di libertà come assenza di impedimenti esterni (e la conferma).

Esclusa la contraddizione di cui Skinner accusa Hobbes, a quest'ultimo si può tutt'al più imputare di tralasciare una serie di passaggi che sono in realtà troppo ovvi per richiedere una esplicitazione. Vale a dire che già negli *Elements*, contrariamente a quanto sembra ritenere Skinner, Hobbes ha compiutamente elaborato una dottrina deterministica e, per dir così, *inerziale-vitalistica* dell'agire<sup>34</sup> secondo cui gli uomini per «necessità naturale» tendono a conservare indefinitamente il loro moto vitale mediante un dispositivo complesso (la deliberazione) che consente loro di *prevenire* gli ostacoli e gli «impedimenti esterni» del movimento (celle, catene, oggetti letali o un leone, secondo l'esempio della 'Obiezione VI' delle *Terze Obiezioni* alle *Meditazioni* cartesiane). Cosicché è del tutto ovvio che ciò che genera il timore è ogni potenziale «impedimento esterno» che annulli le possibilità di movimento e comprometta la vita. Quindi ciò che Hobbes chiama impedimento «arbitrario» non è altro che un impedimento «esterno» *in quanto concepito*, ossia è un «concetto del futuro»<sup>35</sup> impedimento esterno che suscita l'ultimo timore della deliberazione inibendo l'azione; o, detto altrimenti, è un *impedimento esterno virtuale*.

Insomma, come volevasi dimostrare, gli impedimenti arbitrari sono riconducibili agli esterni, sono una funzione di questi. Pertanto uno degli errori interpretativi di Skinner potrebbe essere l'erronea identificazione degli impedimenti arbitrari genericamente con il *timore*, e non con la deliberazione (intesa come punto di arrivo del processo deliberativo) che è il vero momento in cui il timore prevale e, traducendosi in una direzione attuale, ossia in un'azione esterna, *diviene* realmente un *impedimento* poiché esclude tutte le altre prima possibili.

<sup>33</sup> Hobbes 1981, IX.9, p. 163.

<sup>34</sup> «Seeing all delight is Appetite, and presupposeth a *further* end, there can be *no contentment* but in *proceeding*; and therefore we are not to marvel, when we see, that as men attain to more Riches, Honour, or other Power, so their appetite continually groweth more and more; and when they are come to the utmost degree of some kind of Power, they pursue some other, as long as in any kinde they think themselves behind any other: Of those therefore that have attained to the highest degree of Honour and Riches, some have affected Mastery in some Art; as *Nero* in Music and Poetry, *Commodus* in the Art of a Gladiator; and such as affect not some such thing, must finde diversion and recreation of their thoughts in the contention either of play or business: and men justly complain of a great grief, that they know not what to do. *Felicity*, therefore, by which we mean continual delight; consisteth *not* in *having* and *spending*, but in *prospering*» (Hobbes 1650<sup>1</sup>, VII.7, pp. 74-75).

<sup>35</sup> Hobbes 1968, Pt. I., VIII.2-3, pp. 55-58.

### III. La definizione del *De cive*: la «scelta» e la «necessità naturale»

Configurando la soggezione civile come prodotta da «impedimenti arbitrari», ossia tali da togliere la libertà «not absolutely but rather as a result of our own choice»<sup>36</sup>, Hobbes, a giudizio di Skinner, la rende pienamente compatibile con la «libertà civile» e con ciò rende anche «più rassicurante» il proprio assolutismo. Per confermare che è la «scelta» a caratterizzare la definizione della libertà del *De cive*, Skinner adduce il fatto che la «necessità naturale» ha «il potere di limitare l'operare degli impedimenti arbitrari»<sup>37</sup>, come risulta dai casi di imminente pericolo della vita allorché il cittadino viola (se vuole) la legge: «If this is your predicament, you will not be *arbitrarily impeded* by any fears about the punishments you may incur in consequence of performing the action in question, even if these punishments may be extremely severe»<sup>38</sup>.

Ma, a parte il fatto che in questi casi estremi ciò che accade è semplicemente che l'«impedimento arbitrario» è costituito dal timore della morte *presente* e non più da quello della punizione (che è tutt'al più una minaccia di morte *futura*), l'efficacia di questo ragionamento è nulla, poiché chiamare in causa «il potere» della «necessità naturale» per dimostrare che la «scelta» caratterizza l'operare degli «impedimenti arbitrari» è puramente tautologico, essendo ciò immediatamente implicito nel significato di questi ultimi, i quali altro non sono, come abbiamo visto, che le «deliberazioni»; né, per di più, ci può dire nulla che riguardi solo il *De cive* sulla questione così insistentemente posta da Skinner relativa al rapporto fra *timore* e *libertà*, poiché essa può essere sollevata sia relativamente agli «impedimenti arbitrari», sia alla «deliberazione» in generale.

Quello che si può concedere a Skinner è che la forza della «necessità naturale» diviene, per così dire, *più visibile* quando porta alla disubbidienza alla legge civile (cioè a preferire il rischio della punizione futura alla morte immediata), ma, secondo che viene presentata negli *Elements* e nel *De cive*<sup>39</sup>, è permanentemente e ineluttabilmente operante in *qualunque* azione volontaria ossia in qualunque processo deliberativo della mente, essendone l'elemento costitutivo e propulsivo. Infatti la specie di «necessità naturale» con cui ha luogo quella sottoclasse dei movimenti dei corpi che sono le «azioni volontarie» (cioè «compiute per appetito o timore»<sup>40</sup>, le altre sono quelle meccanicamente necessitate come i movimenti dei

<sup>36</sup> Skinner 2008, p. 117 (Hobbes 1651, IX.9, p. 141: «There are others which are arbitrary, which doe not absolutely hinder motion, but by accident; to wit, by our own choyce»).

<sup>37</sup> Skinner 2008, p. 118.

<sup>38</sup> *Ibidem* (cors. mio).

<sup>39</sup> Cfr. Hobbes 1968, Pt. I: XII.3, XIV.6, XVI.6; Pt. II: I.14; Hobbes 1981, I.13; II.3; II.18; III.9; VI.4; IX.3; XVII.27.

<sup>40</sup> Cfr. *supra*, nota 22.

corpi inanimati) è per definizione, senza alcuna differenza in *tutte* le opere di Hobbes, quella che opera attraverso la «volontà», ossia che «induce gli uomini a volere e desiderare il *bonum sibi*»<sup>41</sup> (cioè a volere ciò che vogliono e a *non potere non volerlo*<sup>42</sup>).

L'atteggiamento di superiorità nei confronti degli altri pensatori politici di cui Skinner accusa talvolta Hobbes attesta soltanto la persuasione del filosofo di aver dato, per la prima volta nella storia, un'impostazione *scientifica* alla filosofia civile grazie al fatto di averla fondata su una rigorosa teoria della motivazione dell'azione. Una teoria deterministica il cui nucleo è costituito dalla dottrina della «deliberazione» che è compiutamente delineata negli *Elements* e che resta il fondamento immutato della filosofia politica hobbesiana, indipendentemente dai mutamenti che quest'ultima subirebbe, fino al *Leviathan*.

Non occorre soffermarsi su questa dottrina per constatare la funzione che vi gioca – senza differenze fra le diverse opere – la nozione di «necessità naturale» («necessity of Nature») – come presupposto metodologico delle definizioni dei concetti basilari della morale e del diritto – *bene, giusto, libertà* – che assumono già negli *Elements* uno statuto meramente fattuale, privo di implicazioni di natura valutativa, descrittivo in termini di corpi in movimento.

Negli *Elements* e nel *De cive*, Hobbes passa dal primo concetto (*bene*) al secondo («diritto o *jus*») attraverso la mediazione del concetto di ragione con un mossa sulla cui legittimità argomentativa giustamente Skinner ha richiamato l'attenzione (non a caso nel *Leviathan* il procedimento è abbandonato). «Non è *contro ragione*», afferma Hobbes negli *Elements*, «che l'uomo faccia tutto quel può per preservare il proprio corpo e le proprie membra, sia dalla morte che dalla sofferenza. E *ciò che non è contro ragione*, gli uomini lo chiamano *d i r i t o*, o *Jus*, o libertà non riprovevole di usare il proprio potere e abilità naturale»<sup>43</sup>.

L'affermazione può essere intesa in due modi: o qui alla «ragione» viene attribuita la funzione di criterio di fondazione di un fine (la preservazione della vita), e ciò contraddice il generale presupposto epistemologico che le assegna uno statuto strumentale; o l'affermazione è meramente tautologica (come sembra se si tiene conto della versione del *De cive*) nel senso che la preservazione del pro-

<sup>41</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XIV.6, p. 111.

<sup>42</sup> *Ibidem* e Hobbes 1981, I.7.

<sup>43</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XIV.6, p. 111 (cors, mio). E nel *De cive*: «Fertur enim unusquisque ad appetitionem eius quod sibi Bonum, & ad Fugam eius quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors, idque necessitate quadam naturae, non minore quam qua fertur lapis deorsum. Non igitur absurdum, neque reprehendendum, neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut a morte, & doloribus, proprium corpus & membra defendat, conservetque. Quod autem contra rectam rationem non est, id iuste, & *Iure* factum omnes dicunt, neque enim *Iuris* nomine aliud significatur, quam libertas quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi» (Hobbes 1642, I.7, p. 7).

prio corpo con ogni mezzo non può essere logicamente assurda (*contro ragione*) per la semplice e ovvia ragione che nessun dato di fatto in quanto tale (come la caduta di una pietra) può essere «assurdo». In ogni caso, tuttavia, è plausibile ritenere che Hobbes abbia cercato l'effetto prodotto dalla comparsa di una dottrina della tradizione nel tessuto della propria argomentazione; e pertanto è condivisibile il commento di Skinner che parla di una «astuta appropriazione» di una dottrina scolastica<sup>44</sup>.

Ma in realtà già negli *Elements* il termine «diritto» è semplicemente *descrittivo* della condizione naturale nella quale l'uomo è mosso dalla «necessità naturale» a «conservare la propria vita e le membra, con ogni potere a sua disposizione»<sup>45</sup>. Da questo punto di vista «diritto di natura» è sinonimo di «libertà naturale», cioè della condizione che caratterizza un agire derivante da «deliberazioni» in cui *pesano* unicamente fattori (conseguenze ed impedimenti) *naturali*, ossia tali che nessuno di essi sia stato introdotto *artificialmente*, cioè per patto, preventivamente e volontariamente da ciascun agente allo scopo di condizionare le proprie e le altrui deliberazioni; cosa nella quale consiste l'«obbligarsi» o l'assoggettarsi.

Quando gli uomini per conseguire il fine *imposto* dalla «necessità naturale» (il *bonum sibi*) *deliberano* la propria *soggezione* a un sovrano, allora cessa la condizione di «libertà naturale» e subentra quella della «obbligazione»<sup>46</sup> ossia di una «libertà» *in un senso limitato*, che non ammette bensì «alcuna esenzione dalla soggezione ed obbedienza al potere sovrano»<sup>47</sup>, ma non comporta un proprio totale annullamento (piuttosto una «*restrizione*»), e che già negli *Elements*, sebbene Hobbes preferisca ancora non adoperare il termine di «libertà civile», definisce come quella «libertà» nella quale

non vi sia senza necessità proibizione ad alcuno di alcuna cosa, che gli fosse lecita per legge di natura; vale a dire, che non vi sia *restrizione della libertà naturale*, se non per quel tanto che è necessario al bene dello Stato; e che gli uomini di buon senso non possano cadere nel pericolo delle leggi, come in trappole, prima di esserne a cognizione. È implicito anche in questa libertà che un uomo possa avere comodo transito di luogo in luogo, e non sia imprigionato o confinato dalla difficoltà delle strade, e dalla mancanza di mezzi di trasporto delle cose necessarie.<sup>48</sup>

La soggezione civile comporta che «il suddito non può più governare le proprie azioni secondo il proprio discernimento e giudizio, o (che è tutt'uno) la pro-

<sup>44</sup> «Here he cunningly appropriates the scholastic doctrine to the effect that natural right consists of acting in accordance with the dictates of reason» (Skinner 2008, p. 36).

<sup>45</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XIV.6, p. 112.

<sup>46</sup> «For where Liberty ceaseth, there beginneth Obligation» (Hobbes 1650<sup>2</sup>, Pt. I, II.9, p. 14).

<sup>47</sup> Hobbes 1968, Pt. II, IV.9, p. 196.

<sup>48</sup> Ivi, Pt. II, IX.4, p. 251.



pria coscienza»<sup>49</sup>, ma ciò non va ovviamente inteso come una rinuncia alla «deliberazione»; un fraintendimento di questo genere – nel quale è nondimeno caduto recentemente uno studioso<sup>50</sup> – è troppo marchiano per essere discusso. È del tutto evidente, infatti, che non ci sono azioni che non prevedano la deliberazione, tranne quelle necessitate fisicamente (nonché ovviamente quelle dovute ad automatismi fisiologici), sia che siano compiute nella condizione di libertà naturale sia che lo siano in quella di soggezione (cioè di obbligazione o libertà civile).

Ciò che nel passaggio dalla prima alla seconda condizione muta in relazione all'agire sono «le restrizioni» (ossia gli «impedimenti») di cui si deve tener conto (o, che è lo stesso, che «tolgono la libertà»); in altri termini, l'obbligarsi o entrare nello stato di soggezione, o di sudditi, consiste solo nel modificare *realmente* le condizioni in cui si delibera. Il che significa introdurre cambiamenti permanenti nel contesto degli «oggetti esterni»<sup>51</sup> che *pesano* nella «deliberazione», e questi oggetti non sono ovviamente le mere parole con cui ciascuno si obbliga, ma l'*effetto* che esse producono nella «restrizione della libertà naturale». La distinzione concettuale degli «impedimenti» introdotta nel *De cive* consente di esprimere la questione molto semplicemente: il patto (*covenant*) può generare un «impedimento arbitrario» solo nella misura in cui ne ha generato uno «esterno», perché, come abbiamo appena sopra constatato, non ci sono «impedimenti arbitrari» se non come funzione di quelli «esterni». Non a caso Hobbes richiama più volte l'attenzione sul fatto che l'efficacia del patto non deriva dalle *mere parole*; essa deriva, infatti, dagli «impedimenti esterni» che le parole pronunciate in una *peculiare circostanza* sono in grado di generare. E in ciò sta la soluzione del problema della (presunta) duplice e circolare fondazione del potere sovrano discussa da alcuni critici.

Il problema deriva dalla duplice soluzione che Hobbes offrirebbe al problema della istituzione dello Stato, adducendo, da un lato, la forza obbligante del patto (le *parole*) e dall'altra quella del potere coercitivo della punizione (la *spada*). Ancora recentemente uno studioso giapponese, riprendendo questo classico nodo interpretativo, giunge alla netta (ed erranea) conclusione che la dottrina hobbesiana della istituzione dello Stato è, negli *Elements* e nel *De cive*, inequivocamente circolare<sup>52</sup> nel senso che l'obbedienza dipende dal potere coercitivo che a sua volta prevede l'obbedienza. Secondo questo studioso, che adotta uno schema metodico e argomentativo *à la* Skinner, è per reagire alle dottrine del governo misto che Hobbes introdurrebbe una radicale trasformazione della dottrina della obbliga-

<sup>49</sup> Ivi, Pt. II, V.2, p. 203; cfr. anche ivi, Pt. II, VIII.5, p. 241.

<sup>50</sup> Fukuda 1997.

<sup>51</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XII.1, p. 95.

<sup>52</sup> «How the sovereign acquire the common power in the first place? If the common power derives from obedience of the subject, the argument fall into an endless circle. How is the making of the sovereign possible? How does the covenant making the sovereign power become effective? This is the problem which perplexes everyone reading Hobbes» (Fukuda 1997, p. 50).



zione, superando così l'originaria configurazione circolare e approdando infine solo nel *Leviathan* all'abbandono della fondazione contrattualistica:

Thus the Hobbes of *Leviathan* delivers a serious blow to his own notion of 'a commonwealth by institution'. If words themselves have no force, no one will keep the sovereign-making contract to establish a commonwealth, since at the moment of its institution 'the public sword' is not available. If a sword has to be established before a covenant is made, no commonwealths can be instituted in the state of nature. In *Leviathan* the notion of the institution of commonwealth can hardly be a credible exit from the state of nature. Yet in spite of that, the Hobbes of *Leviathan* was still able to explain to himself what had happened in England. Even though 'institution' was dropped, 'conquest' offered an alternative.<sup>53</sup>

Di questa arbitraria conclusione viene qui fatta menzione non già per sviluppare una puntuale confutazione della bizzarra interpretazione di cui costituisce il coronamento, ma solo come spunto per affermare il modesto principio interpretativo secondo cui, prima di attribuire senza incertezze una macroscopica circolarità<sup>54</sup> (per di più relativa a uno snodo teorico tanto decisivo e fondamentale) a un autore così programmaticamente e seriamente vincolato al rigore argomentativo, e in particolare così attento a questo genere di fallacia logica, occorrerebbe verificare con maggiore cura se gli stessi testi non suggeriscano una risposta alle nostre perplessità.

E, a mio giudizio, si tratta anche di una risposta per trovare la quale non occorre faticare molto. Basta non perdere di vista l'assunto deterministico – ossia la dottrina della deliberazione – che costituisce la premessa logica di molti ragionamenti politici hobbesiani<sup>55</sup>. Alla luce di questa dottrina, come abbiamo visto, è evidente già (e soprattutto) negli *Elements*, che non può esserci obbligazione in senso giuridico o morale, ossia connessa a «impedimenti arbitrari», che non sia accompagnata e sostenuta da una obbligazione fattuale, ossia da incombenti «impedimenti esterni». E infatti l'obbligazione derivante da un patto fra due individui nello stato di natura non ha validità (ossia non sussiste) poiché le parole non costituiscono ovviamente un «impedimento esterno», e gli unici «impedimenti» su cui i contraenti potrebbero fare affidamento sono le proprie forze personali di costrizione, che nella condizione di natura sono da ritenersi uguali fino a prova contraria, prova che solo la guerra può fornire<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Fukuda 1997, p. 59.

<sup>54</sup> «Fundamental circularity» (Ivi, p. 51) o «chicken-and-egg relationship».

<sup>55</sup> La sottovalutazione di questa dottrina è curiosamente comune sia allo Skinner di *Reason and Rhetoric* sia a Fukuda.

<sup>56</sup> «In the condition of meer Nature, the inequality of Power is not discerned, but by the event of Battell» (Hobbes 1991, cap. IV, p. 99). Ciò è vero, a Hobbes preme precisare, anche nel caso di un confronto fra maschi e femmine: «Quod vero quidam aiunt, non *matrem*, in hoc casu, sed *Pa-*

Ma se mai esistesse un particolare patto tale da sbilanciare totalmente il rapporto di forze a svantaggio di *ogni* contraente e tale anche da imporre un arbitro della inadempienza, allora sarebbe posto in essere un vero «impedimento esterno» alla violazione e per ciò stesso un'obbligazione generale al suo mantenimento. Ora il patto istitutivo dello Stato (indipendentemente dalle sue formulazioni) è con tutta evidenza costruito da Hobbes espressamente per soddisfare questi due requisiti e perciò è male impostata ogni considerazione critica della hobbesiana dottrina della obbligazione politica che non parta da questa architettura argomentativa, e cioè dalla domanda se Hobbes sia riuscito a risolvere il problema nei termini in cui l'aveva formulato. E la risposta è indubbiamente affermativa, perché il patto pubblico istitutivo dello Stato (a prescindere dalle sue varianti) è congegnato in modo tale che *un istante dopo il suo perfezionamento* ogni contraente non potrebbe ignorare che una inadempienza lo esporrebbe a un rischio ben maggiore di quello che comporterebbe la violazione di un patto privato fatto con un altro singolo nello stato di natura. Infatti, chi intendesse disubbidire al comando dell'appena istituito sovrano non potrebbe non tenere in conto che sarebbe estremamente improbabile che anche *tutti* gli altri contraenti intendessero simultaneamente violare il patto negando la loro forza allo Stato. Perché sussista l'impedimento esterno – e di conseguenza l'obbligazione – non occorre neanche che tutti gli altri contraenti adempiano al patto; basta che lo faccia solo una parte limitata per creare una sproporzione di forze a svantaggio di chi intendesse violarlo<sup>57</sup>.

Per questo motivo il patto istitutivo dello Stato è qualitativamente diverso dai singoli patti bilaterali fra individui che pure esso include, e sfugge alla circolarità coercizione-obbedienza che in effetti vi sarebbe se esso fosse equiparabile a un generico patto privato fra singoli (nello stato di natura), in cui le parole non hanno l'effetto di modificare *nei fatti* la condizione della eguaglianza naturale (e che infatti non è per Hobbes realmente obbligatoria). La cosa è per Hobbes talmente ovvia che non vi si sofferma, anche se già negli *Elements* chiarisce perfettamente la peculiare efficacia del patto politico derivante dalla rinuncia alla forza richiamandosi esplicitamente alle premesse deterministiche della propria antropologia:

*trem fieri Dominum, propter praestantiam sexus, nihil est; nam & ratio in contrarium est, quia inaequalitas virium naturalium minor est, quam ut mas in foeminam imperium, sine bello acquirere possit»* (Hobbes 1642, IX.3, p. 96). Cfr. anche Hobbes 1991, cap. XX, p. 139 («For there is not alwayes that difference of strength, or prudence between the man and the woman, as that the right can be determined without War»).

<sup>57</sup> Un divertente e plastico raffronto con la ipotetica situazione immediatamente seguente alla stipulazione del patto pubblico si può istituire con quella dei partecipanti a un duello multiplo alla pistola messo in scena in un vecchio film western. Mentre nel duello a due l'esito è sempre cruento perché nessuno dei due contendenti dispera di colpire l'avversario, nel duello a tre (e a maggior ragione a più partecipanti) nessuno spara per primo per timore di essere in minoranza e il conflitto violento si interrompe.

E benché la volontà dell'uomo, non essendo volontaria, bensì soltanto l'inizio di azioni volontarie, *non sia soggetta a deliberazioni e a patti*, pure, quando un uomo pattuisce di assoggettare la propria volontà al comando di un altro, egli si obbliga a rinunciare alla sua forza ed alle sue risorse in favore di colui al quale egli pattuisce di obbedire; e con questo mezzo, colui che comanda può, *mediante l'uso di tutte le risorse e la forza dei sottomessi*, essere in grado, con la minaccia di ricorrervi, di costringere la volontà di tutti alla unità ed alla concordia reciproca.<sup>58</sup>

Chiarito che lo stato di chi si è assoggettato (e obbligato) consiste in ultima analisi in una mutazione permanente delle condizioni della deliberazione attraverso l'introduzione *artificiale* di opportuni «impedimenti esterni» (la «punizione» del sovrano) generatori di «impedimenti arbitrari» (cause dell'obbedienza), è evidente che gli impedimenti esterni *artificiali* esistono nella misura in cui costituiscono un oggetto permanente e certo dell'esperienza dei sudditi. In altre parole la condizione della soggezione politica è quella nella quale si sono poste in essere delle condizioni oggettive per cui tutti i sudditi nelle loro deliberazioni non possono non tener conto di impedimenti non *naturalmente* presenti ma *artificialmente introdotti*; il *tener conto* di questi impedimenti nelle deliberazioni genera gli «impedimenti arbitrari» delle azioni che avrebbero effetti contrari allo scopo dettato dalla necessità naturale.

Come abbiamo visto, gli «impedimenti esterni» sono costituiti da «oggetti esterni» e operano come tali solo in una dimensione puramente fisica come urti, pressioni e contenimenti, ma i loro «concetti» operano nella dimensione mentale dell'immaginazione dell'azione e delle sue conseguenze, vale a dire nel processo deliberativo, come «impedimenti arbitrari» che, causando «timore», generano una «restrizione» (artificiale, perché istituito dall'uomo è l'impedimento esterno) della libertà naturale ossia delle possibilità di direzione del movimento. Sia nello stato di libertà naturale sia in quello della libertà ristretta o «civile», *durante la deliberazione* si è tanto liberi quante sono le direzioni fisicamente possibili, e ogni libertà cessa non appena «l'azione intorno alla quale si delibera» non è più «in nostro potere»<sup>59</sup>.

Pertanto, come abbiamo visto, nella definizione di libertà del *De cive* non c'è alcuna contraddizione poiché «l'impedimento arbitrario» è effettivamente tale (cioè è un impedimento dell'azione) solo in quanto è connesso all'*ultimo* timore della successione deliberativa.

<sup>58</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XIX.7, p. 160 (cors. mio). Cfr. anche *De cive*: «Quamquam autem voluntas non sit ipsa voluntaria, sed tantum actionum voluntariam principium, (non enim volumus velle, sed *facere*) ideoque minime cadat sub deliberationem, & pacta, tamen qui subiicit *voluntatem* suam, alterius *voluntati*, transfert in illum alterum, *Ius virium & facultatem* suarum, ut cum caeteri idem facerint, habeat is cui submittitur, tantas vires, ut terrore earum, singulorum voluntates, ad unitatem & concordiam possit conformare» (Hobbes 1642, V.8, p. 56-57).

<sup>59</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XII.1, p. 95.

I due generi di «impedimenti» previsti dal *De cive* definiscono anche i due soli modi in cui si può ottenere l'obbedienza: o attraverso cause operanti *immediatamente* e fisicamente (catene che trascinano o contengono, muri di celle ecc), o attraverso cause operanti *mediatamente* (punizioni). Nel primo caso si riducono gli uomini in *schiavi*, nel secondo in «servi» o «sudditi». Questo schema resta immutato dagli *Elements* al *Leviathan* e le variazioni di *enfasi* o di *stile* su cui tanto insiste Skinner (ammesso e non concesso che abbiano il rilievo e il senso che egli attribuisce loro) non incidono minimamente su di esso.

Quanto alle osservazioni di Skinner circa la novità della comparsa nel *De cive* di termini appartenenti alla tradizione classica della *miktè politéia*, come «libertà civile» e «civis», sono ovviamente inconfutabili ed è plausibile che abbiano la funzione «tranquillizzante» che egli attribuisce loro; ma si può, per un altro verso, osservare che (a parte la destinazione del *De cive* a lettori dotti) quest'uso testimonia di quella generale strategia retorica (che raggiunge il massimo della efficacia ed evidenza nella esegesi biblica<sup>60</sup>) adottata da Hobbes al fine di mostrare come la propria dottrina non sia *formalmente* in contraddizione con concezioni fondamentali della tradizione politica o teologica, una volta emendate di tutte le oscurità e le contraddizioni che le avvolgono nei loro contesti originari. Il che significa: una volta interamente trasposte e inserite entro il quadro teorico della propria filosofia; talché queste concessioni furono ben lontane dall'essere prese sul serio dai suoi avversari.

#### IV. La definizione di libertà del *Leviathan* e i suoi supposti vantaggi

Passiamo ora a considerare l'affermazione di Skinner secondo cui la definizione di libertà del *Leviathan* costituirebbe un ulteriore e profondo cambiamento teorico. La definizione è la seguente: «Liberty, or freedom, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition, I mean externall Impediments of motion;) and may be applyed no lesse to Irrational, and Inanimate creatures, than to Rational»<sup>61</sup>. Ricordiamo che la definizione del cap. IX del *De cive* era «an absence of the lets, and hinderances of motion» (ossia letteralmente: assenza di limitazioni o impedimenti al moto), cui faceva seguito la distinzione fra gli impedimenti «external» e «arbitrary». L'unica differenza fra le due definizioni è che nel *Leviathan* non si fa più menzione degli impedimenti arbitrari; ma è proprio questa mancanza che, secondo Skinner, rende radicalmente «nuova» la definizione, tanto da fargli asserire che essa rappresenta «uno dei più rilevanti sviluppi» della filosofia civile»

<sup>60</sup> Cfr. Strauss 2005.

<sup>61</sup> Hobbes 1991, cap. XX, p. 145.

hobbesiana<sup>62</sup>, e che, addirittura, «with the introduction of this new definition, Hobbes not only alters but contradicts his previous line of thought»<sup>63</sup>.

Purtroppo tanto grande è l'enfasi posta sul fatto che «in *Leviathan* the concept of an arbitrary impediment is silently dropped», quanto evanescente è la dimostrazione che questa omissione costituisca una svolta. In realtà la vera grande omissione è compiuta da Skinner che «dimentica» che la definizione della libertà in termini di «impedimenti arbitrari» non è nient'altro che una formulazione equivalente a quella in termini di deliberazione e che questo concetto è già stato introdotto nel capitolo sesto del *Leviathan* (ben prima, dunque, della definizione del ventesimo). Ciò significa che il riferimento agli «impedimenti arbitrari» – la cui omissione Skinner maliziosamente ritiene che Hobbes cerchi di far passare inosservata (*silently dropped*) – è, in un certo senso, sovrabbondante e, che la sua comparsa nel solo *De cive* è probabilmente da ascrivere al vantaggio estetico di una formulazione simmetrica dei due modi della cessazione della libertà ossia in cui un'azione cessa di essere «in nostro potere».

Ma Skinner insiste con il massimo vigore su una grande svolta nella filosofia civile di Hobbes, il che ci obbliga a prendere in considerazione almeno il nocciolo argomentativo della sua interpretazione, che consiste in sostanza nell'assumere che l'omissione degli «impedimenti arbitrari» nella definizione del *Leviathan* presupponga (e implicitamente contenga) l'ulteriore distinzione fra «impedimenti esterni» e «impedimenti intrinseci» (cioè derivanti da una naturale mancanza di poteri) formulata in *Of Liberty and Necessity* («*Liberty is the absence of all the impediments to Action that are not contained in the nature and intrinsical quality of the Agent*»<sup>64</sup>). Distinzione che consentirebbe finalmente a Hobbes di venire a capo di confusioni concettuali presenti negli *Elements* e nel *De cive*, in primo luogo, fra la nozione di libertà e quella di potere e, in secondo luogo, fra la nozione di azione costretta e azione volontaria. Confusioni che, come vedremo, è più plausibile attribuire alla traiettoria argomentativa tracciata da Skinner che alle definizioni hobbesiane di *Elements* e *De cive*.

Quanto alla prima, Skinner sostiene che «One problem in *The Elements* as well as *De cive* had been a lack of any clear view of the relationship between possessing the liberty to act and possessing the power to perform the action involved. It was not until Hobbes arrived at his distinction between external impediments

<sup>62</sup> «We find ourselves confronting one of the most remarkable developments in his civil philosophy» (Skinner 2008, p. 127).

<sup>63</sup> «When he had defined the concept of liberty in *De cive*», prosegue Skinner, «he had argued that human freedom can be taken away either by absolute impediments that render it impossible for us to exercise our powers at will, or else by arbitrary impediments that inhibit the will itself. But in *Leviathan* the concept of an arbitrary impediment is silently dropped» (Ivi, p. 128).

<sup>64</sup> Hobbes 1654, pp. 69-70.

and intrinsic limitations that he was able to formulate a correspondingly clear distinction between freedom and power»<sup>65</sup>.

Ora, questa distinzione fra «impedimenti esterni e limiti intrinseci» non è esplicitamente contenuta nella definizione del *De cive* – è vero –, ma non lo è neppure in quella del *Leviathan*; essa in realtà, come abbiamo visto, compare in *Of Liberty and Necessity*, e Skinner, *esclusivamente* sulla base della sua collocazione cronologica intermedia (1645) ritiene di poter affermare che il concetto di «nature and intrinsic quality of the agent» (o, come egli preferisce dire, di «intrinsic impediments») sia del tutto assente nella definizione del '42 (e dunque renda equivoco il rapporto fra i concetti di libertà e potere) e sia invece indubitabilmente implicito in quella del '51.

In realtà Skinner non adduce (né potrebbe addurre) alcun luogo né degli *Elements* né del *De cive* in cui compaia *una sola* esplicita confusione fra i concetti di libertà e potere e dunque non abbiamo nessuna prova di *mancaanza di chiarezza* («lack of any clear view») hobbesiana. Tutto ci spinge a sostenere, semmai, il contrario, ossia che Hobbes trascura il riferimento alle «intrinsic limitations» *anche* nel *Leviathan* (come nel *De cive*) per «eccesso» di chiarezza, cioè perché considera del tutto ovvio che quando si parla di movimento o di azione di un agente è sottinteso che ci si riferisca a un *movimento che rientra nelle capacità dell'agente* o a un'*azione possibile* (ad esempio, che a proposito dell'agire umano sia implicitamente sottinteso che si esclude il volo). Con buona pace di Skinner, infine, anche nel *De cive*, e non solo nel *Leviathan*, gli impedimenti esterni sono definiti *corporei*.

Quanto alla seconda questione, questa verte sull'«apparent equivocation» che sorgerebbe circa la distinzione fra agire «under compulsion», ossia costretti dalla paura, e l'agire «voluntarily»<sup>66</sup>. Secondo Skinner «it was only with the introduction of the distinction between external and intrinsic impediments that these problems were finally resolved. Freedom is now said to be taken away only by external impediments, and fear is clearly not an example of an external impediment»<sup>67</sup>. La prova della confusione precedente al *Leviathan* si troverebbe in *Elements* Pt. II, cap. III (partizione Tönnies), nel quale Hobbes darebbe una risposta «in tension with his generally anti-Aristotelian understanding of voluntary action, according to which a man who throws his goods into the sea for fear of drowning is not acting against his will»<sup>68</sup>. In altri termini, mentre in *Elements* Pt. I, cap. XII (part. Tönnies) Hobbes definisce «interamente volontaria» l'azione «di colui che getta i suoi beni fuori dalla nave»<sup>69</sup>, in Pt. II, cap. III (Tönnies) distinguerebbe le

<sup>65</sup> Skinner 2008, p. 132.

<sup>66</sup> Ivi, p. 134.

<sup>67</sup> Ivi, p. 135.

<sup>68</sup> Ivi, p. 134; per il riferimento ad Aristotele, ivi, p. 22.

<sup>69</sup> Hobbes 1968, Pt. I, XII.3, p. 97.



azioni *under compulsion* da quelle compiute *voluntarily* negando la compatibilità di paura (azione compiuta «under compulsion») e volontà. Skinner non cita nessun passo del capitolo ma evidentemente allude alla differente origine della soggezione (o della sovranità) nello Stato per istituzione e in quello per acquisizione: nel primo caso l'atto con cui ci si assoggetta è definito «offerta volontaria di soggezione» (*voluntary offer of subjection*), nel secondo «resa per costrizione» (*yielding by compulsion*)<sup>70</sup>.

Ora, avanzare, come fa Skinner, una tesi di contraddizione senza prima considerare un'altra possibile interpretazione assai più evidente basata su una considerazione di queste definizioni proprio alla luce dei luoghi con cui egli le ritiene in contrasto significa essere vittime di un partito preso. Hobbes ha già precedentemente chiarito *ad abundantiam* che tutte le azioni, tranne ovviamente quelle prodotte da urti o contenimenti fisici, sono volontarie: «volontarie sono quelle che si compiono per appetito o timore»<sup>71</sup> (in ultima analisi, dunque, tutte), e la «resa», come egli chiarisce, è il sottomettersi «a un assalitore per timore della morte»<sup>72</sup>! Perché intendere allora che colui che «yields by compulsion» lo faccia *involontariamente*?

È del tutto chiaro che l'elemento discriminante fra le due soggezioni non è la volontarietà o la non volontarietà (identificata con la costrizione, *compulsion*), ma la presenza dell'«assalitore». L'opposizione non è dunque, come potrebbe apparire a una lettura prevenuta, fra *voluntary* e *by compulsion* (intesa come *involuntary*), ma fra una soggezione che si configura come *offer* e una che si configura come *yielding*: entrambe sono volontarie ed entrambe necessitate dal timore, ma solo una si configura come un estremo rimedio a un male estremo, e azioni compiute in queste circostanze (ossia in cui la necessità prende questa forma impellente) Hobbes definisce «costrette», compiute *by, upon* o *under* (come preferisce dire Skinner) *compulsion*. Per contro l'altra soggezione si configura come una scelta mediata da una serie di scelte preliminari che tendono, appunto, nella misura del possibile a evitare la condizione estrema, fuori controllo, *non voluta*, del caso precedente. Appare, dunque, intuitivo che quando Hobbes definisce *voluntary* la soggezione nel caso del «commonwealth institutive» intende concisamente alludere al carattere *volontario, deliberato, calcolato* – e dunque *razionale* in quanto controllato e meno rischioso – non solo del singolo atto ma del processo che pone in essere le condizioni per compiere la sottomissione. Non bisogna inoltre dimenti-

<sup>70</sup> Hobbes 1650<sup>2</sup>, Pt. II, III.2, p. 92.

<sup>71</sup> «*Voluntary* actions and omissions are such as have beginning in the *Will*; all other are *involuntary*, or *mixed: voluntary*. such as a man doth upon appetite or fear; *involuntary*, such as he doth by necessity of nature, as when he is pushed, or falleth, and thereby doth good or hurt to another; *mixt*, such as participate of both; as, when a man is carried to prison, going is voluntary, to the prison is involuntary» (Hobbes 1650<sup>1</sup>, XII.3, p. 152.).

<sup>72</sup> Hobbes 1968, Pt. II, III.2, p. 188 (cors. mio).



care che negli *Elements* e nel *De cive* questo atto di sottomissione (per così dir così, programmato o *volutato*) mette capo a una democrazia – o almeno a una imprescindibile iniziale fase democratica dell'istituendo Stato –, mentre l'altra soggezione mette capo direttamente a una monarchia. Nel *Leviathan* questo riconoscimento della imprescindibilità della democrazia tende a scomparire, e ciò, in qualche modo, sembra andare in una direzione opposta a quella sostenuta da Skinner, che invece vede nel *Leviathan* un'apertura del tutto nuova al riconoscimento delle libertà del suddito.

Un altro equivoco, connesso al precedente, sorgerebbe in relazione ai concetti di azione volontaria e azione libera in *Elements* Pt. II, cap. IX (Tönnies), nel quale, secondo Skinner, Hobbes «explicitly distinguishes between acting freely and acting under compulsion or duress»<sup>73</sup>. Ancora una volta questa distinzione contraddirebbe la dottrina della piena compatibilità fra libertà e timore (giacché agire *under compulsion* è agire per timore). Skinner non discute esplicitamente alcun testo ma allude certamente al paragrafo 9 in cui Hobbes afferma che «colui che si assoggetta senza costrizione (*uncompelled*) pensa che vi sia ragione per cui egli sia meglio trattato di colui che lo fa per costrizione (*upon compulsion*), e pervenendovi liberamente (*coming in freely*), chiama se stesso, per quanto in soggezione, u o m o l i b e r o; per cui appare chiaro che la libertà non consiste in alcuna esenzione dalla soggezione ed obbedienza al potere sovrano, ma è una condizione di maggior speranza che non di quelli, che sono stati assoggettati con la forza e la conquista»<sup>74</sup>. E più avanti conclude: «La libertà quindi negli Stati non è altro che l'onore dell'eguaglianza nel favore con gli altri sudditi»<sup>75</sup>.

La prima osservazione di Skinner è che qui avremmo una negazione della equivalenza fra «freely» e «willingly»<sup>76</sup>. Ma mi pare che sia più immediata e ovvia la conclusione opposta, ossia quella di una implicita identificazione, perché Hobbes, confrontando ancora le due soggezioni sopra considerate, dice ora che si giunge *freely* alla soggezione che precedentemente ha definito *voluntary*. Dal fatto che l'espressione «azione volontaria» è sostituita dall'espressione «azione compiuta liberamente» segue chiaramente, in primo luogo, che ogni azione volontaria è libera e viceversa, e, in secondo luogo, che non occorre attendere le *Questions Concerning Liberty* per attribuire a Hobbes un'inequivoca equiparazione fra atti volontari e atti liberi<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Skinner 2008, p. 135.

<sup>74</sup> Hobbes 1968, Pt. II, IV.9, p. 196. «For he that subjecteth himself uncompelled, thinketh there is reason he should be better used, than he that doth it upon Compulsion; and coming in freely, calleth himself, though in subjection, a *Freeman*; whereby it appeareth, that Liberty is not any exemption from subjection and Obedience to the Sovereign Power, but a State of better hope than theirs, that have been subjected by Force and Conquest» (Hobbes 1650<sup>3</sup>, Pt. 2, IV.9, p. 103).

<sup>75</sup> Hobbes 1968, Pt. II, IV.9, p. 197.

<sup>76</sup> Skinner 2008, p. 135.

<sup>77</sup> Ivi, pp. 136-137.

La seconda osservazione di Skinner è la solita: se Hobbes intende *freely* come *non ostacolato da impedimenti arbitrari*, allora esclude il timore e cade in contraddizione.

Questa conclusione è legata all'equivoco che abbiamo già sopra illustrato, ma in questo caso ci dà anche modo di cogliere il rigore espositivo di Hobbes. Questi, infatti, qualifica come *free* non l'atto della sottomissione (relativa allo Stato per istituzione) ma *il modo in cui vi si giunge* («coming in freely»): ora *questa* sottomissione (a differenza dell'altra «upon compulsion») è l'ultimo atto di un processo che, finché dura, è aperto anche a un esito opposto a quello della sottomissione. Cosicché *mentre giunge alla sottomissione* («coming in») l'agente è *libero*, conformemente al senso in cui lo si è *durante* la deliberazione (o, come abbiamo visto, durante il processo che mette capo all'impedimento arbitrario).

Inoltre è evidente che in altri luoghi Hobbes usa i termini «libero» e «libertà» nel significato che a essi attribuisce la falsa coscienza dei cittadini che si sono sottomessi attraverso l'*istituzione* e che ritengono erroneamente di godere di uno status diverso da quello dei sudditi che si sono sottomessi per *conquista*.

Tutti gli sforzi compiuti da Skinner per dimostrare che solo la definizione del *Leviathan* consentirebbe di affermare la piena conciliabilità di timore e libertà<sup>78</sup> (e cioè che «a free-man is simply someone who is physically unimpeded from exercising their powers at will»<sup>79</sup>), mirano a fondare la tesi che solo in questa opera Hobbes giungerebbe a porre chiaramente la premessa per contestare le teorie del governo misto e in particolare la più radicale di esse, quella repubblicana, secondo la quale «there can be *no freedom* without independence, and thus that there can be no possibility of living as a free-man except in a free state»<sup>80</sup>. Secondo Skinner, per quanto anche nelle opere precedenti Hobbes fosse «deeply hostile» a queste teorie, tuttavia «at this stage had nothing positive to offer in response to the republican theory of liberty»<sup>81</sup>; ma a partire dalla «nuova» definizione che gli consente di affermare la *libertà* del suddito (visto che questa si è ridotta alla mera assenza di impedimenti esterni), Hobbes procede a rivedere profondamente il precedente modo «di trattare lo Stato *as nothing more than a means of coercively shaping our common life*» e l'azione del sovrano come semplicemente mirante «a fare accettare al popolo la propria legittimità, e di conseguenza le proprie leggi, semplicemente col 'terror of legal punishment'»<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> «According to his new definition of liberty, there is no such things as an arbitrary impediment to act freely; freedom in the proper sense of the word is taken away only by external impediments that stop us from performing actions within our powers. As we have seen, however, fear cannot be classified as an instance of such an impediment» (Ivi, p. 160).

<sup>79</sup> Ivi, p. 151.

<sup>80</sup> Ivi, p. 157.

<sup>81</sup> Ivi, p. 150.

<sup>82</sup> Ivi, p. 159 (Hobbes 1991, cap. XXX, p. 232).

Ora, l'unica giustificazione che Skinner adduce per suffragare queste affermazioni, tanto perentorie quanto prive di testi a loro sostegno, è contenuta nel passo appena citato che riporta un'espressione hobbesiana falsificandone il significato. Si tratta di uno dei due casi in cui Skinner per difendere la propria tesi non si perita di ricorrere a vere e proprie manipolazioni del testo<sup>83</sup> che l'enfasi retorica con cui vengono formulate non può nascondere<sup>84</sup>. Infatti il testo del XXX capitolo del *Leviathan* («The Office of the Sovereign Representative») cui egli fa riferimento è una *semplice parafrasi* di un passo del corrispondente XIII capitolo del *De cive* («De officiis eorum qui summum imperium administrant»), e non contiene né novità né contraddizioni rispetto a esso. Per rendersene conto basta accostare il testo del *Leviathan*<sup>85</sup> a quelli (latino e inglese) del *De cive*<sup>86</sup>:

*Leviathan*

And the grounds of these Rights, have the rather need to be diligently, and truly taught; because they cannot be maintained by any Civill Law, or terrour of Legal punishment.

*De cive*, latino

Has igitur eradicare ex animis civium, & contrarias insinuare officium eorum est, qui summa imperia administrant. Quoniam autem opinioniones non imperando, sed docendo, non terrore poenarum, sed perspicuitate rationum animis hominum inseruntur, leges quibus huic malo obviandum est, non in errantes, sed in ipsos errores constituendae sunt.

*De cive*, inglese

Among those which dispose them, we have reckoned in the first place certaine perverse doctrines. It is therefore the duty of those who have the chief Authority; to root those out of the mindes of men, not by commanding, but by teaching; not by the terrour of penalties, but by perspicuity of reasons.

Cosa c'è di nuovo, dunque? Nulla. Ma, manipolazioni a parte, la tesi skinneriana secondo la quale nelle opere precedenti al *Leviathan* Hobbes configura lo Stato come un mero strumento di coercizione («nothing more than a means of coercively shaping our common life») costituisce un profondo travisamento della posizione hobbesiana.

Vero è che negli *Elements* il tema della libertà o dei possibili casi di disobbedienza al potere sovrano è meno considerato che nelle altre opere, ma ciò non implica affatto che quest'opera contenga presupposti teorici che contrastino con gli

<sup>83</sup> Per l'altro caso (che concerne la posizione hobbesiana nel *Leviathan* sulla libertà di culto), vide *infra*, p. 205.

<sup>84</sup> Skinner definisce il passo hobbesiano citato come «an unusually emotional passage of the beginning of chapter 30 developing an argument that not only has no parallel in the *Elements* or *De cive* but flatly contradicts his earlier line of thought» (Skinner 2008, p. 159).

<sup>85</sup> Hobbes 1991, cap. XXX, p. 232 (cors. mio).

<sup>86</sup> Hobbes 1642, XIII.9, p. 145 (cors. mio); Hobbes 1651, XIII.9, p. 198.

sviluppi successivi. Anzi. In Pt. II, cap. I (Tönnies), proprio mentre sta confutando ogni possibile obiezione alla natura assoluta del potere sovrano, Hobbes non manca di richiamare la natura *non incondizionata* dell'assoggettamento e dell'obbedienza: «Quindi, nella costituzione di uno Stato», egli afferma, «la misura di quanto un uomo assoggetti la propria volontà al potere altrui deve apparire dal fine, cioè la sicurezza». E chi è – e non può non essere – per *necessità naturale* arbitro della *propria* sicurezza se non il singolo individuo? «Infatti», prosegue Hobbes, «si trasferisce *quel tanto che sia necessario* trasferire mediante il patto, al fine di raggiungere tale sicurezza; in caso diverso, ogni uomo è nella sua libertà naturale di salvaguardarsi da sé»<sup>87</sup>. E poco più avanti, in un contesto che è sempre quello della dimostrazione del carattere necessariamente assoluto del potere sovrano, Hobbes afferma che «nessun uomo in nessuno Stato ha il diritto di resistere a colui, o a coloro, ai quali sia stato conferito questo potere coercitivo, o (come si usa chiamarlo), la spada della giustizia», ma, aggiunge significativamente e inaspettatamente, «*supponendo possibile la non-resistenza*»<sup>88</sup>. In altri termini, al diritto di coercizione del potere assoluto *non* corrisponde un obbligo altrettanto assoluto o incondizionato di non resistenza. A ciò si aggiungano le già citate affermazioni sulla libertà di Pt. II, cap. IX.4 (Tönnies).

Nel *De cive* gli stessi concetti sono espressi con maggiore nettezza, in modo che risulti in maniera del tutto inequivocabile quel *teorema della asimmetria tra assolutezza del potere sovrano e obbligo dell'obbedienza* che costituisce una delle due fonti dello spazio della “libertà” del suddito (l'altra deriva dai «doveri» del sovrano):

Con il diritto assoluto di chi ha il potere è congiunta tanta obbedienza dei cittadini, quanta ne è richiesta di necessità per il governo dello Stato, cioè quanta non rende inutile la concessione di quel diritto. Si può a volte *rifiutare legittimamente una simile obbedienza*, per determinate cause; ma poiché non se ne può prestare una maggiore, la chiameremo SEMPLICE. L'obbligo di prestare tale obbedienza *non nasce immediatamente dal patto* con cui abbiamo trasferito ogni nostro diritto allo Stato; ma mediatamente, cioè dal fatto che senza obbedienza il diritto del potere sarebbe vano, e di conseguenza, lo Stato non sarebbe affatto costituito.<sup>89</sup>

Il fulcro della questione consiste nel fatto che l'obbedienza a cui i cittadini si sono obbligati, anche se è tale che «non se ne può prestare una maggiore», non è incondizionata (e non potrebbe esserlo) e nasce dal patto solo *mediatamente* (e ciò indipendentemente dalle diverse formulazioni del patto medesimo, e anche nel *Le-*

<sup>87</sup> Hobbes 1968, Pt. II, I.5, p. 168 (cors. mio).

<sup>88</sup> Ivi, p. 169.

<sup>89</sup> Hobbes 1981, VI.13, p. 136 (cors. mio).

*viathan*<sup>90</sup> dove, con buona pace di Skinner, la formula sembra cancellare ogni manifestazione autonoma della volontà del singolo).

Per comprendere questa affermazione di Hobbes bisogna tener conto del fatto che nella sua prospettiva epistemologica e deterministica il termine giuridico «obbligo» non ha alcun significato se non in quanto fattore determinante della volontà<sup>91</sup> («impedimento arbitrario»), cosicché quando si parla, come in questo caso, dell'estensione e dei termini dell'obbligo in senso giuridico si intende comunque l'obbligo validamente operante nella deliberazione di coloro la cui obbedienza allo Stato è causata solo dal patto politico, ossia dal timore di ricadere nello stato di natura (cioè di coloro che Hobbes definisce «giusti») e non dal semplice timore della punizione o dell'interesse privato<sup>92</sup>.

Non diversamente da Spinoza (e nonostante la profondamente diversa concezione della ragione dei due autori), il patto politico che istituisce il potere assoluto dello Stato apre *due* dimensioni dell'agire, una meramente coercitiva e l'altra razionale; nella prima si collocano i sudditi che obbediscono *obbligati* solo dal *timore* della punizione<sup>93</sup>, nell'altra i cittadini che agiscono secondo ragione, gli uomini «giusti» che obbediscono in quanto obbligati solo dal patto, ossia dal *timore* di ritornare nello stato di natura. E l'una non può sussistere senza l'altra, poiché senza la prima anche per gli uomini «razionali» verrebbe a mancare ogni certezza di vita sicura e ogni protezione. In altri termini, nell'ontologia antropologica hobbesiana non c'è spazio per una astratta dimensione giuridica, cosicché quando Hobbes allude ai limiti intrinseci connessi all'obbligo politico, ossia ai termini di quella restrizione della libertà naturale che è la «libertà civile», si riferisce all'obbligo operante nella coscienza degli uomini che deliberano «razionalmente», cioè causalmente determinati *solo* dal patto (o se si vuole dalle leggi di natura coerentemente intese e applicate).

Chiarito ciò, non è sostenibile che lo Stato sia inteso prima del *Leviathan* solo come uno «strumento di coercizione», come pretende Skinner, poiché è Hob-

<sup>90</sup> «The Obligation a man may sometimes have, upon the Command of the Sovereign to execute any dangerous, or dishonourable Office, dependeth not on the Words of our Submission; but on the Intention; which is to be understood by the End thereof. When therefore our refusal to obey, frustrates the End for which the Sovereignty was ordained, then there is no Liberty to refuse: otherwise there is» (Hobbes 1991, cap. XXI, p. 151).

<sup>91</sup> Skinner ignora totalmente questo generale principio epistemologico che regge il discorso hobbesiano quando afferma che il mantenimento di certi diritti naturali è fondato nel *De cive* (I.7) sulla «psychological impossibility», mentre nel *Leviathan* (cap. XXI) è argomentato «in purely juridical terms» (Skinner 2008, p. 166).

<sup>92</sup> Cfr. Hobbes 1981, III.5, pp. 101-102; ivi, IV.21, p. 121; Hobbes 1991, cap. XV, pp. 103-104.

<sup>93</sup> E che sono certamente la maggioranza, ad es., Hobbes 1650<sup>2</sup>, Pt. II, I.6, p. 65: «the Wills of most men are governed only by Fear, and where there is no power of Coercicion, there is no Fear» (cors. mio).

bes stesso a fornirci in *tutte* le sue opere una interpretazione della propria teoria contrattualistica secondo la quale il rispetto del patto (e ciò, ripeto, indipendentemente dalle diverse formulazioni che egli ne dà) implica *immediatamente* la salvaguardia del «potere comune» (il fine per cui è stato stipulato) e solo *conseguentemente* l'obbedienza e che, pertanto, l'obbligo *razionale* dell'obbedienza si estende *solo* all'ambito delle azioni che hanno conseguenze sulla esistenza e sicurezza dello Stato (ossia sulla pienezza della sovranità). Il che comporta con tutta evidenza che al di fuori di questo ambito si apre per gli uomini «razionali» (usiamo per brevità questo termine) uno spazio esente da obbligazioni. In conclusione, l'adempimento dell'obbligo *razionale* richiede sia un giudizio preventivo sulla effettiva esistenza dei requisiti della sovranità (innanzi tutto sulla capacità di protezione), sia uno sull'azione deliberanda circa l'effettiva eversività delle conseguenze di una possibile disobbedienza.

A questo punto è prevedibile la domanda se l'esercizio di questo giudizio privato non sia totalmente inficiato – e l'affermazione della sua permanenza nella condizione statutale non sia totalmente contraddetta – dal monopolio sovrano della ragione e del giudizio. La risposta hobbesiana, alla luce delle premesse che abbiamo delineato, è ovvia e si potrebbe ironicamente compendiare nel proverbio italiano secondo cui non si può avere la botte piena e la moglie ubriaca. In altri termini, sebbene il patto non obblighi se non relativamente a un ambito limitato dell'agire, non si può volere istituire e conservare un potere assoluto (*indispensabile* per uscire dallo – e non tornare nello – stato di natura) e al tempo stesso pretendere di sottrargli la valutazione dell'ambito in cui può *legittimamente* esercitare la propria giurisdizione. D'altra parte, dato che il cittadino che «deliberi» esclusivamente in conformità agli obblighi assunti col patto è (e non può non essere) di fatto l'unico arbitro della razionalità, ossia della legittimità, della propria azione, e in tanto giudica legittima la propria eventuale disobbedienza in quanto la valuta *non eversiva* (mentre l'uomo «ingiusto» non si pone questioni di *legittimità* ma è condizionato solo dal timore contingente della punizione), è inevitabile per il dissidente, o disobbediente, fronteggiare la reazione dello Stato. Ora, dato anche che nessuno per legge di natura può (o deve) danneggiare se stesso, non sarebbe legittima (né razionale) alcuna disobbedienza che comportasse una accettazione *socratica* della punizione (tanto più se *soggettivamente* ingiusta) o il martirio<sup>94</sup>, e questo spiega perché gli esempi di legittima disobbedienza si riducono ai casi estremi

<sup>94</sup> Questa via è comunque aperta per chi voglia percorrerla, ed è quella che Hobbes, più cinicamente che ironicamente, addita nel *De cive* (XVIII.13) ai cristiani, sudditi di un sovrano non cristiano, che non comprendano che l'obbedienza esteriore non testimonia la fede interiore. Nel *Leviathan* (Hobbes 1991, cap. XLII, pp. 342-343 e XLIII, pp. 414-415) la posizione appare attenuata giacché Hobbes afferma più esplicitamente che il cristiano a cui il principe legittimo comandi «di non credere» non è tenuto al martirio (tranne colui che abbia ricevuto «a Calling to preach, and professe the Kingdome of Christ openly»). Cfr. *infra*, p. 205.



in cui la morte è preferibile all'obbedienza. Ma non si deve trascurare il riconoscimento da parte di Hobbes dell'esistenza di un'obbligazione *razionale* di tipo *non coercitivo* (nonché della sua assoluta superiorità morale e civile su quella di natura coercitiva), ancorché essa sia efficace solo in alcuni cittadini; un'obbligazione alla quale fa riscontro quella del sovrano (ove questi agisca razionalmente, ossia in buona fede in base alla legge naturale) a commisurare strettamente l'esercizio del proprio potere ai fini per i quali è stato istituito. E ciò basta a escludere che lo Stato hobbesiano (a differenza di quello dell'assolutismo di matrice liberatina e scettica<sup>95</sup>) sia mai stato concepito come un mero strumento di coercizione, anche se il suo potere di coercizione deve essere insuperabile.

D'altra parte proprio dalla necessità di garantire questa insuperabilità emerge la smentita più forte ed evidente della natura non meramente coercitiva dello Stato hobbesiano (natura che costituisce la novità filosofica dell'assolutismo scientifico di Hobbes rispetto agli altri assolutismi pragmatici sopra menzionati). Infatti, se il sovrano appoggerà la propria capacità coercitiva solo sul potere deterrente della punizione – che è circoscritto alla vita in questo mondo – avrà un antagonista invincibile in chi può minacciare castighi nell'aldilà<sup>96</sup>.

Ne discende che dalla neutralizzazione del timore «degli spiriti invisibili» dipende la stessa esistenza di una vera sovranità, e gli uomini possono liberarsi da questo timore solo se abbandonano le erronee opinioni concernenti gli «spiriti invisibili». Ciò (come abbiamo visto nei testi sopra citati del *De cive* e del *Leviathan*) non si può ottenere con la costrizione ma con l'insegnamento – «*non imperando, sed docendo, non terrore poenarum, sed perspicuitate rationum*» –; e, poiché si apprende solo mediante dimostrazioni (infatti *insegnare* è *dimostrare*), la preconditione dell'apprendimento è la disponibilità all'uso della ragione. Questo è il motivo per cui tra i compiti fondamentali del sovrano Hobbes pone quello di *insegnare* le cause dell'obbedienza, ossia la scienza politica (cosa che equivale a fornire una giustificazione *solo razionale* del potere assoluto); e ciò richiede preventivamente la possibilità di rivolgersi a cittadini «docili» (*docibili*), ossia suscettibili di apprendere<sup>97</sup>, e pertanto l'ufficio sovrano dell'insegnamento comprende e presuppone l'adoperarsi affinché i sudditi siano uomini razionali.

Non occorre qui dipanare il groviglio di questioni connesse alla neutralizzazione del timore degli spiriti invisibili (ossia di un «potere» che Hobbes deve riconoscere essere «maggiore»<sup>98</sup> di ogni potere terreno e per di più, a differenza di

<sup>95</sup> Mi permetto di rinviare a Lupoli 2011.

<sup>96</sup> Hobbes 1981, XVII.27 e XVIII.1; Hobbes 1991, cap. XV, p. 103 e cap. XLIII, pp. 402-403.

<sup>97</sup> Hobbes 1650<sup>1</sup>, X.8, p. 126.

<sup>98</sup> «The greater Power» (Hobbes 1991, cap. XIV, p. 99).



quest'ultimo, dotato di reale efficacia deterrente già nello stato di natura)<sup>99</sup>, poiché quanto delineato è sufficiente a smentire l'interpretazione di Skinner tutta tesa a dimostrare una svolta radicale del *Leviathan* relativamente alla concezione della libertà anche a costo di manipolare i testi.

Il primo caso di manipolazione l'abbiamo visto sopra a proposito del fuorviante e ingannevole riferimento al «terror of legal punishment»<sup>100</sup>, il secondo concerne addirittura l'attribuzione al *Leviathan* di una dottrina della libertà di culto. Skinner sostiene infatti che, per contrastare la teoria repubblicana della libertà, Hobbes nel *Leviathan* insiste assai più che nelle altre opere sul fatto che la condizione civile prevede il permanere di diritti naturali «inalienabili» e ne amplia l'elenco fino alla «astonishing addition» della libertà di culto<sup>101</sup>.

A prova di ciò Skinner accosta due testi, uno del *De cive* e l'altro del *Leviathan*, che a suo giudizio dimostrano un netto contrasto sulla importante questione. Nella prima opera Hobbes scrive che «chi ha il potere dello Stato è obbligato, in quanto cristiano, a interpretare per mezzo di *ecclesiastici* debitamente ordinati le sacre scritture, quando si pone una questione intorno ai *misteri delle fede*»<sup>102</sup>, mentre nella seconda afferma che «così siamo ricondotti alla libertà dei primi cristiani di seguire Paolo, Cefa o Apollo, secondo le preferenze individuali»<sup>103</sup>.

Per essere compiutamente e correttamente intese, le due prese di posizione debbono, però, essere collocate nel loro contesto storico e argomentativo.

La prima affermazione viene al termine dell'esame dei «due generi di controversie» che possono sorgere tra gli uomini. Un genere è quello «riguardante le questioni della scienza umana» («*quales sunt quaestiones omnes iuris & Philosophiae*»)<sup>104</sup>, e in questo caso le controversie sono risolvibili dalla ragione sulla base delle definizioni dei nomi su cui gli uomini convengono: «questo tipo di questioni non ha bisogno di essere determinato dallo Stato con l'interpretazio-

<sup>99</sup> Non sarebbe infatti pienamente conforme alla stessa linea argomentativa che sottende la antropologia hobbesiana affidare la funzione decisiva nella formazione dello Stato a una paura che è *naturale* (costituisce il primo dei «*Naturall seeds of Religion*»: Hobbes 1991, cap. XII, p. 79) e che è suscitata da un potere il quale, in quanto è «the greater», non può che essere il più minaccioso? Una compiuta considerazione della complessa questione chiama in causa quel nodo cruciale della filosofia politica hobbesiana che è la critica della religione (cfr. Strauss 2005).

<sup>100</sup> V. *supra*, p. 197.

<sup>101</sup> «To this list, however, Hobbes makes one astonishing addition: he declares in chapter 47 of *Leviathan* that these liberties include *freedom of worship*» (Skinner 2008, p. 168, cors. mio).

<sup>102</sup> «*Obligatur ergo quatenus Christianus, is qui habet civitatis imperium, scripturas sacras, ubi quaestio est de mysteriis fidei, per Ecclesiasticos rite ordinatos interpretari*» (Hobbes 1642, XVII.28, p. 256).

<sup>103</sup> «And so we are reduced to the Independency of Primitive Christians to follow Paul, or Cephas, or Apollos, every man as he liketh best» (Hobbes 1991, cap. XLVII, p. 479).

<sup>104</sup> Hobbes 1981, XVII.28, p. 280 (Hobbes 1642, p. 255).

ne della Sacra scrittura»<sup>105</sup>. L'altro «genere», per contro, riguarda le «cose *spirituali*, cioè le questioni di fede, la cui verità non può essere indagata con la ragione naturale, come le questioni della *natura e dell'ufficio di Cristo*, dei *premi* e delle *punizioni* future, della *resurrezione dei corpi*, della *natura* e degli *uffici degli angeli*, dei *sacramenti* e del *culto esteriore*, e simili»<sup>106</sup>. Come si vede, in questo «genere» Hobbes include tutte le controversie concernenti le questioni attinenti alla religione non decidibili razionalmente, anche quelle dipendenti da mere convenzioni<sup>107</sup> quale quella del «culto esteriore», e le riconduce tutte al denominatore comune dell'uso di termini ai quali non corrisponde nessuna idea e, pertanto, totalmente privi di significato secondo il «common use» delle parole (che è la fonte originaria e l'unica prova della esistenza dei significati<sup>108</sup>). Ora, prosegue Hobbes toccando uno di quei vertici espressivi che colpiscono per densità concettuale ed efficacia letteraria, «qui contra hunc communem circa rerum appellationes consensum hominum, ex obscuris scripturae locis aliquid statui posse iudicant, tollendum iudicant & sermonis usum, & una omnem societatem humanam»<sup>109</sup>. E cioè: non è possibile pensare di «poter determinare qualcosa» (non solo a prescindere ma) in contrasto con il «comune consenso sui nomi delle cose in base a luoghi oscuri della scrittura», senza pensare anche di dover abolire il linguaggio e con esso la società umana che, in quanto tale, si basa sulla comunicazione linguistica. Detto in modo meno contratto, chi abusa delle parole introducendo significati inesistenti, se lo fa in buona fede, intorbida il linguaggio al punto da rendere impossibile l'uso della ragione<sup>110</sup> che è indispensabile alla convivenza pacifica fra gli uomini, e se lo fa (come è legittimo supporre) con l'intento nascosto di acquisire il massimo potere deterrente sugli uomini, mira a creare le condizioni per farsi riconoscere la capacità di «determinare in base a luoghi oscuri delle Scritture» (*ex obscuris scripturae locis*) verità indispensabili alla salvezza «non indagabili con la ragione naturale». In entrambi i casi ne derivano controversie (razionalmente indecidibili) tra coloro che si arrogano le stesse capacità (e che virtualmente contendono allo Stato il potere sovrano).

<sup>105</sup> Ivi, p. 281.

<sup>106</sup> Ivi, p. 280. «Questiones fidei, quarum veritas ratione naturali investigari non potest; quales sunt quaestiones *de natura & officio CHRISTI, de praemiis & poenis* futuris, *de resurrectione corporum, de natura & officiis Angelorum, de Sacramentis & cultu externo, & similia*» (Hobbes 1642, XVII.28, p. 254).

<sup>107</sup> Cfr. Hobbes 1991, cap. XXXI, p. 249.

<sup>108</sup> Cfr. Lupoli 2006, p. 208 ss.

<sup>109</sup> Hobbes 1642, XVII.28, p. 255.

<sup>110</sup> «Imo ipsam tollit rationem, quae nihil aliud est praeter veritatis per talem consensum factae investigatio» (*Ibidem*). Sui generi delle proposizioni «ammesse come vere» e sul loro stauto cfr. ivi, XVIII.4, pp. 261-264.

A questo punto, Hobbes ha posto, anche se in maniera un po' involuta, una equivalenza fra proposizioni che implicano questioni razionalmente indecidibili (concernenti la fede) e proposizioni totalmente prive di significato (e dunque, per così dire *non-proposizioni*); ma la conclusione che ne trae è perfettamente ortodossa. Egli non nega infatti che esista «una dottrina soprannaturale, che non è possibile intendere» e, ciononostante, dalla cui corretta interpretazione dipende la nostra salvezza e alla quale pertanto «siamo obbligati»<sup>111</sup>; né nega, di conseguenza, la necessità di un interprete che garantisca agli uomini la certezza di «non errare almeno quanto alle cose necessarie», poiché «sarebbe contrario all'equità che fossimo a tale punto abbandonati da poter sbagliare su dei punti necessari»<sup>112</sup>. È a questo punto che giunge la conclusione sopra citata, secondo Skinner nettamente in contrasto con la posizione assunta poi nel *Leviathan*.

Ora, se Hobbes nel *De cive* non aggiungesse nient'altro sulla portata e il significato di questo potere (o dovere) del sovrano cristiano di definire per i sudditi le verità soprarazionali<sup>113</sup> necessarie alla salvezza (tra cui, come abbiamo visto, è incluso anche il culto), la interpretazione di Skinner potrebbe forse avere qualche plausibilità. Ma il capitolo successivo delinea molto chiaramente una linea teologica tendente proprio a liberare il suddito cristiano da questa dipendenza da un'autorità indispensabile per definire le verità dogmatiche necessarie alla salvezza e a ridurla a fattori non concernenti la *fede interiore*.

Egli, infatti, sostanzialmente svuota l'ambito delle verità di fede necessarie alla salvezza che derivano dalla interpretazione dei «luoghi oscuri» delle scritture e conseguentemente ridimensiona fortemente la funzione dell'interprete. C'è un solo articolo necessario alla salvezza, *Gesù è il Cristo*, egli argomenta; un «unico articolo» il quale, per un verso implica molte verità rivelate (nessuna delle quali, per altro, *sopra la ragione* nel senso di *contro la ragione*) poiché in esso «è compreso l'intero Simbolo degli apostoli», ma che, per un altro, è *di per sé* sufficiente alla salvezza perché «molti sono stati ammessi nel regno di Dio, sia da parte di Cristo che degli apostoli, in base *soltanto ad esso*, senza gli altri che si possono dedurre da esso»<sup>114</sup>.

La posizione teologica latitudinaria di Hobbes su questo punto è rigidissima e la ribadisce più volte: «Se a qualcuno dispiace che non si pensi che saranno dannati tutti coloro che non prestano il loro assenso interiore ad ogni articolo definito dalla Chiesa (ma non lo contraddicono, bensì, se lo si comanda loro, lo ammettono), non so che farci. Infatti le testimonianze chiarissime della Scrittura mi impediscono di cambiare parere»<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> Hobbes 1981, XVII.28, p. 281.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> «Supra captum humanum» (Hobbes 1642, XVIII.4, p. 264) o «things which exceede humane capacity» (Hobbes 1651, XVIII.4, p. 348).

<sup>114</sup> Hobbes 1981, XVIII.6, p. 288 (cors. mio).

<sup>115</sup> *Ibidem*.

Non è necessario alla salvezza, *per quanto riguarda la fede*, alcun altro articolo<sup>116</sup>, e dunque è del tutto superflua ogni interpretazione della Scrittura che introduca altre verità misteriose. Tuttavia la *fede* è solo uno dei due requisiti della salvezza; per la quale è necessario che venga soddisfatto pienamente anche l'altro, che è l'*obbedienza*<sup>117</sup>. E oggetto dell'obbedienza è la legge *morale*, che è legge *razionale* ma anche *divina*, e che si concretizza infine nella *legge civile*. E poiché è ufficio e prerogativa del potere supremo (e di nessun'altra autorità) regolamentare *ogni* aspetto e settore della vita religiosa dei sudditi in vista della pace interna e della indipendenza dello Stato dallo straniero<sup>118</sup>, se il sovrano cristiano comanda di «ammettere» anche dei dogmi (ancorché razionalmente e teologicamente superflui e inutili per la salvezza) il suddito è obbligato, sia in forza del patto civile sia in vista della salvezza, a «professarli». La «professione» infatti non richiede la «fede», poiché non è «una persuasione interna dell'animo» (che, tra l'altro, non è neppure in nostro potere), ma solo «obbedienza esterna»<sup>119</sup>.

La società che, dunque, già nel *De cive* si profila sullo sfondo come quella nella quale vengono pienamente rispettati gli obblighi e le funzioni derivanti dalla legge naturale e dalla Scrittura, sia da parte dei sudditi sia del sovrano, è una società nella quale i primi non riservano la loro «fede interiore» se non al solo articolo cui essa spetta, e il secondo non comanda la «professione» se non di questo articolo, rinunciando a prescrivere altri<sup>120</sup>, cui non corrisponderebbe la fede, finalizzando strettamente la propria attività di *interprete* (ossia di legislatore in cose spirituali) alla salvaguardia della pace interna e della indipendenza dall'esterno.

Ma questa società nel *De cive* appare solo sullo sfondo come un ideale: in primo piano ce n'è un'altra, quella dell'Inghilterra dell'inizio degli anni '40, caratterizzata dalla presenza di una «Chiesa legittima»<sup>121</sup> (i cui diritti, derivati dal riconoscimento sovrano, Hobbes non può ignorare) che pretende ancora di esercitare la propria funzione per immediato *jure divino* e che è in conflitto con altre Chiese, o sette, per il dominio delle coscienze dei sudditi; i quali, confusi e disorientati, «come fra *Scilla* e *Cariddi*», non sanno distinguere fra «fede» e «obbedienza» e fra «ciò che è necessario alla salvezza e ciò che non lo è»<sup>122</sup>.

<sup>116</sup> «Quod articulus ille solus necessario tenendus sit *fide interna*, evidentissime ex plurimis sacrae scripturae locis, quocunque interprete, probari possit» (Hobbes 1642, XVIII.10, p. 268).

<sup>117</sup> Ivi, XVIII.6.

<sup>118</sup> Ivi, XVII.27.

<sup>119</sup> Ivi, XVIII.4, p. 286.

<sup>120</sup> E dunque sostanzialmente rinunciando alla attività di interprete della Scrittura.

<sup>121</sup> «Caeteris doctrinis si modo a *legitima Ecclesia* definitae fuerint non est sane contradicendum» (Hobbes 1642, XVIII.11, p. 270).

<sup>122</sup> Ivi, XVIII.1, p. 282.

Alla fine del decennio la situazione è, però, radicalmente mutata e gli consente, come Hobbes stesso afferma nella 'Review and Conclusion' del *Leviathan*, di esprimersi senza reticenze e senza alcun obbligo di non contraddire (almeno del tutto esplicitamente) dottrine «fully determined» dallo Stato (come al tempo in cui scriveva il *De cive*)<sup>123</sup>. Cosicché del tutto apertamente egli parla ora dei «cappi» che strangolavano la coscienza dei cittadini e che – asserisce anche con un certo interessato intento apologetico del nuovo regime dell'Inghilterra – le recenti vicende politiche hanno progressivamente sciolto: «il governo extrapolitico (*praeterpolitically*) della Chiesa d'Inghilterra», «l'episcopato» e il potere dei Presbiteriani<sup>124</sup>. E conclude:

così siamo ricondotti alla libertà dei primi cristiani di seguire Paolo, Cefa o Apollo, secondo le preferenze individuali, cosa che, se non dà luogo a rivalità e se non ci porta a commisurare la dottrina di Cristo all'affetto che portiamo alla persona del suo ministro (è la colpa che l'apostolo rimproverava ai Corinzi) è forse la migliore: in primo luogo, perché nessun potere dovrebbe essere esercitato sulla coscienza degli uomini se non quello della Parola stessa, la quale opera la fede in ciascuno, non sempre conformemente al fine di coloro che piantano e innaffiano, ma di Dio stesso che dà la crescita; in secondo luogo, perché è irragionevole da parte di coloro che insegnano che vi è un così grande pericolo in ogni piccolo errore, chiedere a un uomo dotato di ragione propria di seguire la ragione di un altro o quella della maggioranza di molti altri uomini, cosa che non è molto diversa dal giocare la propria salvezza a testa e croce.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> «In that part which treateth of a Christian Common-wealth, there are some new Doctrines, which, it may be, in a State where the contrary were already fully determined, were a fault for a Subject without leave to divulge, as being an usurpation of the place of a Teacher. But in this time, that men call not onely for Peace, but also for Truth, to offer such Doctrine as I think True, and that manifestly tend to Peace and Loyalty, to the consideration of those that are yet in deliberation, is no more, but to offer New Wine, to be put into New Cask, that both may be preserved together» (Hobbes 1991, *Review and Conclusion*, pp. 489-490).

<sup>124</sup> «First, the Power of the Popes was dissolved totally by Queen Elizabeth; and the Bishops, who before exercised their Functions in Right of the Pope, did afterwards exercise the same in Right of the Queen and her Successors; though by retaining the phrase of *Iure Divino*, they were thought to demand it by immediate Right from God: And so was untied the first knot. After this, the Presbyterians lately in England obtained the putting down of Episcopacy: And so was the second knot dissolved. And almost at the same time, the Power was taken also from Presbyterians. And so we are reduced to the Independency of the Primitive Christians to follow Paul, or Cephas, or Apollos, every man as he liketh best: Which, if it be without contention, and without measuring the Doctrine of Christ, by our affection to the Person of his Minister, (the fault which the Apostle reprehended in the Corinthians) is perhaps the best» (Hobbes 1991, cap. XLVII, pp. 479-480).

<sup>125</sup> Hobbes 1989, cap. XLVII, p. 563. Hobbes fa riferimento a I *Corinzi* 1.12 e 3.4, dove effettivamente Paolo, per un verso, attribuisce le divisioni delle prime comunità cristiane di Corinto alla condizione ancora «carnale» dei fedeli, ma, per un altro, le dichiara irrilevanti rispetto all'unità della fede: «Quando uno dice: *Io sono di Paolo*, e un altro: *Io sono di Apollo*, non vi dimostrate semplicemente uomini? Ma che cosa è mai Apollo? Cosa è Paolo? Ministri attraverso i quali siete ve-

È arduo sostenere che questa posizione sia oggettivamente diversa da quella del *De cive*, se non, appunto per l'assenza di cautele o di vincoli dottrinari e per l'esplicito riferimento al nuovo regime dell'Inghilterra, la cui politica religiosa Hobbes presenta come più conforme alla propria dottrina. Ed è piuttosto semplicistico leggere nel riferimento hobbesiano alla prima lettera ai Corinzi una chiara ammissione della libertà di culto, in evidente contrasto, fra l'altro, con quanto viene sostenuto nel XXXI capitolo. Il contenuto della epistola viene, piuttosto, evocato a conferma della dottrina che riduce le differenze fra le varie confessioni a elementi inessenziali rispetto alla «fede interiore» e alla pratica delle virtù cristiane. Differenze necessariamente derivanti dalle condizioni ambientali e dalle circostanze storiche (a cui non possono sottrarsi gli «uomini carnali»), ma non incompatibili con l'unicità della fede (come la molteplicità delle membra non è incompatibile con l'unità del corpo<sup>126</sup>), e che pertanto vanno accettate a patto che non «diano luogo a rivalità» e che nessuno consideri dogmaticamente la variante di cristianesimo della propria chiesa.

Come si vede, il filo argomentativo di Hobbes cuce dottrine teologiche con proprie dottrine filosofiche (epistemologico-politiche) rendendole complementari e, in qualche modo, convertibili le une nelle altre. Alla storicizzazione e relativizzazione di tutti gli aspetti della religione che non siano la pura «fede interiore» corrisponde la distinzione paolina fra le dimensioni dell'«uomo carnale» e dell'«uomo spirituale»; allo statuto epistemologico della indecidibilità razionale delle questioni concernenti i «luoghi oscuri della Scrittura» corrisponde l'affermazione paolina della «stoltezza della sapienza di questo mondo» – ossia della sua assoluta inadeguatezza nelle questioni della fede –; alla condizione *civile* del suddito, che *si sforza* di agire obbligato *razionalmente* solo dal patto politico e cioè con una *coscienza libera* dai condizionamenti di autorità *praeterpoliticall* – che illegittimamente, in senso sia epistemologico sia morale, interferiscono nel processo personale della deliberazione –, corrisponde la condizione di «Independency» dei primi «convertiti» le cui «Consciences were free, and their Words and Actions subject to none but the Civill Power»<sup>127</sup>.

Non chiediamoci ora quanto ci possa essere di strumentale nell'esegesi hobbesiana dell'epistola paolina, quello che qui importa rilevare è il legame decisivo che egli pone fra «libertà della coscienza» (nel senso teologico originario) e obbedienza politica come soggezione *nelle parole e nelle azioni* (prescindendo del tutto dai *pensieri*) «to none but the Civill Power».

nuti alla fede e ciascuno secondo che il Signore gli ha concesso. Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere» (I *Corinzi* 3.4-7). Nell'epistola Hobbes trova anche conferma della totale inadeguatezza della ragione «secondo la carne» a determinare «le cose dello Spirito di Dio» (Ivi, 2.14).

<sup>126</sup> I *Corinzi* 12.

<sup>127</sup> Hobbes 1991, cap. XLVII, p. 479.

Trasformare in una affermazione «della libertà di culto» la constatazione hobbesiana (che, per di più, depurata della componente apologetica nei confronti del nuovo regime, è in realtà solo un auspicio) del ritorno alla «libertà dei primi cristiani di seguire Paolo, Cefa o Apollo», sottacendo le limitazioni che immediatamente la seguono e separata dal complesso tessuto di concetti sopra delineato, costituisce una forzatura del testo che rasenta la manipolazione. Una forzatura funzionale alla interpretazione che fa della progressiva trasformazione del concetto di libertà dagli *Elements* al *Leviathan* la linea dello scontro fra la filosofia politica hobbesiana e le dottrine del governo misto (in particolare di quelle repubblicane), alle quali, pertanto, si dovrebbe, seppure indirettamente, una importante evoluzione del pensiero di Hobbes.

Ma poiché questa evoluzione non è dimostrabile, viene meno il presupposto di tutto l'argomento skinneriano. Vero è che gli espliciti (e limitati) cenni polemici alle dottrine del governo misto emergono nelle tre opere hobbesiane a proposito del concetto di libertà, ma i conti con queste dottrine sono già stati regolati al livello delle strutture più profonde della riflessione hobbesiana. Ed è a questo livello che è più interessante e istruttivo rendere esplicite le divergenze.

#### V. *La divergenza radicale: la rappresentazione del conflitto*

I riferimenti polemici fin qui visti nelle opere di Hobbes a proposito del concetto di libertà non denotano in realtà alcuna attenzione o interesse teorico per le specifiche differenze tra le varianti classiche, medievali e moderne della dottrina del governo misto né a quelle inglesi contemporanee, e tendono piuttosto a mettere in evidenza nelle teorie avversarie dei generali *errori di ragionamento*, che emergono come incongruenze logiche alla luce della propria dottrina (alla portata della autonoma capacità di argomentazione di un comune lettore implicato nelle controversie politiche del tempo).

Ma se ci limitiamo a considerare queste singole argomentazioni hobbesiane rischiamo di perdere di vista l'aspetto più rilevante e profondo della critica hobbesiana, che investe piuttosto la natura *retorica* del concetto di libertà. Anzi, se è lecito usare un termine anacronistico, si può dire che Hobbes è il primo dei filosofi moderni che riconosce con chiarezza il potenziale *ideologico* della nozione di *libertà* (oltre che di quella di *salvezza* in ambito religioso).

Come riconoscerà Anthony Shaftesbury, un autore certo non sospettabile di simpatie hobbesiane, la preoccupazione principale di Hobbes sembra essere quella di «to deliver us from the Cheat»<sup>128</sup>. E in effetti l'azione liberatrice delle menti dall'«inganno» delle false filosofie è in qualche modo, per Hobbes, come ho ac-

<sup>128</sup> Shaftesbury 1714, vol. I, p. 92.



cennato sopra, propedeutica allo stesso «insegnamento» di quella *vera*, che è tale solo perché *dimostrabile* (ricordiamo ancora che *insegnare* è sinonimo di *dimostrare*). E la *dimostrazione* presuppone l'«attenzione»<sup>129</sup>, che è il solo «compito» che fin dal primo capitolo degli *Elements* si richiede al lettore discente, e che non è tanto impedita dalla semplice «ignoranza»<sup>130</sup> quanto dall'attaccamento dogmatico ed emotivo (che vuol dire anche interessato) al falso sapere. La stessa efficacia dell'insegnamento dipende dunque da un'operazione tendente a rendere le menti «attente» o capaci di apprendimento («docili» nel senso sopra ricordato).

La spiegazione delle cause che rendono potente e talvolta invincibile la presa delle false filosofie sulle menti dei cittadini costituisce un tema fondamentale che percorre tutta l'opera hobbesiana e che culmina nella quarta parte del *Leviathan*. Basti qui ricordare molto in sintesi i principali aspetti della critica antiretorica (o *antiideologica*) hobbesiana: 1) la produzione intellettuale rivela la stessa dinamica della ricerca individuale del potere di qualsiasi attività umana; 2) le «vane dottrine» politiche e teologiche non sono nate quasi mai da meri e innocenti errori di ragionamento ma, al contrario, spesso «servono a impedire che gli errori siano scoperti»<sup>131</sup>; 3) la «regola del *cui bono*»<sup>132</sup> svela come gli errori, sia teologici sia politici, siano funzionali agli interessi di coloro che li sostengono, li diffondono e li tramandano; 4) il successo delle dottrine erranee è assicurato dalle tecniche retoriche che suscitano sapientemente reazioni emotive strutturalmente appartenenti della natura umana.

Come la falsa teologia fa leva sulla «naturale» paura degli «spiriti», così la falsa filosofia politica (e in particolare le teorie contemporanee del governo misto nelle quali Hobbes non vede nulla di concettualmente originale e diversificato, ma solo delle propaggini della filosofia politica classica) fa leva sul «naturale amore» degli uomini per la libertà<sup>133</sup>. Di entrambi i termini le «vane dottrine» hanno re-

<sup>129</sup> «If reasoning aright winne not consent, which may very easily happen, from them that being confident of their knowledge weigh not what is said, the *fault* is not mine, but theirs; for as it is my part to *shew* my Reasons, so is it theirs to bring *attention*» (Hobbes 1650<sup>1</sup>, I.3, p. 3).

<sup>130</sup> Hobbes distingue nettamente l'«ignoranza» dalla «opinione erronea» (ossia dall'adesione alle «false dottrine»): «Between true Science and erroneous Doctrines, Ignorance is in the middle» (Hobbes 1991, cap. IV, p. 28). Cosicché «they that have no *Science* are in better, and nobler condition with their natural Prudence; than men, that by mis-reasoning, or by trusting them that reason wrong, fall upon false and absurd generall rules. For ignorance of causes, and of rules, does not set men so farre out of their way as relying on false rules, and taking for causes of what they aspiere to, those that are not so, but rather causes of the contrary» (Ivi, cap. V, p. 36). Ciò non toglie, ovviamente, che l'ignoranza esponga alla influenza del «Custom» e dell'autorità altrui (ivi, cap. XI, p. 73 e cap. IV, pp. 28-29), nonché dei falsi maestri (ivi, cap. XII, p. 82; cap. XXXVII, p. 304; Hobbes 1642, XIII.9; Hobbes 1969, Pt. II, VIII.13).

<sup>131</sup> Hobbes 1989, cap. XLVII, p. 560.

<sup>132</sup> «The aforesaid rule, of *Cui bono*» (Hobbes 1991, cap. XLVII, p. 478).

<sup>133</sup> «Who naturally love Liberty, and Dominion over others» (Hobbes 1991, cap. XVII, p. 117).

so oscuro l'originario «common use» sovrapponendo a esso un'«accezione» pseudoscientifica e nascostamente contraddittoria che, una volta svelata, ne dissolve (almeno nelle menti «attente») tutto il potenziale *retorico*. Il che vuol dire che, una volta ricondotti al loro vero significato, cioè alla vera idea a essi congiungibile, vengono depurati della potente valenza emotiva sfruttata dalle false filosofie e teologie per ottenere indebitamente l'obbedienza degli uomini.

Alimentando lo «zelo» religioso si può indurre gli uomini perfino al martirio, e suscitando l'«amore della libertà» si può spingerli fino a uccidere i sovrani e a precipitare gli Stati nella guerra civile; e tutto ciò grazie alla forza della retorica (fra le cui armi massimante forte è la «reverenza» per gli uomini considerati dotti). Ma questo attacco alla retorica – che lo spinge ad anteporre Platone a tutti i filosofi greci<sup>134</sup>– Hobbes colloca in una prospettiva antropologica nuova, caratterizzata da una dottrina secondo la quale le dinamiche passionali (da cui naturalmente e necessariamente scaturisce ogni azione *volontaria*) che dirigono gli uomini all'incremento «apparente» del proprio bene (potere), sono affette da una *strutturale disfunzionalità* che *naturalmente* conduce al conflitto. Una disfunzionalità che non cesserebbe di produrre i propri effetti neppure in una condizione in cui la stessa retorica venisse neutralizzata. In linea di principio si possono, infatti, liberare gli uomini dal «timore degli spiriti»<sup>135</sup>, sottraendo così alla retorica lo strumento per diffondere le «tenebre» delle superstizioni (e di quella spiritualista in particolare, per quanto radicata questa possa essere nella storia dell'umanità), ma non si può liberare l'uomo della naturale passione della «gloria».

È la gloria (o, vanagloria<sup>136</sup>) che, infatti, altera la dinamica emotiva funzionale alla preservazione della vita e dominata dalla paura della morte, sostituendosi in qualche modo a quest'ultima. Il fatto che questa passione non sia sempre attiva in tutti gli uomini, non la rende meno esiziale, poiché, a parte il fatto che sembra manifestarsi in tutti non appena le condizioni della vita lo consentano<sup>137</sup>, è comunque sufficiente la presenza anche di un numero limitato di vanagloriosi, da un lato, per far degenerare lo stato di natura degli uomini, che sarebbe una condizione *fisiologica* di guerra se fosse come quella dei bruti (che sono privi di questa passione), in una *patologica* e distruttiva e, dall'altro, per ostacolare costantemente l'azione del sovrano nello stato civile.

<sup>134</sup> «Plato, that was the best philosopher of the Greeks» (Hobbes 1991, cap. XLVI, p. 461).

<sup>135</sup> Sulla questione mi permetto di rinviare a A. Lupoli, *Hobbes and religion without theology* di prossima pubblicazione in *The Oxford Handbook of Hobbes*.

<sup>136</sup> Gloria e vanagloria finiscono col coincidere poiché, data la naturale uguaglianza degli uomini, il piacere del riconoscimento altrui della nostra superiorità è in ultima analisi ingannevole.

<sup>137</sup> E sono le condizioni degli intellettuali e degli uomini potenti (Hobbes 1991, cap. XXX, p. 233).

Vero è che la «gloria» è anche, insieme all'«utile», una delle cause del formarsi delle società<sup>138</sup> – e dunque Hobbes non nega affatto che esista un'inclinazione *naturale* degli uomini ad associarsi –, ma aggiunge (contrariamente a quello che teorizzerà il suo «allievo» Mandeville) che queste unioni *naturali* non possono esistere, perché vengono disgregate dal conflitto generato dalle stesse forze che le costituiscono.

La descrizione hobbesiana di uno stato di natura a fosche tinte non è finalizzata strumentalmente a giustificare la natura assoluta della sovranità – come intendono Descartes e Bayle<sup>139</sup> –, ma a mettere in evidenza una dinamica passionale dall'inesorabile esito conflittuale e distruttivo perché dominata dalla gloria.

Sia Machiavelli, sia Spinoza condividono una antropologia per certi aspetti analoga a quella di Hobbes ma, a differenza di quanto accade in questi due autori (ancorché in modi assai diversi), il fatto che la gloria (comunque venga definita) appartenga alla *natura* dell'uomo non autorizza a conciliarla con un *ordine* sotteso alle vicende umane (comunque lo si concepisca), poiché per Hobbes non vale più l'equazione natura-ordine e qualunque concezione metafisica di un *ordine*, ontologico o morale, è epistemologicamente inconsistente<sup>140</sup>. Il duro e innegabile dato di fatto (che tutti negano nelle teorie ma confermano nei comportamenti) è che la dimensione dell'agire umano è *naturalmente disordinata*, cioè non funzionale alla conservazione della vita poiché incompatibile con la pace. E in questo destino conflittuale e distruttivo la gloria gioca il ruolo decisivo.

Nel *Leviathan* essa sembra essere annoverata solo come terza fra le cause del conflitto, dopo la «competizione» e la «diffidenza»<sup>141</sup>. Ma le prime due cause derivano oggettivamente da reali condizioni ambientali: la competizione è resa necessaria dalla scarsità dei mezzi e la diffidenza scaturisce dalla assenza di garanzie circa il comportamento aggressivo degli altri nello stato di natura, in cui è prudente e razionale considerare ogni simile un nemico fino a prova contraria (e quindi qualcuno da neutralizzare); mentre la gloria è connaturata all'uomo. Le prime due sono cause *oggettive*, sono, per dir così, esogene, non dipendenti dal soggetto e connesse a comportamenti razionalmente tendenti alla sopravvivenza; mentre la gloria ha caratteri opposti. Tanto è vero che le prime due cause possono trovare un rimedio definitivo in uno Stato ben costruito, in cui il sovrano ha il «dovere» di garantire a tutti sia la soddisfazione dei bisogni e delle necessità materiali sia la sicurezza da aggressioni – ossia, secondo una espressione che compare già negli *Elements*, una vita «without fear of Want, or danger of Violence»<sup>142</sup> –. Ma lo Stato non

<sup>138</sup> Hobbes 1981, I.2, p. 81.

<sup>139</sup> Cfr. Descartes 1989, p. 65 e Bayle 1982, p. 775.

<sup>140</sup> «Il mondo umano non è per natura moralmente ordinato» (Magri 1989, p. 46).

<sup>141</sup> «In the nature of man, we find three principall causes of quarrell, First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory» (Hobbes 1991, cap. XIII, p. 88).

<sup>142</sup> Hobbes 1650<sup>2</sup>, Pt. 2, VIII.3, p. 162.

può liberare i sudditi dalla passione della gloria: può solo *contenerla*; come una diga non può eliminare la causa delle alluvioni ma può solo arginarla finché ha la forza per farlo. Lo stesso nome di *Leviathan* è stato scelto (afferma Hobbes) perché significa «King of the Proud», «*King of all the children of pride*»<sup>143</sup> (e con *pride* si intende comunemente la *vanagloria*<sup>144</sup>).

Anche nella condizione civile «gli uomini sono continuamente in competizione fra loro per l'onore e per la dignità»<sup>145</sup> e massimamente gli intellettuali e i cittadini in posizione socialmente preminente. La gloria ne polarizza le dinamiche emotive, ne condiziona le opinioni e le azioni, cercando soddisfazione mediante strategie nascoste e mistificatrici, come mostra tragicamente il recente caso dei «gentiluomini democratici»<sup>146</sup> che lottano e mettono a repentaglio la loro stessa vita al servizio della causa della «libertà».

Che essi siano vittime (come Hobbes riconosce) delle false dottrine di origine classica insegnate nelle università non li giustifica, perché in ogni caso la reale attrattiva di queste dottrine è costituita dalla nascosta legittimazione che forniscono al perseguimento del potere personale e al soddisfacimento della gloria. L'antropologia del potere e della gloria che Hobbes ha posto alla base della propria filosofia civile intende smascherare la natura puramente *ideale* e disinteressata<sup>147</sup> degli scontri civili e in particolare di quello di cui egli ha diretta esperienza. Il vero obiettivo della lotta dei «gentiluomini democratici» è la partecipazione al potere sovrano, non l'incongruo *status* civile che essi chiamano «libertà» e che è logicamente incompatibile con l'esistenza dello Stato e tale che neppure la repubblica più popolare potrebbe riconoscere senza abdicare alla sovranità<sup>148</sup>.

Da questo punto di vista, la tradizione repubblicana, che rivive nelle teorie del governo misto, gli appare fornire una rappresentazione del conflitto civile che ne mistifica la vera origine, le motivazioni profonde dei singoli che vi prendono parte e gli stessi attori.

La competizione originaria è fra individui; e nella guerra civile fra gruppi sociali prende forma complessa, occulta e mistificata la ricerca individuale del potere e della gloria. Soggetti superindividuali (che Hobbes chiama nel *Leviathan* «systems», sistemi) diversi da quello *artificiale* dello Stato, non sono altro che moltitudini *naturali* tenute insieme dal cemento di interessi particolari (virtualmen-

<sup>143</sup> Hobbes 1991, cap. XXIX, p. 221.

<sup>144</sup> Hobbes 1991, cap. VIII, p. 54.

<sup>145</sup> Hobbes 1991, cap. XVII, p. 141. Cfr. anche Hobbes 1991, *Revision and Conclusion*, p. 483.

<sup>146</sup> «Democratical gentlemen» (Hobbes 1889, p. 26 ss.).

<sup>147</sup> Non a caso la reazione antihobbesiana in morale guidata da autori come Shaftesbury e Hutcheson avrà come primo obiettivo la dimostrazione dell'esistenza di motivazioni ideali e disinteressate.

<sup>148</sup> Hobbes 1981, X.8-9.

te antagonisti a quelli del sovrano), suscettibile di tramutarsi in una illecita e dolosa (e infine dolorosa per gli stessi individui singoli) espropriazione del diritto di rappresentanza ai danni del sovrano che è l'unico autorizzato dai cittadini a esercitarla.

Ora, lo schema generale del modello politico del governo misto, in qualunque sua versione e variante, prevede invece una differenziazione delle forme del governo in funzione di una articolazione gerarchica *naturale* della società in gruppi persistenti anche nella condizione statutale. E questo assunto di base, comune a qualunque dottrina del governo misto, contiene in sé una serie di errori capitali concernenti la natura dello Stato, i fini per i quali è costituito, gli attori veri della vita civile.

Hobbes non esclude affatto complesse architetture di governo in cui si compongano nelle forme più varie monarchi, assemblee di *élites* e assemblee popolari, ma in ogni caso si tratta di strutture piramidali al cui vertice c'è un solo vero sovrano assoluto (quale che ne sia la forma)<sup>149</sup> e non, come vorrebbero i sostenitori del governo misto, di divisioni della sovranità fra più soggetti politici espressione dell'articolazione *naturale* della società (popolo, aristocrazia, monarca).

Le dottrine della *miktè politéia* non tengono conto del fatto che la stessa essenza *artificiale* dello Stato cancella ogni originaria distinzione *naturale* fra i sudditi e li svincola da ogni appartenenza *naturale* o *storica* (che per Hobbes è lo stesso), realizzando quella *uguaglianza* che la gloria li spinge a negarsi reciprocamente nello stato di natura<sup>150</sup>.

Nell'utopia politica hobbesiana lo Stato è tanto meglio istituito quanto più definitivamente sono dissolte gerarchie e appartenenze *naturali*. Quanto più in profondità saranno state demitizzate e desacralizzate autorità naturali e tradizionali (casati, classi, corporazioni, chiese, cleri, università, sette), tanto più facile sarà per il cittadino riconoscere che l'unica autorità su di sé appartiene esclusivamente e *senza mediazioni* al rappresentante che egli ha *autorizzato*. E quanto più il suddito è stato liberato dai vincoli dell'appartenenza *naturale* a centrali normative e valoriali tanto più sarà consapevole che la propria conservazione dipende da quella dell'organismo artificiale, che egli stesso concorre a costituire, al servizio delle leggi naturali, della ragione e dell'uguaglianza.

Il modello di governo definito nei termini di entità politiche (democrazia, aristocrazia) la cui esistenza viene assunta come indipendente dallo Stato è in diametrico contrasto con il basilare concetto di sovranità della dottrina hobbesiana ed è, pertanto, con questa incompatibile nella sua stessa impostazione per i seguenti motivi:

<sup>149</sup> Hobbes 1991, cap. XIX, pp. 133-135.

<sup>150</sup> Cfr., ad es., Hobbes 1650<sup>2</sup>, Pt. I, I.3, p. 3, e ivi Pt. I, IV.1, p. 31; e Hobbes 1991, cap. XV, pp. 87-88, e p. 106.

- 1°) assume che esistano delle gerarchie naturali invarianti rispetto alla costituzione dello Stato, che non potrebbe scioglierle;
- 2°) afferma che componenti sociali possano contrapporsi come entità collettive capaci di – e legittimate a – esprimere (almeno *de facto*) una sola volontà per conto dei rispettivi membri, nonché di parlare con una sola voce all'unica persona artificiale «autorizzata» a parlare e a volere in rappresentanza di ogni cittadino;
- 3°) espropria i singoli del proprio diritto a essere rappresentati solo da colui che hanno scelto e pattuito come rappresentante;
- 4°) assume che esista in qualche modo un *ordine* gerarchico indipendente dallo stato, dando implicitamente una rappresentazione totalmente falsa dello stato di natura, che è invece una condizione di totale disordine e di guerra.

Da questo punto di vista qualunque variante di governo misto costituisce una falsa risposta a una domanda inconsistente. Tra questo modello teorico e la filosofia civile hobbesiana non c'è, dunque, alcun punto di convergenza o di intersezione. Ed è un dato storico che dopo Hobbes il problema della divisione dei poteri nello Stato sarà riformulato a partire dal nuovo paradigma della sovranità assoluta.

Infine, la critica radicale del concetto di «libertà», inteso come uno strumento per organizzare e mistificare la competizione individuale ed eversiva per il potere e per la gloria, non è che una faccia della stessa medaglia che dall'altra parte afferma il principio della «uguaglianza» degli esseri umani (donne comprese: si confronti su questo punto la posizione hobbesiana con quella di Spinoza<sup>151</sup>): uguaglianza intesa non solo come *naturale*, ma anche come comune condizione dei cittadini di fronte al sovrano. Lo stesso Skinner rileva la prudente polemica di Hobbes nei confronti dell'aristocrazia e l'apologia dei «comuni» dei quali viene negata ogni inferiorità intellettuale<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> Spinoza 1925, caput XI.IV, pp. 359-360 («Sed forsitan rogabit aliquis, num foeminae ex natura, an ex instituto sub potestate virorum sint? [...] affirmare omnino licet, foeminas ex natura non aequale cum viris habere jus, sed eas viris necessario cedere, atque adeo fieri non posse, ut uterque sexus pariter regat, & multo minus, ut viri a foeminis regantur»).

<sup>152</sup> «I should be glad, that the Rich, and Potent Subjects of a Kingdome, or those that are accounted the most Learned, were no lesse incapable than they. But all men know, that the obstructions to this kind of doctrine, proceed not so much from the difficulty of the matter, as from the interest of them that are to learn. Potent men, digest hardly any thing that setteth up a Power to bridle their affections; and Learned men, any thing that discovereth their errours, and thereby, lesseneth their Authority: whereas the Common-peoples minds, unlesse they be tainted with dependance on the Potent, or scribbled over with the opinions of their Doctors, are like clean paper, fit to receive whatsoever by Publique Authority shall be imprinted in them. Shall whole Nations be brought to *acquiesce* in the great Mysteries of Christian Religion, which are above Reason; and millions of men be made believe, that the same Body may be in unnumerable places, at one and the same time, which is against Reason; and shall not men be able, by their teaching, and preaching, protected by the Law, to make that received, which is so consonant to Reason, that any unprejudicated man, needs no more to learn it, than to hear it?» (Hobbes 1991, cap. XXX, p. 233). Cfr. anche, *ivi*, cap. XV, p. 107: «as if Master and Servant were not introduced by consent of men, but by difference of Wit: which is not only against reason; but also against experience».



### Riferimenti bibliografici

- Bayle 1982: Pierre Bayle, *Oeuvres Diverses, Volumes supplémentaires*, Vol. I, *Choix d'articles tirés du «Dictionnaire Historique et Critique»*, édité par É. Labrousse, Olms, Hildesheim - New York, 1982 ( ripr. V ed. 1740), art. *Hobbes*.
- D'Avack 1979: Lorenzo D'Avack, *I nodi del potere. La teoria del governo misto nell'Inghilterra del Seicento*, Giuffré, Milano 1979.
- Descarte 1989: *Descartes au P. \*\*\* [1643?]*, in *Ouvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Correspondance IV*, nouv. prés. en co-édition avec le C.N.R.S., Vrin, Paris 1989.
- Fukuda 1997: Arihiro Fukuda, *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- Hobbes 1642: T. Hobbes, *Elementorum philosophiae Sectio tertia De cive*, Parisiis 1642.
- Id. 1650<sup>1</sup>: Thomas Hobbes, *Humane Nature: Or, The Fundamental Elements of Policie*, F. Bowman, Oxford 1650.
- Id. 1650<sup>2</sup>: Thomas Hobbes, *De corpore politico. Or The Elements of Law, Moral & Politick*, J. Martin and J. Ridley, London 1650.
- Id. 1651: Thomas Hobbes, *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*, R. Royston, London 1651.
- Id. 1654: Thomas Hobbes, *Of Libertie and Necessitie*, F. Eaglesfield, London 1654.
- Id. 1889: Thomas Hobbes, *Behemoth Or The Long Parliament*, ed. by F. Tönnies, Simpkin Marshall & Co., London, 1889.
- Id. 1968: Thomas Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Hobbes 1969: Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Edited with a Preface and Critical Notes by F. Tönnies, second ed., with a new intr. by M.M. Goldsmith, F. Cass & Co., London 1969.
- Id. 1981: Thomas Hobbes, *De cive*, a cura di T. Magri, Ed. Riuniti, Roma 1981.
- Id. 1989: Thomas Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi (tr. it. di A. Lupoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi), Laterza, Roma-Bari, 1989.
- Id. 1991: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. by R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Lupoli 2006: Agostino Lupoli, *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle; materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e 'dio corporeo'*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006.
- Id. 2011: Agostino Lupoli, *Teoria scettica della politica e statuto civile dell'ateo: Hobbes e Bayle*, in Marco Geuna, Giambattista. Gori (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 81-120.
- Magri 1989: Tito Magri, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- Nuzzo 1984: Enrico Nuzzo, *La superiorità degli stati liberi. I repubblicani inglesi (1649-1722)*, E.S.I., Napoli, 1984.
- Skinner 1996: Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge Un. Press, Cambridge 1996.
- Id. 2008: Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.



Shaftesbury 1714: Anthony Shaftesbury, *Sensus communis, An Essay on the Freedom of Wit and Humour*, in *Characteristicks Of Men, Manners, Opinions, Times*, in three volumes.

The sec. ed. corrected, John Darby, London 1714.

Spinoza 1925: Benedictus de Spinoza, *Tractatus politicus*, in *Opera*, Hrsg. Carl Gebhardt, vol. III, C. Winters, Heidelberg [1925].

Strauss 2005: Leo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes: une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, traduit de l'allemand et présenté par Corinne Pelluchon, Paris, PUF, 2005.

Taranto 2006: Domenico Taranto, *La miktè politéia tra antico a moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Angeli, Milano 2006.

## Giambattista Vico: dalla metafisica della natura alla “Scienza dell’umanità”

Gaetano Antonio Gualtieri

### 1. *Le basi del pensiero scientifico vichiano: il verum ipsum factum*

Risulta alquanto difficile, per chi si occupa di storia della scienza, trovare una giusta collocazione del pensiero di Giambattista Vico all’interno della scienza moderna. Un importante studioso come Paolo Rossi, ad esempio, nel suo libro *La nascita della scienza moderna in Europa*, accenna solo a Vico, dedicandogli appena qualche sporadica citazione<sup>1</sup>. È noto, tuttavia, che Rossi considera Vico un filosofo attardato e poco informato sulla scienza del suo tempo<sup>2</sup>; ragion per cui, è anche facile comprendere il motivo di tale scelta. Vi è, però, da dire che non è insolito trovare chi, nel parlare della scienza moderna, escluda Vico dal consesso di coloro che hanno contribuito a creare la scienza moderna. Si impone, pertanto, un costante lavoro di chiarimento sulla figura del pensatore partenopeo. A tal proposito, già da diverso tempo, la letteratura critica vichiana ha provato a collocare, in una maniera più opportuna, il filosofo napoletano all’interno del panorama scientifico del suo tempo. In particolare, si è ravvisata la necessità di capire in che termini Vico si sia rapportato alla scienza della sua epoca e se questo rapporto è stato da lui sentito come un’esigenza costante. Da questo punto di vista, è risultato importante vedere se i testi fondamentali scritti da Vico abbiano come loro proposito l’esigenza di porsi alla stregua di testi scientifici e, di conseguenza, se si pongano il problema della scienza come filo conduttore costante. È possibile affermare, con una buona dose di certezza, che Vico nutriva una certa preoccupazione per le sorti della cultura del suo tempo<sup>3</sup>. In particolare, come è noto, era l’imperversare del cartesianesimo a preoccu-

<sup>1</sup> P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

<sup>2</sup> P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969, pp. 30-31. Si veda anche P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.

<sup>3</sup> «la più parte dei Dotti d’oggi dì fervono in Studi, che soli reputan severi, e gravi, e di Metodi, e di Critiche. Ma metodi che disperdon affatto l’intendimento». G.B. Vico, *Lettera a Francesco Saverio Estevàn*, gennaio 1729, in *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1993, p. 143.

parlo maggiormente<sup>4</sup> e nel tentativo di arginare questo fenomeno egli, munito di una spessa cultura retorico-umanistica, sin dal periodo giovanile incomincia a meditare sulle concrete possibilità di fornire una valida opposizione alla scienza di impronta cartesiana.

È risaputo che nel *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), la prima opera veramente significativa della speculazione vichiana, il filosofo napoletano mette in evidenza la necessità di affiancare alla “critica” la “topica”, affermando una vera e propria alternativa di tipo scientifico alla scienza dominante a quel tempo<sup>5</sup>. Soprattutto, in quest’opera Vico deplora l’eccessivo uso metodologico della geometria deduttiva.

Ha giustamente notato Ernan Mc Mullin:

Nella sede appropriata questo metodo poteva essere efficace ma, applicato alla fisica e ai settori non matematici, risultava un modo di ragionare difettoso e ingannevole; questo per due ragioni. La prima è che esso dipende dall’esistenza di assiomi certi che si possono avere soltanto in campi in cui siamo noi stessi a creare le forme che vengono spiegate, cioè nella matematica e nelle scienze umane, non nella fisica dove le forme vengono create da Dio e dove gli uomini non hanno una propria capacità di raggiungerle. La seconda è che il metodo geometrico è rovinoso per l’eloquenza e per l’espressione artistica<sup>6</sup>.

Sin da subito appare chiaro che la scienza, per Vico, non è solo quella che si impernia sull’esattezza quantitativa della matematica e della geometria. La scienza è un contenitore di tanti saperi di varia estrazione e provenienza. La preoccupazione principale di Vico è costruire un sapere scientifico che contenga al suo interno la realtà in continuo divenire in cui vive l’uomo, una realtà nella quale il metodo della “prudenza civile” è non meno significativo del metodo deduttivo

<sup>4</sup> «I filosofi hanno intiepiditi gli ingegni col metodo di Cartesio, per lo qual, solo paghi della lor chiara e distinta percezione, in quella essi senza spesa o fatica ritruovano pronte ed aperte tutte le librerie. Onde le fisiche non più si pongono a cimento, per vedere se reggono sotto l’esperienze; le morali non più si coltivano, sulla massima che la sola comandataci dal Vangelo sia necessaria; le politiche molto meno, approvandosi da per tutto che basti una felice capacità per comprendere gli affari ed una destra presenza di spirito per maneggiarli con vantaggio». G.B. Vico, *Lettera al Padre de Vitry*, gennaio 1726, in *Epistole*, cit., p. 132. Riguardo al confronto Vico-Cartesio, esiste una vasta letteratura critica. Fra gli altri, si prenda in esame G. Semerari, *Intorno all’anticartesismo di Vico*, in Aa.Vv., *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 193-232.

<sup>5</sup> «sono dell’opinione che gli adolescenti debbano venire istruiti in tutte le scienze e arti secondo un criterio integrale, affinché si arricchiscano dei luoghi della topica e, intanto, si consolidino nel senso comune per la prudenza e l’eloquenza, e si rinforzino nella fantasia e nella memoria per le arti, che presiedono a quelle facoltà della mente; soltanto dopo imparino la critica». G.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in C. Faschilli - C. Greco - A. Murari (a cura di), *Giambattista Vico. Metafisica e metodo*, postfaz. di M. Cacciari, Milano, Bompiani, 2008, p. 77.

<sup>6</sup> E. Mc Mullin, *La teoria vichiana della Scienza*, in E. Rivero (a cura di), *Leggere Vico. Scritti di Giorgio Tagliacozzo e di altri*, Milano, Spirali, 1982, pp. 107-127; citaz. a pp. 110-111.

elaborato dai filosofi naturalisti di impronta cartesiana. Risulta pertanto chiaro il motivo per cui, nel *De ratione*, Vico finisca per cercare di contemperare la critica e la topica, assumendo – come dice Cesare Vasoli – un metodo basato su «una sorta di circolo ‘induttivo-deduttivo’ che ne avrebbe sancito la superiorità nei confronti di tutte le altre scienze, compresa la stessa geometria»<sup>7</sup>. Soprattutto, tale metodo risulta di grande giovamento per i giovani, per i quali è controproducente basarsi esclusivamente sulla critica, saltando a piè pari le possibilità offerte dalla topica e dall’impiego della fantasia; topica e fantasia anziché essere sopite, devono, al contrario, essere alimentate ed incoraggiate, dal momento che risultano consentanee alle caratteristiche del mondo degli adolescenti e dei giovani. Sin dal *De ratione*, Vico parte dal presupposto che non si possa prescindere dai limiti della natura umana, se si vuole affrontare correttamente il problema della conoscenza. È questo il motivo per cui egli finisce per cimentarsi in questioni di carattere metodologico, riguardanti il modo migliore per conoscere la realtà. È comunque un fatto imprescindibile che l’uomo sia contraddistinto da varie fasi della sua esistenza, la più delicata delle quali è, indubbiamente, l’età adolescenziale e giovanile. Utilizzando una argomentazione di tipo pedagogico, Vico raccomanda di evitare di forzare la peculiarità dei giovani, protesa più verso l’utilizzo della memoria e della fantasia che verso l’uso della astratta razionalità, in modo tale che sin dalla adolescenza gli uomini possano raggiungere un efficace metodo di conoscenza ed evitare gli svantaggi che l’uso del solo “metodo critico” può comportare nelle varie discipline. Vico, tuttavia, sa bene che non è possibile accontentarsi di una semplice opposizione pedagogica all’impianto cartesiano; ragion per cui, nell’opera successiva, il *De Antiquissima italorum sapientia* (1710), il filosofo partenopeo sferra un attacco ancora più energico alla filosofia imperante a quel tempo.

In Vico è in atto, sin dalle prime battute del *De Antiquissima*, il tentativo di creare una scienza onnicomprensiva. Per far questo, egli deve partire dal punto di riferimento Assoluto della conoscenza, cioè Dio. È in Dio, infatti, che si concentra tutto lo scibile e tutto il sapere dell’universo<sup>8</sup>. È Dio che ci fornisce il paradigma della conoscenza, in quanto Egli è creatore del mondo e della natura. Il principio del *verum ipsum factum* viene, infatti, formulato in considerazione della relazione stretta esistente fra l’azione creatrice di Dio ed il Suo sapere. Rigettando piena-

<sup>7</sup> C. Vasoli, *Vico sul “metodo”*, in E. Riviero (a cura di), *Leggere Vico*, cit., p. 106.

<sup>8</sup> «dobbiamo riconoscere come assolutamente vero solo quanto ci è stato rivelato da Dio stesso, dato che il vero esiste pienamente soltanto in Dio, senza cercarne la genesi per la quale il vero è tale, poiché non ci è assolutamente possibile comprenderla. Da qui possiamo però ritornare all’origine delle scienze umane e trarne la legge che riconosca quelle vere. Dio conosce tutto, dal momento che in sé contiene gli elementi di cui ogni cosa è composta». G.B. Vico, *De Antiquissima italorum sapientia*, in C. Faschilli - C. Greco - A. Murari (a cura di), *Giambattista Vico. Metafisica e metodo*, cit., p. 199.

mente il *cogito* cartesiano, in quanto incapace di produrre vera scienza<sup>9</sup>, Vico rifiuta, al contempo, anche di allinearsi ad una certa forma di codificazione della scienza elaborata al suo tempo; questo accade poiché Vico capisce che il *cogito* istituisce una visione molto parziale, oltre che imprecisa, dell'universo e del sapere<sup>10</sup>.

Il fatto che Vico faccia ricorso a Dio nella formulazione di un principio epistemologico, può indurre ad alimentare il convincimento che egli sia un pensatore bigotto e passivamente allineato ai voleri della chiesa del suo tempo<sup>11</sup>. Va tuttavia rilevato che il ricorso a Dio, da parte dei pensatori moderni, era tutt'altro che infrequente. Lo stesso Cartesio aveva fondato la sua ultima garanzia del criterio dell'evidenza sull'idea di Dio e sul riconoscimento dell'esistenza di Dio<sup>12</sup>; per non parlare di Leibniz, che aveva posto alla base del mondo la convinzione che esso fosse stato scelto da Dio come il migliore dei mondi possibili<sup>13</sup>. Un uomo di scienza come Newton, inoltre, aveva sostenuto che un mondo così perfettamente orchestrato e ordinato non poteva che essere stato prodotto da una Mente Superiore<sup>14</sup>. Una visione ateistica, nel contesto della scienza dei secoli XVII e XVIII, dunque, non rappresenta la regola. A Vico, perciò, una concezione che assume Dio come paradigma della scienza e del sapere risulta non solo appropriata, ma addirittura pregnante e totalizzante. È questo il motivo per cui Vico sostiene la necessità di individuare una metafisica che possa spiegare le principali cause fisiche. Queste ultime non possono esserci note del tutto, in quanto, non essendo prodotte da noi, sono esterne ai nostri principi e alle nostre facoltà mentali. È Dio che ha creato la natura e solo Lui può conoscerla pienamente; a noi, tutt'al più, spetta il compito di comprendere alcuni aspetti generali o fare delle ipotesi che ci consentano

<sup>9</sup> «Ma lo scettico non dubita di pensare [...]. Tuttavia egli pretende che questa certezza del pensare sia coscienza e non scienza». Ivi, p. 211.

<sup>10</sup> «Sapere infatti significa possedere il genere, ovvero la forma per cui la cosa avviene: mentre invece si ha coscienza delle cose, il cui genere, ossia la forma, non è possibile dimostrare». *Ibidem*.

<sup>11</sup> Sono note le dispute che, in passato, opponevano i sostenitori di un Vico ortodosso e clericale (fra i quali occorre annoverare Karl Löwith e Franco Amerio) ai sostenitori di un Vico anticlericale (ad esempio, Fausto Nicolini). In proposito, Paolo Rossi sottolinea che, per fortuna, «la disputa fra gli assertori del Vico laico e i difensori del Vico devoto ha perso ogni interesse». P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, cit., p. 259.

<sup>12</sup> «Quando rifletto su di me, non solamente conosco di essere una cosa imperfetta, incompleta e dipendente da altro, che tende e aspira senza posa ad alcunché di migliore e di più grande, ma conosco anche in pari tempo che Colui dal quale dipendo possiede in sé tutte le grandi cose alle quali aspiro e di cui trovo in me le idee, e le possiede non indefinitamente e in potenza, ma in realtà, attualmente e infinitamente, e che perciò è Dio». Cartesio, *Meditationes III*, passo riportato in N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. II, Torino, Utet, 1996, pp. 205-206.

<sup>13</sup> G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, Torino, Utet, 1979, pp. 373-770.

<sup>14</sup> «È per la perfezione delle opere di Dio che esse sono tutte compiute con la più grande semplicità. Egli è il Dio dell'ordine e non della confusione». I. Newton, *Trattato sull'Apocalisse*, a cura di M. Mamiani, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, p. 29.

di avvicinarci al mondo reale<sup>15</sup>. È possibile ipotizzare, ad esempio, che fra Dio e la natura vi siano delle virtù metafisiche che fungono da tramite fra la Volontà dell'Ente Supremo, cui spetta la quiete assoluta, e la materia costituita dalla natura nel suo complesso, cui spetta invece il movimento e la trasformazione<sup>16</sup>. Non è escluso che, nel formulare questa congettura, Vico attinga al platonismo<sup>17</sup>, soprattutto al *Timeo*, il dialogo che affronta il problema della costruzione del cosmo da parte del demiurgo<sup>18</sup>. Demiurgica sembra, in effetti, la funzione dei *punti metafisici* di cui Vico parla nel *De Antiquissima*, dal momento che essi sono proprio le entità aventi una funzione mediatrice fra Dio e la natura. Quando Vico si riferisce a Dio in qualità di Sommo Fattore, si riferisce anche a Colui che possiede il “vero metafisico” delle cose, ossia a Colui che possiede ciò che sottostà alla esistenza fisica di ogni cosa. Il vero, in questo caso, è rappresentato dalle idee che, di quelle cose, Dio si forma nella mente<sup>19</sup>. Nella concezione metafisica di Vico, Dio funge da paradigma gnoseologico ed epistemologico, dal momento che solo nelle idee divine albergano le essenze delle cose. Queste sono, appunto, i punti metafisici, cioè le essenze perfette che si contrappongono alle imperfezioni della realtà. Nel mondo della natura, poi, vi sono delle determinazioni che sottostanno a tutti gli elementi; esse sono il movimento e l'estensione. Non c'è cosa in natura che non abbia movimento e non possieda estensione. Movimento ed estensione possiedono degli specifici elementi metafisici di riferimento: il *punctum* e il *momentum* o *conato*, che rappresentano rispettivamente la «virtù di sostenere il disteso» e quella «di sostenere il moto»<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> «Questo perché Dio legge tutti gli elementi, esterni ed interni, delle cose perché li contiene e li dispone; mentre la mente umana, limitata com'è, e non contenendo nessuna cosa se non se stessa, non va più in là degli elementi superficiali delle cose e giammai riesce a collegarli tutti. Può certamente meditare a riguardo delle cose, ma non può intenderle: essa è partecipe di ragione, non padrona». G.B. Vico, *De Antiquissima*, cit., p. 197.

<sup>16</sup> «Pertanto fra Dio e le cose estese c'è un medio; un medio propriamente inesteso e tuttavia capace di estensione, ovvero i punti metafisici». Ivi, p. 245.

<sup>17</sup> Sul platonismo vichiano, si veda, fra gli altri, V. Mathieu, *Vico neoplatonico*, «Archivio di Filosofia», (1969), 1, pp. 98-108.

<sup>18</sup> «Emergono qui le sue letture platoniche, risuona nel Sommo Fattore vichiano l'eco del demiurgo del *Timeo* e si avverte tutto il peso del 'lungo ed intricato Parmenide'». C. Greco, *Dualismo e poiesis in Giambattista Vico*, in C. Faschilli - C. Greco - A. Murari (a cura di), *Giambattista Vico. Metafisica e metodo*, cit., p. 480. Al riguardo, Nicola Badaloni sostiene che «Il punto di partenza del *De Antiquissima* è la versione platonico-timaica, che implica la *creazione continua*». N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1999<sup>4</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1984), p. 39.

<sup>19</sup> «Le idee divine sono dunque degli archetipi universali, che però fungono da scheletro e da struttura per tutto l'incessante flusso delle determinazioni che si muove e cambia senza posa». C. Greco, *Dualismo e poiesis in Giambattista Vico*, cit., p. 477.

<sup>20</sup> G.B. Vico, *Prima risposta al Giornale de' Letterati d'Italia*, in C. Faschilli - C. Greco - A. Murari (a cura di), *Giambattista Vico. Metafisica e metodo*, cit., p. 330.

La chiave di comprensione del mondo fisico, quindi, è tutta in questo passaggio da Dio ai punti metafisici e da questi ultimi alla natura. Ragion per cui, all'uomo è preclusa ogni possibilità di conoscenza diretta del mondo fisico. L'essenza di quest'ultimo non è infatti al suo interno ma è racchiusa nel mondo metafisico; volendo esplicitare in maniera più aderente al pensiero umano tale concezione, Vico, soffermandosi sulla natura intesa come regno della corporeità, sostiene che

l'essenza è una ragion d'essere: il nulla non può cominciare né finir ciò che è, e in conseguenza nol può dividere, perché il dividere è in un certo modo finire. Dunque l'essenza del corpo consiste in indivisibile; il corpo tuttavia si divide: dunque l'essenza del corpo corpo non è: dunque è altra cosa dal corpo. Cosa è dunque? È una indivisibil virtù che contiene, sostiene, mantiene il corpo<sup>21</sup>.

La complessità del mondo fisico si estrinseca nell'interazione fra metafisica e fisica, che, tuttavia, non vanno confuse<sup>22</sup>. Vico si distingue, infatti, da altri pensatori per il semplice fatto che tiene ben distinto il mondo metafisico da quello fisico e naturale<sup>23</sup>.

Non a caso, egli rimprovera sia Aristotele che Cartesio, il primo per aver trattato la natura metafisicamente, il secondo per aver considerato la metafisica attraverso concetti fisici<sup>24</sup>. È proprio la necessità di mantenere una distinzione fra questi due mondi ad indirizzare Vico verso la focalizzazione della attenzione sul mondo umano, visto come mondo particolare nel contesto del mondo fisico.

È in atto, nella filosofia vichiana, un vero e proprio dualismo ontologico<sup>25</sup>, nel quale i due piani sono caratterizzati dal fatto che l'uno è perfetto e in sé compiuto

<sup>21</sup> Ivi, p. 335.

<sup>22</sup> «Con ciò intendo le forme metafisiche, che sono differenti da quelle fisiche, quanto la forma di un vasaio è differente dalla forma del seme». G.B. Vico, *De Antiquissima*, cit., p. 221.

<sup>23</sup> C. Greco, *Dualismo e poiesis in Giambattista Vico*, cit., pp. 461-553.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 483-484. Vico, infatti, afferma: «E allora esiste in metafisica un genere di cose inesteso, ma capace di estensione. Di questo non s'avvide Cartesio, poiché, con metodo analitico, pose una materia creata e la divise. Se ne avvide Zenone, perché si applicò a trattare del mondo *solido* creato da Dio, partendo da quel mondo di forme, che l'uomo si foggia per sintesi ed attraverso punti. Non se ne accorse Aristotele, giacché introdusse la metafisica direttamente nella fisica, e così discusse le cose fisiche metafisicamente [...]; né, ancora una volta, Cartesio che invece portò la fisica direttamente nella metafisica, e pensò quest'ultima fisicamente». G.B. Vico, *De Antiquissima*, cit., p. 247.

<sup>25</sup> In particolare, Ciro Greco sostiene che Vico, proprio in considerazione di questo dualismo, sarebbe alla costante ricerca di un medio, che «dovrebbe fornire un ponte fra la natura e Dio e riallacciare le due sfere del reale». C. Greco, *Dualismo e poiesis in Giambattista Vico*, cit., p. 504. Si veda, in merito, anche V. Vitiello, *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De Antiquissima*, in G. Matteucci (a cura di), *Studi sul De Antiquissima italorum sapientia di Vico*, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 85-98. Quest'ultimo testo è citato anche dal Greco nel suo saggio.



to e l'altro è imperfetto e sempre in attesa di raggiungere una possibilità di perfezionamento; d'altro canto, il primo è il piano dell'Essere, il secondo, invece, è quello del divenire, nel contesto del quale le cose si trasformano continuamente e nel loro trasformarsi manifestano una complessità difficile da afferrare per una mente umana. Solo Dio, ossia l'Essere perfettissimo, può, in qualità di Creatore, conoscere pienamente il mondo naturale in divenire. L'uomo, però, all'interno di questo mondo in continua trasformazione, riveste un ruolo centrale. Non casualmente, Vico, dopo aver messo in chiaro il suo principio epistemologico, nel *De Antiquissima* si cimenta in una disquisizione atta a stabilire che l'uomo se è vero che non è solo mente, in quanto solo Dio lo è, non è nemmeno solo corpo; se fosse solo corpo, infatti, sarebbe un essere bestiale e come tale sarebbe mosso solamente dal flusso meccanico della natura<sup>26</sup>. L'uomo è dotato di corpo e di mente insieme e la complessità del suo essere fa sì che egli possieda sia l'*anima* che l'*animus*<sup>27</sup>. La corporeità rende l'uomo partecipe del flusso della natura, mentre la mente fa sì che egli possa liberamente decidere delle proprie azioni e possa aspirare all'infinito<sup>28</sup>. L'uomo, proprio perché dotato di una capacità di volere immessa da Dio nel suo essere, ha la possibilità di costruire delle cose e di possedere, così, la piena conoscenza. Un esempio viene fornito dalla matematica, disciplina molto amata da Cartesio, i cui elementi sono elaborati dagli uomini, grazie alla loro capacità di astrazione. La matematica, quindi, nel *De Antiquissima* rappresenta il principale campo applicativo del principio del *verum/factum*, che si collega pienamente, in questa prima fase di sviluppo del pensiero vichiano, alla concezione aristotelica della scienza, dalla quale Vico mai si discosterà, secondo la quale quest'ultima risponde solamente a quei principi universali ed eterni che ne costituiscono il fondamento<sup>29</sup>. In qualche modo, infatti, si può dire che il principio in base al quale si ha vera conoscenza solo di ciò che si fa, sia ineccepibile al punto tale da avere il carattere dell'universalità.

Per concludere questo argomento, nel *De Antiquissima* Vico elabora un sistema complesso, nel quale la metafisica rappresenta l'intelaiatura del creato, nel con-

<sup>26</sup> Sulla differenza fra animali e "bestioni" vichiani è interessante soffermarsi sulle riflessioni di N. Perullo, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*, Napoli, Guida, 2002.

<sup>27</sup> «La finezza con cui si distinguono le parole "*animo*" e "*anima*", con cui s'intende che con l'anima viviamo e con l'animo sentiamo, è talmente saggia, che Tito Lucrezio la attribuì a sé, come se fosse nata nell'orticello di Epicuro. [...] Dunque, gli antichi sapienti italici denominarono questo moto maschio ed energico dell'aria attraverso i nervi "*animus*". Mentre denominarono il moto dell'aria nel sangue, per così dire femminile e sottomesso, "*anima*". G.B. Vico, *De Antiquissima*, cit., pp. 265-267.

<sup>28</sup> C. Greco, *Dualismo e poiesis in Giambattista Vico*, cit., pp. 510-511.

<sup>29</sup> Vico, infatti, afferma: «per quella proprietà di ciascuna scienza, avvertita da Aristotile, che *«scientia debet esse de universalibus et aeternis»*». G.B. Vico, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (d'ora in poi: *Scienza Nuova 1744*), in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2007, p. 504; cpv. 163.

testo del quale l'uomo, assecondando la volontà di Dio, recita un ruolo centrale<sup>30</sup>. Va tuttavia affermato che in questa prima fase il filosofo napoletano si concentra su una concezione generica e piuttosto individualistica dell'uomo. D'altro canto, il *verum/factum* si esplicita, *prima facie*, in riferimento ad ogni individuo e solo in un secondo momento si può estendere alla collettività. Resta il fatto che nel periodo della sua prima speculazione filosofica, Vico non ha ancora pensato ad un impianto che possa comprendere il mondo degli uomini inteso su un piano comunitario. Un altro aspetto, invece, si manifesta allo stadio germinale in tutta la sua gravidanza: la capacità poietica dell'uomo<sup>31</sup>, ossia la capacità di creare, attraverso le proprie caratteristiche e attraverso i propri limiti, i principi del sapere. Il *factum* è il prodotto della *poiesis*, mentre il *verum* è il frutto di ciò che si elabora e si produce sia mentalmente che manualmente. In questo modo Vico definisce un altro dato inoppugnabile; quello secondo il quale la scienza è possibile solo risalendo alle cause delle cose (*scire per causas*)<sup>32</sup>.

## 2. La scienza del Diritto ed il principio del *verum/certum*

Nel 1720 le riflessioni di Vico subiscono una evoluzione notevole, nel momento in cui, nell'opera *De Uno universi iuris principio et fine uno*, il filosofo napoletano si propone di rintracciare il principio ed il fine unico del diritto. Trattando della giustizia in chiave filosofica e non semplicemente in un'ottica giurisprudenziale,

<sup>30</sup> Sulla centralità dell'uomo nella speculazione vichiana si ricordano le pagine scritte da E. Paci, *Ingens sylva. Saggio sulla filosofia di G.B. Vico*, Milano, Bompiani, 1994, pp. 23-39. Sul significato del *medium te mundi posui* che Paci affronta a proposito della filosofia di Vico, si prenda in esame T. Szabò, *Medium te mundi posui. Vico interpretato da Paci*, in *Vico e Gentile*, Atti delle giornate di studio sulla Filosofia Italiana organizzate dall'Accademia d'Ungheria in Roma in occasione del 50° anniversario della morte di Giovanni Gentile e del 250° anniversario della morte di Giambattista Vico [Roma, 25-27 maggio 1994], a cura di J. Kelemen e J. Pál, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, p. 68; sull'argomento ci si permetta di rimandare pure a G. Gualtieri, *La rilettura di Vico nel secondo dopoguerra: gli scritti di Nicola Abbagnano e di Enzo Paci*, «Philosophia», 2 (2010), p. 125.

<sup>31</sup> «Quel che importa più di ogni altra cosa, al momento, è che Vico, procedendo verso la riforma delle scienze così come gli imponeva la sua metafisica, si imbatte in una strepitosa scoperta, vera e propria pietra filosofale della sua ricerca: l'orizzonte poietico dell'uomo». C. Greco, *Dualismo e poiesis in Giambattista Vico*, cit., p. 503.

<sup>32</sup> «l'aritmetica e la geometria, che comunemente si ritiene non diano prova di nulla dalle cause, sono proprio le scienze che invece lo fanno davvero. Danno prova a partire dalle cause, perché la mente umana contiene gli elementi della verità, che poi può ordinare e comporre [...]. Dimostriamo le cause della geometria, perché le facciamo, se potessimo dimostrare quelle fisiche le faremmo». G.B. Vico, *De Antiquissima*, cit., pp. 229-231. Sull'argomento si vedano le riflessioni di I. Berlin, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, intr. di A. Verri, Roma, Armando, 1978, pp. 39-66.

Vico si imbatte in problematiche che sembrano ricucire in una prospettiva unitaria le fondamentali questioni emerse nel periodo giovanile. La dimensione matematico-geometrica presa come esempio nel *De Antiquissima* per dimostrare il principio del *verum/factum*, viene utilizzata nel *De Uno* per distinguere le fondamentali forme relazionali della società: quella aritmetica e quella geometrica<sup>33</sup>. Nel richiamare Aristotele<sup>34</sup>, Vico utilizza la matematica per distinguere una forma di giustizia impostata seguendo un rapporto di scambio fra singoli (aritmetica) da una forma di giustizia impostata sul rapporto di scambio di ogni singolo con l'intero (geometrica). È giusto concordare, al riguardo, con chi sostiene che

[i]n realtà, a questa distinzione (che allude a quella tra rapporti privati fra interessi e rapporti pubblici nella distribuzione delle cariche) soggiace, pressoché invisibile, un'altra distinzione, più profonda, tutta da enucleare, che trova nell'ordine matematico la sua forma nella distinzione tra addizione e moltiplicazione: nell'addizione si dà la relazione aritmetica per la quale ogni elemento, entrando in relazione con un altro, è da concepire separato e indipendente da ogni altro, mentre nella moltiplicazione si dà la relazione geometrica per la quale ogni elemento è inseparabile da ogni altro in quanto è da considerare in rapporto indissolubile con l'intero<sup>35</sup>.

Nella forma relazionale di tipo aritmetico, nella quale vige una giustizia commutativa, prevale una concezione individualistica, in base alla quale ciascun elemento ha un significato indipendente dal contesto sociale di appartenenza; mentre nella forma relazionale di tipo geometrico, nella quale si afferma una giustizia distributiva, si ha una prevalenza della dimensione comunitaria, nella quale il singolo ha un significato solo in relazione con l'intero. Entrambe le forme sono contemplate, secondo Vico, nei naturali rapporti umani<sup>36</sup>. In senso più generico, come alcuni hanno chiarito, la giustizia commutativa afferisce a ciò che comunemente si chiama *società*, laddove la giustizia distributiva rappresenta, invece, ciò che si definisce *comunità*<sup>37</sup>. È nella dimensione collettiva in senso lato che Vico ap-

<sup>33</sup> G.B. Vico, *Sinopsi del Diritto Universale*, in *Opere Giuridiche*, a cura di N. Badaloni, Firenze, Sansoni, 1974, p. 6.

<sup>34</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, vol. I, Milano, Fabbri, 2001, pp. 199-231.

<sup>35</sup> G. Limone, *Comunità civile, Patria, Nazione: una costellazione semantica nel pensiero di Antonio Rosmini*, in V. Fiorillo - G. Dioni (a cura di), *Patria e Nazione. Problemi di identità e di appartenenza*, Milano, Angeli, 2013, p. 182.

<sup>36</sup> «Quindi mostra esser giusto in natura, perché quello ch'è uguale mentre il misuri, è giusto quando l'eleggi; e le due misure, aritmetica e geometrica, che son le norme di che si servono le due giustizie commutativa e distributiva, sono in natura, perché sono verità nelle quali tutti convengono». G.B. Vico, *Sinopsi del Diritto Universale*, cit., p. 6.

<sup>37</sup> «La società non è la comunità. Nella società si dà l'addizione dei singoli, vista nella forma *sommatoria* della loro unità; nella comunità si dà la moltiplicazione di singoli, vista nella forma (che

punta il suo interesse, individuando quel principio e quel fine che viene prefissato nella stesura del *De Uno* nel concetto di *equità*. L'equità è possibile solamente in una dimensione comunitaria, nella quale vengono banditi coloro che si pongono in una dimensione solitaria e "monastica" e gli interessi dei singoli vengono subordinati a quelli collettivi<sup>38</sup>. Si compie, pertanto, nel *De Uno* quell'evoluzione della filosofia vichiana dal generico e individualistico concetto di uomo ad una concezione dell'umanità vista nella sua dimensione collettiva. Nell'ambito della riflessione scientifica vichiana occorre sottolineare, in aggiunta a quanto si è fin qui detto, come il pensatore partenopeo abbia gradualmente spostato le discipline matematiche da un ambito esclusivamente epistemologico ad un altro includente il diritto e la dimensione collettiva e comunitaria. In questo modo, Vico cerca di combinare l'astrattezza della matematica con la dimensione realistica del diritto. Non a caso, nel *De Uno* e, più in generale, nel *Diritto Universale*, il *verum/factum* lascia il posto al *verum/certum*<sup>39</sup>, dove il termine *certum*, inglobando in sé lo stesso concetto di *factum*, evidenzia il riferimento ad un concetto molto più allargato dell'agire umano rispetto a quanto accade nel *De Antiquissima*. Per quanto le leggi possano, infatti, ricalcare il mondo matematico con il rigore della loro impostazione, rimane sempre insito in esse un aspetto imponderabile che deve necessariamente tener conto dell'imprevedibilità delle azioni umane<sup>40</sup>. Il *certum* è, al tempo stesso, un qualcosa di molto più vicino all'uomo, proprio in quanto rappresenta la realtà ma, rispetto alla matematica e alla geometria, è anche qualcosa di meno definibile ed afferrabile. Il *certum*, infatti, non è quantificabile ed è soggetto a continue trasformazioni; esso, per queste caratteristiche, richiede una particolare forma di verità che si chiama *verosimile*.

L'attento esame a cui Vico sottopone il diritto ingloba sia il *De ratione* che il *De Antiquissima*, poiché il filosofo partenopeo, in questa disamina tiene dentro tanto il suo principio epistemologico quanto la dimensione più propriamente

chiameremmo) *equitaria* della loro unità, ossia nella struttura dei loro reciproci vincoli indivisibili. In un'addizione i singoli elementi hanno, l'uno indipendentemente dall'altro, il proprio significato; in una moltiplicazione i singoli elementi hanno significato solo in quanto si relazionano con gli altri». G. Limone, *Comunità civile, Patria, Nazione*, cit., p. 183.

<sup>38</sup> Vico dice: «nella solitudine e nello stato exlege, è l'autorità che appella "monastica", per la quale l'uomo "*est in solitudine summus*" e, *iure superioris*, ammazza chi gli fa violenza». G.B. Vico, *Sinopsi del Diritto Universale*, cit., p. 6.

<sup>39</sup> *Ibidem*; si veda anche G.B. Vico, *De Uno universi iuris principio et fine uno*, in *Opere Giuridiche*, cit., p. 34.

<sup>40</sup> «Nella giurisprudenza vanno sempre congiunte la ragione e l'autorità, e nell'applicare le leggi ai fatti, vuolsi d'entrambe tenere ugual conto. Consiste la ragione nella necessaria naturale concatenazione delle verità, siccome deriva l'autorità dal volere del legislatore. La filosofia ricerca le cagioni necessarie delle cose; la storia ci fa conoscere i vari e successivi voleri; dunque tre sono le parti che concorrono a costituire la giurisprudenza: la filosofia, la storia, ed una certa arte di accomodare ingegnosamente il diritto ai fatti». Ivi, p. 22.

umanistica. In più, la ricerca unitaria di fini e principi del diritto in un'ottica universale costringe Vico ad una prima analisi storica, nel corso della quale egli enuncia il bisogno di unire la filosofia alla filologia<sup>41</sup>. L'attenzione per la filologia si accresce in Vico proprio grazie alla giurisprudenza, in particolare nella analisi riguardante il diritto romano, che il pensatore napoletano conosce approfonditamente. Vico è attento soprattutto alle capacità interpretative mostrate dai giuristi dell'antica Roma. Non a caso, egli paragona questi ultimi ai filosofi greci; sia gli uni che gli altri, infatti, sapevano giungere al nocciolo delle questioni, anche se, in più, i giuristi romani sapevano maggiormente aderire al dato concreto e al mondo reale<sup>42</sup>. L'emblema della considerazione degli antichi romani per il campo del diritto è la Legge delle XII Tavole. Attraverso questa legge, Vico riconosce l'eroica sapienza di Roma, che si sostanzialmente mediante tre elementi: il primo fu l'origine divina e il carattere primitivo della legge; il secondo fu il suo carattere poetico; il terzo ed ultimo il rigido formalismo della legge antica, rispecchiante la rigidità delle norme e delle regole sociali<sup>43</sup>.

Al di là dei fatti giuridici in se stessi, le riflessioni che Vico effettua sulla Legge delle XII Tavole servono ad acuire alcune delle più importanti intuizioni sull'origine del diritto e sui principi della storia. Fra questi vi è sicuramente il giudizio da lui dato sulle origini della preistoria, con il quale Vico sovverte la tradizionale consuetudine di vedere le origini come un'epoca d'oro, indirizzandosi verso la convinzione della ferinità dominante in quei tempi. Vi è, però, in aggiunta anche tutta una attenzione che il filosofo partenopeo sviluppa per i meccanismi umani e per le consuetudini sociali, dalle quali desume che le prime azioni, per uscire dallo stato ferino e dal disordine generale regnante nel mondo primitivo, furono a carattere individuale e si estrinsecarono sotto forma di leggi private<sup>44</sup>. Vico illustra questo processo mediante le etimologie di parole designanti i primi possessi acquisiti, come *mancipatio*<sup>45</sup>, *usucaptio*<sup>46</sup>, *hereditas*<sup>47</sup>. La legge delle XII Tavole

<sup>41</sup> Ivi, p. 20.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 22-32.

<sup>43</sup> D.R. Kelley, *Vico's Road: From Philology to Jurisprudence and back*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, ed. by G. Tagliacozzo and D.P. Verene, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 22. A questo testo ci richiamiamo anche per altre riflessioni contenute nel presente paragrafo.

<sup>44</sup> «La prima giuridica autorità avuta dall'uomo nella solitudine, può essere nominata "monastica" o "solitaria". Qui intendo ugualmente per "solitudine", ed i luoghi frequentati ed i disabitati, quando ivi l'uomo assaltato e minacciato nella persona, non possa ricorrere al soccorso delle leggi, in tal modo che in quell'istante, sia per lui di niun effetto la protezione della civil società». G.B. Vico, *De Uno universi iuris principio et fine uno*, cit., p. 110.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 148-149.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 158-159.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 116-117.

attesterebbe, perciò, una fase iniziale in cui alcuni individui – i più forti – diventano i capi, i *padri*, del gruppo sottoposto alla loro volontà, ossia la *famiglia*. La prima forma di giustizia elaborata nel contesto delle prime famiglie, sottoposta poi ad una accurata analisi, viene definita da Vico con la formula *ius privatae violentiae*<sup>48</sup>, nell'ambito della quale il filosofo napoletano individua tre categorie proto-giuridiche: il *dominium*, la *libertas* e la *tutela*<sup>49</sup>, delle quali le ultime due erano comprese nello *ius naturale prius*, mentre la prima nello *ius naturale posterius*<sup>50</sup>. Ciò che spinge l'uomo a progredire da uno stato di natura ad una condizione civile, secondo Vico, non è una causa meramente utilitaristica, ma una causa di tipo equitativo – l'*aequum bonum* – considerata da lui come la fonte di tutte le leggi naturali<sup>51</sup>, a sua volta legata alla *vis veri*, cioè all'innata spinta verso il vero che l'uomo conserverebbe dal momento della creazione, essendogli stata infusa da Dio.

L'idea che il diritto non sia, semplicemente, una disciplina astratta e rigida, ma sia una disciplina suscettibile di trasformazioni conformi alle caratteristiche storico-sociali degli uomini, porta automaticamente Vico ad un suo inquadramento all'interno di una dinamica di tipo "processuale". Il diritto, in altre parole, non è un qualcosa di avulso dal contesto storico e ambientale ma, al contrario, è una branca del sapere che diventa comprensibile nella sua interezza solo se inserita in un processo che registri le dinamiche della storia umana. Non a caso, come giustamente fa notare Nicola Badaloni, confrontando Vico con Grozio, «[l]'errore di Grozio consiste nel non avere avvertito quella processualità storica che si dispone tra lo *jus naturale prius* e lo *jus naturale philosophicum*»<sup>52</sup>. Lo *ius naturale gentium* è inquadrabile solo all'interno di un ordine nel quale lo *ius naturale prius* rappresenta l'inizio di tale processo e lo *ius naturale posterius* il suo punto di arrivo. All'interno di questo quadro, le comunità fanno emergere il predominio delle due facoltà costituenti la struttura della natura umana: il senso e la ragione. È solo all'interno di una struttura di questo genere che trova applicazione il principio del *verum/certum*. Ed è solo all'interno di questa intelaiatura che diventa possibile affermare «la *communitas* dei linguaggi, delle religioni, delle leggi»<sup>53</sup>. L'indagine compiuta sul diritto, pertanto, permette a Vico di comprendere che non è pensabile parlare dell'uomo in modo astratto, ma è necessario scandire il ritmo del per-

<sup>48</sup> Ivi, pp. 144-147; si veda pure G.B. Vico, *Sinopsi del Diritto Universale*, cit., p. 7.

<sup>49</sup> G.B. Vico, *De Uno universi iuris principio et fine uno*, cit., pp. 140 e segg.; G.B. Vico, *Sinopsi del Diritto Universale*, cit., p. 6.

<sup>50</sup> Ivi, p. 6.

<sup>51</sup> G.B. Vico, *De Uno universi iuris principio et fine uno*, cit., pp. 258-263.

<sup>52</sup> N. Badaloni, *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, in G.B. Vico, *Opere Giuridiche*, cit., p. XXXIX.

<sup>53</sup> Ivi, p. XLI.



corso compiuto dall'umanità per avere una prospettiva chiara ed esaustiva di ciò che l'uomo è stato nel passato, è nel presente, sarà nel futuro. Il diritto, dunque, assomma in sé il *factum* o il *certum* dell'uomo ed evidenzia una complessità irriducibile alla rigida razionalità della quale era imbevuto il pensiero moderno<sup>54</sup>.

Le analisi compiute intorno al diritto portano Vico a spostare il baricentro dei punti metafisici dal mondo della natura intesa come ambiente nel quale vive l'uomo al mondo proprio dell'uomo. Intanto, il *punctum*, la facoltà sottesa all'estensione, viene un po' messo da parte, ed acquista, invece, importanza ancora maggiore il *momentum*, ossia il *conato*, la facoltà sottesa al movimento. Quest'ultimo, però, da questo momento in poi non sarà più inteso solo come il principio che permette il moto nella natura, ma sarà inteso anche – e soprattutto – come il fenomeno che si riferisce alla funzione regolativa ed “auto determinativa” della mente. È grazie al conato che gli uomini, dotati da Dio della *vis veri*, riescono a produrre il *pudor*, compiendo il passaggio dalla ferinità alla civiltà<sup>55</sup>. In altre parole, attraverso il conato il diritto si trasforma da un semplice ed immediato principio della forza ad un concetto più complesso, implicante il diritto della collettività ad affermare i propri bisogni materiali e morali. Nel *Diritto Universale* è ravvisabile una maggiore presenza di Dio rispetto alle precedenti opere vichiane; nel *De Antiquissima*, ad esempio, la figura divina appariva troppo distante e immobile e fungeva solo da paradigma gnoseologico di riferimento; parlando del diritto, invece, Vico specifica che esso costituisce un circolo che parte da Dio e torna a Dio, senza escludere che l'uomo possa avere una parte attiva nel processo di sviluppo del diritto stesso<sup>56</sup>. Infatti, l'uomo, attraverso il conato e il *pudor* è proteso verso un costante perfezionamento della specie e della giurisprudenza, nonostante sia corrotto ed imperfetto. In un certo senso, si può dire che, per Vico, l'amore che Dio prova per gli uomini sia attestato dalla presenza dei semi di vero radicati nelle loro menti e l'amore che gli uomini provano per Dio è rappresentato dal bisogno che essi manifestano di perfezionarsi costantemente.

<sup>54</sup> Al riguardo risultano di grande interesse le affermazioni di Isaiah Berlin, per il quale «La mossa rivoluzionaria di Vico consisté nel negare la dottrina di un diritto naturale atemporale, le cui verità siano in linea di principio accessibili a ogni uomo, in ogni tempo, ovunque. Egli negò arditamente tale dottrina, che ha costituito il cuore della tradizione occidentale da Aristotele fino ai giorni nostri». I. Berlin, *Controcorrente*, Milano, Adelphi, 2000, p. 9.

<sup>55</sup> A.M. Jacobelli Isoldi, *G.B. Vico. Per una «scienza della storia»*, Roma, Armando, 1985, pp. 1-70.

<sup>56</sup> «Nella cognizione delle cose divine ed umane, tre cose saranno da me considerate: l'Origine, il Circolo (l'espansione progressiva dal centro alla circonferenza), la Constanza, ossia l'intima e stabile coerenza, mostrando: Per l'origine come da Dio provengano: Pel circolo, come nella loro progressiva espansione tutte verso Iddio si indirizzino: Per la constanza, come dall'azione continua d'Iddio sieno tutte nelle originarie lor condizioni mantenute e conservate». G.B. Vico, *De Uno universi iuris principio et fine uno*, cit., p. 34.



### 3. *La Scienza Nuova e l'esplicitazione della scienza dell'umanità: i principi e il metodo*

Approfondendo sempre di più questi aspetti, sia nel *De Constantia iurisprudentis* (1721) che nelle tre stesure della *Scienza Nuova*, Vico mette sempre più in chiaro la necessità di analizzare l'uomo in tutta la sua complessità<sup>57</sup>. In questa fase si precisa il fatto che all'interno della dimensione collettiva – che, come si è visto, era già stata individuata nelle *Opere Giuridiche* – diventa necessario circoscrivere una più precisa entità, che il filosofo partenopeo definisce *nazione*. La complessa indagine condotta sul diritto e, più in generale, sul *certum*, rende Vico consapevole che uno studio riguardante la scienza dell'uomo non è riducibile all'individuazione dei principi biologici dell'uomo, ma si estende fino a comprendere come quei principi interagiscano con le istituzioni sociali create dall'uomo stesso, con l'ausilio della provvidenza<sup>58</sup>. La *Scienza Nuova* viene quindi concepita come logica prosecuzione dell'analisi sul diritto, con in più una maggiore accentuazione riguardante l'indagine sui principi umani all'interno delle *nazioni*.

Vico non nega né l'esistenza di leggi naturali proprie dell'uomo né l'esistenza di istinti naturali; egli ritiene, però, che queste leggi e questi istinti, una volta inseriti in un contesto collettivo, diano vita a nuove caratteristiche e a nuovi principi di umanità<sup>59</sup>. Opponendosi alla concezione atomistica della società imperante nel suo tempo<sup>60</sup>, nella quale domina il concetto di individuo<sup>61</sup>, Vico afferma l'importanza dello studio della collettività per comprendere lo sviluppo dell'umanità; ad un sistema fisico-meccanico, Vico oppone un sistema organicistico-storico, nell'ambito del quale risulta fondamentale considerare il principio della trasformazione delle cose<sup>62</sup>.

I principi dell'umanità non emergono attraverso un processo di decantazione, nel quale balza all'evidenza la razionalità come dato naturale e proprio dell'uo-

<sup>57</sup> «Già nel *De Constantia* sono contenuti gli elementi che nella *Scienza nuova* porranno il diritto al centro della storia dei popoli e della storia in generale e che soprattutto manterranno il diritto in quel profilo praticato e vissuto che già vedemmo. Ed è proprio nella *Scienza nuova* che si scorge tutto il senso della costruzione del diritto in Vico e la si vede solidale con tutta la sua filosofia». G. Ambrosetti, *Idea ed esperienza del diritto in Vico*, in E. Rivero (a cura di), *Leggere Vico*, cit., p. 197.

<sup>58</sup> G.B. Vico, *Scienza Nuova* 1744, cit., p. 497; cpv. 135-136.

<sup>59</sup> J. Mali, *The Rehabilitation of Myth. Vico's New Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 43-44.

<sup>60</sup> A. Koyré, *Newtonian Studies*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1965, p. 25.

<sup>61</sup> N. Bobbio, *Il giusnaturalismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, t. I, Torino, Utet, 1980, pp. 491-558.

<sup>62</sup> Joseph Mali sostiene che, mentre i teorici dell'Illuminismo e del diritto di natura individuavano nella *physis* la chiave per capire l'uomo, Vico pensava, invece, che oltre alla *physis* fosse indispensabile conoscere anche il *nomos*. J. Mali, *The Rehabilitation of Myth*, cit., p. 51.

mo, ma emergono tuffandosi nel mondo oscuro dei primordi, in cui domina il *sensu comune*. In questo modo, Vico ispessisce sempre di più, nella *Scienza Nuova*, il concetto di *certum* che era stato introdotto nel *De Uno*. Con la *Scienza Nuova* l'oggetto di studio – ossia la scienza dell'umanità – che nel *De ratione* e nel *De Antiquissima* era ancora allo stadio di un informe abbozzo, risulta pertanto definitivamente chiarito. Tuttavia, perché si abbia una vera e propria scienza è necessario ricercarne i principi, le relazioni, le regole di sviluppo e, possibilmente, i rapporti di causa ed effetto, al fine di ottenere una risposta scientifica adeguata<sup>63</sup>. Nonostante venga influenzato dalla scienza moderna nella ricerca dei principi, delle costanti, degli assiomi (le degnità) e delle uniformità, Vico è consapevole dell'impossibilità di trasferire *in toto* il modello scientifico, impiegato nella spiegazione delle leggi naturali, nell'ambito della scienza dello sviluppo umano. La complessità del mondo umano rende infatti impossibile stabilire un uniforme e costante rapporto di causa ed effetto, come accade nella natura<sup>64</sup>. Un'interpretazione della scienza storica non può essere sottoposta ad una norma rigida, ma deve contemplare la possibilità di una ampia flessibilità, senza, però, che venga meno il senso di un ordine complessivo degli avvenimenti<sup>65</sup>. D'altro canto, è proprio in virtù della flessibilità che si presenta l'eventualità del "ricorso" storico.

La particolarità della scienza vichiana si coglie, pertanto, nel fatto di essere sempre suscettibile di ampliamenti, dovuti alla possibilità di eventi sempre nuovi, che devono comunque essere inseriti nell'ambito di un sistema. La difficoltà di Vico è legata al fatto che il suo interesse è rivolto ad un oggetto del tutto nuovo e dotato di aspetti di grande complessità. Ragion per cui, il filosofo napoletano comprende che i principi della scienza moderna non possono essere assunti passivamente, ma utilizzati in senso dinamico e con una metodologia aperta, che, pur essendo rispettosa del rigore scientifico, sia suscettibile di adattamenti<sup>66</sup>. In

<sup>63</sup> M. Vanzulli, *La Scienza di Vico*, Milano, Mimesis, 2006, p. 93. A questo testo ci richiamiamo per altre riflessioni contenute nel presente paragrafo.

<sup>64</sup> «Onde la propria continua prova che qui farassi sarà il combinare e riflettere se la nostra mente umana, nella serie de' possibili la quale ci è permesso d'intendere, e per quanto ce n'è permesso, possa pensare o più o meno o altre cagioni di quelle ond'escono gli effetti di questo mondo civile». G.B. Vico, *Scienza Nuova 1744*, cit., p. 550; cpv. 345.

<sup>65</sup> «Queste sublimi pruove teologiche naturali ci saran confermate con le seguenti spezie di pruove logiche: che, nel ragionare dell'origini delle cose divine ed umane della gentilità, se ne giugne a que' primi oltre i quali è stolta curiosità di domandar altri primi, ch'è la propia caratteristica de' principi; se ne spiegano le particolari guise del loro nascimento, che si appella "natura", ch'è la nota probissima della scienza; e finalmente si confermano con l'eternie proprietà che conservano, le quali non posson altronde esser nate che da tali e non altri nascimenti, in tali tempi, luoghi e con tali guise, o sia da tali nature, come se ne sono proposte sopra due *Degnità*». *Ibidem*.

<sup>66</sup> «La scienza vichiana si organizza in modo da delimitare un campo di ricerche concrete. La critica a Brucker ha già dato un'idea del modo come Vico, partendo dalla scienza moderna e violentemente ributtandola sui suoi principi, ne ricerchi gli elementi genetici e formativi per recuperarne, poi, gli aspetti complessi». N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, cit., pp. 38-39.

questo modo è possibile trovare dei punti fermi, come l'individuazione delle tre età (degli dèi, degli eroi, degli uomini) o come i principi fondamentali dell'umanità (religione, matrimoni, sepolture) che si integrano con fattori contingenti e mutevoli<sup>67</sup>. La complessità della scienza vichiana è infatti legata alla necessità di partire da fattori che sono contingenti, in quanto l'uomo e la storia sono, per natura, sottoposti ad una continua mutevolezza<sup>68</sup>.

Nell'elaborazione del metodo Vico è influenzato da Bacone<sup>69</sup>, il cui metodo di filosofare è «*cogitare videre*»<sup>70</sup>, il che significa che il fenomeno storico, frutto dell'integrazione fra filosofia e filologia, va prima meditato e poi confermato con le prove filologiche<sup>71</sup>, cioè i documenti storici che rappresentano il *videre*. Se la scienza della natura ha dato un apporto a Vico, questo è stato, senza dubbio legato all'attenzione per il *fenomeno*<sup>72</sup>. Tuttavia, il fenomeno studiato dal filosofo partenopeo è differente da quello della filosofia della natura; ragion per cui, esso non segue il *corpus* di regole, di deduzioni e di procedure dimostrative classiche, ma fonda un nuovo sistema scientifico, basato su nuovi metodi interpretativi. In questo senso è possibile parlare di concezione anti-meccanicistica di Vico; questi, infatti, comprende che la sua scienza – ossia la scienza delle nazioni e dell'umanità – per essere compresa richiede un apparato metodologico a sé stante<sup>73</sup>. La “scien-

<sup>67</sup> M. Vanzulli, *La Scienza di Vico*, cit., pp. 95-98.

<sup>68</sup> G. Mazzotta, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 93-94.

<sup>69</sup> Relativamente al metodo, comunque, oltre all'apporto di Bacone non bisognerebbe trascurare l'influenza che Vico ricevette dall'esperienza dell'Accademia degli Investiganti, attiva a Napoli soprattutto nella seconda metà del XVII secolo. Cfr. M.H. Fisch, *L'Accademia degli Investiganti*, «De Homine», XXVII (1968), pp. 17-79; F. Venturi, *Il movimento riformatore degli Illuministi meridionali*, «Rivista storica italiana», LXXIV (1962), fasc. 1, pp. 5-26; M. Torrini, *Il problema del rapporto scienza-filosofia nel pensiero del primo Vico*, «Physis», XX (1978), pp. 103-121; D.P. Verene, *Vico. La Scienza della fantasia*, a cura di F. Voltaggio, Roma, Armando, 1984, pp. 168-170.

<sup>70</sup> «Le quali pruove filologiche servono per farci vedere di fatto le cose meditate in idea d'intorno a questo mondo di nazioni, secondo il metodo di filosofare del Verulamio, ch'è “*cogitare videre*”, ond'è che, per le pruove filosofiche innanzi fatte, le filologiche, le quali succedono appresso, vengono nello stesso tempo e ad aver confermata l'autorità loro con la ragione ed a confermare la ragione con la loro autorità». G.B. Vico, *Scienza Nuova 1744*, cit., p. 554; cpv. 359.

<sup>71</sup> A questo proposito occorrerebbe valutare in maniera più ampia quanto sostiene Badaloni, nel momento in cui afferma che «Vico si riallaccia, pur attraverso una serie di mosse anche tortuose, alla scuola di Galilei». N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, cit., p. 3. In un certo senso, il metodo vichiano è affine – sia pure *mutatis mutandis* – al metodo galileiano delle «necessarie dimostrazioni», per cui il ricercatore, partendo da una intuizione di base e procedendo *ex suppositione*, formula in teoria le sue ipotesi e si riserva di verificarle in pratica.

<sup>72</sup> Sono interessanti, al riguardo, le riflessioni riportate in M. Vanzulli, *La Scienza di Vico*, cit., pp. 125-144.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

za delle nazioni” ha delle specifiche peculiarità, per le quali occorre una sorta di *isolamento*, attraverso cui strutturare l’opportuno apparato sperimentale<sup>74</sup>. La tecnica dell’isolamento, del resto, ben si presta ad ottemperare al bisogno vichiano di evidenziare non un vero e proprio sviluppo storico di una specifica nazione, ma uno sviluppo generico. In questo modo si capisce meglio il motivo per cui Vico preferisce adottare un criterio “poligenetico”, anziché uno “monogenetico” di sviluppo. Con quest’ultimo, infatti, non è possibile mettere in atto uno studio scientifico vero e proprio, ma solo uno studio particolaristico della storia di una specifica nazione<sup>75</sup>. In questo modo, si può facilmente concordare con chi afferma che «[c]e que cette histoire perd in historicité, en correspondance avec les différentes histoire particulières des nations, lui assure en retour sa valeur scientifique»<sup>76</sup>. La storia ideale eterna, dunque, non è che un quadro di riferimento complessivo irriducibile alle variazioni e alle particolarità di ciascuna nazione<sup>77</sup>. Questo quadro di riferimento, però, non implica affatto che gli uomini possano attingere la conoscenza del mondo umano tramite la sola ragione; anzi, è necessario che, al contrario, la conoscenza storica si avvalga dell’apporto di documenti che portino alla conoscenza dei fatti, per poter avere una conoscenza completa del mondo umano. In questo senso è indispensabile che la filosofia sia supportata dalla filologia<sup>78</sup>.

Diventa fondamentale, allora, per capire bene lo sviluppo dell’uomo nel contesto delle “nazioni”, individuare i documenti che possano portare ad una com-

<sup>74</sup> «Il carattere dell’esperimento richiede l’*isolamento*. La *Scienza Nuova* insiste sullo sviluppo autonomo, privilegia l’autonomo sviluppo socio-culturale e di un popolo sul criterio dell’influenza e della diffusione. Ciò vale per la giurisprudenza e per la storia umana tutta, la storia di Roma essendo il “grande laboratorio galileiano” su cui si misura la nuova scienza vichiana». Ivi, p. 123. Interessanti sono pure le affermazioni di Nicola Badaloni, per il quale «affinché gli ‘oggetti’ si presentino nella loro novità e processualità in modo visibile, Vico ha bisogno di metterli in rilievo con una sorta di frattura o rottura epistemica rispetto a condizioni analoghe». N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, cit., pp. 42-43.

<sup>75</sup> M. Vanzulli, *La Scienza di Vico*, cit., p. 123.

<sup>76</sup> P. Girard, *Communauté et politique dans la philosophie de Giambattista Vico*, These de doctorat d’Histoire de la philosophie soutenue sous la direction de P.F. Moreau, Université Paris IV-Sorbonne, 2002, p. 247.

<sup>77</sup> Ivi, p. 248.

<sup>78</sup> «Il principio dell’identità del vero e del fatto consente certo di dire che gli uomini possono avere la scienza della storia: di quel “mondo delle nazioni” che è stato fatto dagli uomini e di cui quindi essi possono rintracciare la genesi nelle “modificazioni” della loro mente. Ma non implica per nulla che gli uomini possano attingere la conoscenza di esso con la pura ragione, senza l’aiuto di quell’altra forma di conoscenza, che corrisponde simmetricamente all’esperienza del mondo naturale: la conoscenza dei fatti. Per questa duplice radice, la conoscenza storica non può essere soltanto attività razionale pura, filosofia o teologia, ma deve essere anche *filologia* cioè accertamento dei fatti testimoniati dalla tradizione e soprattutto di quelli che concernono la formazione e le trasmutazioni dell’autorità politica». N. Abbagnano, *Introduzione a G.B. Vico, La Scienza Nuova e opere scelte*, Torino, Utet, 1976, p. 18.

prensione integrale del mondo umano. L'impresa risulta difficile soprattutto per quanto riguarda le origini della società civile. A tal proposito Vico fa intervenire una modalità operativa del tutto nuova: la capacità di immedesimazione, fondata sulla immaginazione. Vico opera una *finzione* per cercare di capire come possano aver pensato e come possano essersi comportati i primi uomini; egli finge che il tutto sia partito da un forte fragore di tuoni e da intensi bagliori luminosi prodotti dai fulmini, che avrebbero innescato nei primitivi una forte paura. Questa avrebbe, poi, prodotto, nelle menti ancora fanciulle dei primi uomini, una personificazione in forma divina dei tuoni e dei fulmini. È lo stesso Vico, d'altronde, che già nel *De Antiquissima*, in un contesto di discorso completamente diverso da quello della *Scienza Nuova*, sostiene l'importanza della finzione nel processo conoscitivo<sup>79</sup>. Nella *Scienza Nuova*, Vico trasporta il concetto di finzione dal campo matematico alla storia delle origini dell'umanità, instaurando, tra l'altro, il metodo interpretativo nella scienza storica<sup>80</sup>. Nel passaggio dal *De Antiquissima* alla *Scienza Nuova*, per quanto concerne il rapporto realtà/finzione vi sono, dunque, due piani da considerare: da un lato vi è il passaggio dal mondo astratto della matematica al mondo reale, in quanto la scena storica è il campo delle reali azioni dell'uomo; dall'altro, però, vi è l'operato dello storico che, per quanto riguarda il mondo primitivo, in mancanza di documenti, deve avvalersi della finzione per ricostruire quel mondo.

Lo storico si avvale di una grande capacità immaginativa per capire come possano essere andate le cose nella preistoria, adottando il criterio della *verosimiglianza*. Da questo punto di vista risulta difficile capire se Vico abbia usato un metodo deduttivo o induttivo: si potrebbe affermare che egli ha utilizzato un metodo induttivo e deduttivo insieme – come si era già visto a proposito del *De ra-*

<sup>79</sup> «E con questo l'uomo, intento ad indagare la natura delle cose, alla fine si avvede di non potere a nessuna condizione comprenderla [...]. Così, di questa brevità ne fa vantaggio e con l'astrazione, dicono, si finge due cose: il punto, che può essere tracciato, e l'uno, che può essere moltiplicato. Finzioni entrambe le cose: infatti il punto che si lascia disegnare non è punto, l'uno che si lascia moltiplicare non è uno [...]. In questo modo egli s'è creato un mondo di forme e numeri, che tutto comprende: e prolungando e decurtando o componendo le linee, addizionando, sottraendo, contando i numeri dà vita a infinite creazioni, poiché riconosce dentro di sé infinite verità». G.B. Vico, *De Antiquissima*, cit., p. 203.

<sup>80</sup> Emilio Betti, nell'analizzare il capoverso 331 della *Scienza Nuova* 1744, afferma che il principio che se ne ricava rappresenta «un cardine fondamentale di tutta la teoria dell'interpretazione: il principio, cioè dell'inversione dell'iter genetico nell'iter ermeneutico: inversione del processo formativo nel processo interpretativo». E. Betti, *I principi di scienza nuova di G.B. Vico e la teoria dell'interpretazione storica*, «Nuova Rivista di Diritto Commerciale, Diritto dell'Economia e Diritto Sociale», I (1957), p. 49; ora in Id., *Diritto Metodo Ermeneutica. Scritti scelti*, pp. 459 e segg. Cfr. pure G. Cacciatore, *Un'idea moderna di certezza. La filologia di Vico tra ermeneutica e filosofia*, in S. Caianiello - A. Viana (a cura di), *Vico nella storia della filologia*, Atti del Seminario Internazionale (Napoli, 21 novembre 2003), Napoli, Guida, 2004, p. 183.

zione – avvalendosi dell’apporto di una forte carica immaginativa che si fonda anche sulla finzione<sup>81</sup>.

La differenza fra i primitivi e lo storico che disquisisce sui primitivi consiste nel fatto che, mentre i primi immaginano credendo veramente al frutto della loro immaginazione, lo storico, invece, sa di operare una finzione e di avvalersi di un metodo puramente immaginativo per potersi calare nei primordi dell’umanità. Tale metodo, del resto, viene utilizzato tutt’oggi, anche in campi diversi da quello storico-filosofico, se solo si pensa a quanto fanno gli scienziati, quando cercano di capire come possa essere nato l’universo.

Vico, in qualità di filosofo della scienza delle origini dell’umanità – ossia in qualità di storico – si basa, inoltre, sul criterio della necessità, fondamento di tutti gli uomini e di tutti i popoli, e sulla componente socievole che ha finito per prevalere nel contesto storico, grazie all’apporto della provvidenza. L’utilizzo di questa metodologia, da parte dello storico, e la capacità immaginativa che egli sostiene essere la fondamentale caratteristica dei primitivi, protagonisti della storia delle origini, fanno sì che Vico porti alle estreme conseguenze quell’orizzonte poietico, che nelle opere del periodo giovanile si presentava in una forma ancora germinale. Le *res gestae* e la *historia rerum gestarum* sono, così, accomunate dalla dimensione della *poiesis* che si estende integralmente sul processo di sviluppo dell’umanità.

<sup>81</sup> Ernan Mc Mullin sostiene che la scienza di Vico utilizza tre tipi di garanzie: la garanzia assiomatica, «che si ha quando l’assioma viene garantito da una intuizione immediata. Questa garanzia fu detta *epagoge* da Aristotele (a volte questo termine è tradotto con ‘induzione’ ma più propriamente andrebbe tradotto con ‘intuizione’); Cartesio nelle *Regulae ad directionem ingenii* riteneva di poter ottenere quella garanzia, fondandosi sulle relazioni fra le idee chiare e distinte»; la garanzia induttiva, «che si ha quando l’assioma viene garantito dalla percezione di una somiglianza presente in un gruppo di casi»; la garanzia retroduttiva, «che si ha quando un asserto ipotetico viene garantito da un certo numero di diverse conseguenze tratte da esso e sottoposte a verifica. Quando le conseguenze vengono derivate deduttivamente questo metodo si chiama ipotetico-deduttivo». E. Mc Mullin, *La teoria vichiana della scienza*, cit., pp. 116-117. Sulla metodologia utilizzata da Vico, appaiono, inoltre, interessanti le riflessioni di Francesco Botturi, che, schematizzando, nel filosofo napoletano, l’aspetto epistemologico e quello antropologico, sostiene che «[i]n tutti gli schemi le figure intermedie dei ‘generi’ e del ‘senso comune’ hanno una fondamentale funzione mediatrice della verità metafisica entro il concreto mondo delle forme della conoscenza o di quelle dell’esperienza storica, così che tutte le configurazioni possono essere lette induttivamente e fenomenologicamente [...], oppure deduttivamente e in senso fondativo [...], a conferma della estrema figura vichiana metafisico-trascendentale, quella del ‘circulus’». F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 475-476. Cfr. pure M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Torino, Einaudi, 1978, p. 84; P. Burke, *Vico*, Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 83-84; L. Pompa, *G.B. Vico. Studio sulla Scienza Nuova*, Roma, Armando, 1977, pp. 91-111; V. Hösle, *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, Milano, Guerini, 1997, pp. 86-91; L. Amoroso, *Lettura della Scienza nuova di Vico*, Torino, Utet, 1998, p. 54; J. Chaix Ruy, *La formation de la pensée philosophique de G.B. Vico*, Gap, Jean, 1943, p. 293; M. Vanzulli, *La Scienza di Vico*, cit., pp. 77-144; M. Iannizzotto, *L’Empirismo nella gnoseologia di Giambattista Vico*, Padova, Cedam, 1968, p. 154.



#### 4. *La formazione dei miti: la chiave dello sviluppo della Scienza delle nazioni. Il problema dell'attribuzione del principio delle sepolture*

Immaginazione, bisogni, orizzonte poetico si sostanziano nella formazione dei miti – da Vico chiamati *universali fantastici* –, scanditi nello sviluppo del processo storico. Attingendo alla vasta mitografia in uso a quel tempo<sup>82</sup>, Vico identifica le dodici principali divinità dell'Olimpo greco-romano con le principali tappe della preistoria, da lui chiamata “età degli dèi”. I tre famosi “principi dell'umanità” (religione, matrimoni, sepolture) vengono, poi, ripartiti fra le prime quattro divinità che il pensatore napoletano presenta nella sua descrizione (Giove, Giunone, Diana, Apollo)<sup>83</sup>. Ora, se per quel che riguarda i primi due principi, Vico non ha certamente esitato nell'attribuire religione e matrimoni rispettivamente a Giove e a Giunone, considerati dalla mitologia classica come padre degli dèi e come sposa di quest'ultimo, per quel che riguarda, invece, il principio delle sepolture egli mostra di aver seguito un percorso meno lineare e costellato di incertezze e dubbi. Le incertezze sono concernenti l'attribuzione a Diana o ad Apollo del terzo importante principio cardine dell'umanità vichiana. A tal proposito è interessante seguire le oscillazioni che le intenzioni di Vico subiscono da una stesura all'altra del suo capolavoro.

Nella *Scienza Nuova* del 1725, nella quale la scansione delle varie figure mitologiche assume un primo aspetto chiaro ed ordinato, Vico assegna unicamente ad Apollo la fondazione delle sepolture, in quanto «Apollo è il principio de' nomi o sia delle genti con le sepolture degli antenati in certe terre a ciò destinate. Onde Apollo dovette essere il quarto dio maggiore, perché i postati in certe terre dovettero risentirsi del brutto lezzo de' cadaveri de' loro attenenti marciti loro da presso, e l'puzzore dovette finalmente commovergli a seppellirgli»<sup>84</sup>.

Un ripensamento sulla assegnazione netta ad Apollo del principio delle sepolture si riscontra nella *Scienza Nuova* del 1730, precisamente nella parte chiamata *Dell'economica poetica*, nella quale Vico affronta il problema delle sepolture subito dopo avere discusso della terza divinità, ossia Diana. Vico introduce l'argomento affermando:

<sup>82</sup> Per le fonti mitografiche vichiane si rimanda a R. Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p. 49, in cui l'autrice afferma: «La ricerca sulle fonti mitografiche vichiane può dare risultati parzialmente deludenti nella misura in cui porti a concludere che il materiale primario su cui Vico basa le proprie letture e interpretazioni dei miti non è, per lo più, affatto di pertinenza della mitologia».

<sup>83</sup> Sulla assunzione del numero quattro come sottostante struttura della *Scienza Nuova*, si vedano le riflessioni fatte da M. Papini, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella Scienza nuova di G.B. Vico*, Bologna, Cappelli, 1984, pp. 310-344.

<sup>84</sup> G.B. Vico, *Principi di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti (Scienza Nuova 1725)*, in G.B. Vico, *Opere*, cit., p. 1183; cpv. 418.



Appresso i *Giganti pj*, che furon' i *postati ne' monti*, dovettero risentirsi del *putore*, che davano i *cadaveri de' lor trapassati*, che *marcivano* loro da presso *sopra la terra*; onde si diedero a *seppellirgli*; de' quali si sono *truovati*, e tuttavia si ritrovano *vasti teschi ed ossa* per lo più sopra l'*alture de' monti*: [...] e sparsero i *sepolcri* di tanta *religione*, o sia *divino spavento*, che *religiosa loca* per eccellenza restarono detti a *Latini* i luoghi ove fussero de' *sepolcri*<sup>85</sup>.

Nel prosieguo del ragionamento, Vico evidenzia pure l'importanza giuridica e territoriale dell'istituzione delle sepolture, dal momento che «[c]osì con essi *sepolcri* de' loro seppelliti i Giganti dimostravano la *Signoria delle loro terre*: lo che restò in *Ragion Romana* di seppellir' il *morto in luogo suo*, ovvero proprio, per farlo *religioso*»<sup>86</sup>; in questo modo egli rende evidente il formarsi delle prime proprietà, visto che, riferendosi qualche rigo dopo alla storia romana, afferma: «onde assi a dire, che per la maniera di pensare de' *popoli poetici*, a *Romolo* guardato, come *fondatore di Città*, furon' attaccate le *proprietà de' Fondatori delle città prime del Lazio*, in mezzo a un *gran numero* delle quali *Romolo fondò Roma*»<sup>87</sup>. Queste argomentazioni non chiariscono bene a quale divinità sarebbero assegnate le sepolture. L'aver posto l'argomento subito dopo aver parlato a lungo di Diana, farebbe supporre che Vico volesse assegnare proprio a lei il terzo principio dell'umanità; d'altro canto, se si fa una operazione di collazione e ci si sofferma su un passo della *Cosmografia poetica*, è possibile ipotizzare quanto affermato poco fa sulla possibile assegnazione a Diana. Il passo in questione recita così:

Delle *Deitadi Infernali* in primo luogo i *Poeti Teologi* fantasticarono quella dell'*Acqua*; e la prima acqua fu quella delle *Fontane vive*, che si disse *Stige*, per cui giuravan gli Dei, come si è sopra detto: onde forse *Platone* poi nel *centro della Terra* pose l'*Abisso dell'acque*: talché il primo *Inferno* non dovet' essere *più profondo* della *sorgiva delle fontane*; e la *prima Deitade* funne creduta *Diana*, di cui pur ci racconta la *Storia Poetica*, essere stata detta *Triforma*, perché fu *Diana in Cielo*, *Cintia* cacciatrice col suo fratello *Apollo* in *Terra*, e *Proserpina* nell'*Inferno*. Si stese l'idea dell'*Inferno* con le *sepolture*; ond' i *Poeti* chiamaron' *Inferno* il *sepolcro*<sup>88</sup>.

Tuttavia, ritornando alla *Iconomica poetica*, subito dopo aver parlato della istituzione delle sepolture, Vico introduce la quarta divinità, ossia Apollo e, dopo aver sostenuto che Apollo è il fondatore dell'umanità, afferma che «essa *Umanità* ebbe incominciamento dall'*humare*, seppellire; il perché le *sepolture* furono da

<sup>85</sup> G.B. Vico, *Cinque libri di Giambattista Vico de' principj d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni in questa seconda impressione (La Scienza Nuova 1730)*, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. VIII, a cura di P. Cristofolini, con la collab. di M. Sanna, Napoli, Guida, 2004, p. 198.

<sup>86</sup> Ivi, p. 199.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Ivi, p. 267.

noi prese per *terzo gran Principio di questa Scienza*<sup>89</sup>; il che lascia pensare che Vico non abbia abbandonato del tutto l'idea di assegnare ad Apollo il formarsi delle sepolture. Tale ipotesi è suffragata dal fatto che una simile impostazione è mantenuta da Vico anche nella *Scienza Nuova* del 1744, nella quale ripete lo stesso schema, con le sepolture introdotte dopo aver discusso ampiamente di Diana e delle fontane perenni, con la ripresa nella *Cosmografia poetica* della attribuzione a Diana e con la precisazione riguardante Apollo, fondatore dell'umanità, la cui nascita sarebbe derivante da *humare*, cioè seppellire.

Rimane quindi aperta la questione dell'attribuzione delle sepolture ad una specifica divinità. Non concordiamo del tutto con Romana Bassi sul fatto che Diana sia la divinità prescelta da Vico per rappresentare questo principio<sup>90</sup>, in quanto, se così fosse stato, Vico non avrebbe ripetuto pari pari lo stesso schema nella *Scienza Nuova* del 1744, ma avrebbe cassato, in quest'ultima stesura, il passo relativo ad Apollo e alla identificazione della Umanità con *humare*, ossia seppellire.

Siamo piuttosto propensi a ritenere che Vico abbia volutamente lasciato un certo margine di ambiguità, poiché, in realtà, egli alla fine si è deciso ad assegnare le sepolture non più ad una sola divinità, bensì a due, cioè ad Apollo e Diana insieme. Molto probabilmente Vico si è convinto di questa soluzione anche perché le sepolture presentano una complessità dovuta al fatto di essere insieme un fenomeno religioso e giuridico. In altri termini, Vico ha inserito le sepolture fra Diana ed Apollo per sottolineare la coesistenza delle due componenti: l'una sacra e religiosa<sup>91</sup>, legata al culto dei defunti e degli antenati; l'altra di carattere giuridico<sup>92</sup>, legata all'istituzione della proprietà e al fenomeno della legittima rivendicazione del diritto di occupare un determinato territorio. Seguendo i ragionamenti effettuati dal filosofo napoletano, è possibile ipotizzare che Diana, in questo spe-

<sup>89</sup> Ivi, p. 201.

<sup>90</sup> Romana Bassi, infatti, afferma: «Vico pensa qui a Giove e Giunone, così come a Diana e Apollo, che nella loro accezione naturalistica, sottolineata soprattutto nel *Diritto Universale* e nelle *Notae*, avevano significato rispettivamente il cielo e il fulmine, il cielo inferiore, le fonti perenni e la luce solare, mentre nella loro attribuzione morale, progressivamente dominante nelle tre versioni della *Scienza nuova* si qualificano come il conato e gli auspici, i matrimoni solenni, la pudicizia e le sepolture, il principio della nobiltà». R. Bassi, *Favole vere e severe*, cit., p. 166. La studiosa ribadisce l'attribuzione a Diana in una nota della stessa pagina, nella quale afferma che «[s]e può a tutta prima stupire il nesso tra Diana e le sepolture va considerato che le connotazioni di Diana sono avvicinate da Vico a quelle della Grande Madre terra. Di fatto Vico affronta il tema delle sepolture nel contesto in cui viene presentata la dea Diana come terza divinità maggiore». *Ibidem*.

<sup>91</sup> Non a caso, già nel *De Constantia* Vico affermava che «i 'luoghi religiosi' erano poi quelli dove venivano seppelliti i morti; quasi che con ciò si conservassero le religioni degli dei». G.B. Vico, *De Constantia iurisprudensis*, in *Opere Giuridiche*, cit., p. 540.

<sup>92</sup> «E i diritti mediante i quali vennero istituite le sepolture furono chiamati *leges deorum* da Euripide nelle *Supplici*, *mundi foedera* da Papinio, *ius naturae* da Filone e da Giuseppe. La espressione *humanitas*, poi, trasse origine e fu chiamata propriamente così dal rito dell'inumazione». *Ibidem*.

cifico contesto, incarni più la componente sacra e religiosa<sup>93</sup>, mentre Apollo, dio dell'umanità, rappresenterebbe, in qualità di divinità della "luce civile", la dimensione giuridica delle sepolture<sup>94</sup>.

Ci siamo dilungati su questa questione, anche per mostrare il criterio metodologico utilizzato da Vico nella costruzione della sua "Scienza", criterio metodologico basato su accomodamenti e ripensamenti continui, al fine di rendere il percorso storico il più possibile plausibile e verosimile. Vico, del resto, è pienamente consapevole di tentare una strada completamente nuova ed originale, nella quale rientra nell'ambito della "Scienza" persino il patrimonio mitologico, tanto bistrattato da eminenti pensatori del tempo, e così fa di tutto per cercare di concatenare nel miglior modo possibile tutti i dati in suo possesso.

##### *5. La formazione dei miti. La figura di Venere come dea della "bellezza civile": le prime distinzioni di classe*

Stando così le cose, nel prosieguo dello sviluppo storico, ai tre principi umani fanno seguito le urgenti necessità legate al bisogno, da parte delle comunità, di sfamarsi. La creazione dei miti di Vulcano, Saturno e Vesta testimonia la nascita dell'agricoltura e – qualora volessimo far combaciare quanto ci dice Vico con le teorie della storia diffuse al giorno d'oggi – il passaggio dal paleolitico al mesolitico e neolitico. Con la nascita dell'agricoltura si assiste al passaggio dalle prime famiglie, organizzate in nuclei, ai villaggi. Questi, una volta consolidatisi, accolgono coloro che non ne fanno ancora parte, vivono allo stato brado e, al contempo, subiscono le persecuzioni dei violenti che vivono allo stato ferino. Marte incarna il dio che difende dagli assalti dei violenti sia i deboli che vivono al di fuori della comunità sia la comunità stessa ormai civilizzata.

Venere sarebbe, invece, la dea della "bellezza civile". Con questa espressione, Vico vuole sottolineare la bellezza della civiltà rispetto alla barbarie ferina. Essa va quindi letta in modo contrastivo. Venere esprime la consapevolezza della superiorità dei nobili rispetto alle genti ferine su cui i nobili esercitano una protezione. Essa, secondo l'interpretazione di Vico, potrebbe essere considerata come l'in-

<sup>93</sup> A rafforzare tale interpretazione, del resto, vi è il capoverso 529 della *Scienza Nuova* del 1744, peraltro richiamato dalla Bassi, nel quale, poco dopo aver parlato di Diana, Vico afferma: «e sparsero i sepolcri di tanta religione, o sia divino spavento, che "religiosa loca" per eccellenza restaron detti a' latini i luoghi ove fussero de' sepolcri». G.B. Vico, *Scienza Nuova* 1744, cit., p. 662; cpv. 529.

<sup>94</sup> È opportuno richiamare, a tale proposito, il seguente passo delle *Dissertationes*, in cui il filosofo partenopeo afferma: «E Apollo, [...], rappresenta [...] gli autori delle leggi, delle quali leggi Apollo è il simbolo, perché la legge è detta dai poeti 'la lira dei regni'». G.B. Vico, *Dissertationes*, in *Opere Giuridiche*, cit., p. 892.

carnazione della prima vera distinzione di classe. In questo senso, Venere non è la dea della bellezza in senso assoluto, come vuole la tradizione e la concezione neoplatonica di matrice ficiniana, superbamente espressa dai capolavori di Sandro Botticelli, ma la dea rappresentante una bellezza relativa ad un determinato momento storico. Non a caso, essa sarà utilizzata anche dai plebei in un'ottica differente e sarà uno dei cosiddetti "caratteri doppi", elaborati durante le prime vere lotte sociali, sviluppatesi in una fase successiva, che, come si vedrà, è corrispondente alla creazione del mito di Minerva.

Venere, insieme a Vulcano e Marte, è infatti uno dei principali "miti doppi", cioè miti interpretabili in modo duplice, a seconda della classe sociale di appartenenza. Vico spiega così il motivo per cui Venere, nella mitologia, sia – a seconda dei casi – "sacra" o "profana". La Venere nuda, per Vico, è quella plebea che testimonia, con la sua nudità, la mancanza di pudore dei *famuli* nel reclamare i diritti civili e fra questi le nozze solenni<sup>95</sup>. Il suo attributo sono le colombe, in quanto «uccelli vili a petto dell'aquile»<sup>96</sup>, a significare il fatto che gli auspici plebei erano di tipo privato e minori per importanza rispetto agli auspici solenni dei nobili. La nudità è espressione dei «patti non stipulati»<sup>97</sup>; in questo senso, la "bellezza civile" rappresenta la legge costituita, poiché

i giureconsulti romani dissero 'patti stipulati' quelli che furon detti 'vestiti' dagli antichi interpreti: perché, intendendo quelli i patti nudi esser i patti non stipulati, non deve 'stipulatio' venir detta da 'stipes' (che per tal origine, si dovrebbe dir 'stipatio'), con la sforzata ragione 'perocché ella sostenga i patti'; ma dee venire da 'stipula', detta da' contadini del Lazio perocché ella 'vesta il frumento': com'al contrario i 'patti vestiti' in prima da' feudisti furono detti dalla stessa origine onde son dette l' 'investiture' de' feudi, de' quali certamente si ha 'exfestucare' il 'privare della dignità'<sup>98</sup>.

Venere, in qualità di "mito doppio", rappresenta perciò il primo tentativo, da parte dei plebei, di raggiungere la parità dei diritti, ed evidenzia, al tempo stesso, la prima forma di resistenza, da parte dei patrizi, a concedere la parità. Venere rappresenta un attrito che non ha ancora raggiunto le forme del conflitto aperto; tuttavia, essa mostra una plurisemanticità che si esplicita nella forma della "bellezza civile", del tentativo di ottenere gli auspici da parte dei plebei e della resistenza a concedere i diritti da parte dei patrizi. Da questo punto di vista, la figura di Venere sta anche a significare il fatto che, per Vico, i conflitti della storia non esplodono all'improvviso con forme crude e violente, ma sono soggetti ad un andamento graduale e progressivo.

<sup>95</sup> G.B. Vico, *Scienza Nuova* 1744, cit., pp. 688-690; cpv. 567-569.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

## 6. La “Politica poetica”: le prime lotte sociali della storia

Il vero e proprio conflitto inizia nel capitolo intitolato “Politica poetica”, in cui «con la morte de’ loro padri restando liberi i figliuoli di famiglia di tal monarchico imperio privato, anzi riassumendolo ciascun figliuolo interamente per sé [...], e i famoli dovendo sempre vivere in tale stato servile, a capo di lunga età naturalmente se ne dovettero attediare, per la *Degnità* sopra posta: che l’uomo soggetto naturalmente brama sottrarsi alla servitù»<sup>99</sup>. Non è un caso che la decima divinità maggiore, Minerva – la cui creazione risale a questo contesto – nasca proprio e direttamente come “mito doppio”, divenendo subito oggetto di duplice interpretazione: i *famoli*, infatti,

la si finsero nascere con questa fantasia, fiera ugualmente e goffa: che Vulcano con una scure fendette il capo di Giove, onde nacque Minerva; volendo essi dire che la moltitudine de’ famoli ch’esercitavano arti servili, che, come si è detto, venivano sotto il genere poetico di Vulcano plebeo, essi ruppero [...] il regno di Giove (come restò a’ latini “*minuere caput*” per “fiaccare la testa”, perché, non sappiendo dir in astratto “regno”, in concreto dissero “capo”), che stato era, nello stato delle famiglie, monarchico, e cangiarono in aristocratico in quello delle città<sup>100</sup>,

mentre «i poeti teologi contemplarono Minerva con l’idea di ordine civile, come restò per eccellenza a’ latini ‘ordo’ per lo ‘senato’ [...]; e ne restò proprietà eterna: che l’ordine de’ migliori è la sapienza delle città»<sup>101</sup>.

È questa l’epoca in cui, del resto, come si anticipava poco fa, si formano anche i predetti “caratteri doppi” di Vulcano, Marte e Venere.

La undicesima divinità, Mercurio, rappresenta una sorta di ristabilimento dell’ordine sociale, attraverso l’istituzione di leggi agrarie, da Vico chiamate «dominio bonitario»<sup>102</sup> e «dominio quiritario»<sup>103</sup>, con le quali i nobili fanno credere ai *famuli* di voler fare loro alcune concessioni; in realtà, tali leggi istituiscono i primi feudi della storia, sottolineati da Vico con «il famoso nodo erculeo, per lo quale gli uomini pagavano agli eroi la decima d’Ercole, e i romani debitori plebei fin alla legge Petelia furono ‘nessi’ o vassalli ligi de’ nobili: delle quali cose tutte abbiamo appresso molto da ragionare»<sup>104</sup>. Il caduceo, ossia l’attributo iconografico di Mercurio, è interpretato da Vico come «la verga con cui Mercurio richiama l’anime dall’Orco, [...] (richiama a vita socievole i clienti, che, usciti dalla prote-

<sup>99</sup> Ivi, p. 696; cpv. 583.

<sup>100</sup> Ivi, pp. 701-702; cpv. 589.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> Ivi, p. 709; cpv. 600.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Ivi, p. 714; cpv. 604.

zione degli eroi, erano tornati a disperdersi nello stato eslege, ch'è l'Orco de' poeti, il quale divoravasi il tutto degli uomini, come appresso si spiegherà)<sup>105</sup>. Le due leggi a cui si faceva riferimento, secondo Vico, sono attestate dalle

due serpi avvoltevi [...], con due ali in capo alla verga (per significar il dominio eminente degli ordini) e con un cappello pur alato (per raffermarne l'alta ragione sovrana libera, come il cappello restò geroglifico di libertà); oltre di ciò, con l'ali a' talloni (in significazione che 'l dominio de' fondi era de' senati regnanti), e tutto il rimanente si porta nudo (perché portava loro un dominio nudo di civile solennità, e che tutto consisteva nel pudor degli eroi, appunto quali nude vedemmo sopra essere state finte Venere con le Grazie<sup>106</sup>.

L'ultima divinità maggiore, Nettuno, evidenzia un perfezionamento delle tecniche dei primi uomini: «La ragion filosofica è che l'arti navale e nautica sono gli ultimi ritrovati delle nazioni, perché vi bisognò fior d'ingegno per ritrovarle»<sup>107</sup>. Nella creazione di quest'ultima divinità, però, a quanto afferma Vico, siamo già quasi entrati nella seconda età, quella degli eroi, nella quale si assiste ad una complicazione dei rapporti umani.

I primi rivolgimenti sociali e le prime rivendicazioni di equità da parte dei plebei portano, come diretta conseguenza, ad un irrigidimento da parte dei nobili e alla necessità, da parte di questi ultimi, di costituire un nuovo ordine sociale, adeguato alla mutazione dei tempi. Questo ordine sociale produce cambiamenti sia sul piano territoriale che su quello dell'ordinamento politico: nel primo caso con il passaggio da una struttura di villaggio a quella cittadina; nel secondo caso con il passaggio da una forma patriarcale, imperniata sulla famiglia, ad una forma aristocratica, nella quale si consolida la distinzione fra patrizi e plebei. Tutto questo segna il passaggio da una fase storica tutta divina, nella quale la struttura della vita comunitaria era rappresentata dalle famiglie, ad una fase eroica. Vico lascia intendere che in questo contesto – iniziato con «i corseggi di Minosse e con la spedizione navale che fece Giasone in Ponto»<sup>108</sup> e proseguito «con la guerra troiana, il fine con gli error degli eroi, che vanno a terminare nel ritorno d'Ulisse in Itaca»<sup>109</sup> – le lotte sociali, incominciate nella «Politica poetica», non solo non diminuiscono, ma addirittura si accrescono e si acuiscono. La testimonianza di questa recrudescenza è attestata dalle numerose favole che narrano dei corseggi e degli atti di pirateria compiuti da varie popolazioni. Ancor di più, però, tutto questo è testimoniato dall'incattivimento dei comportamenti degli eroi, «i quali guardano

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> Ivi, p. 732; cpv. 634.

<sup>108</sup> Ivi, p. 731; cpv. 634.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

gli stranieri con l'aspetto di perpetui nemici»<sup>110</sup> e dall'instaurarsi della consuetudine di un continuo stato di guerra con città vicine, cui consegue il costume di esercitare «tra loro guerre eterne con continove rube e corseggi»<sup>111</sup>.

Le continue guerre tra una città e l'altra non sono però le uniche forme di tensione del periodo eroico. Vico muove infatti un rimprovero a tutti gli storici che, «tutti desti dal romore della bellica eroica navale e da quello tutti storditi, non avvertirono alla bellica eroica terrestre, molto meno alla politica eroica, con la quale i greci in tali tempi si dovevano governare»<sup>112</sup>. Con queste parole, il filosofo partenopeo vuole sottolineare ancora una volta la priorità dell'attenzione della storia sulle contese sociali che si svolsero all'interno delle varie città, che gli altri storici non avvertirono proprio perché non avevano l'importante strumento degli *universali fantastici*.

Le lotte che si svolsero nei vari regni «ci sono narrate dalla storia poetica con le tante favole le quali contengono contese di canto»<sup>113</sup>. Nuove figure mitologiche si affiancano alle vecchie, cioè alle divinità maggiori:

Così Marsia satiro [...], vinto da Apollo in una contesa di canto, egli vivo è dallo dio scorticato [...]; Lino, che dee essere carattere de' plebei [...], in una simil contesa di canto, è da Apollo ucciso. Ed in entrambe tali favole le contese sono con Apollo, dio della divinità o sia della scienza della divinazione, ovvero scienza d'auspici; e non il truovammo sopra esser anco dio della nobiltà, perché la scienza degli auspici, come a tante pruove si è dimostrato, era de' soli nobili»<sup>114</sup>.

Oltre a Marsia e Lino, Vico cita molti altri miti come testimonianza del costante stato di tensione dell'età eroica, da Orfeo a Mida, dalle sirene alla Sfinge, fino alla maga Circe, per non parlare di Atalanta o dello stesso mito del pomo della Discordia, dove «Venere (che dev'esser qui plebea) contende con Giunone de' connubi e con Minerva degl'imperi»<sup>115</sup>. Le figure più emblematiche dell'età eroica sono comunque desunte dai poemi omerici. Achille e Ulisse, in particolare, sono i personaggi mitici che meglio esplicitano le caratteristiche di un'età in cui le regole e le leggi sono stabilite da costumi «collerici e puntigliosi»<sup>116</sup> e da un diritto «della forza, ove non sono, o, se vi sono, non vagliono, le umane leggi per raffrenarla»<sup>117</sup>. Il primo è il carattere poetico della forza o del coraggio, mentre il se-

<sup>110</sup> Ivi, p. 734; cpv. 637.

<sup>111</sup> Ivi, p. 736; cpv. 639.

<sup>112</sup> Ivi, p. 739; cpv. 645.

<sup>113</sup> Ivi, p. 740; cpv. 646.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Ivi, p. 742; cpv. 652.

<sup>116</sup> Ivi, p. 861; cpv. 920.

<sup>117</sup> Ivi, p. 862; cpv. 923.



condo rappresenta l'astuzia e la capacità di adattamento alle varie situazioni. Il racconto avente per protagonisti i proci, che, approfittando dell'assenza di Ulisse, insidiarono Penelope, viene inoltre interpretato da Vico come un ulteriore esempio di queste contese; e, come in altri casi, anche in questo esiste una duplice interpretazione, data dalla differente prospettiva sociale di provenienza: secondo i patrizi, infatti, «Penelope si mantien casta e Ulisse appicca i proci, come tor-di, alla rete»<sup>118</sup>; secondo i plebei, invece, «Penelope si prostituisce a' proci (comunica i connubi alla plebe)»<sup>119</sup>, ragion per cui, per i patrizi, «ne nasce Pane, mostro di due discordanti nature, umana e bestiale: ch'è appunto il "*secum ipse discors*" appresso Livio, qual dicevano i patrizi romani a' plebei che nascerebbe chiunque fusse provenuto da essi plebei»<sup>120</sup>.

I *famuli*, che nell'età eroica, con il costituirsi delle città, diventano *plebei*, incominciano a parlare un loro linguaggio, che però utilizza ancora i segni (cioè i miti) degli eroi. Del resto, essendo essi vissuti in un contesto intessuto di segni eroici, è naturale che utilizzino quegli stessi segni per formulare i loro pensieri. Tuttavia, essi hanno sempre inteso quei segni in modo parziale, senza cioè intenderne pienamente i significati, anche perché gli eroi non li hanno mai messi al corrente di ciò che i segni stessi volessero significare. Il linguaggio usato dai plebei è allora il linguaggio che sfrutta gli stessi universali fantastici degli eroi, conferendo ad essi però un significato diverso<sup>121</sup>. Il mito, dunque, diversamente da quanto accade di solito, viene assunto dal filosofo napoletano in una veste dinamica ed evolutiva, nella quale i cambiamenti intervenuti all'interno della struttura sociale, inevitabilmente si riflettono anche sul mito stesso. La riprova di tutto ciò è soprattutto nell'elaborazione sia dei caratteri doppi che del *secum ipse discors*; essi non devono indurre a pensare ad una svalutazione del mito plebeo da parte di Vico, ma devono far concentrare la nostra attenzione su una dialettica in atto in seno alla società, dalla cui trasformazione emergeranno nuove figure sociali. Sarà solo con l'abbandono dell'elemento mitico come fonte del pensiero e del linguaggio che la società degenererà in una nuova barbarie.

### 7. *I miti come immagine: il pensiero iconico come radice del pensiero*

Ciò che differenzia un pensiero di tipo analitico, come quello razionalista e cartesiano, da un pensiero di tipo sintetico, come quello che, secondo Vico, si radi-

<sup>118</sup> Ivi, p. 742; cpv. 654.

<sup>119</sup> Ivi, pp. 742-743; cpv. 654.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> Ivi, p. 694; cpv. 581. Si vedano anche le riflessioni di G. Cantelli, *Mente Corpo Linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986, p. 233.

ca nella dimensione ontologica dell'uomo, è soprattutto il fatto che in quest'ultimo è essenziale il ruolo rivestito dalle immagini.

Vico insiste molto sull'importanza delle immagini sin dalle sue opere giovanili. Nel *De ratione*, ad esempio, parlando degli «svantaggi della nuova critica», egli biasima e stigmatizza fortemente i filosofi moderni, in quanto antepongono il primo vero alla capacità e alla necessità di formare immagini, quando queste ultime risultano necessarie ai fini della conoscenza e della completezza dell'educazione<sup>122</sup>. La consapevolezza dell'esistenza di uno stretto nesso fra il pensiero che si accinge a comprendere le cose e l'immagine, come esplicitazione di concetti e come strumento che li chiarisce nella loro essenza, viene ribadita nel *De Antiquissima*, in quel passo in cui Vico mette a confronto il vero divino ed il vero umano. È attraverso l'immagine che il filosofo partenopeo rende evidente la differenza fra Dio e l'uomo, chiarendo che «[p]er illustrare questo concetto con un'immagine: il vero divino è l'immagine solida delle cose, come una scultura, mentre il vero umano è un monogramma, un'immagine piana come la pittura»<sup>123</sup>.

L'idea che il pensiero umano aderisca strettamente ad una dimensione immaginifica, si rafforza nella fase matura delle opere vichiane. Se si prendono, ad esempio, alcuni passi del *Diritto Universale*, si coglie l'accentuazione dell'interesse per il pensiero iconico<sup>124</sup>. È, tuttavia, con la *Scienza Nuova* che le caratteristiche del pensiero si manifestano in tutta la loro pienezza come dense immagini, divenendo consustanziali agli uomini, sin dalla prima fase del loro incivilimento. Secondo quanto Vico lascia trapelare sia implicitamente che esplicitamente, il passaggio da una condizione bestiale ed errante ad una condizione civile e stanziale è fortemente segnato dall'immagine. Questa si assume il compito di tramite, di me-

<sup>122</sup> «Infine i critici moderni collocano il loro primo vero davanti, al di fuori e sopra ogni immagine corporea. Ma lo insegnano severamente agli adolescenti anzitempo [...]. Gli antichi evitavano questi svantaggi: quasi per tutti loro la geometria era la logica dei giovani. Infatti, imitando i medici [...], insegnavano ai ragazzi quella scienza, che non può essere bene appresa, senza un'acuta capacità di formarsi immagini, affinché si abituassero alla ragione gradatamente e lentamente, secondo l'inclinazione della loro età, senza che fosse fatta alcuna violenza alla natura». G.B. Vico, *De ratione*, cit., pp. 71-73.

<sup>123</sup> G.B. Vico, *De Antiquissima*, cit., p. 197.

<sup>124</sup> Si prenda, ad esempio, il seguente passo, intitolato *Imaginum granditas*, in cui Vico afferma: «La fantasia dei fanciulli non può essere misurata su quella degli uomini fatti. In questi ultimi, essa viene rinsaldata e completata dalla ragione, mentre nei fanciulli, che stimano le cose unicamente in base alla sensibilità, prevale in sommo grado. E questo perché essendo nei fanciulli più tenere le fibre cerebrali, gli oggetti vi imprinono immagini più grandi e più vivide [...]. Bisogna certamente osservare quei secoli in cui l'umanità era ridotta miseramente, in cui i pittori dipingevano in grande le immagini di Dio, del Cristo, di Maria: allo stesso modo i poeti descrivono gli dèi come più grandi degli uomini». G.B. Vico, *De Constantia iurisprudensis*, in *Opere Giuridiche*, cit., cap. XII [25], pp. 458-459; cfr. anche ivi, pp. 464-465, cap. XII [30]; ivi, pp. 514-515, cap. XX [2], in cui si evidenzia l'interesse dei poeti teologi per lo sguardo e la contemplazione.

diazione fra quanto l'uomo avverte con i sensi e quanto in lui si forma come piena costruzione intellettiva<sup>125</sup>. L'uomo non potrebbe né pensare né esprimersi senza l'ausilio dell'immagine; e siccome tutto all'inizio è percepito ed inteso con le immagini, dalla religione al diritto, il mondo stesso è percepito e costruito dagli uomini primitivi solo ed unicamente grazie alle immagini. Non solo, ma Vico, proprio perché «[l]a favella poetica, com'abbiamo in forza di questa logica poetica meditato, scorre per così lungo tratto dentro il tempo storico, come i grandi rapidi fiumi si sporgono molto dentro il mare e serbano dolci l'acque portatevi con la violenza del corso»<sup>126</sup>, giunge ad affermare che anche in fasi successive le immagini hanno un ruolo determinante nella formazione del pensiero e del linguaggio.

L'immagine dà pienamente il senso della finitezza e della limitatezza dell'uomo, facendo percepire il duro e faticoso costituirsi di un ordine di senso e di un patrimonio di significati, partendo da una base priva di ogni riferimento. Da questo punto di vista, l'immagine non rappresenta solo il linguaggio dei primi uomini, ma rende esplicito anche il fatto che essa assume più ampi significati filosofici. Non è un caso che, col maturarsi in Vico dell'idea del mito come *universale fantastico*, si potenzi in lui il ruolo dell'immagine.

La comunicazione nasce visiva, anche perché è l'occhio, più degli altri sensi, ad aprire all'uomo lo spettacolo del mondo, facendogli percepire lo stupore, la meraviglia, la curiosità e i pericoli che sono sempre in agguato. È, inoltre, con una gestualità giocata sulla visione che gli uomini stabiliscono dei contatti, rapportandosi gli uni agli altri e formando così i primi nuclei familiari e sociali. Attraverso l'identificazione di linguaggio, scrittura, gesti e miti Vico riesce a penetrare meglio di qualsiasi altro pensatore del suo tempo nella mente dei primi uomini e nel tessuto sociale che essi orchestrarono.

La priorità del linguaggio visivo non è dovuta al fatto che l'immagine è uno scrigno di alta sapienza filosofica, ma è legata ad un motivo semplicemente genetico, e cioè al fatto che esso nasce prima del linguaggio articolato e convenzionale<sup>127</sup>. Il filosofo napoletano afferma l'idea che l'immagine è lo strumento principale che l'uomo possiede per afferrare i concetti spirituali ed intellettuali, sottintendendo che l'occhio è, fra i sensi, quello che può maggiormente rapportarsi al divino. Nella sua indagine Vico risale ad un mondo originario nel quale non esistevano barriere linguistiche e diversità di espressione fra un popolo e un altro ed in cui l'immagine

<sup>125</sup> Fra gli studiosi che hanno maggiormente evidenziato questo aspetto, occorre ricordare Enzo Paci, che sottolinea il ruolo di mediazione dell'immagine e del mito nella costruzione del pensiero e della civiltà, nell'ambito della speculazione vichiana. E. Paci, *Ingens sylva*, cit., pp. 41-59; pp. 105-128.

<sup>126</sup> G.B. Vico, *Scienza Nuova 1744*, cit., p. 592; cpv. 412.

<sup>127</sup> A. Battistini, *Teoria delle imprese e linguaggio iconico vichiano*, «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XIV-XV (1984-1985), p. 162.

rappresentava tutto per qualsiasi popolo. La sua speculazione filosofica ha pertanto lo scopo di giungere al modo di comunicare più radicale e più profondo in senso assoluto. È in questo senso che si deve guardare alla sua opera come ad un'opera che instaura un nuovo canone metodologico di storiografia filosofica, considerando il mito, al contempo, come racconto religioso e come prima risposta agli interrogativi dello spirito umano<sup>128</sup>. Più in generale, Vico sostiene che ai livelli più profondi della struttura del pensiero, i processi fondamentali posseggono una dimensione iconica<sup>129</sup>. L'immagine mitica è l'unica autentica verità del mondo primitivo.

L'immagine, per come viene concepita dalla *vis imaginativa* dei poeti teologi, assume le caratteristiche di un'icona, cioè di una realtà oggettiva e segnica, che si pone su un piano intersoggettivo<sup>130</sup>. Essa diventa una realtà fisica, appresa e vissuta da un intero gruppo umano, che la utilizza nella sua dimensione semantica, per interpretare la quotidianità, l'esperienza ed ogni fatto della vita, a cominciare dallo scambio di messaggi di ogni genere. L'immagine, proprio in quanto vista come reale, deve per forza essere intesa, contemporaneamente, come altro da sé, in quanto concepita come sovrannaturale e divina, e come parte di sé, nel senso di essere qualcosa di familiare, se non altro come forma. Se così non fosse, l'immagine non eserciterebbe le funzioni sociali che Vico sostiene si siano determinate proprio per merito dell'immagine-mito. Ogni gesto, ogni movimento sono prodotti dal fatto che le menti corporee dei primitivi hanno inconsapevolmente ideato delle immagini, grazie ad una sorta di apparato sensorio-motorio posseduto naturalmente, che consente di interpretare lo spavento, proveniente dalla inesplorabilità delle forze naturali, con una immagine familiare o, quantomeno, riconoscibile. In questo senso, l'immagine è una sorta di schema che nasce da una elaborazione sensoriale e fantastica di carattere interpretativo e costituisce il presupposto necessario per ogni ulteriore lavoro di tipo rappresentativo e manuale. Per merito della condivisione di queste "immagini iconiche", si giunge alla formazione di una comunità psichicamente e culturalmente omogenea, a fondamento della quale si trova il "senso comune".

<sup>128</sup> Cfr. G. Martano, *Estetica antica ed estetica vichiana*, in Aa.Vv., *Giambattista Vico nel terzo centenario della sua nascita*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1971, p. 53.

<sup>129</sup> Da questo punto di vista, Vico sembra echeggiare le indagini più recenti fatte sulla struttura del pensiero. Paolo Valesio, ad esempio, al riguardo sostiene: «In effetti, i processi fondamentali della morfologia (derivazione e flessione) hanno un valore iconico, poiché la frammentazione e la combinazione dei signantes può essere considerata come una rappresentazione realistica della frammentazione e della combinazione dei signata». P. Valesio, *Icone e schemi nella struttura della lingua*, «Lingua e stile», 2 (1967), pp. 349-355; citaz. a p. 350.

<sup>130</sup> Emanuele Rivero afferma: «Una icona è un oggetto fisico in quanto viene appreso attraverso un comportamento visivo e cinetico-posturale ed assume una dimensione semantica in seno ad un processo che coinvolge un intero sistema semiotico». E. Rivero, *La semiosi iconica*, «Scienze Umane», I (1979), fasc. 1, pp. 25-58.

Importante è la costruzione della prima icona o immagine-mito, cioè quella di Giove, che, strutturandosi nelle ben note forme riconoscibili e gestuali, costituisce un segno forte, che diventa indelebile, sul piano sensoriale e mentale, per costruire nuove e successive immagini. Da questo punto di vista è facile capire il motivo per cui egli diventa il padre degli dèi: Giove è padre degli dèi, non solo perché è il primo degli dèi, ma anche e soprattutto in quanto la sua immagine e le tracce che egli lascia sono talmente forti ed indelebili, da permettere di generare nuove immagini. È con la creazione di Giove che si mette a punto una capacità fantastica produttiva, fino a quel momento insospettata, ed è sempre con la creazione di Giove che, al tempo stesso, si attivano i processi della memoria, che sono non meno utili della *vis imaginativa*, proprio perché consentono di dare un seguito alla elaborazione delle immagini-mito. Le tracce mnemoniche depositatesi nella mente collettiva ("mente comune") dei primitivi, interagendo con la fantasia, permettono di elaborare sempre immagini sovrannaturali e riconoscibili come la prima, ma, al tempo stesso, diverse, perché diverse sono le circostanze che si presentano agli uomini. L'immagine di Giove è la più potente, in quanto è la causa scatenante di tutto un processo sensoriale-percettivo-fantastico. Le successive, pur essendo prodotte da uno shock emotivo più tenue, sono comunque non meno significative, anche perché attestano l'esistenza di stati emotivi che reagiscono alle differenti situazioni, creando sempre nuove immagini mitiche. La diversità delle situazioni sollecita e stimola a proiettare sempre nuove immagini che diventano simboli dei vari bisogni nelle varie circostanze e nei vari contesti. È, quindi, soprattutto grazie all'immagine-mito che le capacità sensoriali degli uomini raggiungono la loro pienezza ed è soprattutto per merito di essa che la componente emozionale si convoglia verso una dimensione simbolica in cerca di appagamento. Nel momento in cui l'immagine mitica si forma, assume, presso coloro che l'hanno prodotta, una dimensione semantica che ha l'effetto di fungere da guida e da orientamento per le azioni degli uomini<sup>131</sup>.

Appare evidente, da quanto si è detto, che l'immagine-mito non è mai neutra sul piano formale e contenutistico, ma essa presiede sempre ai comportamenti di scelta ed è sempre coincidente con un orizzonte interpretativo della situazione in cui avviene la scelta. Quest'ultima è conseguente alle necessità, che spingono gli uomini a sfruttare le poche risorse di cui sono in possesso, elaborando immagini che fungono da assi di riferimento o punti di orientamento per la società. Di conseguenza, quando è necessario stabilizzare l'ordine familiare con i matrimoni, si elabora l'immagine rassicurante e tetragona di Giunone<sup>132</sup>, quando è necessario ricorrere ad insediamenti stabili presso fonti d'acqua, si ela-

<sup>131</sup> G.B. Vico, *Scienza Nuova* 1744, cit., pp. 571-572; cpv. 377.

<sup>132</sup> «I poeti teologi fecero de' matrimoni solenni il secondo de' divini caratteri dopo quello di Giove: Giunone, seconda divinità delle genti dette 'maggiori'». Ivi, p. 647; cpv. 511.

bora l'immagine di Diana<sup>133</sup> e così via. In altre parole, l'orizzonte di realtà prodotto dalla costruzione interpretativa delle cose e dei fatti, con l'ausilio delle immagini si presenta come un orizzonte di valori, che sono tali in rapporto all'articolarsi e al differenziarsi dei bisogni umani. Quando i componenti di questo orizzonte modificano i loro valori, in conseguenza delle lotte sociali e dei cambiamenti socio-economici, anche le immagini assumono significati diversi. Così mutano le preferenze (i "miti doppi") e si modificano le valutazioni delle varie immagini mitiche (il tema del *secum ipse discors*). Le immagini elaborate in un determinato contesto cambiano significato in concomitanza con i mutamenti intervenuti in seno alla società, nel contesto della quale, nel momento in cui intervengono fenomeni ancora più complessi, si possono produrre immagini nuove, fra le quali anche immagini ibride, come quelle relative alle figure mostruose di Pan o dei satiri<sup>134</sup>.

Le immagini, nel loro porsi come orizzonte di senso della comunità, hanno quindi un ruolo rilevante nella formazione della società e nello sviluppo dei valori collettivi. Esse sono la quintessenza degli avvenimenti che si sono succeduti in conseguenza delle scelte umane e, per tutto questo sono anche il miglior documento della storia umana e delle numerose vicende prodotte dalla società nelle varie epoche storiche<sup>135</sup>. Essendo espressione di un pensiero arcaico, l'immagine-mito (o "universale fantastico") rappresenta il primo veicolo di significato della storia, che sottostà a qualsiasi altra forma di pensiero.

Dal momento che il mito è un'immagine che si incide nelle menti umane e si consolida nel corso del tempo, esso è fortemente legato anche alla memoria, cioè all'altra fondamentale componente sensoriale e percettiva, secondo la concezione di Vico. Il processo "memorativo", accanto a quello immaginativo, era stato sottoposto ad una operazione di profonda revisione nel contesto del-

<sup>133</sup> «Quivi si fantasticò la terza deità maggiore, la qual fu Diana, che fu la prima umana necessità, la quale si fece sentir a' giganti fermati in certe terre e congiunti in matrimoni con certe donne». Ivi, p. 661; cpv. 528.

<sup>134</sup> Appare chiaro che la presenza dei mostri, nell'immaginario collettivo degli uomini primitivi, secondo quanto ci dice Vico, è dovuta non alla bizzarria delle menti umane, ma al fatto che quegli uomini non possedevano ancora una capacità sintetica pienamente sviluppata. In proposito, Isaiah Berlin scrive: «Siccome nelle età primitive non si era pervenuti a nozioni universali, le idee complesse furono rappresentate per mezzo di combinazioni spaziali delle caratteristiche rilevanti, dando luogo a mostri fisici». I. Berlin, *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, Roma, Armando, 1996, p. 71.

<sup>135</sup> «I 'sensi storici' che si ricavano dai miti per Vico non indicano la storia di personaggi effettivamente esistiti o di avvenimenti realmente accaduti, ma alludono piuttosto ad un tipo di verità storica quale è possibile elaborare nella mente primitiva [...], il mito di cui ci parla Vico, nella sua forma pura e non corrotta, non è favola ma storia e viene a coincidere con la creazione poetica del mondo da parte dei poeti-teologi». M. Lollini, *Il mito come precomprensione storica aperta nella Scienza Nuova di Giambattista Vico*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXVI-XXVII (1996-1997), p. 29.

l'Umanesimo. In particolare, fu ad opera di Pietro Ramo che la memoria fu staccata dalla retorica ed inserita fra gli elementi costitutivi della logica o dialettica<sup>136</sup>, eliminando dal novero degli ausili della memoria il ricorso alle immagini emozionanti e, soprattutto, negando la funzionalità del metodo dei "luoghi artificiali", sostituendo quest'ultimo con l'ordine logico-discorsivo, ritenuto più idoneo alla formazione dei processi mnemonici<sup>137</sup>. Secondo Pietro Ramo, ogni soggetto doveva trovare sistemazione in un ordine dialettico e quest'ordine si estrinsecava in una forma schematica. Una volta che un argomento era esposto nel suo ordine dialettico, veniva fissato nella memoria secondo l'ordine stabilito<sup>138</sup>. La dialettica ramista si fondava, dunque, sulla negazione del presupposto stesso su cui si basava la "memoria artificiale", afferente alla retorica classica, legata alla «rispondenza naturale della facoltà mnemonica a *strutture d'ordine non riducibili alla dimensione logico-discorsiva dell'argomentazione*, strutture d'ordine di tipo *situazionale* (i *loci* organizzati architettonicamente) – e non di tipo *classificatorio* (le *categorie-topoi* dell'*inventio* retorica) – alla cui *costruzione* era naturalmente deputata l'immaginazione»<sup>139</sup>. Era in atto, nella logica ramista, una consapevole costruzione "iconoclasta", che si associava alle idee protestanti e, in particolare, all'ideologia calvinista<sup>140</sup>. Il procedimento "memorativo" della retorica viene drasticamente rifiutato insieme alla costruzione delle immagini. Si avvia, così, quel processo di estromissione dell'immaginazione dalla dimensione costruttiva del pensiero che raggiunge l'apice nel contesto della filosofia cartesiana e della filosofia illuminista, in cui – come ci ricorda Jean Starobinski – l'immaginazione sarà intesa come facoltà inferiore all'intelligenza, anche perché troppo condizionata dal corpo<sup>141</sup>.

L'opposizione vichiana ai movimenti contrari alla retorica ingloba pure l'opposizione nei confronti di quei movimenti che, cancellando ogni traccia della memoria come parte integrante della retorica, finivano inevitabilmente per assume-

<sup>136</sup> Sull'argomento si vedano, fra gli altri, P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1960, pp. 156-197; F. Yates, *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1972.

<sup>137</sup> F. Yates, *L'arte della memoria*, cit., pp. 118-120. Si veda pure L. De Bernart, *La ragione senza immaginazione: considerazioni sulla logica ramista e i suoi ascendenti umanistici*, in P. Cristofolini (a cura di), *Studi sul Seicento e l'immaginazione*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1985, pp. 129-151.

<sup>138</sup> P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 51 e p. 64.

<sup>139</sup> L. De Bernart, *La ragione senza immaginazione*, cit., p. 136.

<sup>140</sup> Ivi, p. 137.

<sup>141</sup> J. Starobinski, *L'occhio vivente*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 277-294. Cfr. L. De Bernart, *La ragione senza immaginazione*, cit., p. 137; P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, cit., p. 51; G. Sebba, *Bibliographia cartesiana: A Critical Guide to the Descartes Literature*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, p. 97.



re un atteggiamento iconoclastico. Per Vico non può esserci una memoria staccata dalla fantasia e dall'ingegno<sup>142</sup> e quindi non può esserci una memoria che non contribuisca alla costruzione delle immagini<sup>143</sup>. Ogni tentativo di sganciare la memoria dalle altre due facoltà costruttive (ossia la fantasia e l'ingegno) si rivela inutile e controproducente per la stessa costruzione dei concetti. Come dimostra la storia, infatti, laddove scarseggia la ragione si può sopravvivere solo grazie ad una potente *vis imaginativa*, accompagnata dalla memoria, che contribuisce a creare un mondo e a stabilizzarne i valori<sup>144</sup>.

Vico, dunque, irrompe nel dibattito moderno, proponendo la teoria della conoscenza delle cose inestricabilmente legata al plesso fantastico-memorativo<sup>145</sup>, a sua volta strettamente connesso con la dimensione visiva, considerata prioritaria nella conoscenza della realtà rispetto agli altri organi sensoriali. All'astratta e semplicistica azione del *cogito* cartesiano, Vico contrappone un pensare che scaturisce dall'immagine<sup>146</sup> ed in particolare da una carica fantastico-immaginativa fondata su una "logica iconica", per la quale tutto si racchiude nella concretezza del vedere. Questa "logica iconica" è talmente radicata nel codice genetico dell'umanità, che chiunque volesse capire l'uomo, deve porsi nell'ottica di capirne anche il pensiero visivo, che è il pensiero originario, appartenuto ai primi uomini della storia, per la cui decodificazione si devono attivare i procedimenti della retorica e i processi fantastico-immaginativi.

<sup>142</sup> «*Memoria*, mentre rimembra le cose; *fantasia*, mentre le altera e contraffà; *ingegno*, mentre le contorna, e pone in acconcezza, ed assettamento». G.B. Vico, *Scienza Nuova 1744*, cit., p. 828; cpv. 819.

<sup>143</sup> «Sennonché questa parola indicava anche quella facoltà che dai greci era detta *Φαντασία* – "fantasia" – facoltà da noi detta "immaginativa" e grazie alla quale formiamo le immagini: infatti quel che nel nostro volgare è "immaginare", i latini lo chiamavano "*memorare*". Forse perché noi non possiamo immaginare se non ciò che ricordiamo e non possiamo ricordare se non quello che percepiamo con i sensi?». G.B. Vico, *De Antiquissima*, cit., p. 287.

<sup>144</sup> La memoria di cui parla Vico, del resto, non è la semplice memoria cui solitamente ci riferiamo, ma è composta sia dalla memoria intesa come contenitore di immagini ricordate, sia dalla *reminiscentia*, intesa come associazione di immagini passate che conducono a recuperare una immagine che si riteneva inevitabilmente perduta. Si veda, in proposito, M. Sanna, *La 'Fantasia che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, Guida, 2001, pp. 37-39.

<sup>145</sup> Ivi, p. 40. Si veda pure N. Badaloni, *La scienza vichiana e l'Illuminismo*, in G.B. Vico nel terzo centenario della sua nascita, cit., p. 105.

<sup>146</sup> G. Patella, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, Guerini, 1995, p. 143. Sull'importanza dell'immagine in Vico, si prenda in esame, fra gli altri, anche G. Cantelli, *Mente Corpo Linguaggio*, cit.

## 8. I miti come Dizionario Mentale Comune dell'umanità: la dimostrazione della retorica come scienza

I miti rappresentano, per Vico, il Dizionario Mentale Comune dell'umanità, ossia la radice del pensiero e del linguaggio umano. Il Dizionario Mentale Comune dell'umanità si esplicita come il punto di arrivo della retorica, la disciplina insegnata da Vico all'Università di Napoli, intesa come disciplina scientifica, e della topica come *ars inveniendi*, vista come facoltà che sottostà ad ogni espressione umana<sup>147</sup>. I miti attestano la comune matrice "sematogenetica" dell'umanità<sup>148</sup>, nella quale i processi mentali degli uomini sono determinati dalla fantasia, dall'ingegno e dalla memoria, cioè da quelle facoltà che sono connesse con la topica e con la retorica<sup>149</sup>. D'altro canto, i miti – o universali fantastici – sono formati mediante procedimenti di tipo metaforico<sup>150</sup> e mediante associazioni di tipo identitario<sup>151</sup>, nei quali è fondamentale l'apporto della «topica sensibile».

<sup>147</sup> Si vedano le riflessioni di K.O. Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, Il Mulino, 1975, pp. 405-500. Si veda pure G. Wohlfart, *Vico e il carattere poetico del linguaggio*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XI (1981), pp. 58-95. Interessante è quanto afferma Romana Bassi, per la quale «Nel tema vichiano del "dizionario mentale" trovano un punto di coincidenza l'aspetto sincronico e quello diacronico del mito, vale a dire gli elementi mentali costanti su cui il mito poggia, nonché il principio della sua comparabilità s'incontrano con la dimensione storica della narratività del mito e delle modificazioni della mente umana, che nella lingua trovano riflesso». R. Bassi, *Favole vere e severe*, cit., p. XXI. Cfr. G. Modica, *I cenni di Giove e il bivio di Ercole. Prospettive vichiane per un'etica sociale*, Milano, Angeli, 1988, pp. 149-151; G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Dedalo, 2009, p. 364.

<sup>148</sup> Cfr. J. Trabandt, *La Scienza Nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1996; Id., *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2007.

<sup>149</sup> Sull'importanza della retorica nel pensiero di Giambattista Vico si analizzino, in particolare, i seguenti testi: A. Battistini, *La dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pisa, Pacini, 1975; Id., *La sapienza retorica di G.B. Vico*, Milano, Guerini, 1995; Id. (a cura di), *Vico oggi*, Roma, Armando, 1979; M. Mooney, *Vico e la tradizione della retorica*, Bologna, Il Mulino, 1991; A. Sorrentino, *La Retorica e la Poetica di G.B. Vico*, Torino, Bocca, 1927; D.P. Verene, *Vico. La Scienza della fantasia*, cit.

<sup>150</sup> «i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici, [...]. Tali caratteri si truovano essere stati certi generi fantastici (ovvero immagini, per lo più di sostanze animate o di dèi o d'eroi, formate dalla lor fantasia), ai quali riducevano tutte le spezie o tutti i particolari a ciascun genere appartenenti». G.B. Vico, *Scienza Nuova 1744*, cit., pp. 440-441; cpv. 34.

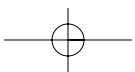
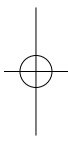
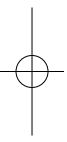
<sup>151</sup> «ch'i primi uomini, come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formar i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun genere somiglianti; per la qual somiglianza, le antiche favole non potevano fingersi che con decoro». Ivi, pp. 513-514; cpv. 209.

Il Dizionario Mentale Comune dell'umanità costituisce, pertanto, la risposta più significativa alle teorie cartesiane e portorealiste, in quanto dimostra che la radice del pensiero e del linguaggio non è costituita dalla ragione, ma dalla topica. Di conseguenza, l'*ordine naturale* del linguaggio non è quello della Grammatica Logica di Port-Royal<sup>152</sup>, ma è quello rappresentato dal vocabolario dei miti originari, espressione dei procedimenti mentali dei tropi, che sono fra gli elementi fondamentali della retorica, disciplina disprezzata dai filosofi moderni. In questo modo, il filosofo napoletano dimostra che il linguaggio è qualcosa di molto complesso, che non può essere analizzato e spiegato solo in base ad una semplice esigenza comunicativa<sup>153</sup>. I processi linguistici e mentali possono trovare una spiegazione solo se ci si cala nella profondità di meccanismi che per poter essere capiti hanno bisogno di fantasia, ingegno, memoria, ossia le stesse facoltà che appartengono alla "topica" e presiedono alla fondazione della retorica.

La scienza vichiana trova, quindi, nell'interpretazione socio-linguistica dei miti la sua pietra angolare e lo strumento attraverso il quale dimostrare la scientificità delle discipline umanistiche. Con l'originale interpretazione dei miti – inglobante le indagini sul linguaggio, sul pensiero umano e sulla storia delle origini – Vico ha definitivamente concluso la sua ricerca durata più di trent'anni, nel corso della quale l'obiettivo costante è sempre stato quello di dimostrare che il concetto di scienza, elaborato dai pensatori moderni, non era soddisfacente, in quanto non comprendeva quelle discipline che, messe troppo frettolosamente da parte, inquadrare nella loro ampiezza, avrebbero mostrato un ben più esteso e completo concetto di "scienza".

<sup>152</sup> C. Lancelot - A. Arnauld, *Grammatica generale e ragionata*, in R. Simone (a cura di), *Grammatica e Logica di Port-Royal*, Roma, Ubaldini, 1969, p. 175.

<sup>153</sup> Stefano Gensini scrive in proposito: «Se per Cartesio il linguaggio rimaneva lo strumento della comunicazione di una ragione comunque operante, alla quale ultima spettava il distintivo dell'umano, per Vico il linguaggio è anzitutto macchina di significazione, di creazione di senso». S. Gensini, *Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio*, in G. Cacciatore - V. Gessa Kurotschka - E. Nuzzo - M. Sanna - A. Scognamiglio (a cura di), *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, Napoli, Laboratorio dell'ISPE, 2005, p. 68.



Montesquieu

*Saggio di osservazioni sulla storia naturale<sup>1</sup>,  
letto all'Accademia di Bordeaux il 20 novembre 1721*

a cura di Giovanni Cristani

# I

Avendo osservato al microscopio un insetto di cui non conosciamo il nome (può darsi anche che non ne abbia affatto, e che si confonda con un'infinità di altri che non conosciamo) rilevammo che questo piccolo animale, che è di un bel colore rosso intenso, sembra quasi grigiastro quando lo si guarda attraverso la lente, non conservando che una piccola sfumatura di rosso; ciò sembra confermare il nuovo sistema dei colori di Newton, il quale ritiene che un oggetto appaia rosso perché rinvia agli occhi i raggi capaci di produrre le sensazioni del rosso, e assorbe o riflette debolmente tutto ciò che può suscitare quella degli altri colori; e siccome la virtù principale del microscopio è quella di riunire i raggi, i quali, rimanendo separati, non avrebbero avuto abbastanza forza per stimolare una sensazione, è accaduto, durante questa osservazione, che i raggi del grigio si sono fatti percepire grazie alla loro concentrazione, mentre in precedenza erano perduti per noi: così questo piccolo oggetto non ci è più parso rosso, perché nuovi raggi sono venuti a colpire i nostri occhi con l'intervento del microscopio.

<sup>1</sup> La presente traduzione fa seguito ai quattro discorsi accademici di Montesquieu comparsi nel numero 1/2009 di «montesquieu.it» (pp. 115-128 della versione cartacea) nell'ambito del progetto di traduzione e pubblicazione su <www.montesquieu.it> dell'intero corpus scientifico montesquieuiano. Essa è condotta principalmente sulle *Œuvres et écrits divers*, I, sotto la direzione di P. Rétat, a cura di L. Bianchi, C.P. Courtney, C. Dornier, J. Ehrard, C. Larrère, Sh. Mason, E. Mass, S. Menant, A. Postigliola, P. Rétat, C. Volpilhac-Auger, coordinazione editoriale di C. Verdier, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford-Napoli-Roma, The Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Istituto dell'Enciclopedia Italiana, t. 8, 2003, ma si avvale del confronto con le altre edizioni complete di Montesquieu, in particolare le *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955, e le *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1949-1951. Riguardo al titolo, si è optato per la versione 'estesa' presente nelle copie manoscritte del *mémoire* (*Essai d'observations sur l'histoire naturelle*) anziché per la più diffusa, nelle edizioni a stampa, *Observations sur l'histoire naturelle*, (cfr. *Œuvres et écrits divers*, cit., pp. 187-188).

## II

Abbiamo esaminato altri insetti che stanno racchiusi nelle foglie dell'olmo. Quest'involucro ha pressappoco la figura di una mela. Questi insetti appaiono blu alla vista e al microscopio; sembrano del colore del corno lavorato: hanno sei zampe, due corna e una proboscide pressappoco simile a quella di un elefante. Crediamo che prendano il loro nutrimento da questa proboscide, perché non abbiamo rilevato alcun'altra parte che possa servire loro a questo scopo. La maggior parte degli insetti, almeno tutti quelli che abbiamo osservato, hanno sei zampe e due corna: queste corna servono loro per farsi strada nella terra, nella quale li si trova<sup>2</sup>.

## III

Il 29 maggio 1718 abbiamo fatto alcune osservazioni sul *vischio*. Pensavamo che questa pianta venisse da qualche seme che, gettato dal vento, o portato dagli uccelli sugli alberi, si attaccasse a quelle resine che si trovano ordinariamente sui vecchi alberi, in particolare su quelli da frutto; ma, in séguito, abbiamo rivisto di molto il nostro parere. Fummo sorpresi inizialmente di veder uscire, dal medesimo ramo di un albero (era un pero), più di cento rami di vischio, gli uni più grandi degli altri, da tronchi differenti, posti a varie distanze; di modo che se essi fossero venuti dai semi, sarebbero occorsi altrettanti semi quanti sono i rami.

Avendo successivamente tagliato uno dei rami di quest'albero, scoprimmo una cosa che non ci aspettavamo: vedemmo dei vasi considerevoli, verdi come il vischio, i quali, partendo dalla parte legnosa del tronco, si dirigevano nei punti da cui usciva ciascuno di questi rami; di modo che era impossibile non desumere che queste linee verdi fossero state formate da un succo malato dell'albero, il quale, collando lungo le fibre, andasse a depositarsi presso la superficie. Ciò si scorge ancora meglio quando l'albero è in fiore, piuttosto che in inverno; e ci sono degli alberi nei quali ciò appare più manifestamente che negli altri. Abbiamo visto, il mese passato, in un ramo di sorbo comune carico di vischio, delle lunghe e grandi cavità: erano profonde più di tre quarti di pollice e andavano allargandosi dal centro del ramo, da dove partivano come da un punto, alla circonferenza, dove erano larghe più di quattro linee<sup>3</sup>. Questi vasi triangolari seguivano la lunghezza del

<sup>2</sup> Si è qui scelto di mantenere l'ordine di successione delle esperienze adottato nelle prime e nelle principali edizioni a stampa dell'*Essai d'observations sur l'histoire naturelle*, che prevede, secondo le indicazioni di Montesquieu stesso, di collocare le osservazioni sul vischio prima dell'esperienze sulle rane. Cfr. *Œuvres et écrits divers*, cit., p. 196, dove si è scelto, al contrario, di seguire l'ordine presente nei manoscritti.

<sup>3</sup> La *linea* corrispondeva, secondo la prima edizione (1694) del *Dictionnaire de l'Académie française*, alla dodicesima parte di un pollice.

ramo alla profondità che abbiamo appena rilevato: erano riempiti di un succo verde e condensato, nel quale il coltello entrava facilmente, nonostante il legno fosse di una durezza estrema: essi si dirigevano, insieme a molti altri più piccoli, nel punto da cui uscivano i principali rami del vischio. La grandezza di questi rami è sempre proporzionata a quella di quei condotti, tanto che il tutto può essere considerato come un piccolo fiume nel quale le piccole fibre legnose, come piccoli ruscelli, trasportano questo succo corrotto. Talvolta questi canali sono disposti fra la scorza e il corpo legnoso: fatto conforme alle leggi della circolazione degli umori nelle piante. Si sa che scorrono sempre fra la scorza e il legno, come dimostrato da diverse esperienze. Quasi sempre, alla fine di un ramo guarnito di ramoscelli di vischio, vi sono rami dell'albero con le proprie foglie: fatto che mostra come vi siano ancora delle fibre che contengono succo in buono stato. Abbiamo talvolta osservato che il ramo era quasi secco nel punto in cui vi era il vischio, e che era verdissimo nel sito in cui si trovavano i rami dell'albero: prova ulteriore che il succo dell'uno era guasto e non quello dell'altro. Perciò, noi consideriamo questo vischio, che sembra alla vista così verde e così sano, come un'escrescenza o un ramo malato formato da umori di cattiva qualità, e non, come sostengono i nostri contemporanei, come una pianta generata da semi. E sottolineeremo, di sfuggita, che non ne abbiamo trovato nessuno, fra tutti i rami che abbiamo osservato, sulle gomme e sulle altre materie resinose degli alberi, sulle quali si dice che i semi si attaccino. Lo si trova quasi sempre sugli alberi vecchi e indeboliti, nei quali i fluidi deperiscono continuamente.

Nei vegetali, o i liquidi si corrompono per difetto delle fibre legnose nelle quali circolano, oppure sono le fibre legnose a corrompersi per la cattiva qualità dei liquidi. Tali liquidi, una volta corrotti, diventano facilmente viscosi; per questo basta che perdano quella volatilità che il calore del sole, che li fa salire, deve aver loro fornito. Forse si dirà che questo succo che partecipa alla formazione del vischio dovrebbe generare dei rami molto più affini all'originale di quanto non lo siano quelli del vischio; ma, se si suppone un difetto nel succo e se si fa attenzione ai fenomeni miracolosi degli innesti, non si avrà difficoltà a concepire la diversità delle due specie di rami.

Tuttavia, si aggiungerà, il vischio presenta dei semi che la natura non può aver prodotto invano. Noi ci proponiamo di fare diversi esperimenti su questi semi, e crediamo che sarà facile scoprire se possono diventare fecondi o no. In ogni caso, non ci sembra affatto straordinario trovare, su un albero nel quale si osservano succhi differenti, rami differenti; e, una volta supposti i rami diversi, non è più difficile immaginare dei semi negli uni e negli altri.

Questo non è che un saggio delle osservazioni che meditiamo di fare su questo argomento: guarderemo col microscopio se vi sia differenza fra la struttura delle fibre del vischio e quella della fibre dell'albero sul quale si forma; esamineremo, inoltre, se essa cambi a seconda dei differenti soggetti da cui la si trae. Crediamo anche che le nostre ricerche potranno servirci a scoprire l'ordine della cir-



colazione del succo nelle piante; speriamo che questo succo, così facile da distinguere per il suo colore, ce ne possa mostrare le strade.

#### IV

Dopo aver fatto sezionare una rana, occludemmo una vena importante, parallela ad un'altra che va dallo sterno al pube, lungo la *linea alba*; quest'ultima si trova in mezzo fra questo vaso che noi legammo e un altro che le è opposto. Praticammo un'incisione alla distanza di un dito dalla legatura: non abbiamo rimarcato che il sangue sia retrocesso, come Heide dice di avere osservato<sup>4</sup>. Ma sospendiamo il nostro giudizio fino a quando non potremo ripetere la nostra osservazione.

Non scorgemmo affatto movimenti peristaltici negli intestini: vedemmo solamente una volta un movimento straordinario e convulsivo che li gonfiò, come si gonfia una vescica con un soffio impetuoso; fatto che deve essere attribuito agli spiriti animali, i quali, a séguito della dissezione dell'animale, furono spinti irregolarmente in questa parte.

Avendo aperto un'altra rana, ugualmente non rilevammo movimenti peristaltici; ma osservammo con piacere la trachea e la sua struttura; ammirammo le sue valvole, di cui la prima ha forma di sfintere; mentre l'altra, press'a poco simile, che si trova al di sotto, è formata da due cartilagini che si accostano l'una all'altra e chiude ancora più strettamente della prima, di modo che l'acqua e gli alimenti non saprebbero passare nei polmoni. È probabile che le rane debbano la loro voce rauca a questa valvola, per le vibrazioni provocate dall'aria che l'attraversa.

Non trovammo nel cuore che un ventricolo: rilievo che ci servirà per spiegare un'osservazione di cui parleremo nel séguito di questo scritto.

#### V

Nel mese di maggio del 1718, osservammo il muschio che cresce sulle querce; ne rilevammo di diverse specie. La prima somiglia a un vero e proprio albero, con un gambo, dei rami e un tronco. Ci è capitato in queste osservazioni ciò che non era accaduto in una delle precedenti: fummo inizialmente portati a credere, con i moderni, che questo muschio fosse una vera pianta prodotta da semi portati dal vento. Ma, dopo l'esame che ne facemmo, mutammo ancora parere: trovammo che era composto di due specie di fibre le quali formano due sostanze differenti, una bianca e l'altra rossa. Per distinguerle bene, bisogna inumidire il tronco e tagliar-

<sup>4</sup> Anton de Heide (1646-1690 circa), medico e fisiologo olandese, è l'autore degli *Experimenta circa sanguinis missionem*, Amsterdam, 1686.

ne un pezzo: vi si scorge inizialmente una corona esterna, rossa, virante al verde e quindi un'altra corona bianca, molto più spessa; e in mezzo un cerchio rosso.

Avendo guardato al microscopio la parte interna della corteccia sulla quale si forma questo muschio, noi la trovammo parimenti composta di questa sostanza bianca e di questa sostanza rossa, benché ad occhio nudo non vi si scorgesse che la parte rossa: ciò ci fece pensare che questo muschio poteva non essere altro che una continuazione della corteccia; e siccome la parte legnosa del ramo di un albero non è altro che una continuazione della parte legnosa del tronco, così noi immaginammo che questo muschio non fosse altro che una continuazione o, per così dire, un ramo della corteccia.

Per convincercene, bagnato questo muschio attaccato alla sua scorza, affinché le sue fibre fossero meno rigide e meno fragili, fendemmo nello stesso tempo il tronco del muschio e della corteccia e adattammo una di queste parti al nostro microscopio, affinché potessimo seguire le fibre dell'uno e dell'altra: osservammo esattamente lo stesso tessuto. Seguimmo la sostanza bianca del muschio fino al fondo della corteccia ripercorremmo del pari le fibre della scorza sino all'estremità dei rami del muschio: nessuna differenza nella tessitura di questi due corpi uguale mescolanza in entrambi della parte bianca e della parte rossa, che ricevono e sono ricevute l'una nell'altra. Non è dunque necessario ricorrere a dei semi per far nascere questo muschio, come vogliono i nostri moderni, che mettono semi ovunque, come diremo fra poco. Siccome questo muschio non ha la stessa natura degli altri, non ci si deve stupire se compare sia sugli alberi giovani sia sui vecchi: ne abbiamo visto su querce giovani, che non avevano più di nove o dieci anni e crescevano molto felicemente al contrario, è più raro sugli alberi vecchi e malati.

Sulle querce, oltre a questo muschio, ne abbiamo rilevati di tre tipi, che nascono tutti sulla corteccia esterna, come su una specie di letamaio, perché la scorza esterna, soggetta alle ingiurie dell'aria, si deteriora e marcisce tutti i giorni, mentre l'interna si rinnova. Su questo strato nasce: 1° un muschio verde, di cui ometto qui la descrizione, perché tutti lo conoscono 2° un altro muschio che assomiglia alle foglie dello stesso albero che vi erano attaccate non ne parlerò in dettaglio qui 3° infine un muschio giallo, tendente al rosso, che si forma in un punto più secco degli altri, poiché lo si trova anche sul ferro e sulle ardesie. Fatto impregnare un pezzo di ardesia nell'acqua affinché il muschio se ne separasse più facilmente, abbiamo osservato che esso non compare ovunque nell'ardesia, ma che vi è attaccato in diversi punti con dei gambi che assomigliano perfettamente a gambi di zucca, da noi visti molto distintamente a più riprese.

Queste specie di muschi vengono da semi, o no? Non ne so nulla ma non sono sorpreso della loro produzione più di quella di queste foreste immense e di questo numero infinito di piante che si vedono al microscopio in una briciola di pane o in un pezzo di libro ammuffito, che sospetto non provenire da semi.

Benché questa branca della fisica che concerne la vegetazione delle piante sia stata estremamente chiarita in questo secolo, osiamo dire che è ancora coperta di

difficoltà. È vero che, quando i nostri moderni ci dicono che tutte le piante che sono esistite e che sempre nasceranno erano già contenute nei primi semi, essi esprimono una bella idea, grande, semplice e del tutto degna della maestà della natura. È vero anche che si è portati a credere a questa opinione per la facilità con cui essa fornisce una spiegazione dell'organizzazione e della vegetazione delle piante: essa è fondata su una ragione di comodo e, secondo molti, questa ragione supplisce a tutte le altre.

I partigiani di questa opinione avevano sperato che i microscopi facessero loro vedere nei semi la forma della pianta che ne doveva nascere ma sino a questo momento le loro ricerche sono state vane. Sebbene non siamo prevenuti su questa opinione, abbiamo tuttavia tentato, come gli altri, di scoprire questa somiglianza, ma con pochissimo successo.

Per poter dire a ragione che tutti gli alberi che devono essere prodotti all'infinito erano contenuti nel primo seme di ciascuna specie che Dio creò, ci sembra che si dovrebbe prima provare che tutti gli alberi nascono da semi.

Se si mette nella terra un bastone verde, questo metterà radici e rami, e diventerà un albero perfetto fornirà semi che produrranno alberi a loro volta: così, se è vero che un albero non è che lo sviluppo di un seme che lo produce, si dovrà dire che un seme era come nascosto in questo bastone di salice: cosa che non saprei immaginarmi.

Si distingue la vegetazione delle piante da quella delle rocce e dei metalli: si dice che le piante crescono per assorbimento, e le rocce per giustapposizione che le parti che compongono la forma delle prime crescono per un'aggiunta di materia che si produce nelle loro fibre, le quali, essendo naturalmente molli e cedevoli, si elevano a misura che i succhi della terra penetrano nei loro interstizi.

È, si dice, la ragione per cui ciascuna specie di albero perviene a una certa grandezza, e non oltre, perché le fibre non hanno che una certa estensione, e non sono capaci di riceverne una più grande. Confessiamo di non riuscire molto a concepirlo. Quando si mette un bastone verde nella terra, esso mette rami che non sono altro che un'estensione delle stesse fibre, così all'infinito, e ci limitiamo. D'altronde, questa estensione di fibre all'infinito ci sembra una vera e propria chimera: non è affatto questione qui della divisibilità della materia si tratta solo di un certo ordine e di una certa organizzazione delle fibre, le quali, cedevoli all'inizio, diventano alla fine più rigide, e vi è da credere che dovranno giungere infine a un certo grado, dopo il quale sarà necessario che si spezzino: e non vi è niente di più limitato di questo.

Osiamo dunque dirlo, e lo diciamo senza arrossire, sebbene parliamo davanti a dei filosofi: crediamo che non ci sia niente di così fortuito come la produzione delle piante che la loro vegetazione differisca molto poco da quella delle rocce e dei metalli in una parola, che la pianta meglio organizzata non sia che un semplice e facile effetto del movimento generale della materia.

Siamo persuasi che non vi sia affatto quel mistero che s'immagina nella forma dei semi, che essi non siano più propri e più necessari alla produzione degli albe-

ri di alcun'altra delle loro parti, e che talvolta lo siano di meno che se ci sono parti delle piante non adatte alla loro produzione, dipenda dal fatto che la loro trama è tale che si corrompe facilmente, marcendo o seccandosi subito nella terra, di modo che non sono più in grado di ricevere i succhi nelle loro piccole fibre ciò che è, a nostro avviso, la sola funzione dei semi<sup>5</sup>.

Ciò che abbiamo detto sembra metterci in obbligo di spiegare tutti i fenomeni della vegetazione delle piante nella maniera in cui li concepiamo ma questo sarebbe l'argomento di una lunga dissertazione ci accontenteremo di darne una piccola idea ragionando su un caso particolare, che si ha quando un pezzo di salice mette dei rami e, da questa operazione della natura, che è sempre una, giudicheremo di tutte le altre poiché, sia che una pianta venga da semi, da talee, da propagginazioni, sia che getti radici, rami, foglie, fiori, frutti, è sempre la stessa azione della natura la varietà è nel risultato, e la semplicità nei mezzi. Pensiamo che tutto il mistero della produzione dei rami in un bastone di salice consista nella lentezza con cui i succhi della terra risalgono nelle sue fibre: quando sono giunti all'estremità, si fermano sulla superficie e cominciano a coagularsi ma non sarebbero in grado di ostruire il poro del condotto per il quale sono saliti, perché prima che si siano coagulati, se ne presentano altri per passare, che sono più in movimento, e passando rimettono in moto da ogni lato le parti semicoagulate che avrebbero potuto creare un'ostruzione, e le spingono sulle pareti circolari del condotto il che lo prolunga in proporzione, e così di seguito e siccome questa stessa operazione si produce nel contempo nei condotti vicini che lo circondano, si comprende facilmente che deve esserci un prolungamento di tutte le fibre, e che esse devono uscire all'esterno con un progresso impercettibile. Lo ripeteremo ancora, tutto il mistero consiste nella lentezza con la quale la natura agisce: man a mano che il succo giunto all'estremità si coagula, un altro si presenta per passare.

Chi farà bene attenzione al modo in cui ricrescono le ali degli uccelli quando sono state tarpate chi rifletterà sulla celebre esperienza di Perrault sulla lucertola

<sup>5</sup> A questo punto, solo nel manoscritto autografo dell'*Essai d'observations sur l'histoire naturelle* che si trova nella biblioteca municipale di Bordeaux (ms. 1914/I), è presente la seguente aggiunta in margine, riportata da Lorenzo Bianchi in *Œuvres et écrits divers*, cit., p. 208: «Quanti leggeranno il *Journal des Scavans* 1683, p. 155 in-12, vedranno, in una lettera sui funghi di Boemia, che vi si fa menzione di diverse bacchette d'argento trovate nei boschi, sicuramente vegetali senza semi. Coloro che vedranno in Tournefort la descrizione della celebre grotta d'Antiparos vi troveranno un'infinità di vegetali di questa specie, che sorprenderanno senza dubbio quelli che, poiché vedono delle piante provenire dai semi, giudicano attraverso i loro occhi, i più infedeli di tutti i testimoni, e s'immaginano che la natura non abbia che questa via per produrle e argomentano dal caso particolare alla tesi generale». Il riferimento è alle celebri osservazioni di Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708) sulla *végétation des pierres*, riportate nella *Relation d'un voyage du Levant* (1717).

a cui era stata tagliata la coda<sup>6</sup>, che ricrebbe subito dopo a quel callo che viene nelle ossa rotte, che non è altro che un succo sparso dalle due estremità, che le riunisce e diventa osso esso stesso, non considererà forse questa come una cosa immaginaria.

I succhi della terra, che l'azione del sole fa fermentare, salgono impercettibilmente fino all'estremità della pianta. Immagino che, nelle fermentazioni reiterate, si produca come un flusso e riflusso di questi succhi in questi condotti longitudinali, e come un'ebollizione irregolare: il succo portato fino all'estremità della pianta, trovando l'aria esterna, è risospinto in basso ma la lascia, come abbiamo detto, sempre impregnata di qualcuna di quelle parti, che vi si coagulano, e che tuttavia non producono ostruzione, perché, prima che si siano coagulate, una nuova ebollizione viene a sturare tutti i pori. E siccome si hanno qui due azioni: una, quella della fermentazione, che spinge verso l'esterno l'altra, quella dell'aria esterna, che resiste succede che tra queste due forze, i liquidi pressati trovano maggiore facilità a uscire dai lati: il che forma i condotti trasversali che abbiamo osservato nelle piante, che vanno dal centro alla circonferenza, o dal midollo alla scorza, e altro non sono se non la via che il succo ha preso fuoriuscendo.

Si sa che questi condotti trasportano il succo tra il legno e la corteccia: la corteccia non è altra cosa che un tessuto più esposto all'aria del corpo legnoso, e di conseguenza di natura differente è per questo che se ne separa. Ora, i succhi giunti attraverso i condotti laterali tra la scorza e il corpo legnoso vi devono perdere una gran parte del loro movimento e della loro tenuità: 1° perché hanno infinitamente più spazio di quanto non ne avessero 2° perché, trovando altri succhi che hanno già perso molto del loro movimento, si mescolano con questi ma siccome sono spinti dall'ebollizione dei succhi che si trovano nelle fibre longitudinali e trasversali del corpo legnoso, non potendo salire, sono costretti a scendere e ciò è conforme a molti esperimenti che dimostrano che la linfa, cioè il succo più grezzo, scende tra la scorza e il legno, dopo essere salita attraverso le fibre legnose. Si vede da tutto ciò che la crescita delle piante e la circolazione dei loro succhi sono due effetti legati e necessari di una stessa causa, voglio dire la fermentazione.

Se si spingono più oltre queste idee, si vedrà che per la produzione di una pianta non occorre altro che un elemento adatto a ricevere i succhi della terra, e a filtrarli quando si presentano e tutte le volte che il succo adeguato passerà per canali abbastanza stretti e abbastanza ben disposti, sia nella terra, sia in qualche altro corpo, si formerà un corpo legnoso, cioè un succo coagulato, e che si è coagulato in modo che vi si sono formati contemporaneamente condotti per nuovi succhi che vi si sono diretti.

<sup>6</sup> Allusione a quanto riferito da Ch. Perrault in *De la generation des parties qui reviennent à quelques animaux après avoir été coupés*, in *Essais de physique*, Paris, 1860, t. IV, pp. 5-18 (cfr. *Œuvres et écrits divers*, cit., p. 210).

Quanti sostengono che le piante non potrebbero essere prodotte da un concorso fortuito, dipendente dal movimento generale della materia, perché se ne vedrebbero nascere di nuove, dicono una cosa molto puerile perché fanno dipendere l'opinione che combattono da una cosa che non sanno, e che non possono neanche sapere. E in effetti, per poter dire con ragione ciò che essi avanzano, bisognerebbe non solo che essi conoscessero, più esattamente di quanto un fiorista conosca i fiori del suo vivaio, tutte le piante che ci sono oggi sulla terra, sparse in tutte le foreste, ma anche quelle che vi sono state dall'inizio del mondo.

Ci proponiamo di fare alcuni esperimenti che ci metteranno forse nella condizione di chiarire questa materia, ma ci vorrebbero parecchi anni per eseguirli. Tuttavia è la sola strada che ci sia per avere successo in un campo come questo non è affatto nelle meditazioni di uno studio che bisogna cercare le prove, ma nel seno della natura stessa.

Terminiamo quest'articolo con la seguente riflessione: quanti seguono l'opinione che noi abbracciamo possono vantarsi di essere cartesiani rigidi, mentre coloro che ammettono una provvidenza particolare di Dio nella produzione delle piante, diversa dal movimento generale della materia, sono cartesiani mitigati, che hanno abbandonato la regola del loro maestro.

Questo grande sistema di Descartes, che non si può leggere senza stupirsi questo sistema, che vale da solo tutto ciò che gli autori profani hanno mai scritto questo sistema, che allevia tanto la Provvidenza, da farla agire con tanta semplicità e grandezza questo sistema immortale, che sarà ammirato in tutte le età e in tutte le rivoluzioni della filosofia, è un'opera alla cui perfezione tutti coloro che ragionano devono interessarsi con una sorta d'invidia. Ma passiamo ad altro argomento.

## VI

Dalla celebre disputa tra Méry e Duverney<sup>7</sup>, che l'Accademia delle scienze di Parigi non osò giudicare, tutti conoscono il foro ovale e il condotto *botale*<sup>8</sup> tutti sanno che, dal momento che il feto non respira nel ventre della madre, il sangue non può passare dall'arteria alla vena del polmone: così non avrebbe potuto essere portato dal ventricolo destro al ventricolo sinistro del cuore, se la natura non vi avesse supplito con questi due condotti particolari, che si otturano dopo la nascita, perché il sangue abbandona questa strada per prenderne una nuova.

<sup>7</sup> Una lunga disputa si svolse, nell'ambito dell'*Académie des Sciences* di Parigi, negli ultimi anni del XVII secolo, riguardo alla circolazione del sangue nel feto. I principali protagonisti dello scontro furono due anatomisti francesi, Joseph-Guichard du Verney, o Duverney (1648-1730) e Jean Méry (1645-1722).

<sup>8</sup> Si tratta del condotto di Botallo, corto collegamento vascolare che durante la vita intrauterina unisce l'arteria polmonare del feto con l'arteria aorta.

Ma questi condotti non si cancellano mai nella tartaruga, nelle anatre e in altri animali simili, perché, si dice, allorché si trovano sotto l'acqua, dove non respirano affatto, è necessario che il sangue prenda una strada differente da quella dei polmoni.

Facemmo mettere un'anatra sott'acqua per vedere quanto tempo potesse vivere senz'aria, e se la circolazione che avviene per questi condotti potesse supplire alla circolazione ordinaria osservammo un'effusione continua di bollicine che uscivano dalle sue narici: mentre questo animale perdeva impercettibilmente tutta l'aria che aveva nei suoi polmoni, sette minuti dopo lo vedemmo perdere i sensi e morire. Un'oca che vi mettemmo l'indomani non visse che otto minuti. Si vede che il foro ovale e il condotto *botale* non servono affatto a dare a questi animali la facoltà di andare sott'acqua, poiché non l'hanno per niente, e non fanno quel che un semplice tuffatore può fare non si immergono che a causa della costituzione naturale delle loro piume, che l'acqua non tocca immediatamente e siccome vi trovano cose adatte al loro nutrimento, vi si adattano tutto il tempo che possono restarvi senza respirare, e vi restano più a lungo degli altri animali, la cui gola si riempie non appena vi si sono immersi. Ciò ci indusse a una riflessione, secondo la quale era verosimile che il sangue degli animali acquatici fosse più freddo di quello degli altri: da cui si poteva concludere che possedesse meno movimento, e che di conseguenza le sue parti fossero più grossolane per questa causa la natura potrebbe aver conservato questi condotti per farvi passare le parti del sangue che, non essendo ancora state preparate nel ventricolo sinistro, non avrebbero avuto abbastanza movimento per risalire nella vena del polmone, o sufficiente sottigliezza per penetrare nella sostanza di queste viscere. È con molta leggerezza che proponiamo le nostre congetture su questa materia, perché è estremamente nuova per noi: se gli esperimenti che abbiamo fatto al riguardo fossero riusciti, avanzeremmo come una verità ciò che non proponiamo qui che come un dubbio ma abbiamo solo osservazioni non riuscite per mancanza di strumenti. Siamo in attesa di piccoli termometri di cinque o sei pollici, coi quali le potremmo condurre con più successo: quanti fanno osservazioni, non potendo da quella parte farsi valere se non per l'esiguo merito dell'esattezza, devono almeno apportarvi la massima cura possibile.

Facemmo prendere delle rane da terra, che giudicammo, dal luogo in cui erano state trovate, non esser mai state sott'acqua, e aver sempre respirato: le immergemmo nell'acqua due volte per circa ventiquattro ore e una volta tirate fuori, non sembrarono per niente menomate. La cosa non mancò di sorprenderci: giacché, oltre ad aver letto il contrario in autori i quali assicurano che questi animali sono costretti di tanto in tanto ad uscire dall'acqua per respirare, trovammo questa osservazione così diversa dalla precedente, che non sapevamo cosa credere dell'uso del foro ovale e del condotto *botale*. Infine, ci sovvenimmo che avevamo osservato, diversi mesi prima, che il cuore delle rane ha un solo ventricolo, di modo che il sangue passa, attraverso il cuore, dalla vena cava all'aorta senza passare



per i polmoni il che rende inutile la respirazione per questi animali, sebbene muoiano nella macchina pneumatica, la cui ragione è dovuta al fatto che hanno sempre bisogno di un po' d'aria la quale, con la sua elasticità, mantenga la fluidità del sangue, ma ne occorre così poca, che quella che prendono nell'acqua o dagli alimenti è per loro sufficiente.

## VII

Sappiamo che il frumento, la segale, e lo stesso orzo, non crescono in tutti i paesi ma la natura vi supplisce con altre piante: ne esistono alcune che sono un veleno mortale, se non le si lavora, come la manioca, il cui succo è tanto pericoloso. In alcune regioni della Norvegia e della Germania, si produce pane con una specie di terra, di cui il popolo si nutre, che si conserva quarant'anni senza guastarsi: quando un contadino è riuscito a procurarsi del pane per tutta la sua vita, la sua fortuna è fatta vive tranquillo e non spera più niente dalla Provvidenza. Se volessimo descrivere tutti i vari mezzi che la natura impiega, e tutte le precauzioni che essa ha preso per provvedere alla vita degli uomini, non concluderemmo mai. Siccome abitiamo un clima felice, e siamo tra quanti essa ha maggiormente favorito, godiamo dei suoi più grandi favori senza curarci dei più piccoli trascuriamo e lasciamo morire nei boschi piante che renderebbero più facile la vita presso diversi popoli. Si pensa che solamente il grano sia destinato al nutrimento degli uomini, e non consideriamo le altre piante se non per le loro qualità medicinali i dottori le trovano emollienti, diuretiche, essiccatrici o astringenti le trattano tutte come la manna che nutriva gli Israeliti, di cui hanno fatto un purgante<sup>9</sup>; si attribuiscono loro infinite qualità che non hanno, e nessuno pensa alla virtù nutritiva che possiedono.

Il frumento, l'orzo, la segale, hanno, come le altre piante, annate che sono loro molto favorevoli; ce ne sono altre in cui la scarsità di questi grani non è la sola sciagura che affligge i popoli la loro cattiva qualità è ancora più crudele. Crediamo che, in questi anni così tristi per i poveri, e mille volte ancor di più per i ricchi, presso un popolo cristiano, vi siano mille mezzi per supplire alla carenza di grano che abbiamo sotto i nostri piedi in tutti i boschi mille risorse contro la fame che ammireremmo la Provvidenza, invece di accusarla, se si conoscessero tutti i suoi benefici.

In base a questa idea, abbiamo concepito il disegno di esaminare i vegetali, le cortecce e un'infinità di cose che non sospetteremmo mai, in rapporto alla loro qualità nutritiva. La vita degli animali che hanno le maggiori affinità con l'uomo

<sup>9</sup> Montesquieu mostra qui di credere che la manna del deserto corrispondesse alla resina del frasinio di Sicilia e Calabria che porta lo stesso nome.

sarebbe ben impiegata per fare simili esperienze. Ne abbiamo iniziate alcune che ci sono riuscite assai felicemente. La brevità del tempo non ci permette di riferirle qui d'altronde, vogliamo unirle a un gran numero di altre che ci proponiamo di fare su quest'argomento. Il nostro progetto è altresì quello di esaminare in cosa consista la qualità nutritiva delle piante: non è sempre vero che quelle che crescono in una terra grassa siano più adatte al nutrimento di quelle che nascono in un terreno magro. Esiste nel Quercy un paese che non produce altro che alcuni fili di un'erba molto corta, che cresce fra le pietre che la ricoprono quest'erba è così nutriente, che una pecora può vivere di essa, per quanto ogni giorno non ne possa raccogliere più di quanta non potrebbe entrare in un ditale al contrario, in Cile, le carni vi nutrono così poco, che bisogna assolutamente mangiarne ogni tre ore, come se questo paese fosse caduto nella maledizione di cui Dio minaccia il suo popolo nei libri santi: «Toglierò al pane la forza di nutrire»<sup>10</sup>.

Mi ritengo obbligato a dire qui che il signor Duval<sup>11</sup> ci ha aiutati molto in queste osservazioni, e che dobbiamo molto alla sua accuratezza. Si giudicherà senza dubbio che esse non sono così considerevoli ma siamo abbastanza fortunati perché siano stimate precisamente per quel che valgono.

Sono il frutto degli ozi di campagna. Dovevano morire nello stesso luogo che le ha fatte nascere ma coloro che vivono in società hanno dei doveri da compiere diamo conto a modo nostro dei nostri piccoli passatempi. Non si deve affatto cercare la reputazione con questa specie di opere, esse non l'ottengono né la meritano si approfitta delle osservazioni, ma non si conosce l'osservatore: perciò, di tutte quelle che sono utili agli uomini, sono forse le sole verso le quali si può essere ingrati senza ingiustizia.

Non bisogna possedere molto ingegno per aver visto il Pantheon, il Colosseo, le piramidi non ne occorre di più per vedere un acaro al microscopio, o una stella attraverso un cannocchiale ed è in questo che la fisica è così ammirevole: grandi geni, spiriti limitati, gente mediocre, ognuno vi gioca il suo ruolo: chi non saprà costruire un sistema come Newton, farà un'osservazione con la quale potrà mettere in croce quel gran filosofo tuttavia, Newton sarà sempre Newton, cioè il successore di Descartes, e l'altro un uomo comune, un vile artigiano, che ha visto una volta, ma forse non ha mai pensato.

<sup>10</sup> *Isaia*, III, 1.

<sup>11</sup> Si tratta dell'abate Nicolas Bottereau-Duval, uno dei segretari di Montesquieu.

## Note per un (auto)ritratto di Montesquieu

Tommaso Gazzolo

### JE VAIS FAIRE UNE ASSEZ SOTTE CHOSE

Che cos'è un autoritratto? «Una persona di mia conoscenza diceva: "M'accingo a fare una cosa abbastanza stupida: il mio ritratto"». Così Montesquieu, *Montesquieu par lui-même*. Visto da *se stesso* o da *un altro*? Una persona di sua conoscenza è colui che si ritrae, che si enuncia nello *je*. Chi è dunque questo *je*? Cosa ne è del soggetto, della *riflessività*? *Je vais faire une assez sottie chose*. «Stupido» (*sotte*) è *sans jugement*, ma anche *mal tourné*, che prende le cose *de travers*: dunque assenza di distinzione, falsa direzione, e insieme nessun «giudizio», nessuna condanna. Nel *ritrarsi*, Montesquieu compie un'azione contraria alla riflessione, al ripiegamento in sé, al *giudicarsi*. Nulla di più lontano dall'implicazione del soggetto nel discorso, dal «giustizio me stesso».

### FUORI-POSTO

*Je* è, qui, un altro, e nel contempo ciò che viene determinato dall'*altro*, viene anticipato e *presentato* da qualcosa che gli sfugge per sempre: una persona di «mia conoscenza», non altrimenti definita. Lo *je* è *fuori-posto* rispetto al giudizio, alla riflessione, alla *rappresentazione*.

Un «mio conoscente» si ritrae, ma nel farlo ritrae me: «nella mia giovinezza sono stato abbastanza fortunato», «mi sveglio la mattina con una segreta gioia», «all'età di trentacinque anni amavo ancora», etc.

È solo nel ritratto dell'altro che si dà il *me [moi]* di Montesquieu: c'è un «vuoto d'essere», una lacuna, un fuori-posto. Montesquieu è lui stesso soltanto nel ritratto dell'altro, soltanto separato dallo *je* di colui che si ritrae, che riflette, che parla di sé. Ne va di me, di ciò che sono, solo dove è un altro che parla, che si ritrae. Io mi sono spostato.

### COGITO

Questo spostamento rispetto all'«autoriflessività» è il movimento che separa Montesquieu dalla logica della *rappresentazione* e della serie soggettiva del *subiectum* (anima, coscienza, *ego*, ragione). Così nelle *Pensées*: «substance, accident, individu, genre, espèce ne sont qu'une manière de concevoir les choses, selon le différent rapport qu'elles ont entre elles». Se – citando Nietzsche – il concetto di *so-*

*stanza* è una conseguenza del concetto di *soggetto*, la *strategia* di Montesquieu – più che riscrittura dell'empirismo anglosassone – riguarda anzitutto uno scarto, un «passo indietro» rispetto al *tipo di sapere* (di discipline, di tecniche, di logiche) cartesiano: non c'è «io» (*je*) come *soggetto*, *subiectum*, ossia «fondamento eminente che sta-al-fondamento di ogni rap-presentare l'ente e della sua verità, e sul quale ogni rappresentare e ciò che in esso è rap-presentato sono e devono essere posti per avere stabilità (*Stand*) e sussistenza (*Bestand*)» (Heidegger).

L'«etero-auto-ritratto» di Montesquieu sottende questa messa in discussione della logica del *cogito*, la quale è una logica, anzitutto, del rappresentare (*Vor-stellen*), del portare-a-sé qualcosa come *disponibile*. Così l'*ergo sum*: «io rappresento, e «ciò implica», «in ciò è già messo e posto mediante il rappresentare stesso»: l'io in quanto *essente*» (Heidegger).

Per questo non c'è, propriamente, in Montesquieu, né ritratto né auto-ritratto: perché è impossibile il dispositivo del *représenter*, nel quale vi è sempre «un'auto-presentazione costitutiva di un'identità» (Marin): rappresentazione come presentarsi nell'atto di rappresentare. Non c'è pura transitività, nella logica della rappresentazione, ma sempre e anche *riflessività*.

Il ritratto e l'autoritratto implicano un certo sapere, sapere del soggetto, della sua posizione: ci dicono qualcosa, *ci fanno sapere qualcosa* sulla posizione del soggetto (Marin). Nella rappresentazione la riflessività presuppone e nel contempo produce un certo «effetto di soggetto», pensato come fondamento, come *subiectum*. È nella rappresentazione – nel gioco del ritratto e dell'auto-ritratto – che il soggetto si costituisce come *verità* («certezza», *cogito*) e che organizza un discorso di *potere* (il soggetto che *domina* la propria visione, il proprio *oggetto*, il *rappresentato*, disciplina lo spazio, il visibile e l'invisibile). Lo «spostamento» di Montesquieu significa strategia contro il *cogito*, contro la rappresentazione come presentazione del soggetto, come «soggetto del ritratto», il quale, come scrive Nancy, è «il soggetto che è soggetto in quanto è a sé («presente a sé»)».

#### CITAZIONE

*Je* non indica se stesso, e perciò non firma, non sottoscrive nulla di proprio. È la scrittura dell'altro, piuttosto, che crea l'auto-ritratto (movimento dell'*auto-* ed *etero*-biografia, come spiega Derrida). Lo *je*, in Montesquieu, è spesso una «citazione» (*oratio*), un messaggio all'interno del messaggio, un discorso «sostituito» o «spostato». Si tratta di uno «spostamento» che gli è familiare: *Je disais...*, si legge sovente nelle *Pensées*. Lo *je* come *citazione*, come ripetizione: lo *je* non si scrive mai, in Montesquieu, ma è citato continuamente, e perciò sempre *alla ventura*, trascinato, alterato. Movimento contrario a quello della *re-praesentatio*, in cui il *re* non è ripetitivo ma intensivo: non ripetizione, dunque, ma «presentazione sottolineata» (Nancy).

## FIRMA

Il suo secolo, il XVIII, è chiaro, sereno, “illuministico”, tollerante, mondano, esotico, enciclopedico, «dominato dalla donna» (Nietzsche). «M'è piaciuto abbastanza dire alle donne delle fatuità, e render loro dei servigi che costano così poco», ricorda lui stesso. *Finesse e plaisirs* di una società dove, per dirla con Diderot, «tout tient aussi dans la conversation». Montesquieu fa il *cicisbeo*: starà alla porta della Contessa Borromeo «con i suoi guanti bianchi alla mano» ad aspettarla, le scrive, ora che suo marito è partito. Al contempo – e non è un altro tempo, ma un *contro-tempo* – si ritiene uomo da «fare una sostituzione fedecommissaria». Vita *pendulaire*, «mi-rurale, mi-urbane», da *grand provincial*.

Coltiva la propria vigna, la difende contro l'intendenza di Claude Boucher, che non capisce la sua «mania di piantare». Ma i suoi vigneti non possono essere fermati (come dirà, un secolo dopo, Balzac: *Qui sait où s'arrêtent les vignobles de Bordeaux?*). Intenta cause per rivendicare i propri confini e *droits féodaux*. Vince nel 1743 una lite iniziata quindici anni prima contro il proprio vicino, M. de Lictérie: progetta allora di far erigere una piramide dedicata al «dieu des frontières» Giove Termine. Commercia il proprio vino, che pare amato soprattutto in Inghilterra («je crois que mon vieux château et mon cuvier me rappelleront bientôt dans ma province; car, depuis la paix, mon vin fait encore plus de fortune en Angleterre qu'en a fait mon livre»). Non intrattiene corrispondenze con i *philosophes*, scrive quasi sempre lettere molto brevi: quando si decide a raccontare qualcosa, parla dei propri vigneti e dei suoi affari. Piuttosto, continua a sottoscrivere atti notarili sulle sue terre: ne firmerà 254, tra il 1716 ed il 1755.

## ANIMA-RAGNO

Non c'è «sostanza», ma soltanto un modo di concepire le cose *selon le différent rapport qu'elles ont entre elles*. Il problema, ciò che è sempre davvero in questione, è il *giusto rapporto* tra le cose e le affezioni (idee, sentimenti, affetti). È qui che si fonda un'etica della libertà, e non una morale: «les termes de beau, de bon, de noble, de grand, de parfait, sont des attributs des objets, lesquels sont relatifs aux êtres qui les considèrent». Si tratta sempre e soltanto del «giusto rapporto».

Per questo non c'è alcun «soggetto»: l'uomo libero *se crée, pour ainsi dire, à chaque instant*. Per questo, contro il *cogito*, quella di Montesquieu è una strategia dell'anima-ragno: «l'anima si trova, nel nostro corpo, come un ragno nella sua tela. Questi non può spostarsi senza smuovere qualcuno dei fili che si estendono fin lontano, e, parimenti, non si può spostare uno di questi fili senza che questo non ne smuova qualcun altro». *Où est placée l'araignée?* (D. Diderot, *La Rêve de d'Alembert*). Al centro della tela non vi è nulla (Dio-ragno o *cogito*). L'anima-ragno non è un «soggetto»: è la tessitura.

## ET MOI AUSSI JE SUIS PEINTRE

Ancora una volta, solo attraverso una citazione Montesquieu può scrivere *moi, je*. Indipendentemente da ciò che essa significhi. Non bisogna avere fretta di spiegare questa ripetizione di Correggio. Di cosa parla? Cos'è in questione? Il senso della pittura? Forse è una dichiarazione sulla *scrittura* – nel suo stesso *distanziarsi* ma corrispondendo con l'arte della pittura, del ritratto (quasi un'anticipazione del *Et moi aussi je suis peintre* di Apollinaire). È un certo modo di scrivere la legge, il suo *esprit*. C'è sempre qualcosa di sfuggente nelle *citazioni* di Montesquieu (forse bisognerebbe dedicare uno studio ad esse). Prima tra tutte, tra le altre, quel *prolem sine matre creatam*.

## ESPRIT

Se *esprit* è qualcosa che riguarda la *legge* – ancora in una *citazione*: *esprit des lois*, da Domat –, ciò è possibile solo perché Montesquieu ha con questa parola un rapporto *familiare*: non ha bisogno di definirla, di spiegarla, di chiarirla, neppure quando la fa passare, la sposta, attraverso la *citazione* di Domat, all'interno della definizione della legge.

C'è sempre qualcosa, in *esprit*, che rimanda al buon gusto: *bienséances, galanterie*, a quando «il mondo comincia ad essere la Francia; la Francia, Parigi; Parigi, un salotto» (E. D'Ors). È la *vie de l'esprit* che consente di decifrare i codici della “civiltà della conversazione”, nel suo movimento circolare (Montesquieu annota: «lo spirito della conversazione è quello che viene definito *spirito* dai Francesi»). Ricorrono, nel lessico di Montesquieu, «bel esprit», «présence d'esprit», «homme d'esprit» (cfr. LP, LIV; EL, XIX, 5). Egli stesso è maestro del «mot d'esprit» (D'Alembert), della *gasconnade*, del «jeu d'esprit» come «manière fanfaronne, brillante et ingénieuse de dire les choses» (L. Vian). A differenza di Pascal, non traccia differenze nette tra *esprit de finesse* ed *esprit de géométrie*: non separa mai la “finezza” dalla “capacità di giudizio”.

*Esprit* è dunque anche *mens*, in quanto opposta a *corpus*: «sentiment de l'esprit», risultato «de tous les différents mouvements qui sont produits dans les divers organes de notre corps». Ma la “leggerezza” è la stessa: l'*esprit* continua ad imporre alla “logica” quei «piccoli salti nel contrario» che tradiscono la sua «socievole amabilità e abnegazione». Da qui quella «piccola dose d'irrazionale in tutto l'*esprit* francese» (Nietzsche). Da qui quella distanza dal *Geist*. L'*esprit* non si separa mai da *moquerie, raillerie, finesse*, dalla «douceur de l'esprit». Ciò provocherà non poche difficoltà ai tedeschi. Il matematico Kästner, che traduce l'*Esprit des Lois* in tedesco nel 1753, decide di “saltare” la parola *esprit*: traduce soltanto il sottotitolo, ed il libro viene presentato come “opera sulle leggi”. Poco più tardi, però, Herder, rimproverando a Montesquieu di essere soltanto un uomo d'*esprit* e «spesso null'altro», converte *esprit* in *Geist*.

Kant, da parte sua, avrà chiara la difficoltà di fissare in qualche modo le “concatenazioni” dell'*esprit* francese: *frivolité, galanterie, petit maître, coquette, étourde-*

*rie, point d'honneur, bon ton*. Ed aggiungerà: «in francese si indicano con la parola *esprit* il *Geist* e il *Witz*. In tedesco la cosa va diversamente. Si dice che un discorso, uno scritto, una signora in società sono belli, ma senza spirito [*aber ohne Geist*]. L'abbondanza di spirito [*Witz*] non significa nulla; perché si può esserne nauseati, quando il suo effetto non lascia nulla di vivo».

Ai francesi stessi, in realtà, comincia presto a sfuggire il senso di una parola che, invece, Montesquieu non ha cura – perché non ne sente in alcun modo la necessità – di definire. Già gli enciclopedisti avvertono il carattere ambiguo del termine. Ne enumerano le sfumature (*jugement, génie, goût, talent, pénétratio, étendue, grace, finesse*), distinguono, precisano, sbarrano la strada alle sue linee di fuga. Trovano una definizione, infine, che perde tutta la leggerezza dello stile e del tempo di Montesquieu: *esprit* significa *raison ingénieuse*. Anche per Voltaire si tratterebbe, né più né meno, che di un *abus de mot*. Non sono trascorsi che dieci anni dalla pubblicazione dell'*Esprit des Lois*, ed Helvétius fa così il punto della situazione: «On dispute tous les jours sur ce qu'on doit appeller *Esprit*: chacun dit son mot».

Per Montesquieu, diversamente, non vi è nulla da precisare: egli «non è uomo da temere la familiarità» (Sainte-Beuve). Non c'è mai da aggiustare i tiro. L'*esprit* è gioco di parole, ossia gioco di scrittura, movimento ed effetto di *scrittura*. Non è *Geist*, ossia «fiamma» (Derrida). Ne è quasi l'inversione: è il divenire-leggero della scrittura, i suoi «piccoli salti», il suo muoversi fuori-posto, essere in ritardo e poi sorprendere, accelerazione improvvisa, soppressione, contro-tempo, e così via.

## SPECCHIO

Non c'è alcun *soggetto* del quadro (nessuno rappresenta, nessuno è rappresentato), il suo movimento è *impersonale* («une personne de ma connaissance»: *personne*, nessuno, un terzo, «non-persona»). Eppure in esso Montesquieu *si dà*, si dà a vedere. È davvero «messo a nudo», ma senza *confessione*, senza *diario*, senza rappresentazione. Non c'è, però, alcun *vedersi*, né propriamente un *esser-visto* (da chi? Da nessuno): auto-etero ritratto senza *sguardi*, senza responsabilità, senza potere. Ciò che consente di passare dall'altro a me [*moi*], da me [*je*] all'altro non è, in Montesquieu, lo *specchio*.

È vero: anche «un cartesiano non *si* vede nello specchio: vede un manichino, un «fuori», e ha tutte le ragioni di pensare che gli altri lo vedano allo stesso modo, ma questo manichino non è carne, né per lui né per gli altri» (Merleau-Ponty).

Per Montesquieu è diverso, però. Ciò che è sottratto non è semplicemente il *si* (il «*si vede vedente*» del soggetto, come in Proust: *Mme de Guermantes arrangeait son chapeau dans la glace, ses yeux bleus se regardaient eux-mêmes* [...]). È, piuttosto, la stessa possibilità dello *specchio* come ciò che fa passare «me stesso nell'altro e l'altro in me stesso». Non è un gioco di specchi – non è una questione di *percezione* – che consente questo passaggio: è, diversamente, una certa *scrittura*, una pratica della *citazione*, che sfugge ad ogni logica del visibile/invisibile, vedente/veduto.



Se Montesquieu *si dà* a vedere – se c'è in qualche modo *ritratto* come «scenario di produzione in terza persona» (Stoichita) – ciò non è l'effetto di un *processo* di rappresentazione. Montesquieu non è *davanti* né *dietro*, né visibile né invisibile. Come si dà, allora, questo suo auto-etero ritratto? Si dà come effetto di una strategia che funziona contro le *tecniche* del *cogito* (fondamento, riflessione, giudizio, rappresentazione, certezza, etc.):

Un uomo di spirito conosce e agisce di volta in volta nel modo in cui occorre conoscere ed agire; egli, per così dire, crea la propria identità in ogni istante, a seconda delle specifiche esigenze. Conosce e sente il giusto rapporto che c'è tra lui e le cose. Un uomo di spirito sente ciò che gli altri si limitano a sapere.

Soltanto se si segue questo movimento, cambia l'ordine del discorso, la disciplina del sapere di tipo “cartesiano”: non più un *sapere* (verità=certezza), ma un certo *sentire*; non una teoria della conoscenza (rappresentazione), ma una *praxis*; non la riflessività del *cogito* (*cogito me cogitare*: la coscienza per Descartes è sempre «autocoscienza»), ma «giusto rapporto» con le cose.

#### LEGGE-RAPPORTO

Non può darsi Montesquieu che nella sua particolare *scrittura*, in cui tutto passa per la creazione e sperimentazione di *rapporti*: arte del disporsi in un «giusto rapporto» con le cose, pratica della giustizia come rapporto (*la justice est un rapport de convenance*). Ci limitiamo ad un accenno. Nella definizione della legge come rapporto (*les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*), non si definisce una «categoria newtoniana della legge» (Althusser).

C'è, al contrario, un'inversione essenziale rispetto ai concetti di causa, di necessità. Montesquieu scrive che «la legge è un rapporto» e *non* che «un rapporto è una legge». *Un rapporto è una legge*: proposizione comune, in cui si afferma che i rapporti tra le cose sono “retti” da leggi. Qui il significato di *lois* è già-da-sempre determinato: o in senso meccanicistico (principio di causalità) o “sociologico” (legge come regolarità, come “costante”, etc.). Ma Montesquieu ha scritto: *la legge è un rapporto*. Qualcosa è cambiato (come nota Heidegger, tra *Deus est ipsum esse* e *l'essere è Dio* non c'è semplice inversione della struttura grammaticale: c'è il passaggio da una proposizione *metafisica* ad una *speculativa*). Il concetto di rapporto *precede* quella di legge, e non può, in questo senso, definirsi come una legge. Quando Montesquieu parla di «rapporti necessari», questa *necessità* non ha nulla di «normativo»: è una necessità *al di fuori* della legge.

#### JE M'EN F...

*Montesquieu par lui-même*: l'auto-etero ritratto è il punto «strategico» per seguire la *scrittura* di Montesquieu, per capire come essa si muove e quali sono i suoi obiettivi polemici. Diciamo *scrittura*, prima che e più che *filosofia* (perché, per

quest'ultima, c'è un'altra piccola frase che ci spiazza, che non ci aspetteremmo da Montesquieu: *toute la philosophie consiste dans ces trois mots: «Je m'en f...»*). Dunque tutto ciò che è in gioco è un problema di scrittura, di spostamento rispetto alla logica della rappresentazione e del soggetto. Vi sono “sentieri battuti” e sentieri mai prima percorsi: «Ils se plaignent de ce que je n'ai pas suivi les routes battues. Eh! quel est le bon écrivain qui suit les routes battues?». C'è dunque una scrittura che va giocata *contro* la filosofia, o una filosofia che non può che passare attraverso una certa scrittura, quella dell'*esprit des lois*.

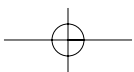
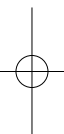
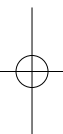
### *Riferimenti bibliografici*

Per le traduzioni dei passi citati di Montesquieu:

*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*; trad. it. a cura di D. Felice, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, Pisa, ETS, 2004;  
*Pensées*; trad. it. di L. Ginzburg, *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)*, Torino, Einaudi, 1943; e *Pensieri diversi*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2010.

Opere su Montesquieu:

- L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964; trad. it. di B. Menato, *Montesquieu. La politica e la storia*, Roma, Samonà e Savelli, 1969;
- P. Bernardini, «Das hat Montesquieu der Aufklärer getan!». *Percorsi della ricezione di Montesquieu nella Germania settecentesca*, in D. Felice (a cura di), *Poteri. Democrazia. Virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 65-78;
- D'Alembert, *Éloge de Montesquieu* (1755), in Montesquieu, *Œuvres complètes*, a cura di A. Masson, Paris, Nagel, 1950-1955, III, pp. XVIII-XIX;
- L. Desgraves, *Montesquieu*, Paris, Mazarine, 1986;
- E. De Perceval, *Montesquieu et la vigne*, Bordeaux, Delmas, 1935;
- M. Figeac, *Montesquieu, un philosophe au milieu de ses vignes*, in «De Montesquieu à Montesquieu, Les Amis du Vieux Nérac», 39, 2005, pp. 15-35;
- A. Sorel, *Montesquieu*, Paris, Hachette, 1887
- L. Versini, *Baroque Montesquieu*, Genève, Droz, 2004;
- L. Vian, *Histoire de Montesquieu: sa vie et ses œuvres*, Paris, Didier, 1878.



## Montesquieu, Cicerone e Marco Aurelio\*

Domenico Felice

*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  
ma pregiudizievole per il genere umano,  
lo considererei un delitto.*

(Montesquieu)

### 4. *La svolta: il Traité des devoirs (1725) o lo stoicismo di Montesquieu*

Subito dopo la pubblicazione delle *Lettres persanes* (1721), 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 esaltante<sup>1</sup>, 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

\* Il testo riproduce il § 4 (*La svolta: il Traité des devoirs [1725] o lo stoicismo di Montesquieu*) del primo saggio raccolto nel nostro volume *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013, pp. 41-59. Abbreviazioni: OC = *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction d'André Masson, 3 tt., Paris, Nagel, 1950-1955; EL = *Esprit des lois*; LP = *Lettres persanes*; P = *Mes Pensées*; Romains = *Considérations sur les cause de la grandeur des Romains et de leur décadence*.

<sup>1</sup> Non esiste «occupazione più bella del dire la verità» (Montesquieu, *Elogio della sincerità* [1719 ca.], in Id., *Scritti filosofici giovanili*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2011, 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], tr. it. e note di L. Ginzburg, nuova intr. di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, epigrafe).

del «geloso» marito-padrone Usbek<sup>2</sup>) e l'amore incestuoso dei parsi Aferidone e Astarte<sup>3</sup>. Far valere le «leggi della natura» contro le convenzioni socio-culturali che opprimono – come proclama contro il suo oppressore Rossana morente<sup>4</sup> – è un gesto di ribellione sì eroico, ma *individuale e disperato*<sup>5</sup>, 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 una cerchia ristretta di individui, ma per tutti, per il bene di tutti<sup>6</sup>.

Detto altrimenti, di fronte all'«orrore» dominante in Asia e al «clima avvelenato» dell'Occidente<sup>7</sup>, di fronte all'«universale infelicità» attestata dalle storie degli uomini<sup>8</sup>, 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 asiatico<sup>9</sup>) – strade

<sup>2</sup> Montesquieu insiste ripetutamente sulla gelosia – «violenta», «cupa» – di Usbek: cfr., ad es., *LP* VI, XX, XXI, XXXIV, LXII, CLV e CLXI.

<sup>3</sup> 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, C, 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* [1987], Bologna, il Mulino, 1990, p. 41).

<sup>4</sup> «Ho riformato le tue [di Usbek] leggi su quelle della natura» (*LP* CLXI, in *OC*, I, C, p. 323).

<sup>5</sup> Cfr. in tal senso S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in L. Firpo (diretta da), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, t. II, Torino, Utet, 1975, p. 207, ove si definisce appunto il suicidio di Rossana una «ribellione [...] individuale e disperata».

<sup>6</sup> Dantesamente, non basta insomma coltivare il «desiderio di conoscere», occorre anche perseguire la *virtù* («fatti non foste a viver come bruti, / ma 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).

<sup>7</sup> Cfr. *LP* XXVI, in *OC*, I, C, p. 55, dove Usbek-Montesquieu dichiara di ritrovarsi a vivere in «climi avvelenati, dove non si conosce né il pudore né la virtù».

<sup>8</sup> Cfr. J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 40: «La felicità [è] per [Montesquieu] un problema psicologico creato dall'ampia testimonianza dell'universale infelicità».

<sup>9</sup> *LP* CLVI, in *OC*, I, C, p. 318.

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, Cicerone<sup>10</sup>. 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*<sup>11</sup>), e, soprattutto, al *Traité des devoirs* di cui lesse i primi capitoli, nel maggio dello stesso anno, all'Accademia bordolese delle Scienze, della quale fu uno dei membri più operosi e influenti.

A guidarlo nella stesura di questi fondamentali lavori furono soprattutto gli Antichi<sup>12</sup>, 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-James<sup>13</sup>:

Sono quasi trent'anni ormai<sup>14</sup> 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

<sup>10</sup> 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 de la Bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, Napoli, Liguori, 1999, 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».

<sup>11</sup> *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 (come era costume, all'epoca), egli mantenne per tutta la vita il titolo onorifico di *président*.

<sup>12</sup> Scrive tra l'altro il *Président*: «Confesso il mio amore per gli antichi. 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*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2011, 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*.

<sup>13</sup> Era figlio del potente duca di Berwick, cui Montesquieu fu molto legato: cfr. L. Desgraves, *Montesquieu*, Paris, Mazarine, 1986, pp. 31, 75-75, 89-91, *passim*.

<sup>14</sup> Come si vede, il computo inizia proprio *subito dopo* la pubblicazione delle *LP*.

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*<sup>15</sup> 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 séguito, 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 progetto<sup>16</sup>.

Purtroppo, mentre il *Discours sur l'équité* ci è pervenuto, il manoscritto dell'abbozzo del *Traité des devoirs*, ancora in circolazione nei primi decenni dell'Ottocento, risulta attualmente disperso<sup>17</sup>. Possediamo, comunque, il resoconto della seduta dell'Accademia, in cui quest'ultimo fu parzialmente letto, redatto da uno dei

<sup>15</sup> 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*, cit., 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<sup>4</sup>.

<sup>16</sup> Montesquieu a François Fritz-James, 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).

<sup>17</sup> 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, lasciategli da Charles-Louis), in cui è detto che una parte di quegli scritti era stata bruciata 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.



migliori amici di Montesquieu, Jean-Jacques Bel, e pubblicato su una rivista letteraria dell'epoca. Tale resoconto, assieme a un indice sommario<sup>18</sup>, 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 sul contenuto dell'opera. Ovviamente Montesquieu conosceva la «setta stoica»<sup>19</sup> – ossia la setta latrice, come scriverà nell'*EL*, dei «principi più degni dell'uomo»<sup>20</sup> –, anche prima (in particolare, Cicerone e Seneca<sup>21</sup>), 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 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*<sup>22</sup>), per molti aspetti il suo *manuale* di «esercizi spirituali»<sup>23</sup>. 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»<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> *EL*, XXIV, 10 (titolo). Nel XVIII secolo il termine *setta* non aveva il significato negativo che ha oggi.

<sup>20</sup> *EL*, XXIV, 10, in *OC*, I, B, p. 89.

<sup>21</sup> 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*, cit., 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*, cit., nn° 1547-1557). Su Montesquieu e Cicerone, vedi ora l'importante lavoro di M. Benítez, *Les années d'apprentissage: Montesquieu, lecteur de Cicéron*, «Montesquieu.it», (2012), pp. 1-169 (< [http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Montesquieu\\_cic%C3%A9ron.pdf](http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Montesquieu_cic%C3%A9ron.pdf) >).

<sup>22</sup> Secondo L. Desgraves Montesquieu le avrebbe iniziate a redigere attorno al 1720: cfr. L. Desgraves, *Introduction* a Montesquieu, *Pensées – Le Spicilege*, 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.

<sup>23</sup> 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, *Lo 'zibaldone' di Montesquieu*, in Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti*, cit., pp. [7]-[22].

<sup>24</sup> Marco Aurelio, *Pensieri*, V, 1.

Tra gli «esercizi», il più importante – come s'è già accennato – è quello della virtù della giustizia<sup>25</sup>. Quest'ultima – scrive Montesquieu nel succitato *Discours sur l'équité* – costituisce la «qualità essenziale» di un magistrato<sup>26</sup>, 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 favola, 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 bandito<sup>27</sup>.

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 calamità»<sup>28</sup>.

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»<sup>29</sup>. Occorre, in altri termini, che essa diventi un *habitus animi* – come sosteneva Cicerone<sup>30</sup> –, un *modus vivendi*, uno *stile di pen-*

<sup>25</sup> Importantissima per Marco Aurelio, ma non per Epitteto, come ricorda P. Hadot, *La città della interiore*, cit., p. 201.

<sup>26</sup> 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).

<sup>27</sup> Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 65-66 (corsivi nostri).

<sup>28</sup> Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 66.

<sup>29</sup> 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 149.

<sup>30</sup> Cfr. M.T. Cicerone, *De inventione*, II, 53, 16.

*siero e di vita*. Ma che cos'è più precisamente la giustizia e quali sono «i mezzi per acquisirla al più alto grado»<sup>31</sup>?

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 indistintamente<sup>32</sup>. In tal senso, essa è la più alta di tutte le virtù, la virtù per eccellenza: *una excellentissima virtus*<sup>33</sup>, 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 possesso<sup>34</sup>.

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 Barbaro<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> [J.-J. Bel,] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 85.

<sup>32</sup> 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; corsivi nostri).

<sup>33</sup> 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, 427d-445e) della giustizia come della virtù che abbraccia tutte le altre, e cioè la prudenza o saggezza, il coraggio e la temperanza. Vedi, in proposito, F. Benti-voglio, *L'idea di giustizia in Platone*, «Montesquieu.it», 5 (2013).

<sup>34</sup> *Réflexions morales*, cit., t. II, p. 214 [Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 10].

<sup>35</sup> [J.-J. Bel,] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 85-86 (corsivi nostri).

In altri termini, e come insegnavano Cicerone e Marco Aurelio<sup>36</sup>, 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 tutte<sup>37</sup>.

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 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 ma pregiudizievole per il genere umano, lo considererei un delitto<sup>38</sup>.

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* marcaureliani in suo possesso<sup>39</sup> – è l'«affezione generale per il genere umano (*affection générale pour le genre humain*)»<sup>40</sup>, ossia è, come ribadirà un ventennio dopo nella *Prefazione* all'*EL*, «[quell'amore]

<sup>36</sup> 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). Il pensiero del Nostro si colloca dunque agli antipodi di quello Mandeville, per il quale invece vale il principio – in cui si condensa l'essenza dell'ideologia borghese-capitalistica – dei *vizi privati / pubblici benefici*.

<sup>37</sup> Cfr., in proposito, C. Larrère, *Montesquieu et le stoïcisme*, «Lumières», 1 (2003), pp. 77-79.

<sup>38</sup> *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.

<sup>39</sup> «*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).

<sup>40</sup> Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 64.

che comprende l'amore di tutti», il cui «esercizio» consiste nel cercare, come lui ritiene di aver fatto con l'*opus magnum*<sup>41</sup>, di «istruire gli uomini» sulla loro «natura», e cioè sul fatto che questa è non solo – come pensava, ad esempio, Hobbes – *egoismo*, ma anche – come ritenevano in primo luogo gli stoici – *altruismo*<sup>42</sup>. L'egoismo «separa» l'uomo «dal tronco» della *societas humani generis* cui appartiene e l'«attacca» a un suo «ramo»<sup>43</sup>, ossia a una frazione 'isolata' o 'staccata' di essa, portandolo così – come mostra la conclusione dell'apologo dei *cattivi Trogloditi*<sup>44</sup> – 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, se è razionale, amare il prossimo»<sup>45</sup> e agire in vista del bene della comunità umana<sup>46</sup>:

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 circonda<sup>47</sup>.

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 del-

<sup>41</sup> 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).

<sup>42</sup> Vedi il nostro *Introduzione a Montesquieu*, pp. 92-106, dove discutiamo più diffusamente del rapporto tra Montesquieu e Hobbes.

<sup>43</sup> Cfr. *P* 1253 (riconducibile al *Traité des devoirs*), in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 92.

<sup>44</sup> Cfr. *LP* XI.

<sup>45</sup> Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 1, 4. Vedi anche Seneca *De clementia*, II, 3, 3. Cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 172-173 e 210-212, dove si sottolinea la 'vicinanza' – già intravista da Montesquieu («È con piacere che si osserva come la carità cristiana non esiga molto da noi se non ciò che i pagani sentivano che l'umanità e l'amore del bene comune esigevano da loro»: *P* 924) – tra morale stoica e morale cristiana.

<sup>46</sup> 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».

<sup>47</sup> *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).

le società: «Gli uomini – scriveva Montesquieu nella lettera LXXXIII delle *LP*, ricalcando la dottrina ciceroniana<sup>48</sup> – sono nati per essere virtuosi e la giustizia è una qualità loro propria quanto l'esistenza»<sup>49</sup>. E nel *Traité* del 1725 ribadisce: «La giustizia è fondata sull'esistenza e la socievolezza (*sociabilité*) degli esseri ragionevoli»<sup>50</sup>.

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 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'equità<sup>51</sup>.

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*)»<sup>52</sup>. 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*<sup>53</sup>, è assoluta-

<sup>48</sup> 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»).

<sup>49</sup> *LP* LXXXIII, in *OC*, I, C, p. 169.

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> U. Grozio, *De iure belli ac pacis* (1625), *Prolegomena*, § 11; Montesquieu, *LP* LXXXI (LXXXIII), in *OC*, I, C, p. 169. Cfr. P. Negro, *Un topos in Hugo Grotius: «Etiamsi daremus non esse Deum»*, «Studi filosofici», 18 (1995), pp. 57-86.

<sup>52</sup> [J.-J. Bel,] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 84, 86.

<sup>53</sup> Cfr., in proposito, l'altissimo elogio del Dio cristiano e della sua giustizia intessuto in *EL*, XXIV, 13, in *OC*, I, B, p. 92. Ma vedi pure *EL*, XV, 7, *in fine*, dove si formula la tesi secondo cui



mente 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*<sup>54</sup> – verso il genere umano, vale a dire l'idea di *giustizia*<sup>55</sup>. 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-filosofo<sup>56</sup>, bensì il Dio del Nuovo Testamento, il Dio cristiano.

In ogni caso, derivando da Dio, la giustizia o equità è – come amerà ripetere, *mutatis mutandis*, anche Voltaire<sup>57</sup> – «eterna» e non dipendente, come invece pretende Hobbes, dalle «convenzione umane»<sup>58</sup>. Come e forse ancor più che nell'apologo dei cattivi Trogloditi<sup>59</sup>, emerge in alcune *pensées* riconducibili al *Traité des devoirs* (che vi dedicava, peraltro, ben due capitoli<sup>60</sup>) 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

il cristianesimo avrebbe restaurato in Occidente «l'età di Saturno, quando non c'erano sulla Terra né padroni né schiavi», una tesi palesemente inconcepibile se non presuppone 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).

<sup>54</sup> *Ce que nous devons à la Religion chrétienne, de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes*: cfr. *supra*, nota 149.

<sup>55</sup> Montesquieu non opera alcuna distinzione tra *equità* 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 *Équité* e *Justice* si rinvia allo stesso luogo del capolavoro, è cioè a I, 1, in cui si ragiona di *rapports 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, C, p. 165, e *Défense de l'Esprit des lois* (1750), I<sup>e</sup> Partie, 1 e I<sup>e</sup> Partie, *Réponse à la Première objection*.

<sup>56</sup> Cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 138-154, 211, 285.

<sup>57</sup> 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*, a cura D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani («Il pensiero occidentale»), 2013, p. 2117. *Mutatis mutandis*, perché Voltaire, anche in quest'occasione, non riesce a non trovare pretesti per attaccare il cristianesimo.

<sup>58</sup> LP LXXXIII, in OC, I, C, p. 170.

<sup>59</sup> 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.

<sup>60</sup> 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 (*sociabilité*) 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).



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*<sup>61</sup>:

[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 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*<sup>62</sup>.

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 corpo<sup>63</sup>, ma anche – come peraltro è già emerso da quanto sia-

<sup>61</sup> 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> >.

<sup>62</sup> *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*.

<sup>63</sup> 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. Doppi 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).

mo venuti finora esponendo – in quanto «presenta in sé tanto la possibilità dell'egoismo che quella della virtù»<sup>64</sup>.

Ora, di questa ambivalenza della natura umana, riproposta in età moderna anzitutto da Machiavelli<sup>65</sup> 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 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 intelligente<sup>66</sup>) –, nel *Traité des devoirs* traspare invece chiaramente una maggiore fiducia nel lato, per così dire, 'luminoso', 'angelico' dell'uomo<sup>67</sup>, 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<sup>68</sup>.

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 infiamma-

<sup>64</sup> S. Cotta, *Intervista su Montesquieu*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu: intelligenza politica per il mondo contemporaneo*, Napoli, Liguori, 2012, p. 315.

<sup>65</sup> 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).

<sup>66</sup> 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*) avanzino assieme 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, C, p. 311).

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> Montesquieu, *Discorso su Cicerone*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 27, 29 (corsivo nostro).

to; l'anima, ingrandita; lo spirito, elevato»<sup>69</sup>. 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*»<sup>70</sup>.

Analogamente, in *De la considération*, Montesquieu antepone alle glorie e ai prestigii apparenti una «reputazione» saldamente ancorata alla «virtù», soprattutto quando questa fa tutt'uno con «l'amore per i propri concittadini»:

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 virtuoso<sup>71</sup>.

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?*»<sup>72</sup>.

Anche il *Temple de Gnide* (1725), un testo quasi sempre assai maltrattato dai critici<sup>73</sup>, in quanto 'non all'altezza' di un autore come Montesquieu o 'non confa-

<sup>69</sup> P 576, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 76.

<sup>70</sup> *Romains XVI*, in *OC*, I, C, p. 460 (corsivo nostro).

<sup>71</sup> Montesquieu, *La considerazione e la reputazione*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 56 (tr. parzialmente modificata).

<sup>72</sup> Montesquieu, *Discorso sui motivi che devono incoraggiarci alle scienze* (1725), in Id., Montesquieu, *Scritti scientifici*, a cura di G. Cristani, «Montesquieu.it», 1 (2009), pp. 126-127 (corsivo nostro e tr. parzialmente modificata).

<sup>73</sup> «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 fi-

centé' 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 *LPX*, «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 cuore<sup>74</sup>, ovvero – 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»<sup>75</sup>.

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»<sup>76</sup>, ossia la politica intesa «come scienza di astuzia e di artificio»<sup>77</sup>, 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 imprevisi»<sup>78</sup>. 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 buona»<sup>79</sup>.

Bando, dunque, alle «furberie», alle «astuzie», alle «sottigliezze», alle «condotte tortuose»<sup>80</sup>, perché, nei fatti, a reggere o a regolare gli eventi storici è sem-

no 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).

<sup>74</sup> 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, C, pp. 18, 56. Cfr. Montesquieu, *Le temple de Gnide*, *Préface du traducteur* (1725), in *OC*, I, C, p. 568: «Lo scopo del poema è mostrare che noi siamo felici in virtù dei sentimenti del cuore (*sentiments du cœur*), non già grazie ai piaceri dei sensi».

<sup>75</sup> *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, p. 6.

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> *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.

<sup>78</sup> Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 73-74 (tr. parzialmente modificata).

<sup>79</sup> Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 76.

<sup>80</sup> 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,

pre – 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 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 dopo<sup>81</sup>.

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 probità<sup>82</sup>, la naturalezza<sup>83</sup>, la moderazione<sup>84</sup> 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 appariscenti»<sup>85</sup>.

*Montesquieu et le stoïcisme*, cit., p. 70. Correttamente inteso, infatti, il machiavellismo altro non è che sano realismo.

<sup>81</sup> Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 77.

<sup>82</sup> «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).

<sup>83</sup> «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).

<sup>84</sup> «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).

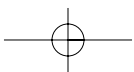
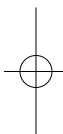
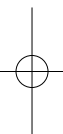
<sup>85</sup> Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 82.

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)*»<sup>86</sup>, ma si comporta nei confronti dei propri concittadini così come si 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 noi<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> *Esprit du peuple* (il futuro *Volksgeist* di Hegel): Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 73.

<sup>87</sup> *LP XII*, in *OC*, I, C, p. 32.





## Legge-rapporto e relativismo in Montesquieu

Paolo Romeo

1. È ben nota l'importanza di Montesquieu all'interno della storia del pensiero politico moderno; tra gli studiosi è ancora vivissimo, dopo oltre due secoli dalla sua scomparsa, l'interesse verso i suoi scritti, in particolar modo, verso la sua opera capitale che è, senza dubbio, lo *Spirito delle leggi* (1748).

Nel presente lavoro, ci occuperemo di mettere a fuoco alcune delle numerosissime innovazioni teoriche contenute in questo celeberrimo trattato politico.

Innanzitutto bisogna comprendere che per cogliere le molte sfaccettature del pensiero di Montesquieu, e per avere una visione compiuta della sua opera, non è sufficiente collocarla all'interno della grande corrente del *liberalismo europeo*. Nonostante il filosofo francese sia sicuramente uno dei padri del liberalismo, la sua speculazione non rimane confinata all'interno dei temi della libertà politica; abbraccia, invece, fondendoli in un'unica grande visione, i diversi campi del sapere.

Dopotutto, è opportuno precisare che Montesquieu non si limita a distaccarsi dalle premesse e, in generale, dal sistema di Hobbes, teorico dello *Stato assoluto*, ma, prende le distanze anche verso il liberalismo poiché non esita a criticare anche quei pensatori che, come lui, teorizzano lo *Stato moderato*.

L'indipendenza di pensiero guida dunque il filosofo bordolese verso posizioni del tutto originali, conducendolo a soluzioni mai escogitate all'interno della tradizione liberale; per fare solo un esempio, a lui si deve la formulazione rigorosa della divisione del potere politico in legislativo, esecutivo e giudiziario.

L'aver posto queste premesse non significa dimenticare che il principale avversario di Montesquieu resta comunque Thomas Hobbes, che le concezioni politiche del grande filosofo francese confliggono con particolare asprezza con quelle del filosofo inglese, avendo quest'ultimo pericolosamente affermato la necessità di uno Stato assoluto.

L'assolutismo politico, la concentrazione del potere, la mancanza di libertà civili appaiono, dunque, agli occhi di Montesquieu, assolutamente ingiustificabili. Per il filosofo francese, infatti, Stato assoluto e Stato moderato non possono avere alcun punto in comune.

Per poter capire come i due grandi filosofi siano approdati a tali posizioni antitetiche, occorre cominciare dai principi filosofici del loro sistema; è evidente, in-

fatti, che la distinzione tra queste due concezioni non è soltanto politica, ma investe anche un altro e più vasto piano, che è quello filosofico.

La politica, del resto, non può regolare efficacemente la vita associata senza una concezione della *natura umana*, ragione per cui la filosofia (intesa come conoscenza dei meccanismi che scatenano le passioni) non è affatto estranea al mondo dell'agire politico, anzi, è uno strumento necessario per poterlo comprendere a fondo.

Qual è dunque la visione dell'uomo propria di Montesquieu? In che cosa tale concezione si differenzia rispetto a quella hobbesiana?

La critica a Hobbes è particolarmente esplicita nel primo libro dello *Spirito delle leggi*:

Quello che ritiene Hobbes, e cioè che gli uomini proverebbero sin dal principio il desiderio di sottomettersi a vicenda, non è ragionevole. L'idea dell'impero e del dominio è talmente complessa e dipende da tante altre idee che non sarebbe certo quella che viene in mente per prima<sup>1</sup>.

Hobbes ritiene che l'uomo non possa sottrarsi al vortice di violenza cui la sua *natura* lo indirizza; a giudizio di Montesquieu, invece, i rapporti fra gli uomini non sono così crudeli, almeno inizialmente; la guerra esiste, ma solo in società, mai nello stato di natura.

Come suggerisce Domenico Felice nella sua *Introduzione a Montesquieu*, la guerra viene a perdere, nello *Spirito delle leggi*, la *priorità ontologica* sulla *pace* che invece gli era stata precedentemente attribuita da Hobbes.

È, ancora una volta, Domenico Felice a sottolineare opportunamente che le differenti concezioni dello Stato di Hobbes e Montesquieu derivano appunto dalla differente visione che i due grandi filosofi hanno della *natura umana*:

Sia per Hobbes sia per Montesquieu il punto di partenza per elaborare il concetto di "politico" è, dunque sempre la natura umana: ma per il primo è una natura intrinsecamente bellicosa, per il secondo lo è solo socialmente, con il risultato che nell'uno tale natura, appunto perché strutturalmente bellicosa, deve essere, per così dire, "stritolata", negli ingranaggi di quella grande macchina che è lo Stato illimitato o assoluto (dove c'è il *monstrum* dello Stato-Leviatano, non c'è più la natura umana costitutivamente libera e passionale); nell'altro invece, essendo pacifica (o solo socialmente bellicosa), essa deve essere "protetta" e "valorizzata" [...] attraverso quel complesso e sofisticato sistema di "spartizione" e di controllo reciproco dei poteri che è il governo moderato o limitato<sup>2</sup>.

Il riferimento a una comune natura degli uomini, rappresenta, senza dubbio, per i tutti i filosofi, un efficace sistema per dotare di fondamento le varie dottri-

<sup>1</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Milano, Bur, 2011, p. 150.

<sup>2</sup> D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013, p. 104.

ne politiche. È sufficiente, infatti, prendere in esame la concezione che un filosofo ha della natura umana per individuare le caratteristiche della sua concezione politica.

Dunque, se, in questo lavoro, si sta insistendo sul concetto di natura umana, è proprio perché tale concetto ha una grande rilevanza politica.

Analizzando le opere di Hobbes e Montesquieu, ci si trova al cospetto di presupposti differenti, e, forse, persino antitetici, presupposti, che, come si è visto, sono ricchi di implicazioni e conseguenze.

È ovvio che le distinzioni tra due autori come Hobbes e Montesquieu sono numerose e sarebbe ingenuo pensare che il concetto di natura umana rappresenti l'unico punto sul quale i due non concordano. Come abbiamo già accennato, invece, le differenze presenti all'interno delle loro complesse e articolatissime reti concettuali sono molteplici.

Tra le tante categorie e tra i tanti concetti di cui ci si potrebbe servire per mettere a confronto tali autori, spicca senza dubbio quello di *legge*.

È utile aggiungere che è proprio su questo fronte che si manifesta apertamente la modernità di Montesquieu rispetto a Hobbes.

Quest'ultimo, infatti, ritiene ancora che le leggi civili debbano coincidere con la volontà stessa del sovrano, ossia con le disposizioni di quell'autorità che i sudditi sono obbligati a rispettare, anche se ritenute da loro stessi ingiuste<sup>3</sup>.

Montesquieu, al contrario, definendo le leggi come *rapporti* esistenti tra le cose<sup>4</sup>, ne mette in rilievo il carattere di indipendenza dall'autorità, dal detentore del potere, sia esso il monarca o il popolo: se infatti le leggi derivano da una serie di rapporti e relazioni preesistenti e indipendenti da qualsiasi volontà umana, esse non devono coincidere nemmeno con quella del sovrano o di chiunque si trovi ad essere, da solo, o meno, alla guida di uno Stato.

Per la prima volta, nella storia del pensiero, vi è un pensatore che ritiene che a guidare l'operato dell'autorità politica non sia qualcuno, bensì *qualcosa*: infatti nell'insieme dei fattori che lo costituiscono, è proprio la realtà climatico-ambientale che, benché inanimata, riesce ad influenzare, in modo rilevante, le attività degli uomini.

Le idee, il comportamento degli individui, le istituzioni, le leggi e persino le forme di governo vengono, in tal modo, ricondotte alle condizioni climatiche, all'estensione e alla morfologia del territorio.

<sup>3</sup> Data la natura delle relazioni umane, contestare il sovrano, significa, per Hobbes, ostacolare l'operato di colui senza il quale non vi sarebbe più ordine nella società. Da questo punto di vista, il potere sovrano deve restare assoluto perché contrastarlo significa privare la società di una figura importante, il cui compito non è altro che quello di dare ordine e sicurezza alla società. Ne consegue che per Hobbes sono pericolose quelle forme di governo che mirano a limitare il potere del sovrano.

<sup>4</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., p. 147.

Ma c'è di più: infatti, poiché le leggi derivano dai molteplici rapporti tra le varie caratteristiche che un territorio più o meno esteso presenta, esse non si sottraggono mai alla sfera del particolare. Tutte le leggi civili sono, secondo il filosofo, particolari: nessuna è universale. Del resto, se le condizioni climatico-ambientali, da cui Montesquieu ritiene che derivino le leggi, cambiano da luogo a luogo, perché vi dovrebbero essere leggi universali? Le leggi, dunque, derivano, secondo il filosofo francese, dai rapporti tra le varie condizioni caratterizzanti il territorio (clima, fertilità della terreno, estensione del paese ecc.).

È proprio dall'insieme di queste concezioni, presenti nello *Spirito delle leggi*, che possiamo dedurre che Montesquieu è un teorico dello Stato *moderato*.

Certo, è ovvio che il pensiero politico di Montesquieu si rivela esplicitamente critico, sin dalle prime pagine dell'opera, nei confronti dei regimi dispotici (basterebbe, in verità, questo a fare di lui un pensatore moderato), ma ciò che il filosofo considerava veramente un atto di negligenza e indice d'*arbitrarietà* da parte di chi detiene le redini dello Stato è il legiferare senza premurarsi di adeguare le leggi alle caratteristiche morfologiche e fisico-climatiche del territorio.

Possiamo, in tal modo, affermare che le leggi sono valide, a giudizio di Montesquieu, solamente nel momento in cui esse risultano strettamente legate alle particolarità strutturali del territorio cui si riferiscono.

Da quanto appena esposto, è possibile dedurre che l'impronta lasciata da Montesquieu, almeno nell'ambito specifico dei problemi legati alla ricerca del fondamento della legge, sia essenzialmente *relativistica*: non ci sono leggi giuste in assoluto, ma solo leggi che sono in armonia con il contesto storico-geografico cui si riferiscono.

Fondamentale importanza assume, in questa prospettiva, l'*osservazione* della realtà; è proprio da essa, come già si è precedentemente accennato, che vanno ricavate le leggi.

Montesquieu, in altre parole, ritiene che ogni paese si distingua per le sue caratteristiche specifiche e che occorra, perciò, dare la giusta importanza ad ognuna di esse. In questa prospettiva, grande è, secondo il filosofo transalpino, il pericolo che uno Stato corre non appena vengono emanate leggi che non si armonizzano con tali caratteristiche. Come afferma Isaiah Berlin a proposito di Montesquieu, «gli individui e gli Stati decadono quando violano le regole della loro specifica costituzione "interna"»<sup>5</sup>.

Da questo aspetto estremamente rilevante del pensiero di Montesquieu che Berlin, tra l'altro, mostra di condividere<sup>6</sup>, deriva un'importante conseguenza, ov-

<sup>5</sup> I. Berlin, *Un nuovo Aristotele*, in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 23.

<sup>6</sup> Montesquieu non è, a giudizio di Berlin, uno scettico morale, un filosofo incapace di trovare uno standard oggettivo per il comportamento morale o politico. Al contrario, è un pensatore che crede in principi morali universali e oggettivi e che, nello stesso tempo, si rende conto del fatto che essi vanno applicati a realtà differenti e per di più mutevoli e in costante evoluzione.

vero, che il compito della politica sia quello di comprendere quali siano le caratteristiche di uno Stato, o meglio di un'organizzazione socio-politica, al fine di stabilire «le regole che sole la preserveranno e rafforzeranno»<sup>7</sup>.

Ma se le leggi non sono altro che una risultante delle diverse condizioni che caratterizzano gli Stati, cosa ci tratterà dall'etichettare troppo semplicisticamente Montesquieu come un relativista?

Senza dubbio egli ritiene che non vi siano leggi positive universali; si rende perfettamente conto del fatto che non è l'autorità costituita a dettare le regole del gioco, ma sono quest'ultime, che, di volta in volta, come guidate da un principio intrinseco alla morfologia del territorio, si originano e si sviluppano. Tuttavia, questo non fa di Montesquieu un relativista *tout court*; egli, infatti, dà per certo che esistano dei rapporti di giustizia oggettivi: «Bisogna dunque ammettere rapporti d'equità anteriori alla legge positiva che li determina»<sup>8</sup>.

Ci troviamo, dunque, di fronte a un intellettuale che, da una parte, reputa che le leggi positive dei diversi paesi debbano essere tutt'altro che uniformi e, dall'altra, crede fermamente nell'esistenza di rapporti oggettivi di giustizia.

Ciò potrebbe essere interpretato come un'incoerenza, tuttavia un filosofo e politologo di grandissime capacità e cultura qual è stato Berlin, reputa assolutamente possibile conciliare questi due poli, apparentemente contrastanti, del pensiero di Montesquieu; a suo giudizio, infatti, le concezioni di Montesquieu non presentano, almeno per quanto riguarda questo aspetto alcuna contraddizione:

può non esistere, è vero, una contraddizione propriamente logica tra il ritenere che le leggi siano una funzione dell'evoluzione sociale e la credenza in criteri fissi di giustizia accompagnata dalla richiesta di una loro specifica codificazione e rigorosa applicazione, giacché il criterio può essere concepito come una relazione invariante tra fattori sociali mutevoli<sup>9</sup>.

Questo è il nocciolo del relativismo di Montesquieu: la convinzione che non esista un unico sistema di valori e principi applicabile a tutti gli uomini in ogni luogo, né un'unica soluzione dei problemi sociali e politici adatta a tutti i paesi, proprio perché, come Berlin afferma:

Montesquieu riteneva che il suo personale, originale contributo all'argomento consistesse nello spiegare le cause "organiche" dell'ascesa o del declino degli Stati o delle società, e che la sua specifica conquista stesse nell'aver dimostrato l'impossibilità di soluzioni universali, nell'aver chiarito che quanto era buono per alcuni in determinate situazioni non era necessariamente altrettanto buono per altri in situazioni diverse, a causa di differenza riguardanti non solo i mezzi, ma i fini<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> I. Berlin, *Un nuovo Aristotele*, cit., p. 23.

<sup>8</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, p. 148.

<sup>9</sup> I. Berlin, *Un nuovo Aristotele*, cit., p. 36.

<sup>10</sup> I. Berlin, *Un nuovo Aristotele*, cit., p. 25.

Giunti a questo punto, è chiaro che uno dei concetti chiave nello *Spirito delle leggi* è quello di *rapporto* o *relazione*; Montesquieu, infatti, è, come si è accennato, un pensatore che ritiene che idee come giustizia e libertà consistano in alcune *relazioni invariabili*. La giustizia, ad esempio, è un rapporto equità. Le legge positiva stessa è ciò in virtù del quale gli uomini riescono a relazionarsi e a convivere pacificamente<sup>11</sup>. Tali relazioni esistono ancor prima di essere scoperte dall'uomo; a questo proposito, Montesquieu, già nel primo capitolo dello *Spirito delle leggi*, afferma: «dire che non vi sia niente di giusto né d'ingiusto al di fuori di quello che prescrivono o proibiscono le leggi positive, è come dire che prima che venisse disegnato il circolo, i suoi raggi non erano tutti uguali»<sup>12</sup>.

Dunque, come il mondo fisico è governato dalla regolarità dei fenomeni, ossia dall'invariabilità di certi rapporti, così anche la dimensione spirituale (che è anche quella a causa di cui l'uomo è portato a sperimentare forme di convivenza molto più complesse di quelle degli animali) dell'esistenza non è priva di regole. Il problema è che l'uomo, in quanto essere limitato, può decidere di non seguirle<sup>13</sup>.

È proprio per tale motivo che gli uomini danno vita alle leggi positive. Esse sono state create al fine di ricondurre gli uomini ai loro doveri originari. Vi sono, insomma, dei rapporti fissi stabiliti dalla natura non solo nel mondo fisico ma anche nel mondo dei valori. Il pensiero di Montesquieu affonda, infatti, le sue radici nella tradizione stoica, cioè in quella corrente di pensiero secondo la quale il *caso* non può esistere perché la *ragione* (il *logos*) compenetra tutte le cose: a suo giudizio, come per gli stoici, non c'è nulla di materiale, né di concettuale, né di animato né di inanimato, che si sottragga all'influenza di questo principio razionale. Ogni cosa è in relazione con tutto il resto grazie a tale principio, che agisce su tutto l'universo.

Se, in altre parole, il mondo è governato da un principio razionale, i rapporti tra le cose non possono essere casuali, ma devono poter rispondere a quel principio:

<sup>11</sup> In quanto essere non meramente fisico, l'uomo è soggetto a leggi che non sono solo quelle fisiche. Alle leggi fisiche si aggiungono, quindi, le leggi religiose, le leggi morali e in ultimo le leggi civili. Le prime, afferma il filosofo, nel primo capitolo del I libro dello *Spirito delle leggi*, hanno la funzione di regolare i rapporti con Dio, le seconde con se stessi e le terze con gli altri componenti della comunità politica.

<sup>12</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, p. 148.

<sup>13</sup> Sulla debolezza e, nel contempo, sulla libertà umana, Montesquieu afferma, nel primo capitolo dello *Spirito delle leggi*, p. 148, che «il mondo intelligente è [...] lungi dall'essere governato come lo è il mondo fisico; perché quantunque abbia anch'esso leggi, invariabili per natura, non le segue costantemente come il mondo fisico segue le sue. E ciò perché i singoli essere intelligenti sono, per loro natura, limitati e quindi soggetti all'errore; e d'altra parte è proprio della natura loro che operino da sé medesimi».

si risolve alla radice anche il problema della fonte della nozione *legge-rapporto*, nel senso che essa altra non può che essere la *filosofia stoica*, per la quale – come è risaputo –, poiché lo stesso logos si ritrova nella natura, nella comunità e nella ragione individuale, tutti gli esseri e gli eventi del cosmo sono *in relazione, in rapporto, concatenati tra di loro*<sup>14</sup>.

Persino il destino degli Stati e dei popoli, a giudizio di Montesquieu, non è mai determinato da eventi casuali; l'Impero romano<sup>15</sup> non decadde a causa di singoli errori che pure non mancarono; Roma, agli occhi di Montesquieu, iniziò a decadere nel momento stesso in cui gli imperatori cominciarono a mettere al centro non gli interessi generali ma la loro persona stessa. Ciò vuol dire che il declino dell'Impero fu determinato dal sovvertimento dei suoi valori principali che consistevano nell'amore per la patria e nella partecipazione attiva del cittadino sia sul campo di battaglia sia nella vita politica. Alla virtù politica che è il principio della repubblica, ossia a ciò che fa funzionare il dispositivo dei governi moderati, si sostituì il terrore che è il principio del dispotismo. Certo il processo di dissoluzione fu lungo; ma costante!

Come poteva Roma resistere ancora, se, già con la nascita dell'Impero, importanti istituzioni come il senato cominciarono a indebolirsi, e la figura dell'imperatore andava assumendo sempre di più i tratti di quella di un despota? Come poteva un regno così vasto essere controllato, difeso e ben governato? La caduta dell'Impero romano, insomma, è un ottimo esempio di come la storia, non diversamente dalle scienze esatte, sia regolata da principi inviolabili. L'esempio dell'Impero dimostra, dunque, che la loro violazione conduce a grandissimi disastri; Roma, infatti, cominciò a decadere nel momento stesso in cui venne meno il principio su cui si fondava: la *virtù politica*.

2. Montesquieu è considerato anche uno dei padri della *sociologia*<sup>16</sup>: egli infatti riconduce la diversità dei costumi e delle istituzioni dei vari paesi al variare delle cause; le leggi positive non vanno, a suo giudizio, considerate semplicemente come

<sup>14</sup> D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, p. 95.

<sup>15</sup> Ampiamente studiato da Montesquieu sia nelle *Considerazioni sui romani* ma anche nello *Spirito delle leggi*.

<sup>16</sup> È uno dei primi a ricondurre i vari governi, istituzioni e costumi non a principi astratti, bensì a cause e condizioni empiriche come quelle climatico-ambientali, e a valorizzare, in tal modo, l'osservazione come strumento conoscitivo. È dunque un precursore della moderna sociologia in quanto, proprio come farà Comte, un secolo dopo, studia e classifica le società a partire dai suoi rapporti interni, senza alcun riferimento a principi metafisici. Inoltre, può essere, legittimamente, considerato un precursore della sociologia in quanto si interessa allo sviluppo e ai mutamenti che le società registrano nel tempo, mostrando quindi di valorizzare quella branca della sociologia, o della «fisica sociale», che Comte successivamente chiamerà «dinamica».



una riproduzione imperfetta delle leggi universali (giustizia e libertà), né come un mero comando del legislatore, ma al contrario esse sono strettamente collegate (rapporto di causalità) alle condizioni del paese cui si riferiscono:

Montesquieu cerca dunque delle leggi causali che rendano conto delle leggi-comando [...]. Lo “spirito delle leggi” è precisamente l’insieme dei rapporti che le leggi-comando delle diverse società umane hanno con i fattori suscettibili di influenzarle o di determinarle. Lo “spirito delle leggi” è l’insieme di rapporti di causalità che spiegano le leggi-comando<sup>17</sup>.

A una lettura superficiale della sua opera maggiore, il filosofo francese non sembra servirsi di principi universali per dar conto dell’infinita varietà dell’agire umano, ma guardare piuttosto ai costumi e alle istituzioni con distacco, rinunciando a esprimere giudizi di valore su di essi. In effetti, perché esprimere tali giudizi se si è convinti che le istituzioni sono il prodotto inevitabile delle condizioni climatiche e ambientali? Come afferma il filosofo e sociologo Raymond Aron, «la logica del suo pensiero comporterebbe soltanto tre elementi, l’osservazione della diversità delle leggi positive, la spiegazione di tale diversità con le cause multiple, e infine i consigli pratici dati al legislatore in rapporto alla spiegazione scientifica delle leggi»<sup>18</sup>. Tuttavia, continua Aron, Montesquieu non rinuncia a principi universali come l’idea di giustizia, e non lo fa perché egli desidera servirsene per esprimere un giudizio in merito alle diverse istituzioni umane. La sua filosofia si situa, in tal modo, tra il *determinismo* assoluto, scartato, perché impedisce di esprimere giudizi di valore, cioè di riflettere sul bene e sul male insito nelle istituzioni dei vari popoli, e l’altrettanto assoluta affermazione di principi morali universali, che, soli non potrebbero mai spiegare l’infinita varietà degli usi, costumi, delle istituzioni e forme di governo effettivamente esistenti.

Se tali opposte posizioni sono solo in parte abbracciate e condivise da Montesquieu, non rimane, allora, che una possibilità: quella del compromesso tra di esse. Come afferma Aron, Montesquieu «vorrebbe semplicemente trovare una filosofia che gli permettesse di combinare la spiegazione deterministica delle particolarità sociali con giudizi morali e filosofici universalmente validi»<sup>19</sup>.

Dunque, è possibile rilevare la presenza di una fortissima tensione all’interno del pensiero di Montesquieu. Alludiamo all’attrito derivante da una parte dalla profonda credenza in una legge morale universale (conoscibile in quanto tale da tutti gli uomini a prescindere dalla loro cultura di provenienza), e, dall’altra, dalla stima per la diversità, l’eterogeneità dei costumi, dei governi e delle leggi positive nei vari stati del mondo.

<sup>17</sup> R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, in *Lo spirito della politica*, cit., p. 76.

<sup>18</sup> R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, p. 80.

<sup>19</sup> R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, p. 82.

Certo, come abbiamo già chiarito, non vi è, in questo atteggiamento, una vera contraddizione: «La costanza e l'uniformità delle regole della legge fisica e dell'equità non richiedono che agli uomini vengano ovunque imposte leggi costanti e uniformi»<sup>20</sup>. Senza dubbio, però, assistiamo, leggendo lo *Spirito delle leggi*, a una sorta di sdoppiamento dell'autore, che, da una parte, è saldamente ancorato ai valori della tradizione occidentale, tra cui primeggiano senza eccezioni, almeno nei paesi europei, *libertà*, *giustizia* ed *eguaglianza* e, dall'altra, vorrebbe invece staccarsi da essi aprendosi a sistemi culturali totalmente differenti.

È importante comprendere l'atteggiamento di Montesquieu.

Vero è che una delle ragioni per cui, accanto a monarchia e repubblica, è stata da lui creata la categoria del dispotismo risiede nell'esigenza di classificare (condannandolo?) il mondo orientale. Tuttavia dove vi è spiegazione del processo che ha determinato certi usi, costumi, idee e governi, di certo, la condanna non è mai profonda, bensì, essa appare mitigata dalla comprensione, dalla consapevolezza dell'ineluttabilità di comportamenti e tradizioni diverse.

Il filosofo bordolese, infatti, non manca mai di affermare che una delle cause della condizione di schiavitù in cui versano i popoli orientali nei confronti del sovrano è da attribuirsi a fattori ambientali quali il clima. I climi caldi non fanno che fiaccare gli individui, ragion per cui è possibile affermare che «schiavitù e libertà sono geograficamente limitate o circoscritte»<sup>21</sup>. Proprio per questo motivo, Africa, America centro-meridionale e gran parte dell'Asia presentano, secondo Montesquieu, governi dispotici.

Il filosofo bordolese, per concludere, seppur esitante se continuare a difendere una legge morale universale, o se accettare i fatti, le tradizioni e gli usi nella loro profonda diversità, guarda ormai alle nuove scienze come l'antropologia, la sociologia e l'economia, e adotta appunto i metodi di quest'ultime per studiare le diversissime realtà culturali, sociali e politiche del pianeta:

la presenza, in Montesquieu, di questi due ordini di rapporti ha potuto essere considerata come un'incoerenza, e come il segno di un'epoca di transizione esitante ad abbandonare i postulati della teologia razionale, ma già foriera di quelli del razionalismo scientifico, della sociologia, del relativismo storicista<sup>22</sup>.

Non bisogna, però, credere che l'influenza delle *cause oggettive* sia assoluta; il collegamento tra il *clima*, le forme di potere e i caratteri degli individui stessi, è, a giudizio di Montesquieu, effettivamente esistente, tuttavia, accanto a cause fisiche, il filosofo bordolese riscontra l'esistenza di *cause morali*.

<sup>20</sup> J. Starobinski, *Uniformità e diversità*, in *Lo spirito della politica*, cit., p. 177.

<sup>21</sup> D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, cit., p. 119.

<sup>22</sup> J. Starobinski, *Uniformità e diversità*, cit., p. 180.

Coerentemente con tale visione dell'uomo che certamente risente dell'influenza del dualismo cartesiano, egli dà vita a una nuova categoria che, nell'opera maggiore, chiamerà *esprit général d'une nation*<sup>23</sup>, il quale si produce in due modi: mediante le cause fisiche che dipendono dal *clima*, e mediante «le cause morali che consistono nella combinazione delle leggi, della religione, dei costumi e delle usanze»<sup>24</sup>. Anzi, Montesquieu afferma che «le cause morali contribuiscono a formare il carattere generale di una nazione, e determinano la qualità del suo spirito, in misura maggiore rispetto alle cause fisiche»<sup>25</sup>, e aggiunge anche che le cause morali (usi, abitudini, leggi religiose ecc.) sono qualche volta tanto forti e radicate da distruggere quelle fisiche<sup>26</sup>. Ciò, secondo il filosofo, è manifesto se si confrontano i popoli che si situano a ridosso dell'Equatore con quei popoli che, invece, ne sono più distanti:

bisogna riconoscere che i popoli timidi, i quali rifuggono la morte per godere dei beni concreti – come la vita, la tranquillità, i piaceri – sono nati con un cervello di miglior tempra rispetto agli insensati del Nord, i quali sacrificano la loro vita per una gloria vana, preferendo cioè vivere a proprio modo piuttosto che in pace con se stessi. Tuttavia, siccome lo spirito sano di quelli si trova, per avventura, ad aver come conseguenza la schiavitù, e la cattiva tempra di quello degli altri la libertà, accade che la schiavitù umili, prostri e distrugga lo spirito, mentre la libertà lo formi, lo elevi e lo fortifichi. La causa morale distrugge dunque la causa fisica, e la natura è a tal punto ingannata che i popoli cui essa aveva dato lo spirito migliore hanno minor senno, mentre quelli cui aveva concesso minor senno possiedono lo spirito migliore<sup>27</sup>.

Alla luce di quanto è stato sin ora esposto, non ha senso affermare che Montesquieu cada nel determinismo climatico.

Vero è che alcuni fattori ambientali sono in grado di condizionare i nostri comportamenti, tuttavia, sono i legislatori, le abitudini e gli usi, che, se buoni, possono condurci alla conquista della libertà, mentre, se cattivi, rendono gli uomini vulnerabili e facili prede di un governo dispotico.

Montesquieu, osserva, come abbiamo già visto, che le popolazioni svantaggiate e appesantite da sfavorevoli condizioni ambientali, sviluppano, a causa dei continui

<sup>23</sup> L'insieme delle caratteristiche che una data comunità presenta, o meglio, delle idee e degli obiettivi su cui un dato popolo si concentra maggiormente; stando all'interpretazione fornitaci da R. Aron, *l'esprit general d'une nation* è una risultante che permette di afferrare ciò che costituisce l'originalità e l'unità di una determinata collettività.

<sup>24</sup> Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2004, p. 73.

<sup>25</sup> Montesquieu, *Saggio sulle cause*, cit., p. 75.

<sup>26</sup> Montesquieu, *Saggio sulle cause*, cit., p. 78.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

sacrifici che devono fare per sopravvivere in un ambiente ostile, un grande coraggio e una grande forza d'animo: doti, queste, indispensabili per conquistare e mantenere la libertà, la giustizia e l'eguaglianza. Sembra, dunque, che le idee del filosofo siano incompatibili col determinismo climatico. A giudizio di Montesquieu, infatti, le popolazioni che si allontanano maggiormente dall'Equatore e si avvicinano ai poli, pur essendo svantaggiate rispetto a quelle il cui territorio si approssima alla linea equatoriale, sono molto più attive, resistenti e forti. Questo vuol dire che egli ritiene che la morale, i costumi, l'opera dei legislatori e la religione influiscono sui comportamenti individuali più di quanto possa fare il *clima*.

Pertanto non bisogna credere che i popoli del Nord siano i soli a sviluppare qualità come la forza, la resistenza, la tenacia. Infatti, sebbene Montesquieu, reputi che i climi caldi favoriscano vizi come l'indolenza, la codardia e l'ozio, rimane tuttavia salda in lui la convinzione che i legislatori possano, attraverso disposizioni intelligenti, contrastare gli effetti negativi prodotti dal clima: «per vincere la pigrizia del clima», scrive ad esempio, «bisognerebbe che le leggi cercassero di eliminare tutti i modi di vivere senza fatica»<sup>28</sup>. A questo proposito, il filosofo borghese scrive nel libro XIV dello *Spirito delle leggi*:

i legislatori cinesi furono i più sensati [di quelli indiani] quando, considerando gli uomini non nello stato di tranquillità in cui saranno un giorno o l'altro, ma in quello d'azione atto a far loro eseguire i doveri della vita, fecero praticissime la loro religione, la loro filosofia, e le loro leggi»<sup>29</sup>.

In tal modo si dissolve, quindi, l'idea diffusasi a partire da Comte, che Montesquieu sia un determinista: «la filosofia di Montesquieu non è la filosofia deterministica semplificata che gli attribuisce, per esempio, Auguste Comte, né una filosofia tradizionale del diritto naturale, ma un tentativo di combinare le due»<sup>30</sup>.

Inoltre, poiché determinismo e relativismo sono strettamente interconnessi, si dissolve, nello stesso tempo, il sospetto che Montesquieu sia un puro relativista. Relativista, infatti, è colui che ritiene che non esista alcun principio morale universale, e che gli usi, i costumi, e le leggi, proprio per tal motivo, non possano essere né giuste né ingiuste. È colui che constata le differenze, la particolarità degli usi senza giudicarli. Tutti gli aspetti della vita sociale, a giudizio dei relativisti, si originano spontaneamente, dunque autonomamente rispetto alla volontà; le differenze degli usi e dei costumi tra i vari popoli derivano, infatti, per coloro che abbracciano tale modo di pensare, dalle diverse condizioni ambientali che caratterizzano il pianeta, il che rende impossibile a chiunque emettere un

<sup>28</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, p. 391.

<sup>29</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, p. 390.

<sup>30</sup> R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., p. 84.

giudizio sia positivo sia negativo su qualunque forma del vivere sociale di una data comunità. Il relativista, in altre parole, è un determinista in quanto è convinto che l'uomo non possa sottrarsi all'influenza dell'ambiente. Ora, è evidente che Montesquieu non sia completamente estraneo al determinismo, tuttavia, la sua filosofia va ben oltre questo limitato orizzonte: «in realtà, alcuni superano la filosofia deterministica appellandosi all'avvenire, altri ricorrendo a criteri universali di carattere formale. Montesquieu ha scelto la seconda strada per superare la particolarità»<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., p. 82.

Pierre-Joseph de la Pimpie, cavaliere di Solignac  
*Elogio di Montesquieu*  
 (1755)

a cura di Lucia Dileo

*Introduzione*

A Montesquieu sono stati dedicati diversi elogi dopo la sua morte da parte di suoi contemporanei, gente che lo aveva conosciuto, amici o colleghi: basti ricordare i più famosi, quelli di D'Alembert e di Maupertuis<sup>1</sup>, entrambi composti per celebrarne la figura di scrittore, pensatore e filosofo, e le doti umane che egli aveva spiegato nelle sue relazioni tanto pubbliche quanto private. A questi va aggiunto il testo non meno famoso del figlio di Montesquieu, Jean Baptiste, dal quale tutti gli altri sembrano aver tratto ispirazione e notizie, il *Mémoire pour servir à l'éloge historique de M. de Montesquieu* (1755)<sup>2</sup>.

Si tratta in ogni caso di ricostruzioni della vita e delle opere di Montesquieu, della sua carriera di magistrato e di quella di scrittore, dei suoi viaggi, dei suoi rapporti con le corti europee e con le accademie delle quali fu membro. Sono testi celebrativi che danno conto della sua passione per il bene pubblico e di quella per le scienze e per il sapere. Essi non solo hanno un fine commemorativo, ma rappresentano parti della sua biografia, e ci illuminano anche sull'impressione che Montesquieu ha lasciato di sé presso i suoi contemporanei, sul genere di accoglienza che le sue opere hanno avuto presso quello stesso pubblico, sul suo stesso carattere.

Riportiamo di seguito una traduzione dell'elogio scritto da Pierre-Joseph de la Pimpie, cavaliere di Solignac (1687-1773), nobile francese, letterato, autore di alcuni scritti tra i quali vanno ricordati le *Récréations littéraires ou recueil de poésies et de lettres* del 1723, *Les amours d'Horace* del 1728, *La voix libre du citoyen, ou observations sur le gouvernement de Pologne* (1749) e una *Histoire de Pologne* apparsa nel 1750.

<sup>1</sup> Per i due elogi disponiamo di recenti traduzioni in italiano, entrambe edita dalla Liguori (Napoli): a cura di G. Cristani, quello di Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (2010); a cura di D. Felice e P. Venturelli, quello di Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (2012). A questi elogi va inoltre aggiunto quello più tardo, altrettanto famoso, di Jean-Paul Marat (1785).

<sup>2</sup> J.-B. de Secondat, *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu* (1755), in C. Volpilhac-Augier, *Montesquieu*, Paris, Presses Paris-Sorbonne, 2003, pp. 249-258.

Dopo aver vissuto per alcuni anni della sua giovinezza presso la corte di Parigi, Solignac fu da qui inviato in Polonia in missione politica presso l'ambasciatore del re di Francia Luigi XV. In questa occasione egli accettò di divenire segretario dell'allora re di Polonia Stanislao I Leszczyński (1677-1766). Erano gli anni in cui Stanislao per la seconda volta saliva al trono in Polonia (1733-1734). Solignac divenne anche amico di tale re e lo seguì in Francia quando a partire dal 1736 questi vi si stabilì per motivi politici entrando in possesso dei ducati di Lorena e di Bar.

Stanislao, uomo coltissimo, fu il fondatore di un'accademia per le scienze e la letteratura a Nancy, la *Société royale des sciences et belles-lettres* – ancora oggi attiva sotto il nome di *Académie de Stanislas* – della quale Solignac divenne il *secrétaire perpétuel*, e con la quale lo stesso Montesquieu collaborò sin dall'anno della sua fondazione avvenuta nel 1751.

Del resto, Montesquieu aveva frequentato la corte di Stanislao nella Lorena, la corte di Lunéville, già qualche anno prima del 1751. Ci sono rimasti i cosiddetti *Souvenirs de la cour de Stanislas*, composti dal Bordoiese presumibilmente dopo il suo soggiorno in Lorena nel mese di giugno 1747. Il manoscritto fa parte dei *Voyages*. Si tratta di aneddoti disparati della vita di Stanislao e di alcune osservazioni sulle sue dimore in Lorena. Nei *Souvenirs* Montesquieu dice di apprezzare molto il gusto del re per le residenze e i giardini, e sostiene di aver visto cose straordinarie a Lunéville<sup>3</sup>. Di fatto, Stanislao era un amante delle arti e dell'architettura.

In queste sue frequentazioni della corte del re polacco, Montesquieu ebbe modo di conoscere i suoi ospiti più illustri, uomini di cultura ma anche uomini di Stato, oltre allo stesso Solignac. Ma soprattutto, le sue frequentazioni di tale corte furono importanti giacché permisero a Montesquieu di acquisire preziose conoscenze riguardo alla Polonia, alla sua geografia, al suo governo, alle sue leggi e alla sua economia.

La Polonia era oggetto di attenzione e di interesse da parte di Montesquieu sia per l'importanza che essa rivestiva sul piano internazionale europeo in quegli anni sia a causa delle relazioni di Stanislao con la Francia, durante la guerra di successione polacca e al termine di essa, allorché Stanislao aveva rinunciato al trono e si era stabilito in Francia. Montesquieu sentiva, cioè, la Polonia come un Paese in qualche modo vicino. Da scienziato della politica, inoltre, egli aveva un interesse per la conoscenza e l'esame dei governi a lui contemporanei.

L'*Esprit des lois* più di ogni altra sua opera rivela questo tentativo di delineare una visione complessiva sullo stato della libertà nei differenti Paesi, che cosa essi offrono e che cosa invece negano. Della Polonia Montesquieu parla nell'*Esprit des*

<sup>3</sup> Si vedano i *Souvenirs de la cour de Stanislas Leckinski*, a cura di J. Steffen, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di J. Ehrard e C. Volpilhac-Augier, Oxford, Voltaire Foundation; Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici; Lyon, ENS ed.; Paris, Garnier, 1998 ss, vol. 9, pp. 299 ss.



*lois* a proposito della sua geografia, della schiavitù dei suoi abitanti, della sua economia e del commercio, criticandone il sistema politico e sociale<sup>4</sup>.

Oltre a ciò, Montesquieu era a conoscenza dell'elaborazione da parte di Solignac di quella sua *Histoire de Pologne* già ricordata, la quale veniva pubblicata proprio negli anni della loro frequentazione.

L'*Histoire de Pologne*, un omaggio a Stanislao, si presenta come una ricostruzione della storia politica e sociale del Paese che arriva fino al XVI secolo. Di questo suo scritto Montesquieu fa menzione in una lettera a Solignac del 4 aprile 1751, ringraziandolo per le conoscenze che gli aveva fatto acquisire<sup>5</sup>.

Ed è proprio la *Correspondance* di Montesquieu che ci offre ulteriori elementi per una ricostruzione del suo rapporto con Solignac. C'è stato infatti uno scambio epistolare dapprima tra Montesquieu e Stanislao, cui sono seguite nel 1751 alcune lettere tra Montesquieu e Solignac, in occasione della nomina di Montesquieu a membro dell'Accademia di Nancy<sup>6</sup>.

In una lettera del 20 marzo 1751 Montesquieu scrive a Stanislao per fare formalmente domanda onde essere ammesso all'Accademia. A questa lettera fa seguito una risposta da parte di Solignac (del 26 marzo), nella quale il Segretario manifesta tutta la contentezza sua e degli altri membri dell'associazione per la lettera che Montesquieu aveva inviato a Stanislao, ed esprime l'invito e la preghiera a partecipare all'Accademia, oltre che un grande apprezzamento per la sua attività e la sua opera. Segue sempre a marzo, in data imprecisata, la lettera di Stanislao a Montesquieu, nella quale anche l'ex re polacco esprime la sua riconoscenza. Il 4 aprile di quell'anno poi, per mezzo della lettera già ricordata sopra, Montesquieu informa Solignac dell'elaborazione del *Lysimaque*, opera che egli avrebbe presentato come suo tributo all'Accademia di Nancy nella seduta pubblica dell'8 maggio 1751, in occasione della sua nomina a membro dell'Accademia<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Nell'*Esprit des lois*, la Polonia viene descritta come la più imperfetta delle aristocrazie dal momento che i contadini sono schiavi della nobiltà (II, 3), un Paese connotato dalla povertà generale e da un disuguaglianza estrema (VII, 1), continuamente minacciato da insurrezioni (VIII, 11), e avente un commercio povero, arretrato e funzionale al lusso di pochi (XX, 9, 23). Sulla Polonia nell'opera di Montesquieu si può vedere N. Plavinskaia, *Pologne*, in «Dictionnaire électronique Montesquieu», 2008, <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/>>.

<sup>5</sup> *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di A. Masson, Paris, Nagel, 1950, tomo III, parte IV, lettera 600, p. 1375 («[...] je me félicite de ce que notre société a un secrétaire tel que vous et aussi capable d'entrer dans les grandes vues du roi et dans l'exécution des belles choses qu'il a projetées. Je vous supplie de vouloir bien me conserver l'honneur de votre amitié. Il me semble que la mienne s'augmente pour l'Historien de la Pologne»).

<sup>6</sup> Per le lettere ricordate di seguito si veda sempre *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di A. Masson, cit., tomo III, parte IV, lettere 595; 596; 597; 600.

<sup>7</sup> Il *Lisimaco* è stata l'ultima delle opere di Montesquieu pubblicate quando egli era in vita. Apparve nel primo volume dei *Mémoires* dell'Accademia, nel dicembre del 1754. Un'altra versione, leggermente differente, fu pubblicata simultaneamente da Montesquieu nel *Mercure de France*, una ri-

In questa lettera Montesquieu dà conto delle ragioni della scelta del soggetto della sua opera. «L'amore per la patria, l'amore dei sudditi per questo re valoroso dalle qualità eccellenti – egli spiega – mi hanno fatto credere che questo soggetto meglio di altri si adattasse alla Vostra Accademia». Il *Lisimaco*, infatti, ha una struttura allegorica applicabile al re Stanislao, dal momento che descrive il trionfo di un re illuminato, amico di un filosofo, su un sovrano dispotico, Alessandro il Grande. Un'allusione forse alle controversie che Stanislao aveva avuto con Augusto II di Sassonia e che gli erano costate l'esilio.

Sia dal tono delle lettere che si sono scambiati sia da quello dell'*Elogio* del quale diamo conto in questa sede, traspare molta cordialità nei rapporti tra Montesquieu e Solignac, una cordialità che si è sempre mantenuta negli anni.

L'*Elogio* di Solignac fu pronunciato dal suo autore il 20 ottobre 1755 – otto mesi dopo la morte di Montesquieu, avvenuta il 10 febbraio 1755 – nel corso di una seduta pubblica dell'Accademia di Nancy, ed è poi confluito nei successivi *Mémoires* della stessa (1759).

L'elogio di Solignac, al pari degli elogi citati all'inizio di D'Alembert e Maupertuis, si presenta come una nota bio-bibliografica di Montesquieu nella quale l'autore dà risalto alla sua figura di magistrato, ma insiste anche sul suo talento di pensatore e scrittore.

Così – si legge – la comparsa delle *Lettres persanes*, negli anni nei quali Montesquieu era *président à mortier* presso il Parlamento di Bordeaux, non lasciò dubbi circa il suo genio creatore.

Le critiche che accompagnarono quest'opera furono così severe che non si placarono mai, e nel 1728 fecero persino da ostacolo all'ammissione di Montesquieu all'*Académie française*, la quale ciò nonostante avvenne quello stesso anno. Del resto, com'è noto, Montesquieu fece parte delle più importanti Accademie letterarie e scientifiche del tempo, sia in territorio francese che nel resto d'Europa.

I viaggi furono un momento decisivo per le ricerche di Montesquieu. Egli poté raccogliere informazioni preziose sulle istituzioni e sui costumi dei Paesi visitati. A Roma prima e in Inghilterra dopo, ad esempio, poté riflettere sui motivi della grandezza e della decadenza dei sistemi politici, sui vantaggi e sugli inconvenienti delle leggi umane, una riflessione che sarebbe culminata nella stesura delle sue opere più importanti, le *Considérations sur les Romains* (1734) e l'*Esprit des lois* (1748).

vista letteraria che è stata attiva fino al 1825. Questa breve *fiction historique* è stata letta l'8 maggio 1751 in una seduta pubblica dell'Accademia di Nancy in assenza dell'autore. Di questo scritto si può vedere l'edizione critica, dal titolo *Lisimaque*, a cura di C. Volpilhac-Augier, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di J. Ehrard e C. Volpilhac-Augier, cit., vol. 9, pp. 411-422. Una traduzione (annotata) in italiano del *Lysimaque* è disponibile online nel sito <www.montesquieu.it>, ed è a cura di Piero Venturelli; una seconda versione è di prossima pubblicazione nell'ambito dell'edizione italiana degli scritti di Montesquieu stampati durante la sua vita (Milano, Bompiani, "Il pensiero occidentale").

Un brillante innovatore, dal punto di vista intellettuale; e, dal punto di vista umano, una persona umile, affabile e sincera, mossa da grandi passioni, ma con un'indole pacata e moderata. Così Solignac ci presenta Montesquieu. Quella stessa passione calma che il Bordolese ha saputo trasmettere attraverso i suoi scritti.

\* \* \*

*Elogio storico del Presidente Montesquieu pronunciato dal cavaliere di Solignac nel corso della seduta pubblica della Società Reale delle Scienze e delle Lettere di Nancy del 20 ottobre 1755*<sup>8</sup>

Charles de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu, ex-presidente à *mortier*<sup>9</sup> del Parlamento della Guienna, nacque a La Brède, a tre leghe da Bordeaux<sup>10</sup>, il 18 gennaio del 1689. L'origine della sua nobiltà era nota e non poteva essere meno equivoca, pertanto egli non provava mai a farla risalire alle epoche più remote. Nonostante la grande facilità che aveva avuto nell'imporsi al pubblico, egli disdegnava di unire racconti leggendari a titoli reali.

Il suo trisavolo, Jean de Secondat<sup>11</sup>, signore di Roques, era stato il maggiordomo di Enrico I, re di Navarra<sup>12</sup>. Egli si era dedicato a una corte in cui le speranze erano limitate e dove di conseguenza si cercava di influenzare i principi piuttosto che servirli con fedeltà. L'intrigo non toglieva nulla alla virtù, e i ringraziamenti più lievi vi divenivano tanto più preziosi che i principi ne raddoppiavano il merito attraverso i sentimenti di stima con cui li accompagnavano.

A Jean de Secondat bastarono i soli servigi per attirare su di sé la generosità dei sovrani. Jeanne di Navarra, moglie di Antonio di Borbone e figlia di Enrico I, con un atto del 2 ottobre 1561, donò a Jean de Secondat una somma di diecimila lire<sup>13</sup> da impiegare nell'acquisto del territorio di Montesquieu. Tali possedimenti furono in seguito eretti in baronie da Enrico IV di Francia in favore del figlio di Je-

<sup>8</sup> La presente traduzione si basa sul testo dell'*Éloge* pubblicato per la prima volta nei *Mémoires de la Société royale des sciences et belles-lettres de Nancy, 1754-1759*, t. IV, pp. 247 ss., edizione disponibile anche on line nel sito della Bibliothèque numérique "Gallica" della Biblioteca Nazionale di Francia (<[www.gallica.bnf.fr/](http://www.gallica.bnf.fr/)>). Tra parentesi distingo dalle mie le note che sono da attribuirsi al testo originale di Solignac.

<sup>9</sup> I presidenti à *mortier* erano i supremi magistrati dei Parlamenti francesi durante l'*ancien régime*. Il simbolo esteriore del loro status era costituito dal *mortier*, un particolare copricapo di velluto nero a forma di mortaio (*mortier* significa appunto "mortaio").

<sup>10</sup> Una lega è pari a circa quattro chilometri; tre leghe, dunque, corrispondono grosso modo a dodici chilometri.

<sup>11</sup> Jean de Secondat (1515-1594).

<sup>12</sup> Era in realtà Enrico II (1503-1555), re di Navarra.

<sup>13</sup> Lira o libbra, unità di misura monetaria francese fino al 1795.

an de Secondat<sup>14</sup>, gentiluomo ordinario della camera di tale principe, e successivamente luogotenente colonnello presso il reggimento di Chatillon, nonché maestro di campo, con il brevetto del 6 maggio 1615.

Il figlio di costui, Jean-Baptiste de Secondat<sup>15</sup>, ereditò da suo padre la carica di presidente *à mortier* del Parlamento di Bordeaux. Egli fu tra quegli uomini del suo tempo che maggiormente ebbero a cuore il bene pubblico. Si era assunto il dovere di conservare nel suo cuore i preziosi resti della probità nazionale, tutti i principi eroici dell'educazione dei nostri avi. Sincero tanto quanto ardito, fu sempre apertamente se stesso. Dotato inoltre di grande buon senso e di una eloquenza forte e veemente, egli esercitò una notevole influenza sul nobile collegio del quale era membro o, meglio, sulla sua stessa provincia, malgrado gli sforzi del luogotenente regio, il quale si mostrava estremamente geloso dell'autorità che gli era accordata.

Avendo tale presidente perso il suo unico figlio, Charles de Secondat suo nipote – del quale noi intraprendiamo l'elogio – fu chiamato a succedergli.

Charles de Secondat aveva imparato il mestiere sotto gli occhi di un padre<sup>16</sup> che, dopo aver prestato servizio, non se ne era ritirato che per vegliare più da vicino sull'educazione di suo figlio.

In sintonia con gli usi del tempo, questo padre affettuoso lo consegnava nelle mani di quei pretesi uomini di lettere che il bisogno spinge all'educazione dei fanciulli. Fortunatamente colui che finì col meritare la sua confidenza non era assolutamente uno di quegli spiriti ottusi e limitati che, non avendo potuto conoscere altro che un ammasso confuso di qualche minuzia scolastica, soffocano una ragione nascente, invece di rischiararla, e la scoraggiano quasi sempre con l'aridità delle loro lezioni e con le loro maniere grossolane.

Una delle più grandi premure di quel saggio uomo d'armi fu di preservare suo figlio dalle illusioni dei sensi e dai pregiudizi che sono soliti diffondersi tra i giovani. Egli giudicava l'importanza di questo genere di educazione considerando gli sforzi che avrebbe dovuto fare un giorno per disilluderlo. Impegnato a formare in Charles il giudizio, nell'età più tenera non gli parlò che di ragione e verità e non parlò che al suo cuore. Uno spirito meno sveglio non l'avrebbe compreso. I bambini amano prima di ragionare, e la convinzione più facile e più viva fu sempre quella dettata dal sentimento.

<sup>14</sup> Enrico II, re di Navarra, diviene in seguito Enrico IV, re di Francia. Il figlio di Jean de Secondat del quale si parla è Jacob de Secondat (1576-1619), il quale può essere considerato come il vero fondatore della dinastia dei Montesquieu. Per la genealogia della famiglia di Montesquieu si vedano *Vita e Opere di Montesquieu*, a cura di D. Felice, in «Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni», 2011, <<http://www.montesquieu.it/>>; F. Cadilhon, *Famille de Montesquieu*, in «Dictionnaire électronique Montesquieu», 2009, <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/>>.

<sup>15</sup> Jean Baptiste Gaston de Secondat (1612-1678), figlio di Jacob, fu presidente nel Parlamento di Bordeaux.

<sup>16</sup> Jacques de Secondat, barone di Montesquieu (1654-1713), figlio di Jean Baptiste Gaston.

Lo stato di avanzamento in cui le lettere erano giunte aiutava molto il progresso del giovane Montesquieu. Il lume, la grazia, l'amenità, la forza, l'elevatezza degli scritti che suo padre gli mise in mano offrirono uno stimolo al suo animo. Egli era in grado non solamente di pensare ma, ciò che è meglio ancora, di riflettere sui suoi pensieri, voglio dire, di studiare le sue idee, scomporle, selezionarle, compararle, risalire dall'una all'altra, sistemarle, unirle e, per mezzo di ciò, estenderle, rafforzarle, ingrandirle. Montesquieu aveva già, senza saperlo, quella vivace e intima sensibilità che solo il bello forgia e ravviva, e quella sensibilità più scoperta che viene dalla ragione e che solo il vero determina. I libri non sembrano fatti che per ricordare questi doni fortunati.

Del resto, quali che fossero in lui quei primi segni di un'immaginazione inquieta, la quale, dando per scontato i suoi talenti, voleva sfuggire all'impegno di coltivarli, o coltivarli in modo avventato – attraverso il diletto e senza difficoltà –, egli ebbe la forza di impegnarsi in uno studio faticoso, che sentiva quasi come un obbligo, a causa della sua destinazione alla carica di presidente *à mortier*.

A vent'anni, Montesquieu aveva già fatto dei compendi e degli estratti ragionati degli immensi volumi di diritto civile. Egli non aveva affatto motivo di pentirsi di essersi tuffato in tali studi, giacché ne usciva arricchito come non mai, cosa che non sarebbe stata possibile senza questa specie di eclissi. Fu discutendo le leggi per impararle che penetrò l'essenza stessa della giustizia che le aveva formate, e che egli ha raffigurato così vividamente nelle sue prime opere.

Le nozioni più precise e più brillanti che Montesquieu aveva attinto nel *Codice* e nel *Digesto*, lo fecero presto distinguere all'interno del Parlamento di Bordeaux. Vi fu accolto come consigliere il 24 febbraio 1714 e come presidente *à mortier* il 15 luglio 1716.

Dedito da quel momento in poi all'interesse pubblico, lo si vide senza desideri e senza paura non occuparsi d'altro che dei desideri e delle paure dei cittadini.

Incaricato nel 1722 di presentare alla corte le rimostranze che il Parlamento aveva fatto in occasione di una nuova imposta sulla provincia [della Guienna]<sup>17</sup>, egli le portava ai piedi del trono con tutta la circospezione di un uomo che riverisce sua madre, ma anche con tutta la sicurezza di un magistrato, autorizzato dal suo sovrano stesso a curarsi dell'interesse dei cittadini<sup>18</sup>.

Sfortunatamente i bisogni dello Stato rendevano allora più che mai necessaria la tassa, e così Montesquieu ne ottenne sì la soppressione, ma con il rammarico di vederla cambiata in un'altra più esosa<sup>19</sup>. E ottenne ancor meno la soddisfazio-

<sup>17</sup> Ce n'era una di quaranta soldi sull'uscita di ciascuna tonnellata di vino. (*Nota di Solignac*.)

<sup>18</sup> Tra i compiti dei Parlamenti francesi durante l'*ancien régime* vi era quello di registrare i decreti regi al fine di renderli esecutivi. Nello svolgimento di tale funzione i Parlamenti potevano rivolgere al re rimostranze qualora un decreto o una norma fossero in contrasto con le leggi fondamentali della Francia.

<sup>19</sup> Tale imposta era di tre soldi per libbra su tutte le merci, oltre ai diritti ordinari di entrata o di uscita. Attualmente questa imposta esiste ancora (*Nota di Solignac*).

ne di poter rimarcare presso il principe e i suoi ministri la diffusa, annosa, avversione per le alte imposte, come se essi avessero voluto opporgli il loro divieto in modo categorico, per fargliene meno sentire la gravità.

Già da un anno erano comparse le *Lettere persiane* e il *Tempio di Cnido*<sup>20</sup>. La reputazione che queste due opere avevano procurato a Montesquieu non lo privavano certo del cattivo esito delle sue negoziazioni, tanto più che il *Tempio di Cnido* sembra essere stato concepito per il bello in sé, e per servirmi di un'espressione dello stesso Montesquieu «l'aria che vi si respira è una voluttà continua». Ma una voluttà che cela il pudore che è il sommo degli ornamenti<sup>21</sup>.

Le *Lettere persiane*, prodigio del genio senza precedenti, apparvero come uno di quei bambini, la cui cura importa allo Stato, ma dei quali i genitori hanno interesse a nascondere la nascita. Quante sono le persone di ingegno che avrebbero affrontato il rischio di dichiararsene autori?

È particolarmente in queste opere che possiamo vedere scoperti l'anima e il cuore di Montesquieu. Il suo disegno era di riformare i costumi della nazione. Egli sapeva che i costumi quando sono regolati fanno i cittadini migliori delle stesse leggi<sup>22</sup>. Ma che passione nelle sue *Lettere*! Che leggiadria, che varietà di immagini, che vivacità, che fine piacevolezza! Aggiungiamo, l'altezza di vedute e di sentimenti: Montesquieu non vi parla che la lingua energica della ragione che egli conosceva, e le sue idee giuste, nette, forti, appena prodotte e già feconde, portano all'anima una linfa vitale e come un'inondazione di calore che la scalda.

È certamente vero, e sbaglierei a non convenirne, che dentro queste stesse *Lettere* sono presenti delle arguzie di un'arditezza che doveva verosimilmente più di una volta allarmare egli stesso. Ma nel lasciare qui a dei pretesi spiriti forti il ridicolo interesse che essi hanno ad avvalersene, io dico, senza paura di offendere quelli tra i nostri saggi e virtuosi autori che hanno criticato tali *Lettere*, che i passi che essi criticano, e che io condanno assieme a loro, si trovano talmente diluiti in una moltitudine di idee sublimi, in un cumulo e in una gran quantità di tutte quelle cose che possono essere prodotte dall'eccellenza dell'intelligenza, che per quest'opera accade come per le opere di Platone, la cui fama si estende – cosa che noi ammiriamo – non attraverso le idee cui noi ci ribelliamo, ma per la forza e la vivacità del genio che si fa sentire fin dentro i suoi errori.

Dopo tutto, in genere non si è meno circospetti quando si è irreprensibili. E quale idea delle nostre verità di fede Montesquieu poteva immaginare in un Persiano, se non quella propria di un uomo spaventato dalla loro maestosa oscurità?

<sup>20</sup> Queste opere vengono pubblicate rispettivamente nel 1721 e nel 1725.

<sup>21</sup> *Il Tempio di Cnido*, canto I.

<sup>22</sup> *Lettere persiane*, t. II, lettera LXXVI. (*Nota di Solignac*.) È una nota idea che permea l'intera produzione di Montesquieu, e in particolare l'*Esprit des lois*.



Diciamo di più: Montesquieu era allora la stessa persona che abbiamo conosciuto fino alla fine. Come si può pensare che egli fosse capace di prevedere che lo sdegnoso stupore di uno straniero potesse mettere in pericolo delle verità che la fede degli uomini più illuminati d'Europa ha da così tanto tempo reso incontestabili?

Incaricato nel 1715 di aprire i lavori al Parlamento di Bordeaux, Montesquieu non ottenne solamente i suffragi, li carpì. Egli scelse come soggetto della sua aringa i «doveri del magistrato». Convinto che la verità non ha così tanta forza come quella che le viene dal suo stesso lume, Montesquieu la portò alla luce senza nessuno di quei travestimenti che si crede comunemente possano esserle utili. La mostrò tale e quale essa stessa desidera sempre di apparire. Ma nel fare onore alla verità, egli ne fece ancor più al Parlamento.

Giudicava, a ragione, che non si è mai così vicini al disprezzo come quando si ha diritto all'indulgenza, e che se non fa onore essere incriminati, d'altra parte non si è mai immuni dal rischio di accuse.

Niente uguagliava l'alta idea che egli aveva delle funzioni pubbliche. I suoi desideri tuttavia lo chiamavano altrove. Le più dure occupazioni a suo carico non gli parevano che una laboriosa inattività. Tutto lo richiamava alla cultura letteraria, e non era possibile che egli si lasciasse trasportare da uno di quei piaceri effimeri la cui vivacità supera così tirannicamente tutti gli altri, e a cui coloro che ne sperimentano la forza, per la loro stessa tranquillità, hanno interesse a resistere.

Cambiando, per così dire, il modo di vivere, Montesquieu non cambiò pertanto obiettivi. Egli aveva sempre di mira il bene degli uomini.

Durante il suo incarico di Presidente, che egli alla fine decise di lasciare, e che lasciò in effetti nel 1726, non aveva potuto lavorare che a beneficio della sua provincia. E divenne presto utile alla sua nazione e a tutte le nazioni della Terra.

Montesquieu si era dedicato subito interamente alle attività dell'Accademia di Bordeaux, dove aveva fatto il suo ingresso il 3 aprile 1716. Tale Accademia era appena nata quando egli vi entrò.

Il duca di La Force<sup>23</sup> l'aveva fondata fissandovi un premio per la fisica. Niente faceva più al caso del nuovo accademico. Egli propose tre premi per l'anatomia di trecento lire ciascuno, e finì così per concentrarsi interamente sulle di conoscenze utili, il genio di una società, che inizialmente non si era formato che grazie all'attrazione per la musica e all'amore per quelle poesie spensierate la cui piacevolezza allietta la ragione, ma che tuttavia si potevano paragonare a quegli abiti trasparenti molto diffusi presso gli antichi Romani, e che un autore del tempo chiamava «tessuto di vento e nube di lino»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Henri-Jacques de Caumont, duca di La Force (1675-1726). La fondazione dell'Accademia di Bordeaux avvenne nel 1712.

<sup>24</sup> *Ventum textilem et lineam nebulam. (Nota di Solignac.)* [Il verso è tratto da un frammento di Publilio Siro (I sec. a.C.)].



Pur non disprezzando i lavori impegnativi, nei quali anche l'imprecisione ha il suo valore, Montesquieu non metteva mai alla prova il suo genio. Egli non amava nella scrittura che quei grandi colpi di pennello, i quali, con arditezza e rapidità, mostrano tutto il calore dell'anima che li produce e sembrano meno dipingere che farla agire e parlare.

Da molto tempo il pubblico lo spronava affinché si facesse avanti per un posto all'Accademia francese<sup>25</sup>. Egli si presentò nel 1728 per riempire quello che risultava vacante dopo la morte di Sacy<sup>26</sup>. Montesquieu aveva già i suffragi degli accademici quando il cardinal Fleury<sup>27</sup>, attraverso una lettera, fece sapere che il re<sup>28</sup> non voleva affatto che essi accogliessero tra loro l'autore delle *Lettere persiane*, che egli non aveva mai letto quel libro, ma che lo conosceva a sufficienza grazie a un estratto fedele che gli era stato fornito.

Fortunatamente quella specie di vendetta che l'invidia vuole fare al merito dei grandi uomini fallisce più spesso di quanto non riesca.

Il maresciallo d'Estrées<sup>29</sup> fu indignato dell'affronto che si voleva fare all'Accademia, e unicamente forse a colui che essa aveva prescelto. Persuaso che in tale circostanza Montesquieu non avrebbe agito che in modo sommesso o, per meglio dire, non avrebbe fatto nulla, egli si interessò a lui, e iniziò una specie di negoziazione a Versailles. E fece bene in effetti. Montesquieu dichiarò che non avrebbe detto di essere l'autore delle *Lettere persiane*, ma che tuttavia non avrebbe sconfessato affatto di averle scritte, e che egli avrebbe rinunciato al posto all'Accademia se bisognava acquistarlo a quel prezzo.

Ciò soddisfece il ministro<sup>30</sup>.

Si dice che il cardinale Fleury abbia letto le *Lettere persiane*, e che avendo la dote di leggere bene, quasi tanto rara quanto quella di scrivere bene, non abbia fatto attenzione che alla brillante immaginazione che scalda tutto il corpo di quest'opera, e che egli sorvolò sui dettagli, dei quali pensava che tutti gli uomini potessero fare la critica<sup>31</sup> senza esercitare molto il proprio spirito.

Montesquieu fu accolto nell'Accademia francese il 24 gennaio 1728.

Le difficoltà che egli aveva provato lo rendevano ormai più sensibile a quelle che una bassa gelosia è sempre pronta ad opporre ai talenti. Diversi anni dopo, Pi-

<sup>25</sup> *Académie française*, fondata nel 1635 dal cardinale Richelieu (1585-1642), primo ministro di Luigi XIV.

<sup>26</sup> Louis de Sacy (1654-1727), letterato e avvocato francese.

<sup>27</sup> André-Hercule de Fleury (1653-1743), cardinale e uomo politico francese, fu precettore e primo ministro di Luigi XV, dunque si trovava in stretto contatto con l'ambiente di Versailles.

<sup>28</sup> Il giovane Luigi XV (1710-1774).

<sup>29</sup> Victor-Marie d'Estrées (1660-1737), ammiraglio francese, si era distinto particolarmente per le sue opere. Divenne membro dell'Accademia nel 1715, e duca nel 1723.

<sup>30</sup> Il cardinale Fleury.

<sup>31</sup> Prefazione alle *Lettere persiane* (*Nota di Solignac*).

ron<sup>32</sup> si presentò per il posto all'Accademia rimasto vacante a causa della morte dell'arcivescovo di Sens<sup>33</sup>. Tutti i suffragi si riunirono in favore di questo nuovo Alceo, di cui si ammirò lo stile energico e forte e a cui non si poteva rimproverare nulla se non dei versi che avrebbero potuto essere di Saffo o di Catullo, e che essi stessi avrebbero potuto comporre con uguale veemenza e licenziosità, ma forse con meno armonia e bravura. Furono comunque tali versi, figli dell'azzardo e del capriccio, che misero ostacoli all'ingresso di Piron.

Montesquieu era allora direttore dell'Accademia<sup>34</sup>. Egli si recò a Versailles dove il Re gli disse che non voleva assolutamente che la persona candidata, e in procinto di essere eletta, fosse ammessa nella loro Accademia.

Montesquieu diede conto ai suoi confratelli delle intenzioni di Sua Maestà, e persuaso che fosse un bene procurarsi le grazie, oltre che meritare, egli non cessò da quel momento di fornire a Piron la protezione che credeva potesse essergli più utile. In una lettera<sup>35</sup>, scritta a tal proposito, egli disse che «Piron era assai pentito per i versi indecorosi che si diceva avesse composto, e che d'altra parte ne aveva composti di esemplari. L'ultimo re – egli aggiungeva – esclude La Fontaine<sup>36</sup> da un posto all'Accademia a causa delle sue vicende personali: egli lo ripagò sei mesi dopo con le sue *Fables*».

Le rimostreanze del direttore Montesquieu diedero in qualche modo i loro frutti. Due giorni dopo che tale lettera fu recapitata al suo destinatario, Piron ottenne una pensione di cento pistole<sup>37</sup>, e a questa fecero seguito diversi altri favori, che l'onorarono quasi tanto quanto avrebbe fatto la sua ammissione all'Accademia.

Alla corte stessa, dove le menzogne rientrano nei comportamenti ordinari, si stimava la probità franca e senza affettazione di Montesquieu. I sentimenti che tale probità gli ispirava e che traeva dal carattere gioviale, egli li aveva perfezionati at-

<sup>32</sup> Alexis Piron (1689-1783), poeta e drammaturgo francese, venne nominato all'Accademia nel 1753, tuttavia alcuni suoi nemici indussero Luigi XV ad opporre il suo veto per favorire l'elezione del naturalista Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon (1707-1778). Montesquieu fallì nella sua mediazione, tuttavia egli riuscì a far sì che a Piron fosse devoluta una pensione.

<sup>33</sup> Jean-Joseph Languet de Gergy (1677-1753), arcivescovo cattolico francese dal 1730.

<sup>34</sup> Montesquieu fu direttore dell'Accademia nel 1739, e poi nel 1753. Sui suoi rapporti con essa si veda L. Desgraves, *Montesquieu. L'œuvre et la vie*, Bordeaux, L'esprit du temps, 1994, pp. 39-58. Si veda inoltre N. Masson, *Académie française*, in «Dictionnaire électronique Montesquieu», 2008, <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/>>.

<sup>35</sup> Si tratta di una lettera scritta da Montesquieu a Madame de Pompadour nel giugno del 1753. La lettera era stata inserita nel *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu* composto dal figlio di Montesquieu Jean Baptiste de Secondat, testo che abbiamo ricordato all'inizio nell'introduzione. Si può vedere inoltre la *Correspondance* nell'edizione già ricordata delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di A. Masson, tomo III, parte IV, p. 1459.

<sup>36</sup> Jean de La Fontaine (1621-1695) ebbe problemi con Luigi XIV, allora patrono dell'Accademia, per aver rivendicato il diritto a manifestare liberamente il proprio pensiero.

<sup>37</sup> Le pistole erano monete d'oro, il cui valore era di circa dodici soldi.

traverso dei lunghi viaggi. Credendo a ragione di avere intravisto negli uomini del suo Paese soltanto qualche aspetto dell'Umanità, egli volle comprenderla e descriverla in tutte le sue sfaccettature e, attraverso uno studio attento, riflettere sulle somiglianze tra gli uomini e sulle loro differenze, sul loro sapere e sui loro errori, sulle loro grandezze e sulle loro miserie: uno sguardo senza veli e senza pregiudizi sulla loro natura, colta in tutta la sua semplicità. Egli intendeva scoprire ciò che essa ha di originale e cosa di artificiale, ciò che è e ciò che deve essere; attraverso un esame dei suoi desideri, conoscere i bisogni che le sono propri, e attraverso la conoscenza dei suoi bisogni, individuare le leggi che essa dovrebbe seguire.

Il 5 aprile 1728 Montesquieu partì per Vienna con lord Waldegrave<sup>38</sup>, suo intimo amico, inviato dal re d'Inghilterra<sup>39</sup> presso l'Imperatore<sup>40</sup>, e lo stesso che noi abbiamo visto poi come ambasciatore alla corte di Francia. Montesquieu era l'Usbek delle sue *Lettere persiane*, e avrebbe potuto dire assieme a lui<sup>41</sup>: «Benché io non sia incaricato di alcun affare importante, sono continuamente occupato. Passo la mia vita ad esaminare le cose, scrivo la sera ciò che ho notato, ciò che ho visto, ciò che ho inteso durante il giorno, tutto mi interessa», perché posso mettere tutto ugualmente a frutto.

Montesquieu ebbe spesso il piacere di accompagnare a Vienna il principe Eugenio<sup>42</sup>, a cui il duca di Bouillon<sup>43</sup> l'aveva particolarmente raccomandato. Il principe e il nostro viaggiatore francese dovettero essere l'uno per l'altro uno spettacolo assai gradevole. I grandi uomini simpatizzano tra loro di più degli uomini comuni. Le doti che li contraddistinguono toccano troppo la sensibilità per non essere intraviste da chi le possiede, e sono allo stesso tempo troppo preziose per non suscitare in loro sentimenti di stima.

La nascita, la formazione, le diverse occupazioni, a dire il vero conferivano loro delle caratteristiche, dei tratti diversi. Ma la fisionomia che mostrava l'animo scoperto era la stessa. Ogni grande uomo si riconosce in un suo simile, e quella rassomiglianza lega molto più fortemente, più piacevolmente e armoniosamente di quanto non avvenga per i legami che uniscono la maggior parte degli uomini.

Il principe Eugenio che conosceva la petulante vivacità dei Francesi e che la considerava troppo differente dalla serietà che regnava nei Paesi stranieri da potervi

<sup>38</sup> James Waldegrave (1684-1741) fu ambasciatore inglese in Austria dal 1727 al 1730, e successivamente svolse la sua missione in Francia dal 1730 al 1740. Con lui Montesquieu intrattene una fitta corrispondenza. Si possono vedere le lettere scritte tra il 1700 e il 1731 in *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di J. Ehrard e C. Volpilhac-Augier, cit., vol. 18.

<sup>39</sup> Giorgio I (1660-1727), della dinastia degli Hannover, a cui succedette nel 1727 Giorgio II.

<sup>40</sup> Carlo VI (1685-1740), imperatore del Sacro Romano Impero dal 1711.

<sup>41</sup> *Lettere persiane*, tomo I, lettera XLVIII (*Nota di Solignac*).

<sup>42</sup> Eugenio di Savoia (1663-1736), famoso generale francese, fu a capo dell'esercito imperiale sotto Leopoldo I, Giuseppe I e Carlo VI.

<sup>43</sup> Si tratta di Godefroy Maurice de La Tour d'Auvergne (1636-1721), zio di Eugenio di Savoia.

essere apprezzata, non poté non giudicare positivamente in Montesquieu il candore delle più amabili imperfezioni, unito ai doni più pregevoli dell'intelligenza. Dal canto suo, nel principe Eugenio Montesquieu ammirava soprattutto il fulgore che egli aggiungeva in ogni momento alla sua fama, l'unico che potesse aggiungerci: un grande capitale di modestia e di semplicità.

All'uscita da Vienna, il nostro viaggiatore andò in Ungheria. È la parte dei suoi viaggi che ha descritto con più cura<sup>44</sup>. Percorse in seguito l'Italia<sup>45</sup>. A Venezia incontrò il celebre Law<sup>46</sup>, al quale, di tutti i beni della Francia di cui aveva potuto disporre a suo piacimento, non rimaneva altro che un diamante molto bello, che impegnava e ritirava di volta in volta, a seconda della buona o della cattiva fortuna nel gioco, un tempo sua passione, il solo mezzo di sussistenza che egli ebbe.

Un giorno si parlava del «sistema»<sup>47</sup>. «Perché – gli chiese Montesquieu – non avete provato a corrompere il Parlamento di Parigi, come il ministero inglese ha fatto con il Parlamento di Londra<sup>48</sup>?».

«Che differenza! – rispose Law. Per l'Inglese la libertà consiste nel fare tutto ciò che vuole, mentre il Francese si impegna solo in ciò che ha il dovere di fare.

<sup>44</sup> Montesquieu inizia i suoi viaggi nell'aprile del 1728 quando si sposta da Parigi a Vienna con Waldegrave. Montesquieu ha circa quarant'anni. Ha bisogno di riflettere sull'orientamento da conferire alle sue ricerche e così comincia un lungo viaggio in Europa che terminerà nel 1731. Ci sono rimaste delle annotazioni da lui scritte sino al 1729 (i cd. *Voyages*), mentre dei due anni trascorsi in Inghilterra (1730-1731) ci sono rimaste soltanto alcune pagine di diario. Al termine di questi viaggi Montesquieu disporrà di informazioni preziose sulle istituzioni e sui costumi dei Paesi visitati, che gli consentiranno la pubblicazione delle *Considérations sur les Romains* e dell'*Esprit des lois*. Per un esame di questi anni della vita di Montesquieu rimandiamo alla biografia di L. Desgraves, *Montesquieu. L'œuvre et la vie*, cit. pp. 123 ss.

<sup>45</sup> Per il viaggio in Italia si può vedere Montesquieu, *Viaggio in Italia*, a cura di G. Macchia e M. Colesanti, Roma, Laterza, 1995. Sull'idea dell'Italia che Montesquieu si formò anche grazie al suo viaggio, e che poi, oltre che nei *Voyages*, è confluita anche nelle sue opere successive si può vedere D. Felice, *Immagini dell'Italia settecentesca nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in «Biblioteca Elettronica su Montesquieu e Dintorni», 2012, <http://www.montesquieu.it/>.

<sup>46</sup> Si tratta di John Law (1671-1729), di origine scozzese, finanziere e studioso di economia. Prima di trasferirsi a Venezia aveva vissuto in Francia dove era divenuto consigliere del reggente Filippo II d'Orléans. Qui Law aveva potuto dare avvio alla creazione di un sistema monetario che prevedeva la sostituzione della moneta metallica con quella cartacea, con l'affidamento del debito pubblico a compagnie commerciali. Il sistema fu attivo dal 1716 al 1720, e terminò con un tracollo. Montesquieu ha criticato tale sistema nelle *Lettres persanes* e nell'*Esprit des lois* (cfr. *Lettres persanes* CXXXIII; CXXXVIII; CXLI; e *Esprit des lois* II, 4; XXII, 10). I due si incontrarono a Venezia il 29 agosto del 1728, dove Law si era infine trasferito.

<sup>47</sup> È appunto il «sistema» monetario ideato da John Law.

<sup>48</sup> Il riferimento è presumibilmente all'episodio analogo di tracollo borsistico verificatosi in Inghilterra nel 1720 (il cd. *South sea bubble*), dove c'era stata una imitazione del sistema ideato da Law.

Perciò l'interesse può spingere l'uno a desiderare ciò che non deve fare, mentre è raro che induca l'altro a fare ciò che non deve desiderare»<sup>49</sup>.

Law non fu il solo uomo celebre che Montesquieu ebbe occasione di incontrare durante il suo soggiorno a Venezia. Si trovava lì anche il conte di Bonneval<sup>50</sup>. Compiaciuto di conversare con un uomo in grado di comprenderlo, tale illustre esiliato gli raccontò tutte le imprese e tutte le azioni militari alle quali egli aveva preso parte. Gli ritrasse il carattere di tutti i principi, di tutti i generali, di tutti i ministri che egli aveva conosciuto. Si può comprendere facilmente quale dovesse essere la naturalità di un tale pennello. La passione si concentra tutta sull'oggetto, che lo si ami o che lo si detesti, e in quel caso essa era affidata alle mani di un pittore del quale lo stesso dio delle arti sembrava aver formato il genio.

Il conte di Bonneval celò senza dubbio a Montesquieu soltanto il disegno che egli avrebbe eseguito poco dopo, quando sarebbe stato il momento, a causa delle pressioni dei suoi nemici<sup>51</sup>. Poco scrupoloso nella scelta dei mezzi, il di più sicuro gli parve il più giusto e, prescindendo dai suoi sentimenti, si stabilì in Turchia.

Deciso a studiare la natura umana attraverso gli uomini stessi, Montesquieu trovava fortunatamente nella maggior parte di loro quella predisposizione alla giustizia e alla ragione che apre il cuore, e spinge a confidarsi con tanta prontezza quanta sincerità. La sua fama l'aveva anticipato a Torino, ma il suo candore, sempre identico, contribuì molto a fargli conquistare l'amicizia del conte di Breglio<sup>52</sup>, che è stato in seguito governatore di Sua Altezza reale il principe del Piemonte, e

<sup>49</sup> L'episodio si ritrova nella biografia scritta dal figlio di Montesquieu. Si veda J.-B. de Secon-dat, *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu* (1755), in C. Volpilhac-Augier, *Montesquieu*, cit., p. 252. Dell'incontro con Law a Venezia, e della conversazione intorno al suo *système*, si parla anche nel *Voyage en Italie*. Si vedano i *Voyages*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di A. Masson, cit., tomo II, parte IV, pp. 1004-1007.

<sup>50</sup> Claude-Alexandre, conte di Bonneval (1675-1747), uomo d'armi di origine francese, fu generale dell'esercito austriaco. I suoi rapporti con gli alti ranghi dell'esercito si guastarono durante una campagna nei Paesi Bassi. Fu bandito dall'impero e spedito prigioniero a Venezia. Successivamente si arruolò nell'esercito ottomano e si convertì all'islam. Negli ultimi tre lustri di vita fu uno dei più autorevoli consiglieri dell'impero turco; prese il nome di Osman, pascià di Caramania, e risiedette a Costantinopoli, dove – due anni prima di morire – incontrò l'allora ventenne e sconosciuto Casanova (che ne parla nella *Storia della mia vita*: cfr. i capp. XIV-XV dell'ed. italiana "I Meridiani", vol. I).

<sup>51</sup> Il riferimento è presumibilmente al suo passaggio nelle file dell'esercito turco.

<sup>52</sup> Giuseppe Roberto Solaro di Breglio (1680-1764), diplomatico nonché uomo di cultura, servì Vittorio Amedeo II (1666-1732) della casa sabauda. Inoltre fu precettore del figlio di questi, Vittorio Amedeo (1699-1715). Montesquieu lo conobbe nel 1728, alla vigilia del suo viaggio in Italia, a Vienna, dove Breglio si trovava per una missione assieme a suo fratello, Antonio Maurizio Solaro di Govone, anch'egli diplomatico. Tra Montesquieu e i due fratelli, e soprattutto con Giuseppe Roberto, sorse un'amicizia duratura e forte, attestata anche dall'epistolario di Montesquieu. Si veda nuovamente la corrispondenza relativa a quegli anni in *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di J. Ehrard e C. Volpilhac-Augier, cit., vol. 18.

quella del comandante di Solaro suo fratello, che è stato per vari anni di seguito ambasciatore del re di Sardegna in Francia e che lo è attualmente a Roma.

Tale antica capitale del mondo, che ho appena nominato, non poteva certo sfuggire all'attenzione di Montesquieu. Di tutte le città d'Italia essa fu quella dove si fermò più a lungo. Egli ebbe la fortuna di vedere spesso il cardinal di Polignac<sup>53</sup>, allora ambasciatore di Francia, e il cardinal Corsini<sup>54</sup>, in seguito elevato al soglio pontificio sotto il nome di Clemente XII.

Fu là, verosimilmente, che, sentendosi attratto dalla maestosa antichità di tale città, e non vedendo in quei reperti distrutti o mutilati che un'ombra di essa stessa o, per così dire, il suo fantasma, egli progettò di ricercare le cause della decadenza dell'impero che si era elevato nel suo seno, e che di là si era espanso su quasi tutte le regioni della Terra.

Lasciando l'Italia, Montesquieu rientrava in Germania attraverso la Svizzera<sup>55</sup>, e avendo percorso accuratamente tutti i Paesi che si estendevano dall'una all'altra costa del Reno, egli si fermò qualche tempo nelle Province Unite, e passò di là in Inghilterra, dove restò quasi due anni<sup>56</sup>.

I legami che Montesquieu ebbe con tutti gli uomini celebri di quel tempo, e con tutti coloro che successivamente avrebbero giocato dei ruoli di primo piano, lo spingevano anche ad approfondire lo studio del carattere degli Inglesi e, ciò che egli desiderava di più, a comprendere la natura del loro governo. In entrambi egli individuò alcune relazioni con i Romani, e da allora cominciò attraverso delle letture pressoché interminabili a creare l'impalcatura dell'opera di cui noi ci accingiamo a parlare.

Sebbene fosse spesso ospitato dalla regina di Inghilterra<sup>57</sup> – quella principessa-filosofo che ricercava i talenti, se ne circondava, dava loro lustro attraverso la sua stima, e che provava piacere a intrattenersi con i Newton e con i Locke –, Montesquieu ritornò nella sua patria e soggiornò due anni a La Brède per completare l'opera sulla grandezza e decadenza dei Romani. Quest'opera apparve infine nel 1734.

Se non si trattasse di qualcosa di ben noto, direi che i dettagli e tutti i fatti storici vi sono innestati e in seguito concatenati in modo da formare, per così dire, una nuova trama, come se si trattasse di una storia nuova, più interessante e più istruttiva.

<sup>53</sup> Melchior de Polignac (1661-1741), ambasciatore francese a Roma, promosse e finanziò una serie di scavi nel territorio di Roma che contribuirono alla riscoperta di alcune antichità classiche. Fu elevato al rango di cardinale da papa Clemente XI nel 1713.

<sup>54</sup> Lorenzo Corsini (1652-1740), papa dal 1730.

<sup>55</sup> In realtà Montesquieu non passò dalla Svizzera. Si veda nuovamente la sua biografia per il periodo relativo ai viaggi, in L. Desgraves, *Montesquieu. L'œuvres et la vie*, cit., pp. 123 ss.

<sup>56</sup> Montesquieu rimase in Inghilterra poco meno di un anno e mezzo. Siamo nel 1729-1731.

<sup>57</sup> Si tratta di Carolina di Brandeburgo-Ansbach (1683-1737), moglie di Giorgio II, re di Inghilterra e Irlanda dal 1727.



Sembra che Montesquieu abbia cercato di interpretare le passioni dei Romani, di esaminare i loro pensieri, di conoscere a fondo il loro carattere, e risvegliare così tutte le qualità del loro animo, per meglio comprendere come essi giunsero alla costituzione del loro impero, le loro leggi, i loro principi, i loro interessi, la loro politica, i motivi della loro ambizione e le cause di tutte quelle cose straordinarie che meravigliano il mondo intero, e che allora rivelarono tutto ciò che di grandioso può fare l'umanità quando non la si avvilisca attraverso la bassezza delle passioni e la frivolezza dei costumi e degli usi.

Ciò che i primi ingegni della repubblica non compresero nello scontro delle opinioni, né nel corso rapido di avvenimenti che essi dirigevano con prudenza e che erano d'altra parte costretti a lasciare alla bizzarria del caso, Montesquieu lo vide, e col suo modo di ragionare con tanta obiettività egli lo avrebbe ugualmente visto col tempo. Sembra di sentirlo levare la voce in senato, dire la sua, moderare, contrastare gli ardori, e svelare agli occhi dello Stato ciò che esso aveva da temere dell'indolenza di un popolo del quale consentiva le passioni: malattia della costituzione, potere funesto che esso portava nel suo seno sin dalla sua origine stessa, e che alcuni non temevano molto, mentre altri sottovalutavano, allo stesso tempo sforzandosi di reprimerne gli eccessi.

Questo libro sui Romani, che in molti stimano il più perfetto di tutte le opere di Montesquieu, fu seguito da un altro, la cui stesura più di una volta, a causa della sua vasta mole, egli fu quasi sul punto di abbandonare. Parlo dell'*Esprit des lois* che egli pubblicò infine nel 1748. Qui non si tratta più del quadro sintetico di una nazione sola, bensì del ritratto in grande di tutti i popoli della Terra.

Montesquieu mostra gli uomini uscenti dalle mani della natura e ancora erranti nei boschi, li segue nelle prime società e nelle mura delle città dove essi, divenendo più astuti, diventano quasi più selvaggi: è la maschera che essi mettono alla loro malvagità, trattandosi di una nuova forma di barbarie.

Montesquieu descrive, esamina, apprezza gli obblighi che la finalità del bene comune ha richiesto che essi si imponessero, e che niente ancora mantiene in vita se non la necessità di osservarli, vale a dire ciò che li rende più odiosi e più insopportabili. Ma quegli stessi obblighi che gli uomini trascurano, a poco a poco divengono delle leggi che plasmano il carattere dell'uomo comune.

I disordini da cui sono state prodotte e la sottomissione a tali norme saranno sempre per essi un motivo di onta: se fossero stati più saggi, avrebbero potuto fare a meno del giogo che li frena.

Queste leggi, d'altra parte, sembrano più delle regole arbitrarie di giustizia che dei precetti della retta ragione. Costrette a giustificare le cattive azioni, esse non vincolano né riformano il cuore che ne è la fonte. Occorre del resto stupirsi? Sono le opere degli uomini. Da qui i vantaggi e gli inconvenienti che Montesquieu riesce così bene a mettere in luce.

Montesquieu sembra sorvolare sul carattere bizzarro di alcune leggi, perché si tratta di errori che diventano più tollerabili nella misura in cui li si sopporta o



non se ne possa guarire un sintomo senza inasprirne più di uno alla volta. Egli fa notare come l'istinto, l'educazione, l'interesse, l'abitudine agli stessi principi della religione, concorrendo in ogni paese a dare sostegno alle leggi che vi sono stabilite, non possono essere cambiati dai ragionamenti, né il tempo stesso può indebolire i legami che essi hanno formato. Montesquieu scopre in tali leggi al tempo stesso un lievito che vi fermenta corrompendole, ma che serve tuttavia a mantenere viva la loro forza. Tale lievito sono le passioni degli uomini che vorrebbero distruggere le regole, e che servono tuttavia a meglio stabilirle. Egli pensa che la paura le renda più rispettabili per gli uni, l'onore più utili per gli altri, e vorrebbe che l'amore della virtù per il quale esse sono osservate da pochi, li impegni tutti quanti a sottomettervisi.

Mai legislatore ha visto meglio in un colpo solo il complesso meccanismo del mondo morale, e districato con tanta abilità, secondo i diversi spiriti e climi, l'ammasso confuso di passioni e sentimenti politici, i quali, come tante molle di una macchina, differiscono nei loro rapporti e nelle loro funzioni, conferendo in verità movimenti differenti alla macchina stessa, ma al tempo stesso contribuiscono tutti insieme a farle produrre per il bene delle società tutti gli effetti necessari a conservarle e a farle durare. Così, analizzando le leggi di tutti i tempi e di tutte le nazioni del mondo, lo spirito che le ha dettate e gli effetti che esse hanno prodotto, Montesquieu fa più o meno ciò che fanno ai nostri tempi i nostri accademici, i quali selezionano e descrivono tutti i fenomeni particolari della natura, la cui riunificazione sotto delle leggi generali servirà forse un giorno a comprendere l'autentico meccanismo dell'Universo.

Che meraviglia il successo dello *Spirito delle leggi*! Esso fu tale che fece dimenticare critiche delle quali già non si parla più. Ma ci si ricorderà per sempre della risposta che Montesquieu fece a tali critiche<sup>58</sup>. È forse la sua opera più ammirevole. In essa più che altrove si trova dispiegata tutta la semplicità del suo carattere.

Ora, proprio lo stile della sua opera – non mostrando altro che il candore e la probità, e unendo alla forza della ragione, al concatenamento delle idee, all'energia delle espressioni, un'abitudine soave alla finezza e al decoro – era ciò che egli stimava più dell'opera stessa, della quale elaborava le verità e i principi per il solo motivo per il quale l'aveva intrapresa, vale a dire per rendersi utile agli uomini.

In proposito, non nascondiamo ciò che si crede ancora oggi di poter rimproverare al Montesquieu dell'*Esprit des lois*: una maniera di pensare troppo sottile, una rapidità e quasi un'accelerazione di penna in qualche luogo in cui ci si aspettava maggiori dettagli, una rappresentazione più ampia e più approfondita, una maggiore espressività. Ma diciamo pure che Montesquieu ha avuto paura a volte di esprimere tutto, e che qualche volta egli ha anche creduto di poter sottinten-

<sup>58</sup> Si tratta della famosa *Défense de l'Esprit des lois* che Montesquieu pubblicò nel 1750 in risposta agli attacchi che la sua opera subì.

dere ciò che un occhio attento gli avrebbe permesso di nascondere. Tali sono gli spiriti capaci di spingersi al di là della superficie delle cose. I grandi geni ne penetrano in un colpo solo la sostanza e la mostrano in maniera altrettanto concisa. I pensieri che si precipitano nel fervore della composizione lasciano loro giusto il tempo di sistamarli in un secondo momento. Più accorgimenti e ricercatezza potevano certo procurare a tale opera più splendore e bellezza, ma potevano conferirle più energia e slancio?

Montesquieu, che le Accademie di Londra e di Berlino avevano avuto tanta impazienza di eleggere come loro membro<sup>59</sup> quanta ne aveva avuto l'Accademia francese, godeva, malgrado le critiche, di tutta la stima che egli meritava, quando apprese che il re, il fondatore della nostra Accademia, incoraggiava qui le arti, le avvalorava e si compiaceva di trovare dei rivali in tutti coloro i cui talenti sembravano meritare la sua stima.

Sarebbe questo il luogo adatto per ricordare il desiderio che Montesquieu mostrò di essere ammesso dagli illustri fondatori della nostra Società, ma la *Storia* che ho scritto intorno al nostro Istituto ne parla<sup>60</sup>. Per noi è stato un onore inserire per intero nei nostri *Memoires* il discorso che egli presentò in occasione della sua nomina. Noi ricordiamo da molto tempo, con piacere, gli applausi che ricevette quest'opera. Abbiamo visto nel *Lysimaque*<sup>61</sup> l'oggetto della nostra continua ammirazione e dei nostri ossequi.

Montesquieu vi rappresentava dapprima l'eroe antico che sopportava la sua sventura con tale coraggio come se egli ne gioisse come si gioisce dei piaceri, e lo mostrava in seguito divenuto re di un popolo che l'amava, le cui acclamazioni gli

<sup>59</sup> Montesquieu diventa membro della *Royal Society* di Londra nel 1730, ed è eletto membro dell'Accademia delle Scienze di Berlino nel 1746.

<sup>60</sup> Si tratta dell'*Histoire de la Société royale des sciences et belles-lettres de Nancy* del 1754, pubblicata nei *Mémoires de la Société royale des sciences et belles-lettres de Nancy 1754-1759*, tomo I, pp. 1 ss. Oltre a ciò, disponiamo anche di una storia delle origini dell'Accademia de Stanislas raccolta nei *Mémoires de l'Académie de Stanislas* del 1892, in un documento di H. Druon, *Stanislas et la Société royale des sciences et belles-lettres*, pp. 17-80. Sull'adesione di Montesquieu all'Accademia si può invece vedere E. Meaume, F. Ballon, *Montesquieu et l'Académie de Stanislas*, nei *Mémoires de l'Académie de Stanislas* del 1888, pp. 421-444. Tutti questi documenti sono disponibili nella biblioteca elettronica «Gallica». Si può anche vedere P. Marot, *Les origines de la Société royale des sciences et belles-lettres de Nancy*, Nancy, Faculte des Lettres et des Sciences Humaines de l'Universite de Nancy, 1968.

<sup>61</sup> Come abbiamo chiarito nell'introduzione, il *Lysimaque* (1751) è stato il tributo di Montesquieu all'Accademia di Nancy, in particolare al suo fondatore, l'ex re di Polonia Stanislas. Lo scritto fu letto in occasione della prima seduta pubblica dell'Accademia, e pubblicato nel 1754 da Solignac nell'*Histoire de la Société des sciences et belles-lettres de Nancy*. Una traduzione (annotata) in italiano del *Lysimaque*, come già riferito nella nota 7, è disponibile online nel sito <www.montesquieu.it>, ed è a cura di Piero Venturelli; una seconda versione è di prossima pubblicazione nell'ambito dell'edizione italiana degli scritti di Montesquieu stampati durante la sua vita (Milano, Bompiani, "Il pensiero occidentale").

facevano spesso gridare in un trasporto di gioia senza uguali: «I miei sudditi sono felici e anch'io lo sono!».

I nobili sentimenti che permeano tale scritto ci hanno mostrato al tempo stesso tutta la grandezza, l'elevatezza e la bellezza dell'animo di Montesquieu. Le sue virtù non gli facevano meno onore della sua intelligenza, e a voler essere precisi, erano il suo cuore, la sua anima e la sua moralità che guidavano la sua penna. I suoi libri erano maggiormente ammirevoli per il fatto che egli pensava e agiva così come scriveva. Sembrava avesse ritratto egli stesso, come quando parla di quegli uomini<sup>62</sup>, «presso i quali la virtù è così naturale che non fa nemmeno parlare di sé; i quali si legano alle norme senza piegarvisi, e vi si obbligano come per istinto». E come poter dubitare che questo pensiero fosse di Montesquieu dal momento che egli aggiunge le seguenti parole: «Ecco la gente che amo, non quegli uomini virtuosi che sembrano essere stupiti di esserlo, e che guardano a una bella azione come a un prodigio il cui racconto debba necessariamente sorprendere»?

Ne scaturiva, come per necessità, quella sua aria semplice e candida che fa da manto alla virtù, e che non l'abbellisce se non quel tanto che essa ignora. Ne derivava quella sua gentile virtù, uniforme, sempre uguale, senza severità né alterigia, senza eccessi né mancanze, quell'autocontrollo pacato su di sé che sempre si esprimeva attraverso la ragione.

Mi rivolgo a coloro che per qualche tempo lo hanno visto alla nostra corte. Essi ci diranno che la sua filosofia aveva tutto il candore della sua anima.

A dire il vero, egli sorprende per la sua grande franchezza, e non era difficile per lui persuadere i suoi interlocutori, giacché, data la prontezza del suo spirito, egli disdegnava gli artifici, e non se ne sarebbe mai servito. C'è da stupirsi se il suo candore attirava la fiducia altrui?

Amico fedele, anche in veste ufficiale fu sempre una persona piacevole. Egli possedeva l'arte di farsi desiderare da tutti. Incapace di gelosia, i successi degli altri erano come tanti successi per lui, e la lode che egli meritava di più, era quella di non esigerne alcuna.

Montesquieu non sopravvalutava il bene che si diceva delle sue opere per vantarsi di non esserne toccato. E mai gli si attribuì altro amor proprio se non quel poco che occorre per resistere alle lusinghe. In tal modo, egli ebbe la fortuna di conservare senza la minima interruzione e per tutto il tempo della sua vita, la stima degli uomini, non dico solo quella che nasce dall'inclinazione del momento, ma anche quella stima che nasce dal ragionamento e dalla riflessione, e che non cessa mai.

Montesquieu sposò il 30 aprile del 1715 Jeanne de Lartigue<sup>63</sup>, figlia di Pierre de Lartigue, luogotenente colonnello nel reggimento di Maulevrier, e da quel ma-

<sup>62</sup> *Lettere persiane*, tomo I, lettera XLVIII. (Nota di Solignac.)

<sup>63</sup> (1695-1770).

trimonio ebbe un figlio e due figlie<sup>64</sup>. Il figlio è uno dei nostri accademici, e come suo padre egli non cammina verso la gloria delle lettere che sulla strada della virtù.

Benché non fosse affatto una persona dal temperamento dei più robusti, Montesquieu non era soggetto a nessuna infermità, e anzi godeva di una salute perfetta, che si ha diritto di sperare con una vita sobria e regolata, e soprattutto con la tranquillità di un animo libero da sofferenze, quando tutto d'un tratto è stato attaccato da una febbre maligna.

Né la filosofia né la religione lo hanno abbandonato nella malattia. È morto il 10 febbraio di quest'anno. Un genio talmente sublime, divenuto profetico per l'umanità stessa, che meriterebbe di essere rimpianto da tutta l'Europa.

<sup>64</sup> Jean-Baptiste, già ricordato (1716-1795), Marie (1717-1784) e la figlia prediletta, collaboratrice di Montesquieu, Denise (1727-1800).

Voltaire  
*Premio della giustizia e dell'umanità*  
 (1777)

a cura di Stefania Stefani

«Gazzetta di Berna», n° XIV, 15 febbraio 1777

«Berna, 13 gennaio. – Un amico dell'umanità che, contento di agire per il bene, vuole sottrarsi al riconoscimento pubblico celando il proprio nome, colpito dagli inconvenienti che nascono dall'imperfezione delle leggi penali della maggior parte degli Stati d'Europa, ha fatto pervenire alla società economica di questa città un premio di cinquanta luigi a favore della dissertazione che la società giudicherà essere la migliore sull'argomento che segue<sup>1</sup>:

«Comporre e redigere un piano di legislazione completo e dettagliato sulle materie penali, da questo triplice punto di vista: 1° dei crimini, e delle pene proporzionate che è opportuno applicare ad essi; 2° della natura e del valore delle prove e degli indizi; 3° del modo di acquisirli mediante la procedura criminale, così che la mitezza dell'istruttoria e delle pene si concili con la certezza di un castigo rapido ed esemplare, e che la società civile trovi la maggior sicurezza possibile per la libertà e l'umanità<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Qui con il termine umanità non si deve intendere *humanum genus*, la natura umana, il genere umano, *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*; poiché non si dà un premio al genere umano o alla natura umana, ma all'anima più umana e più sensibile che a questa virtù avrà unito il maggior grado di giustizia. Si veda *Dictionnaire de l'Académie Française* (Voltaire).

– La «Gazzetta di Berna» del 15 febbraio 1777 contiene l'annuncio riportato da Voltaire all'inizio del suo scritto. Il premio doveva essere consegnato nel 1779: Voltaire non aveva quindi alcuna intenzione di concorrere, visto che fece stampare la sua opera già nel 1777; i primi fogli furono inviati a Caterina II il 28 ottobre (si veda la lettera di Caterina del 4 dicembre). Un esemplare completo fu inviato a La Harpe il 19 novembre; tuttavia, l'opera trovò diffusione a Parigi solo molto tempo dopo. Le *Memorie segrete* ne parlano solo il 3 aprile 1778. Nella *Corrispondenza di Grimm*, invece, non se ne parla affatto (B.). [Sigle: K. = le note inserite nell'edizione di Kehl delle opere voltairiane (attribuibili presumibilmente a Condorcet e a Decroix); M. = Moland; B. = Beuchot; G.A. = Georges Avenel.]

<sup>2</sup> Ecco il seguito e la fine dell'annuncio estratto dalla «Gazzetta di Berna»:

«Sebbene fino ad ora la società si sia applicata in maniera più specifica alla fisica e all'agricoltura, ama troppo la ricerca del vero e dell'utile in tutti i generi per non incaricarsi con piacere della pubblicazione di una questione così interessante per tutte le nazioni, e che tende a diffondere nuovi lumi su uno dei rami più importanti della legislazione. Il premio verrà aggiudicato alla fine del-

«I documenti del concorso devono essere trasmessi franco di porto al dottor Tribolet, segretario perpetuo della società, e saranno ricevuti fino all'1 luglio 1779».

Un'altra persona ignota<sup>3</sup>, presa dal medesimo zelo, aggiunge cinquanta luigi al premio proposto, e li fa depositare nelle stesse mani, affinché la società possa a proprio piacimento aumentare il valore del premio o dare degli *accessit*.

A coloro che vi lavoreranno, esponiamo i nostri dubbi su un argomento così importante, affinché essi li sciolgano se se ne ritengono degni.

## ARTICOLO I

### *Sui crimini e sui castighi proporzionati*

Le leggi non possono che risentire della debolezza degli uomini che le hanno fatte. Esse sono variabili tanto quanto lo sono loro.

Alcune sono state dettate nelle grandi nazioni dai potenti per schiacciare i deboli. Esse sono state così equivoche che mille interpreti si sono prodigati a commentarle; e, poiché la maggior parte di loro si è limitata a fare le chiose come si fa un qualunque altro mestiere per guadagnare un po' di soldi, il commento è stato reso più oscuro del testo stesso. La legge è diventata un pugnale a doppio taglio, che colpisce tanto l'innocente quanto il colpevole. Così, ciò che avrebbe dovuto essere la salvaguardia delle nazioni, spesso ne è divenuto il flagello, tanto che si è arrivati persino a pensare se la legislazione migliore sarebbe non averne alcuna.

In effetti, se vi fanno un processo dal quale dipende la vostra vita, se si pongono da un lato le compilazioni dei Bartoli<sup>4</sup>, dei Cujas<sup>5</sup>, ecc.; se dall'altro vi presentano venti giudici poco dotti, ma che sono dei vegliardi immuni dalle passioni che

l'anno 1779, e i documenti del concorso devono essere trasmessi franco di porto al dottor Tribolet, segretario perpetuo della società, e saranno ricevuti fino all'1 luglio 1779. Essi potranno essere redatti in latino, francese, tedesco, italiano o inglese. Il nome dell'autore sarà chiuso all'interno di un biglietto sigillato che recherà la medesima dicitura della dissertazione che l'accompagnerà».

<sup>3</sup> Lo stesso Voltaire; si veda la lettera di d'Alembert a Voltaire, del 18 novembre, e la lettera di Voltaire a La Harpe del 19 novembre [in *Correspondance*, a cura di Th. Bestermann, 13 voll., Paris, Gallimard, 1977-1993]. Anche il re di Prussia [Federico II] e il langravio di Assia avevano inviato somme di denaro per lo stesso premio.

<sup>4</sup> Allusione a Bartolo da Sassoferrato (1314-1357), celebre giurista italiano. Fu il maggiore esponente della scuola giuridica detta «dei commentatori» (o postglossatori) (NdT).

<sup>5</sup> Jacques Cujas (1522-1590), giureconsulto francese, è uno dei principali rappresentanti dell'umanesimo giuridico (NdT).

corrompono il cuore, al di sopra del bisogno che lo avvilito, e avvezzi agli affari, la cui abitudine è di rendere quasi sempre il senso esatto; ditemi, da chi scegliereste di essere giudicati: da quel gruppo di superbi chiacchieroni, tanto interessati quanto incomprensibili, o da questi venti rispettabili ignoranti?

Dopo avere ben avvertito la difficoltà quasi insormontabile di comporre un buon codice penale che sia altrettanto lontano dal rigore quanto dall'indulgenza, a coloro che intraprenderanno questa faticosa impresa dico: vi supplico, signori, di illuminarmi sui delitti ai quali è maggiormente soggetta la natura umana più miserabile. Uno Stato civile non deve forse prevenirli per quanto possibile, prima di pensare a come punirli?

Vi proporrei di ricompensare le virtù nel popolo, secondo la legge stabilita nell'impero più antico e civilizzato della terra<sup>6</sup>, se non fossimo costretti dal nostro argomento ad attenerci alle punizioni dei crimini.

Cominciamo dal furto, che fra tutte le trasgressioni è la più comune.

## ARTICOLO II

### *Sul furto*

Poiché solitamente la ruberia, il furtarello, il furto sono i crimini dei poveri, e poiché le leggi sono state fatte per i ricchi, non credete che tutti i governi che sono in mano ai ricchi debbano iniziare col cercare di eliminare l'accattonaggio, invece di spiare le occasioni migliori per consegnarlo ai boia<sup>7</sup>?

Nei regni floridi sono stati pubblicati editti, ordinanze, sentenze per rendere questa spaventosa moltitudine di mendicanti che disonora la natura umana utile a se stessa e allo Stato.

Ma tra un editto e la sua esecuzione, ci corre così tanto, che il progetto più saggio si è rivelato il più vano. E così questi grandi Stati sono sempre un vivaio di ladri d'ogni specie.

<sup>6</sup> Il riferimento qui è all'impero cinese. Per ulteriori approfondimenti, si veda la voce Sulla Cina, in Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, testo francese a fronte, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani ("Il pensiero occidentale"), 2013, pp. 895-907 (NdT).

<sup>7</sup> In un paese nel quale, per effetto delle cattive leggi una parte degli abitanti non ha né una proprietà fondiaria, né capitali, la società è necessariamente afflitta da tale flagello. Senza dubbio, è cosa buona che vi siano delle case nelle quali viene offerto del pane a coloro che non possono guadagnarsi da vivere, assoggettandoli a un lavoro che essi siano in grado di compiere; tuttavia questi asili devono essere liberi. Gli uomini giusti e con il senso di umanità si sentiranno sempre feriti nel vedere condannare un disgraziato alla perdita della libertà per avere chiesto aiuto ad un altro essere umano. Con delle buone leggi, i mendicanti sarebbero rari, e il loro esiguo numero non sarebbe né ingombrante né pericoloso (K.).



Come è ben noto, vengono impiccati dei ladruncoli; il furto domestico è punito e non impedito dalla forza.

Non molto tempo fa, in una città ricchissima<sup>8</sup>, si è assistito all'impiccagione di una fanciulla di diciotto anni di rara bellezza. Quale era il suo crimine? Aver rubato diciotto tovaglioli a una taverniera, la sua padrona, che non le pagava il salario che le spettava.

Tutta la feccia che accorre per vedere questi spettacoli, come accorre alla predica, poiché vi si entra senza pagare, scoppiava in lacrime; ma nessuno mai avrebbe osato rilasciare la vittima, sebbene tutti avessero volentieri lapidato il barbaro che le dava la morte.

Qual è l'effetto di questa legge inumana, che mette sul piatto della bilancia una vita preziosa contro diciotto tovaglioli? Di moltiplicare i furti. Poiché quale padrone di casa oserà mai abiurare qualunque sentimento di onore e di pietà al punto tale da rilasciare il suo domestico colpevole di un torto così piccolo per essere impiccato alla sua porta? Ci si accontenta di cacciarlo via: andrà a rubare da un'altra parte, e spesso diventa un brigante omicida. È la legge che l'ha reso tale; è la legge che è colpevole di tutti i suoi delitti.

In Inghilterra, la legge che punisce con la morte qualunque furtarello oltre i dodici soldi non è ancora stata abrogata<sup>9</sup>. Non è gran che. Altrove il furtarello del più piccolo mobile di una casa reale porta direttamente al capestro; e vi sono numerosi esempi a tal proposito.

È per riparare il torto fatto al re? È sicuramente l'uomo del regno che, venendo derubato, viene impoverito meno di tutti. È forse perché si guarda al delinquente come a un figlio che ha rubato a suo padre? Un padre perdonerebbe. È forse perché lo schiavo ha rubato al padrone? Non mi resta altro da fare che tacere, avrei troppo da dire.

I posteri crederanno che in Inghilterra, dove gli ultimi secoli hanno visto nascere numerose leggi favorevoli al popolo, si sia potuto tuttavia arrivare alla pena di morte per il contrabbando di una pelle di pecora? Si crederà che nel 1624 il re di Spagna Filippo IV, mediante un editto, abbia condannato alla forca chiunque facesse passare una libbra d'oro o d'argento fuori dai confini del suo regno? Ed è stato il capo delle miniere del Messico e del Perù che ha fatto quella legge!

<sup>8</sup> A Lione nel 1772.

<sup>9</sup> Questa legge non fu applicata. L'uso impone di eludere la legge, oppure di rivolgersi al re, perché questi cambi la pena. Quasi ovunque i costumi sono più clementi delle leggi, che sono state fatte nei tempi in cui i costumi erano feroci. È singolare che l'Inghilterra, dove le persone più importanti della nazione sono così tanto illuminate, lasci sussistere una così gran quantità di leggi assurde. Esse non sono più applicate, è vero; ma inducono la nazione a lasciare al potere esecutivo il diritto di modificare o infrangere la legge (K.).

In quasi tutti i paesi cattolici, che si rubi un calice, un ciborio, quello che viene chiamato un sole, la pena ordinaria è il rogo, stando a quanto ci dicono gli le istituzioni del diritto penale di Francia, pagina 445<sup>10</sup>.

Non si considera se, in un periodo di carestia, un padre di famiglia avrà sottratto quegli ornamenti per nutrire la sua famiglia moribonda, se il colpevole abbia voluto oltraggiare Dio, se si possa oltraggiarlo, se un ciborio gli sia davvero necessario, se il ladro fosse consapevole di cosa sia un ciborio, se questo ciborio d'argento dorato non fosse stato abbandonato per negligenza, cosa che diminuirebbe il delitto. Il sagrestano che ha fatto questa legge ha pensato bene che un uomo arso sul rogo non può più pentirsi e riparare le sue colpe<sup>11</sup>?

Durante l'anno 1777, a Londra è stato impiccato il più celebre predicatore di Inghilterra, chiamato Dodd<sup>12</sup>; e non fu solo grande predicatore, ma anche direttore delle coscienze più timorate; e non fu solo direttore delle coscienze, ma anche promotore degli istituti più caritatevoli. Era stato riconosciuto colpevole di avere rubato tremila lire sterline con un delitto di falso, contraffacendo la firma del giovane conte di Chesterfield, del quale era cappellano e pensionario. Si sostiene che più di ventimila cittadini abbiano invano chiesto la grazia per lui, e che il governo si sia ritenuto obbligato a rifiutarla per il fatto che il delitto di falso era troppo comune in questa nazione guerriera e mercantile. Tutte le devote del cappellano Dodd hanno pianto vedendolo impiccare, ed egli ha elevato lo spirito di tutti gli spettatori. È certo che il suo castigo sarebbe stato più esemplare e più utile se lo si fosse visto per uno o due anni, con una catena al collo, intento a pulire con le sue mani sacerdotali le sporchissime strade di Londra, e se in seguito fosse stato spedito a preparare il baccalà sull'isola di Terranova, che ha bisogno di manovali.

Avrebbe evangelizzato a suo piacimento i devoti di quelle contrade; avrebbe civilizzato i mercenari dell'isola e i selvaggi; si sarebbe sposato; avrebbe avuto dei figli, che avrebbe allevato nel timore di Dio e nell'amore del prossimo.

L'abate La Coste<sup>13</sup>, che lavorò a lungo a Parigi presso un giornale chiamato

<sup>10</sup> In questo caso, Voltaire fa riferimento all'opera di Muyart de Vouglans, *Institutes au droit criminel, ou Principes généraux en ces matières, suivant le droit civil, canonique, et la jurisprudence du royaume avec un traité particulier des crimes*, Paris, 1757 (Titre I, chap. *Des crimes de lèse-majesté divine au second chef*, p. 445) (NdT).

<sup>11</sup> Nel 1780, un disgraziato fu condannato, per sentenza del parlamento di Parigi, ad essere bruciato vivo, per essere stato fortemente sospettato di avere rubato un calice. Tuttavia, non esiste alcuna legge formale che pronunci la pena del fuoco contro tale delitto; contro questo delitto, persino lo stesso tribunale si è limitato a condannare ai lavori forzati, tutte le volte che uno dei giudici ha avuto il coraggio di rivendicare i diritti della ragione e quelli dell'umanità (K.).

<sup>12</sup> William Dodd, nato a Bourne nel 1729, fu giustiziato il 27 giugno 1777.

<sup>13</sup> Emmanuel-Jean de La Coste (?-1761), monaco celestino nato a Versailles, fu condannato per frode finanziaria.

l'«Année littéraire», e che venne meno così tanto ai suoi doveri da cadere nello stesso delitto del predicatore Dodd, fu condannato solo ai lavori forzati. Era un uomo benfatto e robusto. È stato utile alla sua patria per tutto il tempo in cui è vissuto.

In Germania e in Francia, si lasciano spirare sulla ruota, senza distinzione alcuna, tutti coloro che hanno commesso dei furti sulle strade come briganti e tutti coloro che alla rapina hanno unito l'assassinio. Come si è potuto non capire che, agire in questa maniera, significava soltanto punire i briganti per essere degli assassini, al fine di far sparire gli oggetti e i testimoni dei loro crimini? In Inghilterra, i ladri molto raramente sono anche assassini, perché non sono costretti all'omicidio da una legge che non ha sufficientemente distinto la rapina dall'assassinio.

Punite, certo, ma non punite alla cieca. Punite, ma utilmente. Se la giustizia è dipinta con una benda sugli occhi, bisogna che la ragione le faccia da guida.

### ARTICOLO III

#### *Sull'omicidio*

Sta a voi, signori, esaminare in quale caso sia giusto strappare la vita al vostro simile, al quale Dio l'ha donata.

Si dice che, in qualunque epoca, la guerra ha reso questi omicidi non soltanto legittimi, ma persino gloriosi. Ma come mai la guerra fu sempre considerata con orrore presso i Bramani<sup>14</sup>, così come la carne di maiale era aborrita presso gli Arabi e gli Egiziani? Come mai i pitagorici, i terapeuti, i Trogloditi, gli Esseni, e coloro che per un certo periodo vollero imitarli, considerarono le battaglie tanto decantate, così spesso ordinate dagli dèi di qualunque specie, e onorate dalla loro presenza, solo come tanti infami assassini, e come **apice** di tutti i crimini? I primitivi, ai quali è stato dato il ridicolo nome di quaccheri<sup>15</sup>, hanno rifuggito e detestato la guerra per più di un secolo, fino al giorno in cui sono stati costretti dai loro fratelli cristiani di Londra a rinunciare a questa prerogativa, che li distingueva da quasi tutto il resto della Terra. Si può quindi assolutamente fare a meno di uccidere degli esseri umani.

<sup>14</sup> Bramani: nome che si dà ad alcuni filosofi indiani, la cui setta è un ramo di quella degli antichi Gimnosofisti. Vedi la voce «Bramani, Bramini», in Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, cit., pp. 751-758 (NdT).

<sup>15</sup> Movimento religioso nato nel XVII sec. in Inghilterra dalla predicazione di G. Fox. Il suo primo nome fu Figli della luce (*Children of the light*), divenuto poi Società degli amici (*Society of friends*). Quaccheri è un soprannome («i tremanti») coniato per irrisione dal giudice G. Bennet (1650) in relazione ai fenomeni «pneumatici» cui si abbandonavano i seguaci di Fox. (NdT).

Ma ecco che dei tizi vi gridano: un brutto mi ha strappato un occhio; un barbaro ha ucciso mio fratello; vendicateci; datemi un occhio dell'aggressore che mi ha accecato; datemi tutto il sangue dell'assassino dal quale mio fratello è stato sgozzato; mettete in pratica l'antica, universale legge del taglione.

Non potete rispondere loro: se colui che vi ha reso guercio, avrà un occhio in meno, voi ne avrete forse uno in più? Dopo che avrò fatto morire in preda ai tormenti colui che ha ucciso vostro fratello, questo fratello sarà forse resuscitato? Aspettate qualche giorno; allora il vostro giusto dolore avrà perduto un po' della sua violenza; non vi indignerà vedere con l'occhio che vi è rimasto una grossa somma di denaro che vi farò dare dal mutilatore: essa vi permetterà di trascorrere dignitosamente la vita, e in più egli sarà il vostro schiavo per alcuni anni, purché gli lasciate entrambi gli occhi per far sì che possa servirvi meglio.

L'assassino di vostro fratello, sarà il vostro schiavo finché vivrà. Lo renderò sempre utile a voi, al popolo e a se stesso.

È così che se ne fa uso in Russia da quarant'anni. Si costringono i criminali che hanno oltraggiato la patria a servire per sempre la patria; il loro supplizio è una lezione costante, ed è da quel momento che quella vasta parte di mondo non è più stata barbara.

Dio non voglia che io faccia l'elogio degli atroci costumi che regnarono in Europa nel periodo della decadenza dell'Impero romano e al tempo di Carlo Magno! Chiunque avesse quattrocento scudi dei quali non sapeva che farsene, poteva scegliere di uccidere un antrustione<sup>16</sup> o un vescovo. Ogni omicidio aveva il suo prezzo stabilito. In Polonia, fino ai giorni nostri, qualunque povero nobiluccio, *elector regum et destructor tyrannorum*, poteva assassinare nobilmente un coltivatore, un servo della gleba, per circa trenta franchi della nostra moneta. La vita di questi uomini, nostri simili, non valeva più di questo nell'antico governo feudale.

Non sto assolutamente incoraggiando a commettere un omicidio, ma cercando il mezzo per punirlo senza che si commetta un ulteriore omicidio. Il mezzo di vendicare la famiglia è il perdono. In Turchia, quando un assassino è condannato a perdere la vita, l'erede del morto è libero di concedergli la grazia: è l'antica leg-

<sup>16</sup> Erano principali ufficiali o favoriti del principe che riceveva il loro giuramento di fedeltà, e dal suo canto si impegnavano a proteggerli e a difenderli. Questo termine deriva da *trustes*, dal basso latino, che vuol dire *fede, fedeltà*, e trae la sua origine dal teutone *trost* o *trust*. Si può comprendere la considerazione della quale godevano questi ufficiali dalla differenza di ammenda imposta a colui che aveva mutilato (*castraverat*) o ucciso un uomo salico ritenuto nobile, o un antrustione. A quei tempi, il primo veniva a costare 600 soldi, il secondo 1.800. Si veda il *Glossario* di Du Cange (B.). Charles du Fresne Signore di Cange, più noto come Du Cange (1610-1688), linguista, filologo e storico francese. Il suo celebre *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis* fu pubblicato in tre volumi *in folio* nel 1678 (NdT).

ge che i Turchi hanno portato dalle rive del mare dell'Ircania<sup>17</sup>. Era la legge di tutti gli antichi popoli della Scizia<sup>18</sup>.

Popoli, che coltivando le nobili scienze e le più dilettevoli arti, avete conservato delle leggi più che incomprensibili, pensate che un tempo vi furono dei filosofi sciti che fecero arrossire i Greci!

Voi che lavorate per riformare queste leggi, vedete un po' con il giureconsulto Beccaria<sup>19</sup> se è ragionevole che per insegnare agli uomini a detestare l'omicidio, dei magistrati siano omicidi e uccidano un uomo in pompa magna.

Vedete se è necessario ucciderlo, quando lo si può punire in altro modo, e davvero se è necessario assoldare come sicario uno dei vostri compatrioti per massacrare abilmente il vostro compatriota, eccetto in un unico caso: quando non vi è altro modo possibile di salvare la vita del maggior numero di persone. È il caso in cui si uccide un cane rabbioso.

In tutte le altre eventualità, condannate il criminale a vivere per essere utile; a lavorare costantemente per il suo paese, visto che ha nociuto ad esso. Quello che importa è riparare il danno; la morte non ripara nulla.

<sup>17</sup> L'Ircania era una regione dell'antica Persia, che fu sede di un'importante satrapia dell'Impero persiano (NdT).

<sup>18</sup> Un cenacolo che ha composto tre volumi pieni di un'utile erudizione sullo *Spirito delle leggi* ha fatto uso di un passo curioso dei *Viaggi* di Chardin, che trovo nel secondo volume dell'edizione in due colonne in-4°, 1744, pagina 297; eccolo qui di seguito: «Quando arrivai in Persia, presi i Persiani per dei barbari, vedendo che non procedevano metodicamente come invece facciamo noi. Ero sorpreso che non avessero prigioni pubbliche, né un carnefice pubblico, né ordine, né metodo. Pensavo che fosse sbagliato essere così civilizzati come siamo noi [...]. Ma dopo avere trascorso quindici anni in Oriente, ho visto che era perché i crimini non avvenivano di frequente [...]. Non si sente quasi mai parlare di sfondare le case, di gozzare la gente che c'è dentro; non si sa neanche cosa sia un omicidio, un duello, un avvelenamento [...]. Per tutto il tempo che sono stato in Persia, non ho visto giustiziare nemmeno un uomo».

Successivamente, Chardin racconta come il giudice esorti la famiglia di un morto a venire a patti con l'assassino; ma racconta anche di come quegli ubriachi dei sofi si abbandonino alle barbarie più incredibili. La Persia, stando a Chardin, è solo un teatro degli omicidi più incredibili. La guerra civile ha devastato tutto per sessant'anni. È quasi come il tempo di Carlo IX in Francia, e di Carlo I in Inghilterra, se pure qualcosa ha potuto avvicinarsi alle nostre guerre religiose. (*Voltaire*)

Jean Chardin, noto anche come Sir John Chardin (1643-1713), viaggiatore, scrittore e gioielliere francese, noto soprattutto per i resoconti dei suoi viaggi in Persia e nel Vicino Oriente. In questa nota di Voltaire il riferimento è alla sua opera più celebre, i *Voyages de monsieur le chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, la cui prima parte fu pubblicata ad Amsterdam nel 1686, e che fu poi completata solo nel 1711, forse con l'aiuto del letterato francese François Charpentier (1620-1702). Con «cenacolo (*société*)», Voltaire allude al fermiere generale Claude Dupin (1686-1769), a sua moglie e ai gesuiti G.-F. Berthier (1704-1782) e P.-J. Plesse (1704-1766). L'opera in tre volumi è la seguente: *Observations sur un livre intitulé De l'Esprit des Loix, divisées en trois parties*, Paris, Guérin et Delatour, 1757-1758 (NdT).

<sup>19</sup> Cesare Beccaria (1738-1794) (NdT).

Forse vi diranno: «Il Signor Beccaria si sbaglia; la preferenza che egli accorda ai lavori faticosi e utili, che dureranno per tutta la vita, è fondata unicamente sull'opinione che questa lunga e ignominiosa pena è più terribile della morte, che si fa sentire solo per un momento. Vi ribatteranno che, se Beccaria ha ragione, è lui quello crudele; e che il giudice che condanna alla forca, alla ruota, alle fiamme, è l'uomo indulgente».

Risponderete sicuramente che qui non si tratta di discutere quale sia la punizione più mite, ma quale sia quella più utile. Lo scopo primario, come abbiamo già detto, è di servire il popolo; e di certo un uomo dedito per tutti i giorni della sua vita a preservare una regione dalle inondazioni mediante delle dighe, o a scavare dei canali che facilitino il commercio, o a mettere in secca delle paludi appestate, rende più servizi allo Stato di uno scheletro che dondola da un palo attaccato a una catena di ferro, o fatto a pezzi sulla ruota di una carretta<sup>20</sup>.

## ARTICOLO IV

### *Sul duello*

Non parlerete affatto del duello, che nelle nostre nazioni moderne è onorevole e passibile di impiccagione? Non ci direte perché gli Scipioni, i Metelli, i Cesari e i

<sup>20</sup> Dall'avvento di Elisabetta (che regnò dal 6 dicembre 1741 fino alla morte, avvenuta nel 1762, NdT), in Russia è stato punito con la morte solo un piccolissimo numero di persone, per le quali si è ritenuto che la vita potesse essere pericolosa. L'imperatore (Giuseppe II d'Asburgo-Lorena, NdT) ha appena abolito la pena di morte nei suoi Stati. In quelli del re di Prussia, l'omicidio è il solo crimine capitale, quantomeno nell'ambito dei delitti civili. Ammettiamo che, in questo cosiddetto secolo di corruzione e di delirio, la ragione e il senso di umanità hanno comunque guadagnato qualcosa.

Si crederà forse che, nel canagliume della letteratura francese, si siano trovati alcuni uomini tanto imbecilli e tanto vigliacchi da prendere le parti dei carnefici contro i filosofi? Suvvia, signori, strappate le nostre opere, calunniare i nostri principi o le nostre azioni, denunciare la nostra gente; ma almeno, quando gridiamo di risparmiare il sangue degli uomini, non aizzate a versarlo (K.). – In questa nota, gli editori di Kehl modificano un po' ciò che Voltaire aveva detto nel paragrafo X del suo *Commento al libro Dei delitti e delle pene* (1766).

In tale paragrafo, in effetti, egli non si limita a parlare della pena di morte in Russia come si legge qui sopra, ma aggiunge dettagli anche su quanto avviene in Inghilterra: *Rarement les voleurs sont-ils punis de mort en Angleterre; on les transporte dans les colonies* («In Inghilterra, raramente i ladri sono puniti con la morte, ma vengono condotti nelle colonie»). Questa frase prosegue, precisando che lo stesso avviene in Russia, dove i colpevoli, soprattutto a partire dall'avvento di Caterina II, vengono relegati in Siberia, e sottolineando come proprio grazie a questa modalità di pena, si giunga positivamente a un recupero e a una riabilitazione della persona: [...] *y deviennent gens de bien* («[...] diventano delle brave persone»). Più avanti in questo paragrafo X, la «trasformazione» dei colpevoli viene definita anche *changement heureux* [...] *naturel* («cambiamento felice [...] naturale») (NdT).

Pompei non andavano sul prato a tirar di terza e di quarta, e perché è la gloria di un sottotenente basco o guascone, che, come premio del suo valore, e in un'esaltazione di cavalleria, è condannato ad essere impiccato?

Non vedete che qualunque società si prodiga a scacciare un furfante, di qualità o meno, che viene sorpreso a barare al gioco, anche solo per qualche pistola, mentre qualunque società si impegna a proteggere, a salvare ed aiutare tutti i colpevoli dei due crimini più funesti per il genere umano, ossia il duello e l'adulterio? Ci si picca di proteggere questi due delitti, dei quali l'uno distrugge i difensori dello Stato e l'altro dà a tanti padri di famiglia, a tanti principi, degli eredi che non sono figli loro! Non trovate che i barbari Turchi siano molto più assennati dei nostri barbari Occidentali civilizzati? I Turchi non conoscono né la gloria vana del duello, né la galanteria dell'adulterio. Non converrete del resto che vi siano dei delitti che si deve sempre cercare di ignorare?

## ARTICOLO V

### *Sul suicidio*

Dopo avere parlato di coloro che uccidono il loro prossimo, diciamo una parola su coloro che si suicidano. Ci si imbarazza poco del fatto che in Inghilterra la legge ordini di trascinarli, da morti, per le strade con un bastone passato attraverso il corpo, o del fatto che in altri Stati, i buoni giudici penali li facciano penzolare per i piedi, e confiscino tutti i loro beni; ma i loro eredi prendono la cosa molto a cuore. Non vi pare crudele e ingiusto spogliare un bambino dell'eredità del padre, unicamente perché egli è orfano? Queste antiche usanze, oggi trascurate, ma che non sono legalmente abolite, un tempo erano leggi sacre: poiché la Chiesa divideva con il signore feudale, o re, o barone, il denaro contante, la terra e i mobili dell'uomo che si era disgustato della vita. Lo si guardava come uno schiavo che era fuggito dal suo padrone, e gli si prendeva anche il peculio.

Tuttavia, il diritto canonico che era servito da codice criminale ai nostri avi ignoranti e barbari, non era mai riuscito a trovare, né nell'Antico, né nel Nuovo Testamento, un solo passo che difenda il suicidio.

Nel suo sesto canto<sup>21</sup> dell'*Eneide*, Virgilio dice che coloro che si sono dati la morte passano il loro tempo nel vestibolo degli inferi, a rimpiangere la loro vita:

...Quam vellent aethere in alto  
Nunc et pauperiem et duros perferre labores!  
[Quanto vorrebbero sopportare ora  
nell'aria pura la povertà e i duri affanni della vita!]

<sup>21</sup> Versi 436-437.



Virgilio li compatisce, sebbene egli dubiti fortemente che siano da compatire; ma non li condanna. L'imperatore Marco Antonino ordina che non vengano turbate le loro ceneri, e che i loro testamenti siano totalmente validi. (*Legge del divino Marco Antonino*, [*Corpus iuris civilis*,] *Codice*, lib. IX, tit. L.)<sup>22</sup>.

L'abate di Saint-Cyran, il patriarca dei giansenisti, che un tempo ebbe un breve periodo di celebrità, nel 1608 scrisse un libro in favore del suicidio<sup>23</sup>.

Tutto ciò che è stato detto per dissuadere dal compiere tale azione, descritta talvolta come coraggiosa, talaltra come vile, si riduce a questo: appartenete alla repubblica; non vi è consentito lasciare il vostro posto senza il suo ordine.

Tutto ciò che è stato detto per giustificarla, consiste in questo:

La repubblica farà perfettamente a meno di me dopo la mia morte, così come ne ha fatto a meno prima della mia nascita. Sono scontento della mia casa, me ne vado, caso voglia che ne trovi una migliore. Ma voi, che follia è quella di appendermi per i piedi quando non esisto più? E che brigantaggio è quello di derubare i miei figli<sup>24</sup>?

## ARTICOLO VI

### *Sulle madri infanticide*

Se ho troppo scusato coloro che si uccidono, tremo al pensiero di scusare troppo delle madri che espongono i loro figli, e soprattutto le loro figlie, vittime sciagurate dell'amore e dell'onore, o per meglio dire della vergogna.

Si è tanto decantato e messo in pratica l'editto del re di Francia Enrico II, che ordina di punire con la morte qualunque donna o fanciulla che, celata la pro-

<sup>22</sup> Si tratta di Caracalla e la legge si trova in *Corpus iuris civilis*, *Codex*, 9, 50, 1 (NdT).

<sup>23</sup> Il riferimento è all'opera di Duverger de Hauranne, abate di Saint-Cyran (1581-1643) intitolata *Question royale où est montré en quelle extrémité, principalement en tems de paix, le sujet pourroit être obligé de conserver la vie du prince aux dépens de la sienne* (1609). Voltaire la cita a più riprese nel *Commentario sul libro Dei delitti e delle pene*, dove dedica un'attenta analisi ad alcuni pensieri di Saint-Cyran, ed anche all'interno della voce «Suicide» dell'*Encyclopédie* (NdT).

<sup>24</sup> In alcuni casi, il suicidio può essere una colpa contro la morale, ma non può mai diventare un delitto. Esso non offende direttamente né i diritti di un altro essere umano, né quelli della società. La pena inflitta per il suicidio non può né prevenire il crimine, né riparare ad esso: tale pena non ricade affatto sul colpevole. Alcuni costumi feroci e una vile superstizione hanno ispirato ai nostri zotici antenati l'idea di queste farse barbare, e l'avarizia vi ha unito la confisca. In Francia, questa legge è quasi caduta in disuso. Se ancora talvolta la si mette in pratica per accontentare gli sciocchi e far divertire la plebaglia, è contro dei disgraziati la cui famiglia troppo povera o troppo poco conosciuta non merita che il suo onore sia tenuto neanche minimamente in conto (K.).

pria gravidanza, dia alla luce un bambino trovato morto senza essere stato battezzato<sup>25</sup>.

Il codice di Carlo V, conosciuto come *la Carolina*<sup>26</sup>, impone che si condanni la madre al supplizio solo nel caso in cui il bambino sia venuto al mondo vivo.

La legge d'Inghilterra, ancora meno severa, ordina che la madre sfugga alla condanna, qualora trovi anche un solo testimone che deponga che ha dato alla luce un bambino morto.

La contraddizione che regna tra queste leggi non induce forse a dubitare che esse non siano buone, e che sarebbe stato meglio dotare più adeguatamente gli ospedali, dove si sarebbe prestato soccorso a qualunque essere umano di sesso femminile che si fosse presentato per partorire in segreto? In tal modo, si sarebbero salvati sia l'onore delle madri, sia la vita dei bambini.

<sup>25</sup> Questa legge è del cardinale Bertrand, cancelliere sotto Enrico II. Forzare una fanciulla a dichiarare a un giudice ciò che si definisce la sua vergogna, punirla con l'estremo supplizio se, non avendo voluto sottomettersi a codesta umiliazione, o avendo tardato troppo nel subirla, dà alla luce un bambino morto; presumere il crimine; punire non tanto il delitto, poiché non si aspetta che questo sia provato, quanto la disobbedienza ad una legge crudele e arbitraria, è violare sia la giustizia, che la ragione e l'umanità. E perché? Per prevenire un crimine che può essere commesso solo soffocando i sentimenti della natura, solo esponendosi a accidenti mortali. Tuttavia, non sono affatto le disgraziate che commettono questo crimine che devono essere accusate, è il pregiudizio barbaro che le condanna all'onta e alla miseria se la loro colpa diventa pubblica; è la morale ridicola che perpetua questo pregiudizio nel popolo. Il mezzo che propone Voltaire è il solo ragionevole; ma bisognerebbe che questi ospedali fossero diretti da medici che, nelle sventurate affidate alle loro cure, vedessero soltanto delle donne colpevoli di una colpa leggera, già fin troppo espiata dai figli. Bisognerebbe che si fosse sicuri della segretezza, che le cure prestate alle puerpere non si limitassero a qualche giorno; che loro, qualora non avessero alcuna altra risorsa, potessero restare nell'ospedale come lavoratori o come balie. Tenendo i bambini in questi ospedali fino a un'età prestabilita, e insegnando loro un mestiere, e soprattutto dei mestieri necessari alla sostentamento della casa, unendovi dei giardini, delle terre che loro coltiverebbero, si potrebbe rendere la loro educazione assai poco costosa, risparmiare quel che si potrebbe dare come dote ai ragazzi e alle ragazze se, uscendo di casa, si sposassero con una ragazza o un ragazzo che fosse allevato come loro. Tali matrimoni avrebbero il vantaggio di risparmiare a questi sventurati il disprezzo al quale il loro stato li espone tra il popolo. Invece di impedire i legami ai bastardi, bisognerebbe che la legge accordasse a qualunque bastardo riconosciuto una porzione nei beni del padre e della madre. Bisognerebbe acconsentire le disposizioni a favore delle concubine o madri di un bambino riconosciuto, o residente nella casa di un uomo libero; vietare ai giudici di ammettere in qualunque caso contro una donazione l'allegazione che ha avuto per causa un legame di questo genere; non avere altre leggi, una polizia diversa contro le cortigiane e contro gli altri cittadini domiciliati. Queste sono le uniche leggi di questo tipo che potrebbero impedire la corruzione dei costumi provocata dall'ineguaglianza dei patrimoni. Ma quelle generate dalla bigotteria, dalla tirannia dei padri di famiglia, dal disprezzo per la debolezza e dall'indigenza, e soprattutto dall'avidità delle persone di polizia, non fanno altro che rendere la corruzione più diffusa, più abietta, e più funesta (K.).

<sup>26</sup> Il riferimento qui è alla celebre *Constitutio criminalis Carolina* o *Peinliche Halsgerichtsordnung*, ovvero il codice penale che l'imperatore Carlo V promulgò per il Sacro Romano Impero nella Dieta imperiale di Augusta del 1530 ed entrato in vigore dopo quella di Ratisbona del 1532 (NdT).

Troppo spesso un principe ha soldi abbastanza per fare una guerra ingiusta, che devasta e che insanguina metà dell'Europa; ma non ha i soldi sufficienti per gli istituti più necessari, che darebbero consolazione al genere umano.

## ARTICOLO VII

### *Su una moltitudine di altri crimini*

Ci insegnerete forse come un'infinità di scellerati potrebbe fare altrettanto bene ai loro paesi quanto ha fatto loro del male. Un uomo che avesse bruciato il fienile del suo vicino non verrebbe affatto bruciato in pompa magna, perché un po' di fieno e di paglia non equivalgono alla vita di un uomo che muore per mezzo di un supplizio così crudele; ma dopo avere aiutato a ricostruire il fienile, egli vigilerebbe per tutta la vita sulla sicurezza di tutti i fienili del vicinato, appesantito dalla catena e sferzato dalle frustate.

Si dice che Mandrin<sup>27</sup>, il più magnanimo di tutti i contrabbandieri, sarebbe stato inviato nel punto più estremo del Canada a combattere contro i selvaggi, quando la sua patria possedeva ancora il Canada.

Un falsario è un artista eccellente. Lo si potrebbe utilizzare in una prigione perpetua, per applicare il suo mestiere alla vera moneta dello Stato, invece di metterlo a morte in una vasca di acqua bollente, come ordinano Carlo V e Francesco I.

Un falsario, tenuto in catene per tutta la vita, potrebbe trascrivere delle opere di buona qualità, oppure i registri dei suoi giudici, e soprattutto la propria sentenza<sup>28</sup>.

La poligamia sarebbe un caso che merita l'impiccagione solo nella commedia di *Pourceaugnac*<sup>29</sup>. E la legge troppo rigorosa di Carlo V e degli Inglesi sarebbe interamente abolita, per fare posto a una legge meno dura e più adeguata.

<sup>27</sup> Louis Mandrin (1725-1755), fu un celebre contrabbandiere francese, in particolare di tabacco, tra i cantoni svizzeri, di Ginevra, la Francia e la Savoia. Si proclamò "Capitano Generale dei Contrabbandieri di Francia" (NdT).

<sup>28</sup> Non sarebbe né dispendioso né difficile impiegare i criminali in modo utile, purché non li si riunisse in un folto gruppo in uno stesso luogo. Nelle grandi città, si potrebbero affidare loro dei lavori disgustosi e pericolosi, visto che essi non richiedono né abilità né buona volontà. Li si può anche utilizzare, nelle case dove sono rinchiusi, per delle operazioni inerenti alle arti che sono molto faticose o malsane. Delle privazioni per la pigrizia, dei castighi per l'ammutinamento e il rifiuto di lavorare, delle mitigazioni per coloro che si comportano bene, basterebbero per mantenere l'ordine; e tutti coloro che si dimostrassero elementi validi, guadagnerebbero più di quel che potrebbero costare, se il loro lavoro fosse ben diretto (K.).

<sup>29</sup> Il riferimento qui è alla commedia *Monsieur de Pourceaugnac* (*Il signor de Pourceaugnac*), recitata da Molière e rappresentata per la prima volta davanti a Luigi XIV il 6 ottobre 1669 (NdT).

Il plagio, ovvero la vendita di un bambino rubato, sembra che sia anch'esso tanto poco perseguito quanto è raro nell'Europa cristiana. Rispetto al plagio degli autori, esso è tanto comune quanto non perseguibile.

Vediamo ora dei delitti che sono stati più ordinari, e sottoposti a dei supplizi più spaventosi.

## ARTICOLO VIII

### *Sull'eresia*

Si può definire l'eresia come «l'opinione diversa dal dogma ufficialmente riconosciuto nel paese». Quando si cominciò a condannare in forma giuridica dottori, preti e secolari ad essere strangolati, strozzati o bruciati sulla pubblica piazza per delle opinioni che nessuno comprendeva? Se non mi sbaglio, fu sotto Teodosio<sup>30</sup>, che non sapeva nulla di quel che succedeva nei suoi Stati, come del resto da quel momento è capitato a più di un monarca.

In verità, la Chiesa era sempre stata agitata dalla discordia. Già Roma aveva assistito a uno di questi numerosissimi scismi che hanno afflitto e insanguinato l'Europa. Novaziano aveva conteso il vescovado segreto di Roma a Cornelio, verso la fine dell'impero di Decio. Questa guerra sorda tra uomini oscuri benché ricchi, e maltrattati dal governo fu caratterizzata solo da ingiurie. Come è noto, poco tempo dopo, Costantino pose la religione cristiana sul trono, e la vide dilaniata fin nelle viscere da dispute su problemi irrisolvibili per la mente umana. Punì quella Chiesa che egli stesso aveva edificato. Esiliò i combattenti atanasiani e i combattenti ariani. Inasprì la disputa cambiando più di una volta fazione. Il sangue cristiano scorre a lungo in Siria, in Tracia, in Asia Minore, in Egitto, in Africa, vaste nazioni, nelle quali oggi egli è conosciuto solo per la schiavitù o per il commercio. Non ci si azzardò allora a giudicare la fede nei tribunali come un processo criminale, e di mandare al supplizio un uomo per un'argomentazione.

Lo scisma di Donato, del periodo di sant'Agostino, fu crudele: i preti delle due fazioni armarono i loro parrocchiani africani di mazze, dato che la Chiesa aborrisce il sangue. Furono santamente compiuti massacri nel paese abitato ai giorni nostri dai corsari di Tunisi e di Algeri, ma non furono compiuti massacri giudizialmente. Furono alcuni vescovi spagnoli che iniziarono a uccidere in piena regola, così come essi cominciarono a compiere gli omicidi dell'Inquisizione nelle forme dell'avvocatura.

Sarebbe difficile dire con precisione quali fossero le tesi teologiche sulle quali si fece il processo ai priscillianisti. Le chimere si dimenticano, ma le atroci

<sup>30</sup> Teodosio I.

barbarie rimangono scolpite nella memoria degli uomini sino all'ultima posterità.

Alcuni vescovi spagnoli, uno chiamato Itazio, l'altro Idazio<sup>31</sup>, e qualche vescovo guascone, avendo fortemente cavillato contro i vescovi priscilliani Istanzio e Salviano, e quindi posseduti dal demone dell'odio, seguirono i loro antagonisti dei Pirenei fino a Treviri. A quel tempo a Treviri vi era un tiranno dei Galli chiamato Massimo, che si era messo in testa di detronizzare l'imperatore Teodosio, ma che non vi riuscì. Questo Massimo era un barbaro, debosciato, ubriacone, avaro e scialacquatore; un vero soldato, che non sapeva assolutamente di cosa si stesse parlando, e che ancora meno se ne preoccupava; eppure devoto, e fatto per essere governato dai preti, purché guadagnasse nel proteggerli.

I vescovi spagnoli e guasconi fecero una colletta per dargli del denaro, tanto si erano accaniti alla buona causa. Massimo non mancò di fare impiccare dal suo parlamento i tre eretici<sup>32</sup>. San Martino, che si trovò in quel luogo per caso, e che aveva intercesso per i condannati, fu minacciato lui stesso di venire impiccato, e allora si diede in fretta alla fuga.

Non appena i cavillatori furono esortati ad agire con così tanta lealtà, non smisero più di dare la caccia agli eretici e agli empi. Gridarono *allali* da un capo all'altro dell'Europa. Trasformarono alcuni principi in cani da caccia, che affondarono le fauci nel sangue delle bestie che loro avevano snidato. Poiché i principi resistettero, furono loro stessi immolati, dall'imperatore Enrico IV fino all'altro Enrico IV di Francia, il migliore dei re e degli uomini.

Fu durante quei secoli di ignoranza, di superstizione, di frode e di barbarie, che la Chiesa, che sapeva leggere e scrivere, dettò delle leggi a tutta l'Europa, che non sapeva far altro che bere, combattere e confessarsi a dei monaci. La Chiesa fece giurare ai principi che essa unse, di sterminare tutti gli eretici; e cioè un sovrano fece giuramento durante la sua incoronazione di uccidere quasi tutti gli abitanti della Terra<sup>33</sup>, poiché quasi tutti avevano una religione diversa dalla sua.

L'eresia fu il più grande dei crimini; e ancora oggi, in un'amabile nazione nostra vicina, il codice penale di tutti i parlamenti comincia con l'eresia: quest'ultima viene chiamata crimine di lesa maestà divina in sommo grado. Un tempo, questi nemici di Dio venivano irremissibilmente bruciati, dato che non si dubitava che Dio non li bruciasse lui stesso una volta che fossero morti; sia che portasse all'Inferno i loro corpi rimasti sulla Terra, sia che vi portasse la loro anima,

<sup>31</sup> Pare che si tratti rispettivamente di Itazio di Ossobona e di Idazio di Mérida (NdT).

<sup>32</sup> Le stesse vicende sui priscillianisti sono più diffusamente narrate da Voltaire nella voce «Zelo» del suo Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, cit., pp. 2963-2965 (NdT).

<sup>33</sup> Luigi XIII e Luigi XIV prestarono questo giuramento durante la loro incoronazione, ma pubblicarono una serie di dichiarazioni, per avvertire che i loro sudditi della religione riformata non erano compresi nel giuramento di sterminare gli eretici (K.).

che nessuno vedeva. Tutti i giudici erano ben convinti che bruciare questi empi significasse conformarsi a Dio; che si anticipasse per loro l'inferno solo di qualche minuto, e che non vi fosse musica celeste più gradita a Dio, l'artefice della nostra vita, delle grida di un'intera famiglia di eretici in mezzo alle fiamme.

In Francia sono state promulgate delle leggi davvero terribili contro gli eretici. Nel 1699 fu pubblicato un editto mediante il quale qualunque eretico convertito di recente era condannato ai lavori forzati perpetui se veniva sorpreso ad uscire dal regno; e coloro che avevano favorito la sua uscita, venivano consegnati alla morte. Così, colui che era considerato il criminale principale era assai meno punito del complice. Questa legge barbara e assurda non è affatto stata abolita, ma bisogna ammettere che è stata fortemente mitigata dai costumi; ci si è molto rasserenati da dopo che, nel 1767, l'imperatrice di tutte le Russie, sovrana di centoventimila leghe quadrate, ha scritto di suo pugno, in capo alle sue leggi, in presenza dei deputati di trenta nazioni e di trenta religioni: «La colpa più dannosa è l'intolleranza».

La ragione, quantomeno, ha fatto progressi a Versailles da quando Gesù non permette più che i gesuiti o gesuiti governino questo piacevole regno.

Capirete bene, dunque, signori, che un certo Piccardo<sup>34</sup>, in fuga da Noyon, nascostosi in una piccola città ai piedi delle Alpi, e accolto in questo rifugio, non compì un'azione caritatevole nel trascinare su un rogo composto di fascine verdi (per prolungare la cerimonia) un povero Spagnolo<sup>35</sup> infatuatosi di un'opinione diversa da quella di questo Piccardo. Fece *ardere* realmente il corpo e il sangue dello Spagnolo, e non solo simbolicamente, mentre, in più di una città di Francia, si cuoceva il fuggitivo di Noyon in effigie, in attesa della sua persona.

I Guisa furono più ingiusti e non meno crudeli quando fecero condannare a morte dai loro commissari il virtuoso Anne du Bourg<sup>36</sup>, consigliere al parlamento di Parigi. Egli fu impiccato e bruciato durante il regno di Francesco II. Sarebbe stato cancelliere di Francia sotto Enrico IV.

Il mondo comincia a civilizzarsi un po'; ma che ruggine densa, che notte di villania, che barbarie dominano ancora in talune province, e soprattutto presso quegli onesti coltivatori tanto decantati in alcune elegie e in alcune egloghe, presso quegli agricoltori innocenti, e presso alcuni curati di campagna che trascinerebbero in prigione i loro fratelli per un solo scudo, e che vi lapiderebbero se due vecchie, vedendovi passare, gridassero *un eretico!* Il mondo sta un po' migliorando; sì, il mondo pensante, ma il mondo bruto sarà a lungo un insieme di orsi e di scimmie, e la feccia sarà sempre cento contro uno. È per quest'ultima che tanti uo-

<sup>34</sup> Calvin. Giovanni Calvino (1509-1564) (NdT).

<sup>35</sup> Serveto. Michele Serveto (1511-1553), umanista, teologo e medico spagnolo, fu messo al rogo dai calvinisti (NdT).

<sup>36</sup> Anne du Bourg (1521-1559), magistrato francese, divenne consigliere nel Parlamento di Parigi nel 1557 (NdT).

mini che la disprezzano si danno un certo qual contegno e indossano una maschera; è ad essa che si vuole piacere, che si vogliono strappare grida di *evviva*; è per essa che si ostentano pompose cerimonie; è soltanto per essa, infine, che si fa del supplizio di un disgraziato un grande e superbo spettacolo.

## ARTICOLO IX

### *Sugli stregoni*

Non è forse vero che Locke ha scritto di avere dato delle leggi umane a un paese selvaggio<sup>37</sup>, e che [William] Penn ha ancor meglio civilizzato la Pennsylvania? Blackstone<sup>38</sup> non ci ha forse fatto conoscere ciò che il codice penale inglese ha di eccellente e di difettoso? Insomma, non siamo forse nel secolo dei Montesquieu e dei Beccaria, in quel secolo che il virtuoso autore della *Felicità pubblica*<sup>39</sup> dimostra da più punti di vista che stia marciando a grandi passi verso la saggezza e verso la felicità? Eppure si parla ancora di magia.

I documenti pubblici ci hanno insegnato che, verso la fine dell'anno 1750, a Wurtzbourg avevano arso sul rogo una fanciulla d'alto valore, religiosa e strega<sup>40</sup>.

Non ho alcuna relazione con questo paese di Wurtzbourg. Rispetto troppo il vescovo sovrano di questa diocesi per credere che egli abbia sopportato una barbarie così idiota. Ma nel 1730 la metà del parlamento della Provenza condannò al rogo, come stregone, l'imbecille e indiscreto gesuita Girard<sup>41</sup>, mentre l'altra metà gli dava causa vinta con rimborso delle spese<sup>42</sup>. La stessa scemenza che fece passare quel pover'uomo per un grande predicatore gli attribuì la reputazione di un grande mago. Nel santuario delle leggi si sostenne che soffiando nella bocca della fanciulla chiamata Cadière, egli avesse fatto entrare un demone di impurità nel

<sup>37</sup> Allusione alla *Costituzione della Carolina* (1669) di John Locke (NdT).

<sup>38</sup> Sir William Blackstone (1723-1780), giurista britannico; la sua opera più nota è *Commentaries on the Laws of England* (*Commentari sulle Leggi inglesi*) in quattro volumi, pubblicata a partire dal 1765 (NdT).

<sup>39</sup> de Chastellux. François-Jean de Chastellux (1734-1788), generale e storico francese, amico di Voltaire e degli Enciclopedisti. Il riferimento preciso qui è all'opera *De la Félicité publique, ou Considérations sur le sort des hommes, dans les différentes époques de l'histoire* (*Sulla felicità pubblica, o Considerazioni sulla sorte degli uomini, nelle diverse epoche della storia*), pubblicata in due volumi nel 1772 (NdT).

<sup>40</sup> Questo fatto è verissimo. La sventurata fanciulla sostenne ostinatamente di essere una strega, e di avere ucciso, per mezzo dei suoi sortilegi, delle persone che non erano affatto morte. Era pazza, i suoi giudici furono imbecilli e barbari (K.).

<sup>41</sup> Jean-Baptiste Girard (1680-1733), gesuita francese (NdT).

<sup>42</sup> Su venticinque giudici, dodici furono per la condanna al rogo, e tredici per l'assoluzione.



corpo, e che codesta fanciulla, posseduta dal diavolo e da frate Girard, si fosse innamorata di entrambi.

Gli avvocati che fecero causa al gesuita non mancarono di citare l'esempio del curato Gaufridi, che non solo fu accusato presso lo stesso parlamento di avere soffiato il diavolo nella bocca di Magdeleine La Palud a Marsiglia, ma che lo confessò in preda alle atrocità della tortura (mezzo sicuro di scoprire la verità). Venne citata la famosa avventura delle orsoline di Loudun, tutte vittime delle stregonerie di Grandier. Quel curato Grandier con quel curato Gaufridi erano stati bruciati vivi, a gloria di Dio.

Nella relazione più veritiera del processo e della morte spaventosa di questo curato Grandier, si dice anche che il boia che lo aveva messo alla tortura, non lo fece soffrire abbastanza da indurlo ad ammettere di essere uno stregone, e allora un reverendo padre raccolto, tanto robusto quanto zelante, prese il posto del carnefice, e affondò gli strumenti della verità così in profondità nelle gambe del torturato da farne uscire il midollo. Da tutto ciò si concluse che bisognava torturare Girard e bruciarlo. Egli avrebbe subito questi due supplizi se nel parlamento ci fossero stati due voti contro di lui: poiché, molto tempo prima, era stato caritatevolmente deliberato che la maggioranza di due voti era sufficiente per consegnare in modo leale un cittadino o un monaco al più spaventoso dei supplizi. Vi mostrerò presto, signori, che tre sedicenti laureati o medici di provincia sono stati sufficienti per fare spirare dei bambini tra le fiamme, per mezzo di strumenti di una barbara atrocità cento volte più opprimenti. Ma continuiamo questo paragrafo dedicato al sortilegio.

Si sa che il processo dei diavoli di Loudun e del curato Grandier consegna a un'eterna esecrazione la memoria degli insensati scellerati che lo accusarono giuridicamente di avere stregato alcune orsoline, e queste fanciulle disgraziate che dissero di essere possedute dal diavolo, e quell'infame giudice-commissario Laubardemont<sup>43</sup>, che condannò il preteso mago ad essere arso vivo, e il cardinale di Richelieu, che dopo aver scritto tanti libri di teologia, tanti brutti versi e avere commesso tante azioni crudeli, delegò il suo Laubardemont per fare esorcizzare delle religiose, scacciare i diavoli, e mandare al rogo un prete.

Ciò che può apparire ancora più strano, è che, nel nostro secolo, nel quale la ragione sembra avere fatto qualche progresso, è stato stampato nel 1749 una *Disamina dei diavoli di Loudun*, da Ménardaie<sup>44</sup>, prete. E in questa disamina si dimostra, mediante numerosi passi tratti dai *Casi* di Pontas<sup>45</sup>, che Grandier aveva in

<sup>43</sup> Jean Martin barone di Laubardemont (1590-1653), magistrato francese (NdT).

<sup>44</sup> *Examen des diables de Loudun*, Paris, 1749 (NdT).

<sup>45</sup> Il titolo completo di questa opera di Jean Pontas è: *Dictionnaire de cas de conscience, ou décisions des plus considérables difficultés touchant la morale & la discipline ecclésiastique: tirées de l'écriture, des conciles, des pères, des décrétales des papes et des plus célèbres théologiens et canonistes* (Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1741). Jean Pontas (1638-1728) fu dottore in diritto civile e in diritto canonico e terminò la sua carriera come sotto-penitenziere della chiesa di Parigi (NdT).

effetti messo quattordici diavoli nel corpo delle quattordici suore, e che morì posseduto dal quindicesimo. Ménardaie, prete, non era uno stregone.

Quanto al processo del curato Gaufridi o Gaufredi, a Marsiglia, e al suo spaventoso supplizio nel 1611, esso era stato ancora più assurdo e più disumano: il parlamento, infatti, lo condannò alla tortura delle tenaglie roventi su diverse parti del corpo, prima di essere gettato ancora vivo nel rogo, «come riparazione per avere stretto un patto e un accordo con lo spirito maligno al fine di poter godere di Magdeleine La Palud, religiosa orsolina, e di attirare al suo amore qualunque donna o fanciulla egli desiderasse». Ed ecco che parecchie orsoline furono vittime di sortilegio.

Orrori simili sferzavano le contrade della comunità romana. Non bisogna stupirsi, poiché presso i nostri vicini, presso i nostri fratelli, persino a Ginevra, nel 1652, si convinse una povera donna, Michelle Chaudron, a credere di essere una strega e di avere fatto un patto col diavolo e di avere il marchio di satana sul corpo. Di conseguenza, si compì la feroce imbecillità di mandarla al rogo, ma, quanto meno, ciò avvenne dopo averla strangolata.

Ricordiamo nel nostro continente la memoria dei singolari furori che ostentò, un secolo fa, la demenza della superstizione in questi stessi paesi settentrionali dell'America, oggi insanguinati da una guerra civile. Questi eventi infernali ebbero inizio nel piccolo paese di Salem, come quello della capitale di Francia, con un prete chiamato Paride, e con delle convulsioni. Questo energumeno si immaginò che tutti gli abitanti fossero posseduti dal diavolo, e lo fece credere a tutti. La metà della popolazione fece caricare l'altra di ferri, la esorcizzò, la sottopose alla tortura, che in Inghilterra è assolutamente sconosciuta; fece morire tra i tormenti vecchi, donne e bambini, e fu in seguito incatenata, esorcizzata, torturata e a sua volta messa a morte: la provincia divenne deserta; fu necessario mandarvi altre nuove popolazioni. Nulla è più incredibile e nulla è più vero. Quando si pensa a tutti i mali che ha prodotto il fanatismo, ci si vergogna di essere uomini.

Non siete all'oscuro della folla di stregoni morti sul rogo in tutta Europa per quasi mille anni. Papa Gregorio, onorato del nome di santo e di grande, avendo fatto bruciare tutti i libri antichi che potesse trovare, fu il primo che consegnò giudizialmente gli stregoni alle fiamme. Prima di bruciare gli accusati, sarebbe stato saggio esaminare se era possibile che questo crimine esistesse. Ci furono due senatori di Roma mandati all'esecuzione, e da quel momento ogni secolo vide dei roghi innalzati per punire la magia, poiché essa fu considerata come un'eresia.

Si è calcolato che, da dopo Gregorio il Grande, in Europa siano stati bruciati più di centomila stregoni o posseduti, esorcizzati e non esorcizzati. Più i tribunali ne condannavano, più se ne riproducevano. Questa propagazione è naturale: i disgraziati che avevano sentito parlare per tutta la loro vita del potere immenso di Satana, dei suoi devoti e delle sue devote che si libravano nell'aria e comandavano la natura intera, dovevano pensare che nulla fosse più vero, poiché i giudici che passavano per essere le menti più assennate e illuminate non dubita-

vano affatto del potere di questo Satana, e delle grazie che egli dispensava ai suoi favoriti. Era quindi tra i popoli che si ottenevano i favori del diavolo. Il tutto veniva a costare solo un barattolo di grasso e un manico di scopa per andare al sabba. Ci si addormentava fra idee gioiose: in effetti, si credeva di attraversare i cieli la notte, a cavallo di un bastone, in groppa dietro a una strega; in un batter d'occhio si arrivava all'assemblea dei fedeli; venivate ricevuti con solennità, il caprone vi porgeva il culo perché voi lo baciaste, e avevate diritto a tutti i tesori e a tutte le bellezze della terra. Non vi era mendicante che resistesse ad allettamenti così lusinghieri. Quel che questi disgraziati si immaginavano, altrettanto se lo immaginavano i giudici. Invece di discutere la questione al manicomio delle Petites Maisons o di Bedlam, la si esaminava nelle galere o nella camera della tortura, e la si concludeva tra le fiamme.

Vi furono dei giureconsulti demoniaci, e ve furono molti, che ci diedero il codice del diavolo, non appena fu inventata la stampa. Poco dopo, i vari Bodin<sup>46</sup>, Delrio<sup>47</sup> e Boguet<sup>48</sup>, procuratori generali di Belzebù, specificarono tutti i casi nei quali il diavolo si degnava di agire da solo, e quelli nei quali utilizzava i suoi ministri. Si venne a sapere di come i diavoli di sesso maschile andavano a letto con le nostre fanciulle come incubi, e di come i diavoli di sesso femminile andavano a letto con i nostri ragazzi come succubi<sup>49</sup>. Tutti i misteri impudichi di questi processi criminali infernali furono così svelati. Il re della Gran Bretagna, Giacomo I,

<sup>46</sup> Jean Bodin (1529-1596), giureconsulto e filosofo politico francese. Scrisse, tra l'altro, una *Démonomanie des sorciers* (1580) (NdT).

<sup>47</sup> Martín Antonio Delrio (1551-1608), prete gesuita, giurista, filologo ed esegeta fiammingo di ascendenza spagnola (NdT).

<sup>48</sup> Henry Boguet (1550-1619), celebre giudice e legista francese. Fu inoltre un rinomato esperto di demonologia (NdT).

<sup>49</sup> In un libro di Pierre de Lancre, dedicato a Sillery, cancelliere sotto Enrico IV, si trovano alcuni dettagli davvero curiosi a proposito degli stregoni. Questo Pierre de Lancre aveva avuto l'imbecillità e la barbarie di metterne al rogo un gran numero. La maggior parte di essi confessavano fin dai primi interrogatori. Benché interrogati separatamente, essi si accordavano sulle circostanze dei conviti cui avevano partecipato con il diavolo. Gli stufati erano neri. Le donne che avevano goduto dei suoi favori convenivano *quod diaboli membrum esset nigrum, rigidum, quasi ferreum, squamis duris involutum; quod diaboli sperma esset frigidum, glaciale*. Ecco delle singolari caratteristiche del diavolo, e dei godimenti assai tristi. Queste persone, a forza di parlare fra di loro, erano arrivate a sognare tutte le medesime stravaganze? Andavano davvero a un'assemblea nella quale un paio di bricconi avevano disposto tutto questo apparato magico e giocavano a fare i diavoli? È ciò che Pierre de Lancre avrebbe dovuto sapere se fosse stato meno imbecille. Pensiamo che, al tempo di Enrico IV, la vita, l'onore, i beni dei cittadini dipendevano da magistrati che credevano che il diavolo avesse dello sperma, e che questo sperma fosse freddo; e rallegriamoci di vivere in un altro secolo (K.). – L'opera di P. de Lancre è intitolata *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (*Quadro dell'inconsistenza dei angeli malvagi e dei demoni*, NdT) 1613, in-4°, con l'immagine del sabba. Dello stesso autore, abbiamo anche *Incrédulité et Mescréance du sortilège pleinement convaincue, où il est traité de la fascination, de l'attouchement, etc.* (*Incredulità e Miscredenza del sortilegio pienamente convinta, dove si parla del fascino, dell'attrazione, ecc.*, NdT) 1622, in-4°.

teologo famoso, scrisse la sua *Demonologia*. Il mondo si riempì allora di stregoni e di stregati, di “possidenti” e di posseduti.

Gli eruditi barbari, che guadagnavano denaro e onori nell’istruire i processi di questi barbari imbecilli, giustificavano il loro mestiere e la loro condotta dicendo: «Il sortilegio è un articolo di fede. Giuseppe, il patriarca, aveva una coppa con la quale faceva gli scongiuri. I profeti del faraone d’Egitto compirono gli stessi miracoli di Mosè. Balaam predisse l’avvenire dopo avere conversato con la sua asina. Saul fu posseduto, e Davide scacciò il suo diavolo suonando l’arpa. La pitonessa di Endor evocò dagli inferi l’ombra di Samuele. Il demone Asmodeo, innamorato di Sara, figlia di Raguele, strangolò i suoi sette mariti uno dopo l’altro, e l’angelo Raffaele non soltanto lo cacciò arrostando il fegato di un pesce, ma andò ad incatenarlo vicino al Grande Cairo, dove si trova tuttora. Ma insomma, che bisogno c’è di tanti esempi? Gesù Cristo stesso non fu forse condotto dal diavolo in un deserto e su una montagna, e sul pinnacolo del tempio?» (DELRIO, cap. XXX, *Disquisizioni magiche*<sup>50</sup>).

I saggi rispondevano invano che i tempi erano cambiati; che ciò che era buono un tempo, ora ai nostri giorni non lo è più. Il mondo rimaneva sempre diviso tra la gente che credeva nella magia, e la gente che metteva al rogo coloro che ci credevano.

Si è smesso di bruciare gli stregoni, ed essi sono spariti dalla faccia della Terra<sup>51</sup>.

## ARTICOLO X

### *Sul sacrilegio*

In qualunque paese, distruggere o insultare le sue cose sacre, è chiaro anche solo dal termine stesso che si tratta di un sacrilegio. Il Romano che, avendo ucciso un gatto consacrato in Egitto, fu massacrato dal popolo devoto acceso dal furore, ave-

<sup>50</sup> Quest’opera in sei volumi fu pubblicata nel 1599 (NdT).

<sup>51</sup> Si è detto, si è pubblicato e si ripete che in Francia Luigi XIV vietò che il parlamento di Parigi conoscesse delle accuse di magia e di stregoneria: questo non è vero. Il suo editto del 1682 rinnova le vecchie leggi contro «gli indovini, le indovine, [...] colpevoli di empietà, sortilegi, con la scusa della magia, che devono essere puniti con la morte».

Pare che il redattore della legge si sia spiegato male. Non si comprende affatto cosa sia un *sortilegio col pretesto della magia*: è come se si dicesse *sortilegio, col pretesto del sortilegio*. Il fatto è che il parlamento di Parigi, composto da uomini istruiti e assennati, non ha assolutamente la vecchia stupidità di credere agli stregoni, ai maghi; ma punisce e punirà sempre gli scellerati imbecilli che uniscono agli avvelenamenti delle operazioni che vengono chiamate magiche. Così esso condannò, nel 1689, i famosi pastori di Brie che avevano fatto perire mediante le loro droghe numerosi capi di bestiame dei loro vicini. Avevano mescolato dell’arsenico a dell’acqua benedetta e a degli scongiuri. Avevano pronunciato delle parole, ma quelle parole e quell’acqua benedetta non avevano ucciso nessuno. Gli uni furono impiccati, gli altri spediti ai lavori forzati, non come maghi che davano la morte per mano della loro scienza segreta, ma come degli avvelenatori.

La parola magia significava in origine saggezza. Quanta saggezza oggi! (V.).

va commesso un sacrilegio verso gli Egiziani, poiché, solo contro una nazione intera, aveva offeso la religione predominante nel paese. Ma quando il re di Persia Cambise, che aveva sconfitto quegli Egiziani superstiziosi e vigliacchi, uccise il loro dio Api e lo immolò probabilmente al suo dio Mitra, si può dire che commise un sacrilegio? Certo che no; egli, in veste di sovrano, puniva un popolo spregevole che faceva di una stalla un santuario, e che riveriva il letame di un bue.

Suppongo, in effetti, che il gran lama dia da baciare e, volendo, da succhiare il residuo del suo guardaroba incastonato in una foglia d'oro; che si offra questa reliquia all'imperatore della Cina, e che l'imperatore, giustamente indignato, la faccia buttare nel sacello dedicato dagli antichi Romani alla dea Cloacina, unico posto degno ad accogliere un simile gioiello: di certo nessuno si azzarderebbe a dire, nemmeno tra i lama, che l'imperatore cinese sia un sacrilego. Ma se un cittadino del regno del Bhutan, suddito del gran lama, fa lo stesso uso di ciò che proviene dalle viscere del suo padrone, viene giudicato colpevole di lesa maestà divina e umana senza alcuna difficoltà. E non si deve credere che questa enorme differenza si trovi unicamente in casi analoghi; essa, infatti, è presente in tutte le leggi fatte dagli uomini. «Verità e giustizia al di qua di questo ruscello, errore e ingiustizia al di là di esso;» come ha detto Pascal dopo molti altri<sup>52</sup>.

Avete sicuramente sentito parlare della catastrofe occorsa nell'anno 1766 ad alcuni bambini di una piccola città di un regno vicino<sup>53</sup>. Questo regno possiede un genere di persone che da noi sono del tutto sconosciute. Si vestono diversamente dagli altri esseri umani. Le loro cosce, le loro gambe e i loro piedi sono nudi; la loro barba arriva fino alla cintura; una corda cinge loro la vita; nelle maniche loro infilano quello che noi mettiamo nelle tasche; noi parliamo con la bocca, loro parlano con il naso. Gli antichi Bretoni che abitano a occidente del mare di Germania, non credono che questi animali siano davvero degli esseri umani. Vi è persino una legge che impone di attaccarli se solo approdano sull'isola. Ma nelle piccole città del continente del quale vi parlo, essi sono talmente venerati in alcuni giorni dell'anno quando eseguono alcune funzioni vietate nel nostro paese, che bisogna mettersi in ginocchio quando passano a due a due per la strada.

Un giorno, mentre essi passavano, dei bambini che ne sapevano forse troppo per la loro età, trascurarono di inginocchiarsi. Si sostiene anche che mostrarono poco rispetto per una figurina di legno che noi non tolleriamo nel nostro Stato, e che in effetti (se la si distingue dall'oggetto da adorare che essa mal rappresenta) non merita molta considerazione. L'irriverenza di quei bambini nei confronti di quel pezzo di legno non fu mai neanche contestata; i delatori insistettero soltan-

<sup>52</sup> Si vedano le sue *Pensées*, edizione di Desprez, pagina 157 (V).

<sup>53</sup> Si veda in *Mélanges (Miscellanea, NdT)* tomo I, la *Relation de la mort du chevalier de La Barre* (Relazione della morte del cavaliere di La Barre, NdT).

to su una vecchia canzone sconcia cantata a tavola; e quella canzone, che nessuno conosce, fu giudicata come crimine di lesa maestà divina in sommo grado.

Questo crimine fu giudicato da tre magistrati, dei quali uno era il nemico riconosciuto delle famiglie di quei bambini, e l'altro un uomo di legge mercante di maiali. Ignoro chi fosse il terzo.

Non si riesce a concepire come questo processo di sacrilegio venisse affidato solo a questi tre sedicenti magistrati. È solo nell'inferno dei Greci, imitato dall'inferno egizio, che un tempo, stando alla favola, tre persone formavano un tribunale sufficiente per giudicare l'universo intero.

Comunque sia, i tre Radamanti di campagna condannarono quei poveri bambini alla tortura ordinaria e straordinaria, all'amputazione della mano, all'amputazione della lingua strappata loro con delle tenaglie, e infine ad essere bruciati vivi.

In questo paese, l'usanza prevede che le sentenze criminali rese in un villaggio siano riviste in una grande città. Il tribunale della grande città rivede dunque il processo, e confermò il giudizio con la maggioranza di quindici voti contro dieci. La sentenza fu eseguita, per quanto possibile, da cinque boia che il gran tribunale delegò espressamente sul posto. L'Europa intera fremette d'orrore<sup>54</sup>.

Su questo, signori, potrei porvi due domande. La prima, come è possibile che degli uomini che non erano bestie carnivore abbiano mai potuto immaginare che fosse sufficiente qualche voto in più per essere in diritto di dilaniare delle creature umane in preda a tormenti terribili? Non ci vorrebbe quanto meno la maggioranza di tre quarti dei voti? In Inghilterra tutti i giurati devono essere d'accordo, ed è giusto che sia così. Che orrore assurdo che ci si giochi la vita e la morte di un cittadino sei contro quattro, o cinque contro tre, o quattro contro due, o tre contro uno! Ci dicono che gli Ateniesi, ai quali vennero proposti degli spettacoli troppo cruenti, risposero: «Rovesciate pure il nostro altare della Misericordia». Coloro che sacrificarono alla morte quei poveri bambini non avevano quindi di certo altari come quelli!

La seconda domanda riguarda l'oggetto stesso della sentenza. Sappiamo bene cos'è un crimine di lesa maestà divina? È il fatto di volere assassinare Dio, così come Licaone voleva assassinare Giove, che era venuto a desinare da lui? È forse fargli la guerra, come un tempo gliela fecero i Titani, e in seguito i giganti, e come in precedenza egli ne aveva subito una davvero funesta da parte degli angeli, stando a quanto scrivono i primi bracmani, padri delle antiche favole e delle scienze antiche? È infine il fatto di negare l'esistenza di Dio, come hanno fatto alcuni empi filosofi dell'antichità? Di certo, dei bambini disgraziati, abban-

<sup>54</sup> Al cavaliere di La Barre mozzarono la testa. Poiché è giusto commisurare la pena al delitto, chiederemo se il crimine dei suoi giudici è stato abbastanza punito dall'orrore e dal disprezzo dell'Europa (K.).

donati alla mercé di cinque boia da tre ignoranti, non avevano fatto nulla di tutto questo.

Uno di essi, sfuggito ai cinque boia, è un ufficiale molto assennato, un uomo virtuoso<sup>55</sup>. È al servizio di un re grandissimo che, favorendolo, insegna alle nazioni che non bisogna offendere Dio fino a pretendere di vendicarlo con degli assassini orribili, e che non bisogna affrettarsi a mandare al rogo dei giovani sconsiderati che possono diventare uomini utili e rispettabili.

Quando ci si immagina che dei cittadini, peraltro giudiziosi, la mattina hanno firmato un'abominevole carneficina, e che la sera se ne vanno a passare il tempo con le dame, a sentire e a dire delle battute, e a mescolare le carte con le loro mani insanguinate, si possono concepire simili contrasti, e non si è forse tentati di rinunciare alla società degli uomini?

## ARTICOLO XI

### *Sui processi penali per delle dispute di scuola*

L'antichità non aveva mai immaginato di considerare una disputa tra Zenone e Diogene come l'oggetto di un processo criminale. Quello di Socrate, dopotutto, fu la più mite delle barbarie. Non vi fu assolutamente una tortura ordinaria o straordinaria, non vi fu la ruota di una carretta sulla quale piegare le membra di un cittadino, metodicamente spezzate dai colpi di una sbarra di ferro; non vi fu il rogo di fuoco, nel quale gettare il corpo smembrato ancora in vita; non vi fu nulla che assomigliasse alle invenzioni dei cannibali letterati del XII secolo. Fu un vecchio di settant'anni che, oppresso dal complotto di due ipocriti, morì dolcemente fra le braccia dei suoi amici, benedicendo Dio e dimostrando l'immortalità dell'anima. E non appena questa anima bella si involò verso quel Dio che l'aveva plasmata, gli Ateniesi, vergognatisi del loro crimine, commesso legalmente, condannarono ancora più legalmente gli accusatori di Socrate, ed eressero un tempio in suo onore. La morte di questo martire fu così in effetti l'apoteosi della filosofia.

Ma come è possibile che dal sudiciume delle nostre scuole e dal sudiciume stesso del saio, si siano sollevate delle dispute che non erano degne neanche del teatro di Arlecchino, e che hanno sollecitato la pena di morte in così tanti tribunali d'Europa?

Non appena i frati minori, chiamati cordiglieri, nacquero, diedero origine a uno scisma sulla forma del loro cappuccio, e su altri oggetti altrettanto importanti. Si trattava di sapere se, nel refettorio, la minestra appartenesse loro a tutti gli effetti, o se ne avessero solo l'usufrutto. Ciò costò parecchio sangue. Il loro mi-

<sup>55</sup> D'Étallonde de Morival, passato al servizio di Federico II.



nistro generale Michele da Cesena fu condannato alla prigione perpetua; e quando l'imperatore Luigi di Baviera depose papa Giovanni XII a Roma e lo condannò a essere bruciato vivo, quando Giovanni depose l'imperatore ad Avignone, questa disputa dei cordiglieri fu menzionata da entrambi come uno dei grandi motivi della guerra. Da quel momento in poi, le dispute scolastiche hanno spesso occupato la magistratura in più di una nazione.

Si sa che il Principe Nero, ancora più grande di suo padre Edoardo III, morendo lasciò la corona d'Inghilterra, della quale non aveva mai goduto, al figlio Riccardo II. Questo bambino, finché non raggiunse la maggiore età, fu talmente ossessionato dal suo confessore e dai suoi preti, talmente importunato da tutte le loro dispute, che il consiglio privato del re fu obbligato a vietare a tutti, e principalmente al confessore, di comparire alla corte più di quattro volte all'anno<sup>56</sup>.

In Francia, fu spesso necessario che il parlamento reprimesse la Sorbona mediante delle sentenze. L'erudito Ramo, buon geometra per il suo tempo, e che godeva già di una certa reputazione sotto Francesco I, non immaginava allora di prepararsi da solo una morte orribile, sostenendo una tesi contro la logica di Aristotele. Fu a lungo perseguitato, citato persino davanti ai tribunali secolari da un tizio chiamato Gallandius Torticolis; fu minacciato di essere condannato ai lavori forzati. Di cosa si trattava? L'oggetto principale della disputa era il modo nel quale bisognasse pronunciare *quisquis* e *quamquam*<sup>57</sup>.

Alla fine Ramo finì per vivere abbastanza da essere una delle vittime della notte di San Bartolomeo. I suoi nemici attesero quel gran giorno per vendicarsi della sua reputazione, e del bene che egli aveva fatto alla città di Parigi, fondando una cattedra di geometria. Trascinarono il suo corpo sanguinante davanti alla porta di tutti i collegi; per fare onorevole ammenda alla filosofia di Aristotele.

I discepoli zelanti dello Stagirita greco furono talmente incoraggiati presso i discendenti dei Galli, che molto dopo che l'ebbrezza e la rabbia della Notte di San Bartolomeo si erano estinte, ottennero nel 1624 una sentenza che vietava, pena la morte, di avere un'opinione contraria a quella di Aristotele.

Le inimicizie personali hanno fin troppo spesso implorato il braccio della giustizia, e cercato di ispessire la sua benda. Si sa che i gesuiti Coton<sup>58</sup> e Garasse<sup>59</sup> vollero attaccare al consiglio del re il saggio e erudito Pasquier, che aveva loro fatto causa davanti al parlamento, ma alla fine, non trovando modo di tentare un'impresa così ardita, Garasse si limitò a fare causa davanti al pubblico, ed ecco qui il passo più eloquente della sua arringa:

<sup>56</sup> Si veda la *Storia del casato dei Plantageneti*, di Hume, regno di Riccardo II (V).

<sup>57</sup> Cfr. la voce «*Quisquis (del) di Ramo o La Ramée*», in Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, cit., pp. 2615-2633 (NdT).

<sup>58</sup> Pierre Coton (1564-1626) gesuita francese (NdT).

<sup>59</sup> François Garasse (1584-1631) gesuita francese (NdT).

«Pasquier è uno spione delatore, un mariuolo di Parigi, piccolo galante cialtrone, un tipo spiritoso, di umili origini, uno che vende frottole, scommettitore guastamestieri, che non merita di essere il valletto neanche dei lacché; un uomo dappoco, un lazzarone, che rutta, scorreggia e vomita; fortemente sospettato di eresia, oppure eretico, oppure peggio ancora; un sudicio e ignobile satiro, un arcimaestro stupido per natura, per bequadro, per bemolle, stupido alla più alta scala, stupido a tripla suola, stupido a doppia tintura, e tinto in cremisi, stupido in tutti i generi di stupidità»<sup>60</sup>.

Se egli non poté prevalere contro un uomo tanto rispettabile quanto Pasquier, riuscì però a rovinare lo sfortunato Théophile che, in non so quale poesia, aveva infilato questi tre versi davvero poco penetranti sui gesuiti:

Questa enorme e nera macchina,  
Il cui flessuoso e vasto corpo  
Stende le sue braccia fino in Cina, ecc.

Un'ingiuria così lieve, sempre che un'ingiuria lo sia davvero, non merita l'accusa di ateismo che Garasse intentò. Questo gesuita, e uno dei suoi confratelli di nome Voisin, approfittando del credito della compagnia, furono contemporaneamente gli accusatori e i sergenti che fecero rinchiudere Théophile nella segreta di Ravaillac. Essi sollecitarono violentemente il suo supplizio per un anno intero; ma il credito del casato di Montmorency, che lo proteggeva, ebbe la meglio sul credito di Garasse.

Se la saggia legge che ordina che l'accusatore rischi la stessa pena dell'accusato, e subisca anche lui la prigione, fosse stata accolta in Francia, Garasse e il suo confratello si sarebbero trattiene un po' di più.

Altri gesuiti non ebbero la stessa audacia con il celebre Fontenelle, che, con le grazie della sua mente e del suo stile, aveva imbellito l'erudizione profonda, ma forse un po' ripugnante, di Van Dale, nella sua *Storia degli oracoli*<sup>61</sup>. Non era possibile deferire a una corte giudiziaria un libro di così buona qualità e così saggiamente scritto. Si accontentarono di sollecitare contro l'autore una lettera col sigillo del re che però non ottennero; e attraverso questo loro comportamento, provarono quanto è odioso combattere delle idee solo per mezzo dell'autorità.

Non vi sembra, signori, che in fatto di libri, ci si debba rivolgere ai tribunali e ai sovrani dello Stato solo quando lo Stato è compromesso in quei libri? La legge d'Inghilterra su tale questione non merita di fungere da esempio a tutti i legisla-

<sup>60</sup> Voltaire ha riportato questo passo anche alla voce «Gesuiti» del *Dizionario filosofico*, in *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, cit., p. 2055 (NdT).

<sup>61</sup> Il riferimento qui è al massiccio trattato latino del filosofo olandese Anton Van Dale *De oraculis veterum ethnicorum dissertationes* del 1683, riadattato poi in francese nel 1687 con il titolo *Histoire des oracles* (*Storia degli oracoli*) (NdT).

tori che vorranno far godere l'uomo dei diritti dell'uomo? Volete parlare a tutti i vostri compatrioti, e potete farlo solo attraverso i vostri libri: stampate dunque; ma rispondete della vostra opera. Se è di cattiva qualità, verrà disprezzata; se è pericolosa, vi si muoveranno delle obiezioni; se è criminale, verrete punito; se è di buona qualità, presto o tardi se ne trarrà profitto.

Quando furono stampati i *Pensieri*<sup>62</sup> del duca de la Rochefoucauld, o per meglio dire il pensiero che, presentato sotto cento aspetti diversi, prova che l'amor proprio è la grande molla del genere umano, chiunque trovò che egli aveva ragione. Ciò che di più assurdo si dice contro di lui, è che il suo libro era il ritratto del pittore; ma nessuno di coloro che erano stati i suoi nemici al tempo della Fronda fu così sfrontato da esporsi al ridicolo deferendo il suo libro a un tribunale.

Un uomo affidabile in virtù dei suoi costumi e del suo animo<sup>63</sup> arriva cent'anni dopo ed espone il pensiero del duca de la Rochefoucauld in un libro sistematico. Ci si scatena contro questo nuovo venuto, gli si fa un processo penale al parlamento di Parigi: è una confusione terribile. Passati due anni, non ci se ne ricorda neanche più; è una prova che non c'era bisogno di stancare il tribunale con questo processo inutile.

Un letterato eloquente compone un romanzo morale di *Belisario*<sup>64</sup>. Questa morale dimostra che bisogna considerare Dio come un padre, e non come un tiranno capriccioso; che noi dobbiamo il nostro odio al crimine e la nostra indulgenza agli errori.

C'è un capitolo XV che è applaudito soprattutto da più di una testa coronata. Dei teologi sconosciuti si scagliano contro questo capitolo XV; sollevano dei corpi interi; fanno irritare uomini che contano; complottano, cercano di far condannare il libro e l'autore dal primo parlamento del regno. Il parlamento lascia saggiamente che il pubblico giudichi un libro scritto con l'intento di perfezionare i costumi pubblici.

Il libro intitolato *Sistema della natura*<sup>65</sup> non era certo una cosa frivola, una disputa vana. È un'opera di tenebre messa in luce, una declamazione perpetua sul male fisico e sul male morale, che in tutte le epoche assediaron la natura. Questo libro troppo diffuso lo è comunque meno del poema di Lucrezio, le cui edizioni sono innumerevoli, che è tradotto in tutte le lingue, e del quale molti versi sono sulle bocche di tutti. Lucrezio stesso fu pubblicato ad uso del delfino figlio unico di Luigi XIV, come un libro classico, a cura del virtuoso duca di Montau-

<sup>62</sup> Il riferimento qui è all'opera intitolata *Réflexions ou sentences et maximes morales* (*Riflessioni o sentenze e massime morali*), la cui prima edizione è del 1664 (NdT).

<sup>63</sup> Helvétius, autore del libro *Dello spirito*. Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), filosofo e scrittore francese. La sua opera più importante è appunto *De l'esprit* (*Dello spirito*), pubblicata nel luglio del 1758 (NdT).

<sup>64</sup> Cfr. *Bélisaire* di Jean-François Marmontel (1767).

<sup>65</sup> Scritto dal barone d'Holbach.

sier<sup>66</sup>, e degli illustri eruditi che soprintesero sotto di lui all'educazione di questo principe. Gli editori ebbero come unico oggetto la poesia dell'autore e la latinità. Disprezzarono troppo il suo aspetto ignorante e ridicolo, e i suoi ragionamenti forse anche peggiori, per credere che quella lettura fosse davvero pericolosa. Se delle menti deboli possono rimanerne sedotte, se ingoiano quel veleno, l'antidoto è pronto nelle dimostrazioni di Clarke<sup>67</sup>, in Derham<sup>68</sup>, persino in Nieuwentyt<sup>69</sup>, in cento autori che hanno opposto la forza irresistibile di una ragione superiore alla seduzione dei versi di Lucrezio, che dopo tutto non sono altro che versi. È così che bisogna combattere. Bruciate con cerimonia solenne un esemplare di Lucrezio, non ci guadagnerete nulla: il boia non convertirà mai nessuno.

Era quindi necessario confutare il *Sistema della natura*, se questo termine confutare può essere applicato a una invettiva così vaga e verbosa.

Un giovane<sup>70</sup>, educato a lungo presso la saggia congregazione dell'Oratorio, tentò di far dimenticare il libro del *Sistema della natura* attraverso la *Filosofia della natura*. Egli scrisse non soltanto per provare l'esistenza di un Dio, ma per farlo amare, per incoraggiare se stesso a ringraziare questo Dio della vita che ci ha donato, e di tutti i doni che lo accompagnano, come per rassegnarsi alle innumerevoli disgrazie che la attraversano. In questo scritto, si scopriva chiaramente un'anima onesta e sensibile. E la si sarebbe ravvisata ancora meglio, se il pubblico non fosse stato snervato dai tanti libri sulla natura: *Esame della natura*, *Storia della natura*, *Quadro della natura*, *Esposizione della natura*<sup>71</sup>. Si era disgustati da questa natura che aveva fornito tanti insipidi luoghi comuni<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> Charles de Sainte-Maure, duca de Montausier (1610-1690), cortigiano e letterato francese, fu uno dei più celebri personaggi della corte di Luigi XIV e concepì l'idea della *Guirlande de Julie*, famoso manoscritto di poesie per fare la corte in maniera raffinata a Julie d'Angennes, figlia dei marchesi di Rambouillet, del cui "hôtel" egli era un habitué (NdT).

<sup>67</sup> Samuel Clarke (1675-1729), teologo e filosofo britannico, celebre per la sua disputa contro i deisti (NdT).

<sup>68</sup> William Derham (1657-1735), filosofo naturalista britannico e uomo di chiesa, divenuto celebre per gli studi sulla velocità del suono (NdT).

<sup>69</sup> Bernard Nieuwentyt (1654-1718), medico e matematico olandese, discepolo di Cartesio (NdT).

<sup>70</sup> Delisle de Sales, morto il 22 settembre 1816.

<sup>71</sup> Si veda una nota sul secondo dei *Dialoghi di Evemero*.

In questa nota cui fa allusione Voltaire nel suddetto secondo dei *Dialoghi di Evemero* intitolato *De la divinité (Sulla divinità)*, vengono appunto citate le seguenti opere: *Le système de la nature (Il sistema della natura)* di d'Holbach, *De la nature (Della natura)* presumibilmente di Robinet (1761-1768, quattro volumi in-8°), *Les principes de la nature suivant les opinions des anciens philosophes (I principi della natura secondo le opinioni degli antichi filosofi)* di F. M. P. Colonne (1725, due volumi in-12), *La philosophie de la nature (La filosofia della natura)* di Delisle de Sales (1777), *Le code de la nature (Il codice della natura)*, attribuito a Diderot, ma in realtà opera di Morelly (1755, in-12) (NdT).

<sup>72</sup> Si dovrebbe pensare che questa parola *natura* sia un'espressione vaga che non significa nulla. Non esiste la natura; tutto è arte, a partire dalla formazione e dalle proprietà del sole, fino alla più

Alcuni animi meno sensibili, e forse troppo induriti dal lungo uso di una magistratura severa, videro nell'ingenuità delle espressioni di questo giovane, e nel solo termine *natura*, una filosofia troppo dolce, che offendeva la loro durezza. Essi lo accusarono di combattere la causa che egli voleva difendere; istigarono in lui un processo criminale in una giustizia subalterna, e lo fecero condannare al bando perpetuo. Il parlamento di Parigi, più equo, ha annullato questa sentenza.

Ha percepito che era tanto facile quanto ingiusto dare un senso colpevole a dei discorsi innocenti, e si è ricordato delle parole che pronunciò un tempo a Parigi anche l'imperatore Giuliano, protettore e vendicatore dei Galli. Un legista delatore, scaldandosi davanti a lui nella sua arringa contro un cittadino che voleva rovinare, gli disse: «Cesare, [per disculparsi] basterà dunque negare?». L'equo Giuliano rispose: «Basterà accusare [uno per farlo condannare]?»<sup>73</sup>.

Nel momento in cui, signori, vi propongo le mie deboli riflessioni, leggo nella *Gazzetta della repubblica*, del 26 luglio, che in Spagna verrà ristabilito il potere di un tribunale che ha sempre ascoltato più i delatori che i deferiti; tribunale istituito un tempo dalla superstizione e dall'ingiustizia; tribunale che tutti i parlamenti di Francia hanno sempre scartato, che la Germania non accetta, e che è guardato con orrore in alcuni grandi Stati d'Italia, e ancora di più in tutto il Nord; è l'Inquisizione, visto che bisogna pur nominarla. È l'Inquisizione che ammette la delazione di un figlio contro il proprio padre e di un padre contro il proprio figlio; è l'Inquisizione che getta gli accusati nelle segrete, senza mai dire loro di cosa siano accusati, è l'Inquisizione che condanna senza confronto; è l'Inquisizione che infine che ha acceso tanti roghi, dallo stretto di Cadice alle rive dell'India. Vi ripeterò un solo aneddoto su questo tribunale fin troppo noto. L'ambasciatore spagnolo chiese a Cromwell, che aveva preparato la flotta che sottrasse la Giamaica al re di Spagna, se avesse da lamentarsi del re suo padrone, e che tipo di risarcimento volesse. Cromwell rispose: «Voglio che i mari siano liberi, e che l'Inquisizione sia abolita in tutto il mondo<sup>74</sup>». A questa risposta mancava il fatto di essere pronunciata da un uomo virtuoso: se almeno Cromwell avesse assomigliato agli antichi Romani, che vietarono ai Cartaginesi di immolare esseri umani<sup>75</sup>.

piccola radice, fino al granello di sabbia; e questa arte è così grande che centomila milioni di Archimede non riuscirebbero mai ad imitarla (V).

<sup>73</sup> Ammiano Marcellino, *Res gestae*, XVIII, 1, 4 (NdT).

<sup>74</sup> Resoconto di Ludlow, tomo II, pagina 63, edizione di Amsterdam (V.).

<sup>75</sup> Reminiscenza dell'*Espirt des lois*, X, 5. La fonte è: J. Barbeyrac, *Supplément au corps universel diplomatique du droit des gens, contenant l'Histoire des anciens traités*, Amsterdam - La Haye, 1739, art. 113, pp. 90-91 (NdT).

## ARTICOLO XII

*Sulla bigamia e sull'adulterio*

La legge *Carolina*<sup>76</sup> punisce questi delitti con la morte. La pena non è forse troppo al di sopra della colpa?

A cominciare dalla bigamia, ciò che da sempre è autorizzato nella più antica e più vasta parte del mondo, nella più nuova e nella più piccola può essere soltanto la violazione di un'usanza nuova, e non un crimine vero e proprio. Lo stesso Ebreo che può sposare più donne in Persia in virtù della legge, e in Turchia per connivenza, risulta colpevole in Italia, in Germania, in Francia se egli si vale di questo antico privilegio. Non si potrebbe distinguere tra i doveri universali e i doveri locali? Rispettare il padre, la madre, nutrirli nell'indigenza, pagare i propri debiti, non fare oltraggio a nessuno, soccorrere coloro che soffrono per quanto possibile: ecco quali sono i doveri a Siam così come a Roma. Sposare una sola donna è un dovere locale<sup>77</sup>.

L'adulterio è un crimine presso tutti i popoli della terra; si intende l'adulterio delle donne, dato che le leggi le hanno fatte gli uomini. Essi si sono considerati come i proprietari delle loro spose, queste ultime sono il loro bene; l'adulterio gliele ruba; esso introduce nelle famiglie degli eredi estranei. Unite a queste ragioni la crudeltà della gelosia; e non stupitevi se in tante nazioni, non del tutto uscite dallo stato di selvagge, lo spirito di proprietà ha imposto la pena di morte contro i seduttori e le sedotte. Oggi i costumi addolciti non puniscono con quello stesso rigore un crimine che tutti sono tentati di commettere, che tutti difendono quando è stato commesso, che è così difficile da dimostrare, e del quale non ci si può affatto lamentare con la giustizia senza coprirsi di ridicolo. La società ha fatto una convenzione segreta di non perseguire assolutamente i delitti dei quali essa si è abituata a ridere<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Redatta da Schwarzenberg, proposta alla dieta da Carlo V, essa fu adottata a Ratisbona, nel 1532; ma la sua applicazione nei diversi Stati germanici si fece attendere a lungo (G. A.).

<sup>77</sup> In qualunque paese nel quale la poligamia non è permessa, la bigamia è un vero e proprio delitto, poiché il bigamo commette un falso in atto pubblico. Inganna la donna che sposa per seconda. È un'azione frutto di profonda riflessione: questa azione deve essere punita; ma è la superstizione, è l'idea del sacrilegio, della profanazione di un sacramento, idea estranea all'ordine civile, che ha fatto istituire la pena di morte. Anche in questo aspetto ci troviamo di fronte a una delle barbarie che traggono la loro origine dalla teologia. Non molto tempo fa, un magistrato serio e coscienzioso, propose di mandare al rogo ancora vivo un ermafrodita che si era sposato come uomo, e che i medici dichiararono essere una donna. Diceva che questo ermafrodita aveva profanato il sacramento del matrimonio (K.).

<sup>78</sup> L'adulterio è un crimine per la morale, ma non può essere un delitto punibile dalle leggi: 1° perché se considerate la violazione del giuramento, la punizione della donna non può essere giusta, a meno che la legge non condanni il marito convinto di adulterio alla stessa pena; 2° se consi-

Ma quando questi processi scoppiano con vergogna delle famiglie, quando la giustizia separa i due congiunti, vi è un altro inconveniente nella metà dell'Europa. Questa metà si governa ancora per mezzo di quello che si chiama il diritto canonico. Questa strana giurisprudenza, che fu a lungo l'unica legge, considera il matrimonio *solo come un segno visibile di una cosa invisibile*, di modo che nel caso di due sposi, separati dalle leggi dello Stato, la cosa invisibile sussiste ancora quando il segno visibile è distrutto. I due sposi sono realmente divorziati, e tuttavia non possono, per legge, ricorrere altrove. Delle parole inintelligibili impediscono a un uomo legalmente separato dalla moglie di averne legalmente un'altra, benché questa gli sia necessaria. E così rimane contemporaneamente sposato e celibe. Questa contraddizione stravagante non è la sola in questi paesi, dove l'antica giurisprudenza ecclesiastica è mescolata con la legge di Stato. I principi, i re, sono essi stessi legati da queste catene ridicole e funeste. Sono obbligati a mentire apertamente davanti a Dio per ottenere per sua grazia un divorzio sotto un altro nome, da parte di un prete straniero. Questo prete, quando ne ha voglia, dichiara nullo il matrimonio, invece di dichiararlo rotto.

Così il buono e debole Luigi XII, re di Francia, si vide costretto a pronunciare un falso giuramento, e giurare di non avere mai consumato l'atto di matrimonio con la figlia di Luigi XI, benché i due avessero dormito insieme per diciotto anni. E così anche Enrico VIII di Inghilterra mentì inutilmente davanti ai legati di Clemente VII, e si sa come la nazione fu condotta a scuotere il giogo odioso che costringeva gli uomini allo spergiuro: tant'è vero che i veleni più mortali possono talvolta trasformarsi in benefico nutrimento!

Così il grande Enrico IV, in Francia, e Margherita sua moglie, furono obbligati a mentire entrambi per mettere sul trono la sfortunata Maria de' Medici. Così Isabella di Nemours, regina del Portogallo, mentì ancora più impudentemente per lasciare il marito e sposare suo cognato.

Ecco ciò a cui sono esposti i regni quando non si ha abbastanza buon senso e coraggio da annientare per sempre un codice reputato sacro, che è in effetti la vergogna delle leggi e la sovversione degli Stati. Ma le nazioni assennate che pronunciano il divorzio dei congiunti adulteri devono aggiungervi la pena di morte? Non vi è forse in questo una contraddizione funesta? Il marito e la moglie possono dare dei cittadini allo Stato, ed è chiaro che non potranno dargliene se li fate morire.

Se osassimo per un momento elevare la nostra debole intelligenza fino alla sfera di una luce inaccessibile, diremmo che il Dio delle vendette, che un tempo pu-

derate il crimine di dare a una famiglia degli eredi estranei, bisognerebbe dunque dimostrare che il delitto è stato consumato; e questo è impossibile, se non per ammissione diretta del colpevole. Del resto, lasciando al marito, come alla donna, la libertà di divorziare, qualunque pena contro l'adulterio diventa inutile. È peraltro pericoloso lasciare sussistere una legge penale contro l'adulterio in un paese nel quale questo crimine è comune, e tollerato dai costumi, perché allora questa legge non può essere che lo strumento di vendette personali o di interessi particolari (K.).



niva quattro generazioni per la trasgressione di un solo uomo, e che oggi punisce per l'eternità, ha comunque perdonato la donna adultera.

Dalle nostre leggi concistoriali non è ancora stata assolutamente eliminata quell'ordinanza che prescrive il divorzio tra due persone delle quali una sia attaccata dalla lebbra; «tanto più che per la legge divina è espressamente detto che i lebbrosi devono essere tenuti separati dalle persone sane».

Noi non conosciamo affatto la lebbra. Era una forma di scabbia virulenta, comune in un clima torrido, presso un popolo che allora errava nei deserti, ed era privo delle comodità della vita, che servono per guarire questa disgustosa malattia. Non mi pare conveniente conservare una legge che non è fatta per noi di più di quanto non lo sia un'altra legge ebraica che condannava a morte due sposi che avessero adempiuto ai doveri coniugali nel periodo durante il quale la moglie aveva le mestruazioni.

### ARTICOLO XIII

#### *Sui matrimoni fra persone di sette diverse*

Più di una nazione ha proscritto con pene molto severe i matrimoni con persone che non professano la religione del paese. La politica ha potuto fare questa legge; ma la politica cambia, mentre l'interesse del genere umano non cambia. Il bene pubblico non esige alla lunga che i due sessi di religioni opposti si riuniscano? Insomma, vi è una maniera più mite e più sicura per stabilire questa tolleranza che l'Europa desidera: una tolleranza così necessaria che, come abbiamo detto<sup>79</sup>, è la prima legge di tutto l'impero di Russia, concepita dal genio dell'imperatrice, redatta di suo pugno, e benedetta dal suo popolo? Che si guardi alla Prussia, all'Inghilterra, all'Olanda, a Venezia; e che le nazioni intolleranti arrossiscano.

### ARTICOLO XIV

#### *Sull'incesto*

Per l'incesto, è dimostrato che è una legge di buona creanza. Il grande *Dizionario enciclopedico*, stampato a Parigi, ammette che «tra parenti le intimità sono state permesse in certi casi un po' rari, come all'inizio del mondo, e immediatamente dopo il diluvio, ecc...».

<sup>79</sup> Si veda qui sopra l'articolo VIII.

Si può aggiungere che l'incesto allora era un dovere. Se un fratello e una sorella, oppure un padre e sua figlia, rimasti da soli sulla terra, trascurassero la propagazione, tradirebbero il genere umano.

I Romani, per sempre nemici dei Persiani da quando furono loro vicini, li accusarono di legittimare l'incesto. A Roma girò a lungo voce che a casa del re di Persia, le madri dormissero abitualmente con i loro figli, e che, per giungere al rango di maghi, bisognasse essere nati sotto il segno di questo accoppiamento. Catullo lo disse in termini espliciti:

*Nam magus ex matre et gnato gignatur oportet.*  
[Bisogna proprio che sorga un mago dalla madre e dal figlio.]  
(*Carm.* 88, v. 3)

Si imputava più di una turpitudine a questa prode nazione da quando essa aveva sconfitto e ucciso Crasso<sup>80</sup>, come anche i monaci greci lanciarono a Maometto<sup>81</sup> le accuse più atroci e ridicole da quando egli aveva conquistato Costantinopoli. Era una vendetta tipica dei monaci: gridavano all'eretico.

In alcune nazioni d'Europa, si sostiene che a un uomo vedovo non è permesso sposare una parente della moglie al quarto grado, e che una vedova sarebbe colpevole della stessa trasgressione se l'uno o l'altro non ottenesse una dispensa dal papa.

In queste stesse nazioni esiste anche un altro incesto, chiamato *spirituale*. È una specie di sacrilegio per un uomo di chiesa dormire con una fanciulla che lui ha battezzato, o cresimato o confessato. Si vedano i *Casi* di Pontas alla parola *Incesto*.

La Francia non ha una legge creata appositamente contro questi tipi di delitti; ma alcuni tribunali li hanno talvolta puniti con la morte di loro stessa autorità. In questo si può osservare la superiorità della giurisprudenza inglese: essa punirebbe qualunque giudice che avesse inflitto una pena non prevista dalla legge.

Sta alla prudenza di coloro che governano dettare delle leggi, commisurare ciascuna pena a ciascun delitto, e tenere a freno gli accusati e i giudici.

Sarebbe tempo di non considerare più i matrimoni tra cugini germani come incestuosi? I nostri signori potranno consentirli per il bene delle famiglie. Il papa li consente dietro compenso.

<sup>80</sup> Il riferimento qui è alla battaglia di Carre, combattuta nell'anno 53 a. C., durante la quale Marco Licinio Crasso fu sconfitto dall'esercito dei Parti e perse la vita.

<sup>81</sup> Maometto II il Conquistatore (NdT).

## ARTICOLO XV

*Sullo stupro*

Per le fanciulle o donne che lamentano di essere state violentate, mi pare che non ci sia altro da fare che raccontare loro come una regina<sup>82</sup> una volta eluse l'accusa di una giovane che aveva fatto appello alla giustizia proprio per questo genere di delitto. La regina prese un fodero di spade e, muovendolo continuamente, mostrò alla fanciulla che non era possibile infilare la spada nel fodero.

Lo stupro e l'impotenza sono la stessa cosa; vi sono alcuni casi che non devono essere noti ai tribunali.

La Francia è il solo paese dove l'unione sessuale sia stata ammessa. I giudici alla fine hanno arrossito<sup>83</sup>.

## ARTICOLO XVI

*Padri e madri che fanno prostituire i figli*

Questa infamia può essere praticata solo nell'ultima classe dei miserabili. È più di competenza di un giudice subalterno di polizia che di una compagnia superiore di magistrati; può essere introdotta soltanto in quelle città immense nelle quali si vedono tantissimi ricchi voluttuosi che comprano a caro prezzo dei piaceri carnali, e tantissimi indigenti che li vendono.

Mi stupisco che i nostri commentatori della legge *Carolina* parlino di un simile commercio. Deve essere sconosciuto in un paese come il nostro, nel quale una grande fortuna non è mai un insulto alla miseria pubblica, e nel quale il lusso è ignorato.

<sup>82</sup> Non vi sono riferimenti precisi per appurare se si tratti di una storia vera realmente accaduta o di un aneddoto creato dalla fantasia di Voltaire. Si può tuttavia pensare che Voltaire possa avere tratto spunto da alcuni passi incentranti sullo stupro di una fanciulla ancora vergine letti nell'opera di Muyart de Vouglans *Institutes au droit criminel* (1757) (NdT).

<sup>83</sup> Lo stupro è un vero e proprio crimine, indipendentemente da tutte le idee di onore, di virtù, inerenti alla castità. È una violazione della proprietà che ciascuno deve avere della propria persona, è un oltraggio fatto alla debolezza dalla forza. Deve essere punito come gli altri attentati alla sicurezza personale, che sono distinti dall'omicidio. L'espedito di questa regina è una burla; suppone un sangue freddo che è difficile mantenere. Se un uomo, che ha un'arma, si è lasciato uccidere perché la paura gli ha impedito di servirsene, l'assassino non è meno colpevole. Le prove dello stupro non sono impossibili; ve ne possono essere di quelle che non lasciano dubbi, ed è soltanto in base a queste che si può condannare. Del resto questo crimine può compiersi con il concorso di più persone, e mediante l'uso di minacce: così, sebbene sia molto raro che sia stato compiuto da un uomo solo, non lo si può porre al rango dei crimini immaginari, o di quelli dei quali la legge non deve sapere nulla (K.).

## ARTICOLO XVII

*Sulle donne che si prostituiscono con i loro domestici*

Come è possibile che Costantino, il più debosciato fra gli imperatori, abbia condannato questi domestici al rogo, e le loro amanti alla decapitazione? ([*Corpus iuris civilis*] *Codice*, lib. IX, tit. XI.). I principi più malvagi si sono spesso peccati di fare le leggi più rigide. Il cardinale di Fleury<sup>84</sup> chiamava le donne che avevano questa debolezza per i loro camerieri donne valetudinarie<sup>85</sup>.

## ARTICOLO XVIII

*Sul ratto*

La legge *Carolina*, le ordinanze in Francia, stabiliscono la pena di morte contro un rapitore. La legge inglese ordina la morte solo nel caso in cui la fanciulla lamenti di essere stata rapita<sup>86</sup>.

## ARTICOLO XIX

*Sulla sodomia*<sup>87</sup>

Gli imperatori Costantino II, e suo fratello Costanzo, sono i primi ad avere applicato la pena di morte contro questa turpitudine, che disonora la natura umana (*Codice*, lib. IX, tit. IX.). La novella 141 di Giustiniano è il primo rescritto imperiale nel quale è stato utilizzato il termine *sodomia*. Questa espressione divenne

<sup>84</sup> André-Hercule de Fleury (1653-1743) cardinale e politico francese. La sua politica religiosa si contraddistinse per un atteggiamento intollerante verso i giansenisti e i protestanti (NdT).

<sup>85</sup> Una legge della Francia condanna, in questo caso, il domestico alla morte, quando la donna è sposata, o nel caso che si tratti di una fanciulla sotto la potestà dei genitori. È così che un tempo la vanità calpestava l'umanità e la giustizia; è così che coloro che avevano dei familiari o delle ricchezze osavano confessare il loro insolente disprezzo per gli uomini; e sono i secoli che hanno prodotto queste leggi che si ha l'imbecillità o la turpitudine di rimpiangere! Questa legge è fra quelle per le quali si deve desiderare, per l'onore della nazione, la cancellazione dal nostro codice (K.).

<sup>86</sup> E non è abbastanza. Bisognerebbe che lei dimostrasse anche che le si è usata la violenza o che è stata minacciata; che lei dimostrasse di non essere vissuta per sua volontà con il rapitore. Non bisogna permettere che la vita di un uomo dipenda dal disgusto o dalla vanità di una fanciulla che si è fatta rapire (K.).

<sup>87</sup> Si veda la voce «Amore detto socratico», in *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e della «Domande sull'Enciclopedia»*, cit., pp. 219-223 (NdT).

nota solo molto tempo dopo a seguito delle traduzioni greche e latine dei libri ebraici. La turpitudine che essa designa era in precedenza indicata dal termine *paedictio*, tratto dal greco.

L'imperatore Giustiniano, nella sua novella, non attribuisce alcuna pena precisa. Si limita a ispirare l'orrore che merita un'infamia simile. Non si deve credere che questo vizio, divenuto troppo comune nella città dei Fabrici, dei Catoni e degli Scipioni, non fosse stato represso dalle leggi: lo fu dalla legge Scantinia<sup>88</sup>, che cacciava da Roma i colpevoli e faceva pagare loro un'ammenda; tuttavia questa legge fu presto dimenticata, soprattutto quando Cesare, conquistatore di Roma corrotta, pose questo atto di depravazione sullo scranno del dittatore, e quando Adriano la divinizzò.

Costantino II e Costanzo, essendo consoli insieme, furono dunque i primi che si armarono contro il vizio troppo onorato da Cesare. La loro legge *Si vir nubit* non specifica la pena; ma dice che la giustizia deve armarsi di spada: *Jubemus armari jus gladio ultore*; e che occorrono dei supplizi raffinati, *exquisitis poenis*. Pare che si fu sempre più severi contro i corruttori dei bambini che contro i bambini stessi, e lo si doveva essere.

Quando questi delitti, segreti quanto l'adulterio, e altrettanto difficili da dimostrare, sono portati davanti ai tribunali che si scandalizzano; quando questi tribunali sono obbligati a conoscere di questi fatti, non devono forse distinguere accuratamente tra l'uomo maturo e l'età innocente che è tra l'infanzia e la giovinezza?

Questo vizio indegno dell'uomo non è conosciuto nei nostri climi rigidi. Non esiste assolutamente una legge in Francia per la sua ricerca e per il suo castigo. Ci si immaginò di trovarne una nelle istituzioni di san Luigi «se qualcuno è sospettato di bulgaria, la giustizia laica deve prenderlo e inviarlo al vescovo; e se il crimine è provato va mandato al rogo, e tutti i suoi possedimenti vanno al barone». Il termine *bulgaria*, che altro non significa se non eresia, fu usato per indicare il peccato contro natura; e ci si è basati su questo testo per bruciare vivi i pochi disgraziati convinti di questo sconcio, fatto più per essere sepolto nelle tenebre dell'oblio che per essere illuminato dalle fiamme dei roghi agli occhi della moltitudine.

Il miserabile ex-gesuita<sup>89</sup>, tanto infame per le sue carte contro tanta brava gente, che per il crimine pubblico di avere traviato a Parigi persino gli spazzacamini,

<sup>88</sup> *Lex Scantinia*: le informazioni documentali riguardo a questa importante legge del Diritto Romano sono scarse. Si ritiene che a proporre questa legge sia stato un membro della *gens* Scantinia (da cui appunto il nome), come manifestazione di onestà e rettitudine della propria famiglia e per dissociarne il nome dal crimine commesso da un loro parente: nel 227 a.c. o 226 a.c. Gaio Scantinio Capitolino venne infatti accusato e messo sotto processo per aver molestato sessualmente il figlio di Marco Claudio Marcello. Tuttavia, alcuni studi riconducono la legge al 216 a.C., quando un certo Publius Scantinius era in carica come *pontifex*, o addirittura al 149 a.C. (NdT).

<sup>89</sup> Desfontaines. Pierre-François Guyot Desfontaines (1685-1745), critico letterario, giornalista, traduttore e volgarizzatore storico francese. Allievo dei Gesuiti, è considerato il fondatore della nuova critica letteraria e del giornalismo in Francia (NdT).

fu tuttavia condannato solo alla fustigazione segreta nella prigione dei pezzenti di Bicêtre<sup>90</sup>. Si è già osservato che le pene sono spesso arbitrarie, e che non dovrebbero esserlo; che è la legge, e non l'uomo, che deve punire.

La pena imposta a quest'uomo era sufficiente; ma non poteva essere utile come desideriamo noi, perché, non essendo pubblica, non era esemplare<sup>91</sup>.

## ARTICOLO XX

### *Bisogna obbedire all'ordine ingiusto di un potere legittimo?*

Forse sono sceso a un dettaglio troppo specifico sui delitti che possono occupare l'attenzione dei magistrati. Non parlerò di quelle leggi passeggiere, che sussistono unicamente con la potenza dalla quale emanano, di quelle difese che possono durare tanto quanto dura il pericolo, di quei regolamenti fantasiosi, che sono o inutili o non applicabili; ma devo invece interpellarvi su quegli ordini sovrani che urtano l'equità naturale.

Dovete obbedire a coloro che fanno delle leggi nella vostra patria finché vivete in quella patria: ne convengo; ma suppongo che vi chiamate Banaia<sup>92</sup>, capitano delle guardie di un reuccio in un paese di quarantacinque leghe di lunghezza su quindici di larghezza. Sapete che il defunto re ha lasciato due figli, dei quali il cadetto è nato da una donna adultera, complice dell'assassinio del suo primo marito; il padre di questi due bambini, tramite una nuova ingiustizia a favore di questa prostituta, ha diseredato il maggiore, figlio di una principessa virtuosa. Egli ha fatto re il figlio minore, figlio della prostituzione e dell'omicidio. Il povero diseredato non chiede al possessore del suo patrimonio, altra grazia che di sposare una giovane che è servita per riscaldare il vecchio padre. Per ottenere il consenso, egli implora persino la protezione della vecchia madre del fratello. Come riceve il fratello questa supplica? Come risposta, egli ordina, a voi, Banaia, capitano di una ventina di assassini che chiamano le sue guardie, di andare ad uccidere suo fratel-

<sup>90</sup> L'ospedale di Bicêtre è situato nei sobborghi meridionali di Parigi; in origine fu progettato come ospedale militare, la cui costruzione iniziò nel 1634, ma fu poi aperto come orfanotrofio nel 1656. Successivamente, nel corso della sua storia, esso fu utilizzato contemporaneamente come orfanotrofio, prigione, ospedale e soprattutto manicomio (NdT).

<sup>91</sup> La sodomia, quando non vi è violenza, non può essere di competenza delle leggi criminali. Essa non viola il diritto di nessun altro essere umano. Essa ha solo un'influenza indiretta sul buon ordine della società, come l'ubriachezza, l'amore per il gioco. È un vizio basso, disgustoso, la cui vera punizione è il disprezzo. La pena del fuoco è atroce. La legge di Inghilterra che espone i colpevoli a tutti gli insulti della feccia del popolo, e soprattutto delle donne, che talvolta li tormentano fino alla morte, è sia crudele, che indecente e ridicola. Del resto, non bisogna dimenticare di osservare che è alla superstizione che si deve l'uso barbaro del supplizio del fuoco (K.).

<sup>92</sup> Banaia era capitano delle guardie di Davide: si vedano, nella *Bibbia*, i libri II e III dei *Re*.

lo maggiore. Il fratello maggiore grida misericordia, invoca il suo Dio, abbraccia le corna dell'altare; il minore vi ordina di assassinare il fratello, il vostro re legittimo, su quello stesso altare. Vi chiedo, Banaia, se voi dobbiate obbedire.

Penso che bisognerebbe che Dio in persona scendesse dall'empireo in tutta la sua maestà, e vi ordinasse con la sua bocca questo parricidio, per delle ragioni ignote ai deboli mortali. Se io fossi al posto vostro, gli direi: «Signore, la mia mano trema, degnatevi di incaricare qualche altro Ebreo per codesta commissione».

Poiché ancora oggi ci si sforza di cercare degli esempi di condotta in questo popolo un tempo governato da Dio stesso, e così spesso infedele a quel Dio; presso questo popolo che preparò la nostra salvezza, e che è l'oggetto del nostro orrore; poiché così spesso questi crimini sono stato confusi con la legge naturale e divina che li condanna, sceglierò ancora un esempio tratto da questo popolo tra cento altri esempi possibili.

Quando Simeone e Levi strinsero un patto con gli abitanti di Sichem, oggi Nablus<sup>93</sup>; quando essi indussero il capo di questo villaggio a circoncidersi, lui, suo figlio e tutti gli abitanti; quando, il terzo giorno dopo l'operazione, visto che la febbre di suppurazione annientava le forze di questi nuovi fratelli, Simeone e Levi sgozzarono il capo, tutta la sua famiglia e tutta la popolazione, aiutati forse dai loro servitori e dai loro schiavi se ne avevano. Dico che questi schiavi erano tanto colpevoli quanto i loro padroni; dico che, quand'anche gli Ebrei avessero allora avuto un profeta, un ministro del culto, un sinedrio, sarebbe stato comunque un crimine esecrabile obbedire ai loro comandi.

Il Ratto delle Sabine da parte di Romolo sarebbe stato meno un brigantaggio barbaro se fosse stato commesso in base a una delibera del senato?

La Notte di San Bartolomeo perderebbe oggi un po' del suo orrore se, per assurdo, il parlamento di Parigi avesse emesso una sentenza attraverso la quale avesse ingiunto a tutti i fedeli cattolici di uscire dal proprio letto al suono della campana, per andare ad affondare il pugnale nel cuore dei vicini, degli amici, dei genitori, dei fratelli che andavano alla predica?

I miserabili gentiluomini chiamati i Quarantacinque<sup>94</sup>, che assassinarono così vigliaccamente il duca di Guisa, sarebbero risultati meno colpevoli se avessero commesso questa indegnità in virtù di una sentenza del consiglio?

Probabilmente no: un crimine è sempre un crimine, sia che sia stato ordinato da un principe accecato dalla collera, sia che esso sia stato munito di lettere patenti sigillate a sangue freddo con tutte le formalità possibili. La ragion di Stato

<sup>93</sup> Nablus è una delle più grandi città della Cisgiordania (Ndt).

<sup>94</sup> Il 23 dicembre 1588 Enrico I duca di Guisa fu assassinato nello stesso palazzo del re da 10 o 12 dei cosiddetti «Quarantacinque», ossia un gruppo di guasconi fedelissimi al re. Il suo corpo fu bruciato in una delle sale del castello e le sue ceneri gettate poi nella Loira (NdT).



non è altro che una parola inventata per fungere da scuse ai tiranni. La vera ragione di Stato consiste nel mettervi in guardia contro i crimini dei vostri nemici, e non a commetterne. Vi è anche dell'imbecillità nell'insegnare loro a distruggervi imitandovi.

L'abate di Caveirac<sup>95</sup> ha un bel da dire che la Notte di San Bartolomeo «era una affare di politica»<sup>96</sup>, questa politica sarebbe quella di Cerbero e delle Furie.

Si dice che gli esecutori, gli scherani della giustizia devono obbedire ciecamente; che non sta a loro esaminare se il supplizio del quale essi non sono che gli strumenti è equo oppure no. E io vi dico che quelle persone sono altrettanto criminali quanto lo sono i giudici, quando mettono in atto una sentenza riconosciuta evidentemente come ingiusta e barbara al tribunale della coscienza di tutti gli uomini.

Non so quale scrittore un po' stravagante, in un romanzo chiamato *Emilio*, il cui eroe è un gentiluomo falegname, ha detto che «il delfino di Francia doveva sposare la figlia del boia se vi trovava una qualche convenienza»<sup>97</sup>. Oso affermare che se il boia di Parigi avesse potuto salvare la marescialla di Ancre<sup>98</sup> con il suo rifiuto, il figlio di questa marescialla avrebbe fatto bene a sposare la figlia del salvatore di sua madre, malgrado l'orrore della professione del padre di lei.

Ecco una parte del codice che avrei annunciato ai partigiani di Brunilde o di Fredegonda, alla fazione della rosa rossa e a quella della rosa bianca, agli Armagnacchi e ai Borgognoni, ai bricconi disonesti dei due partiti nel grande scisma d'Occidente, agli infami parlamenti del tiranno Enrico VIII.

Non vi invitiamo dunque a parlare di queste pretese leggi promulgate in tempi di tirannia e di brigantaggio.

<sup>95</sup> Caveirac (1713-1782), ecclesiastico e scrittore francese (NdT).

<sup>96</sup> Voltaire si è sbagliato: non è assolutamente l'abate di Caveirac che ha detto questa stupidaggine; si tratta di Gabriel Naudé, nelle sue *Considérations politiques sur les coups d'État* (*Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, NdT), pagina 170, edizione in-12 d'Olanda, 1667 (K.).

– Caveirac, pagina 1 della *Dissertazione sulla giornata della Saint-Barthélemy*, stampata successivamente alla sua *Apologia di Luigi XIV*, dice che la Notte di San Bartolomeo fu una *questione di proscrizione*, e questi termini sono riportati fedelmente da Voltaire. Voltaire, citando sempre a memoria, nel 1777, all'età di ottantatré anni, si è sbagliato di una parola, che comunque non cambia il senso dell'autore che egli accusa.

<sup>97</sup> «[...] le dauphin de France devait épouser la fille du bourreau s'il y trouvait des convenances». Cfr. *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris, 1969), t. 4, *Emile*, éd. B. Gagnebin/M. Raymond, Livre V, p. 765.

<sup>98</sup> Il riferimento è alla figura di Leonora Dori Galigai (1568-1617), fu dama di compagnia di Maria de' Medici ed ebbe una profonda influenza nella corte francese dei primi anni del XVII secolo. Fu moglie di Concini, maresciallo di Ancre: a seguito dell'assassinio di quest'ultimo, vittima di una congiura di corte voluta da Luigi XIII, la marescialla di Ancre fu arrestata e rinchiusa nella Bastiglia con l'accusa di stregoneria e di altri crimini. Morì decapitata, e il suo cadavere venne messo al rogo e bruciato l'8 luglio 1617 in Place de Grève a Parigi (NdT).

Non considereremo neanche come legale la sentenza della camera stellata d'Inghilterra, con la quale l'avvocato Prynne<sup>99</sup> ebbe le orecchie tagliate sulla berlina<sup>100</sup>, e pagò mille lire sterline di ammenda, per avere redatto un libro contro la commedia nel 1633. Era il tempo nel quale il cardinale di Richelieu faceva nascere il teatro in Francia; e la regina Enrichetta, figlia del grande Enrico IV, sposa dello sventurato Carlo I, proteggeva il teatro e le belle arti a Londra. Prynne era un fanatico imbecille, che non meritava una punizione così severa, ma, a quel tempo, il partito della corte e la fazione opposta cominciavano a interpretare le leggi con crudeltà.

Si sa fin troppo bene che questa oscura rabbia di unire le formalità della legge agli orrori della politica fu spinta così lontana in questa nazione, allora feroce, che il suo re<sup>101</sup>, venduto da degli Scozzesi a degli Inglesi, fu alla fine condannato a morte da una sedicente corte di giustizia alla quale presiedeva, come grand-steward, un sergente di legge, e dove sedevano un calzolaio e un carrettiere mescolati a trentotto colonnelli. È il più solenne e il più tranquillo omicidio giuridico del quale mai alcuna nazione si sia vantata.

Se un qualche crimine eseguito con la formalità di una sedicente giustizia può essere paragonato a quel superbo crimine di Cromwell, è il supplizio del giovane Corradino<sup>102</sup>, legittimo re di Napoli e di Sicilia per grazia di Dio, condannato a morte dai valletti in toga di Carlo d'Angiò, re di Sicilia, per grazia del papa.

Non vi parlerò di altri omicidi commessi altrove sotto una parvenza di giustizia. Vi chiediamo un codice solo per dei popoli civili che ne siano degni.

<sup>99</sup> William Prynne (1600-1669), giurista e scrittore inglese, fu convinto puritano e oppositore di Cromwell (NdT).

<sup>100</sup> William Prynne fu messo alla berlina, gli furono amputate le orecchie e venne infine segregato nella Torre di Londra, dove non cessò mai di scrivere (NdT).

<sup>101</sup> Durante la guerra civile inglese, nel giugno del 1645 ebbe luogo la battaglia di Naseby, combattuta tra l'esercito del parlamento guidato da Cromwell e Fairfax (1612-1671) e le truppe di re Carlo I. A seguito della pesante sconfitta, Carlo I decise di mettersi nelle mani dei suoi vecchi alleati, gli scozzesi. Questi, dopo qualche tempo di trattativa con il Parlamento, decisero di cedere il re ai suoi nemici dietro un'ingente somma di denaro. Successivamente, nel gennaio del 1649, la Camera dei comuni approvò una legge con la quale si istituiva una commissione con il compito di processare il sovrano, accusato di essere traditore della patria e nemico della pace. Carlo I morì per decapitazione il 30 gennaio 1649 (NdT).

<sup>102</sup> Corradino di Svevia (1252-1268), figlio di Corrado IV e di Elisabetta di Baviera; ultimo degli Hohenstaufen. Il 23 agosto 1268 fu sconfitto da Carlo d'Angiò, catturato e consegnato al re di Sicilia, che lo fece condannare formalmente a morte: morì a Napoli giustiziato il 29 ottobre 1268 (NdT).

## ARTICOLO XXI

*Sui libelli diffamatori*

Presso i Romani, *famosi libelli*, i libelli che attaccavano la reputazione erano dei crimini di lesa maestà quando l'imperatore vi era oltraggiato. Triboniano fa dire al suo imperatore Giustiniano, nel *Digesto*, lib. XLVIII, tit. IV: «*Non lubricum linguae ad poenam facile trahendum est*; una parola sfuggita imprudentemente non deve essere punita con facilità». Prima si era fatto parlare Teodosio con più dignità, e il *Codice* gli attribuisce delle parole più memorabili, lib. IX, tit. VII: «Se è leggerezza, disprezziamo; se è follia, abbiamone pietà; se è intento di nuocere, perdoniamo; *si ex levitate processerit, contemnendum; si ex insania, miseratione dignissimum; si ab injuria, remittendum*».

L'imperatore Giuliano il Filosofo aveva fatto di meglio, aveva sempre perdonato. Vi cito questo grand'uomo perché le nostre province respirarono sotto la sua dominazione, così come i Galli; perché diminuì le imposte di due terzi, perché esercitò il potere giudiziario come Catone, perché la sua vigilanza e il suo coraggio ci preservarono dal giogo dei Sigambri<sup>103</sup> e degli altri popoli transrenani, che da quel momento in poi ci soggiogarono. Nulla può dispensarci dalla riconoscenza che noi dobbiamo a un eroe, il nostro benefattore<sup>104</sup>.

Uno scritto che vi diffama sembra punibile in proporzione al male che può fare. Se si teme che esso ispiri la sedizione contro il sovrano, deve essere represso da una grande pena e tale è stata spesso la giurisprudenza romana. Se la diffamazione riguarda solo i vostri gusti, la vostra debolezza, le vostre ridicolaggini, guardatevi bene dall'intentare un processo, per evitare di essere ancora più ridicoli.

Non porrò qui allo stesso rango dei libelli diffamatori, che la giustizia ordinaria deve reprimere, certe bolle che però molti parlamenti di Francia hanno condannato al rogo, come, per esempio, quella che fu pubblicata a Roma nel 1585, su istigazione della Lega, contro Enrico IV, nostro augusto alleato, e contro il principe di Condé, suo emulo in virtù e coraggio. In questo libello diffamatorio sono entrambi chiamati «*proles detestabilis ac degener familiae Borboniorum. Pronuntiamus illos haereticos, relapsos, haereticorum duces, impenitentes, laesae majestatis divinae reos. Privamus ilium Henricum Navarrae regno; hunc et utrumque eorumque posteros omnibus principatibus, ducatibus, dominiis, et officiis regiis, ecc., ecc...*». Ed

<sup>103</sup> I Sigambri (o Sicambri) erano un'antica popolazione della Germania, stanziata sulla destra del Reno; nell'8 a.C. furono sconfitti da Tiberio e vennero in parte uccisi, in parte trasferiti di qua dal Reno (NdT).

<sup>104</sup> Si veda nella *Miscellanea*, uno degli articoli del *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*.

L'articolo del *Commentario sullo «Spirito delle leggi»* (1777) al quale si allude in questa nota è intitolato *Des Francs (Sui Franchi)*: cfr. l'edizione curata da D. Felice, Pisa, Ets, 2011, pp. 171-179 (NdT).

ecco la traduzione di questo pessimo latino: «Noi dichiariamo il qui presente Enrico re di Navarra, e il qui presente Enrico principe di Condé, genia detestabile e degenerata della Casa di Borbone, eretici, relapsi, capi di eretici, impenitenti, criminali di lesa maestà divina. Priviamo dunque Enrico di Navarra del suo regno, e ciascuno di loro e della loro posterità di tutti i principati, ducati, proprietà, di tutti gli onori e uffici reali, ecc..., ecc...».

Un Gustavo-Adolfo, un Carlo XII, un Federico di Prussia, avrebbero risposto a Roma alla testa di un esercito. Enrico IV, valoroso quanto loro, rispose solo con una smentita affissa ai muri del Vaticano. Allora non aveva un esercito; e arrivò ad averne uno completo solo al tempo in cui il fanatismo lo assassinò per mano dell'ultimo degli uomini. Osiamo sperare che i tempi di questi libelli diffamatori e assurdi non ritornino mai più.

## ARTICOLO XXII

### *Sulla natura e sulla forza delle prove e degli indizi*

#### § I. – Della flagranza di delitto

La prima prova è la flagranza di delitto. Essa attesta il fatto; ma non sempre attesta che questo atto flagrante sia un crimine. Si vede un uomo che uccide un altro uomo; ma se quello uccide l'assassino di suo padre inseguendolo nel momento dell'omicidio, non merita altro che degli applausi; se uccide il suo aggressore, non c'è nulla da rimproverargli; se uccide per un affronto sanguinoso, in un primo moto di collera, la legge stessa deve perdonarlo, risarcendo la famiglia del morto. In una parola, qualunque azione può avere diverse sfaccettature.

#### § II. – Dei testimoni

La seconda prova è la testimonianza. In tutti i casi due testimoni accertati, inalterabili nelle loro deposizioni uniformi sono sufficienti per fare condannare un accusato? Due uomini ugualmente prevenuti si sbagliano molto spesso, e credono di avere visto ciò che in realtà non hanno visto affatto! Soprattutto quando gli animi si sono scaldati, quando un entusiasmo di fazione o di religione affascina gli occhi.

Nel processo penale di Sirven<sup>105</sup>, del 1762, non vi furono forse un medico e un chirurgo cattolici zelanti, che videro dell'acqua nello stomaco della figlia di que-

<sup>105</sup> Pierre-Paul Sirven (1709-1777), nel 1762 fu accusato di aver ucciso la figlia, che in realtà si era invece suicidata per le persecuzioni dei cattolici; fu poi condannato in contumacia a morte dal Tribunale di Tolosa. Voltaire si fece difensore dell'innocenza di Sirven e nel 1769 ottenne l'annullamento della sentenza, come era già avvenuto per il caso di Calas (NdT).

sto Sirven aperta da loro, e che ritennero che Sirven l'avesse annegata, perché era protestante, sebbene l'acqua nello stomaco fosse stata una prova, in condizioni di buona salute, del fatto che la fanciulla non era morta annegata?

Un complotto della plebaglia di Lione, non vide forse nel 1772, dei giovani trascinare, ballando e cantando, il cadavere di una fanciulla che avevano appena violentato e assassinato? Tutto questo non fu forse testimoniato in tribunale con voto unanime? E tuttavia, alla fine, i giudici riconobbero solennemente nella loro sentenza che non c'erano stati nessuna fanciulla violentata, nessun cadavere trascinato, né canti, né danze.

Ci si ricorderà per molto tempo dell'innocente gentiluomo Langlade<sup>106</sup>, condannato alla tortura e ai lavori forzati, dove poi morì.

Il primo indizio del furto del quale si osò accusarlo fu la deposizione di due domestici. Essi credettero di vedere lui e la moglie, impallidire e tremare alla vista del conte di Montgomery, che ancora non sospettava assolutamente del furto del quale poi si lamentò. Simili equivoci sono fin troppo comuni, e fin troppo funesti.

Per non citare che degli esempi noti, e al di sopra di qualunque ricusazione, riportiamo ancora l'incredibile ma pubblica avventura di La Pivardière. M<sup>me</sup> de Chauvelin, sposata in seconde nozze con lui, è accusata di averlo fatto assassinare nel suo castello. Due serve sono state testimoni dell'omicidio. La figlia di lei ha udito le grida e le ultime parole di suo padre: *Dio mio, abbi pietà di me!* Una delle due serve, malata, in pericolo di morte, prendendo Dio a testimone, attesta che la sua padrona ha visto uccidere il suo padrone. Numerosi altri testimoni hanno visto le vesti macchiate del suo sangue; in tanti hanno sentito il colpo di fucile con il quale ha avuto inizio l'omicidio. La sua morte è tuttavia accertata sebbene non vi sia stato alcun colpo di fucile, né spargimento di sangue, né il morto. Il resto è ancora più strano. La Pivardière torna a casa sua; si presenta ai giudici della provincia, che perseguivano la vendetta della sua morte. I giudici non vogliono perdere la loro procedura; sostengono che lui è morto, che è un impostore nel dirsi ancora in vita, che deve essere punito per mentire così spudoratamente alla giustizia, che le loro procedure sono ben più credibili di lui. Questo processo criminale dura diciotto mesi prima che quel povero gentiluomo possa ottenere una sentenza *comprovante che egli è vivo e vege*to.

<sup>106</sup> Il riferimento è a Laurent Guillemot signore d'Anglade, accusato ingiustamente di un furto ai danni del conte di Montgommery, che abitava nella sua stessa casa. L'episodio risale al settembre del 1687: d'Anglade, che ovviamente si rifiutò di confessare e ammettere colpe delle quali non si era macchiato, venne sottoposto alla tortura ordinaria e straordinaria e condannato ai lavori forzati nel febbraio del 1689. La moglie venne invece condannata a non mettere più piede nella città per almeno nove anni. D'Anglade morì il 4 marzo 1689 presso l'ospedale dei forzati di Marsiglia e rappresentò un caso celebre di errore giudiziario. Voltaire si imbatte nella figura di Laurent Guillemot signore d'Anglade nel primo tomo dell'opera dell'avvocato francese François Gayot de Pitaval (1673-1743) intitolata *Causes célèbres et intéressantes* (*Cause celebri e interessanti*, 1734-1743) (NdT).

Dio di giustizia! Quanti esempi vi sono di questi errori micidiali, che ogni anno si rinnovano in Europa in quasi tutti quei tribunali governati dalla compilazione di Triboniano, o dall'antica usanza feudale! Queste catastrofi non suscitano tutte il medesimo clamore di quella dei Calas; non tutte vengono portate ai piedi del trono. Il fanatismo non conferisce ad esse quella terribile celebrità che penetra così profondamente gli animi. Ma la morte del sunnominato Montbailli a Saint-Omer, e la condanna di sua moglie ad essere bruciata viva<sup>107</sup>, sono state più orribili e ancora meno scusabili di quella del vecchio padre di famiglia Calas<sup>108</sup>.

Nel momento in cui vi parlo, in Bretagna<sup>109</sup> si sta svolgendo una scena non meno rivoltante. Sono stato testimone di molte scene di questo genere. Il cuore langue e la mano trema, quando ci si ricorda di quanti orrori sono fuoriusciti dal seno delle leggi stesse. Si sarebbe allora tentati dall'auspicare che tutte le leggi fossero abolite, e che non vi fosse altro che la coscienza e il buon senso dei magistrati. Ma chi ci risponderà che questa coscienza e questo buon senso non si disperderanno? Non rimarranno altre risorse se non quella di levare gli occhi al cielo, e di piangere sulla natura umana?

Attraverso le lettere di numerosi giureconsulti di Francia, abbiamo visto che non vi è anno durante il quale un qualche tribunale non faccia morire tra i sup-

<sup>107</sup> Nel 1770, il tribunale superiore di Arras intraprende, senza alcuna preliminare verosimiglianza, di giudicare un giovane chiamato Montbailli, e di condannarlo alla tortura ordinaria e straordinaria, al supplizio della mano tagliata, a essere squartato, a essere gettato vivo nelle fiamme, e sua moglie ad essere bruciata con lui: il marito, come assassino di sua madre, e la moglie come complice. Il tribunale mette in atto questa sentenza *motu proprio* senza che vi sia un solo accusatore né un solo testimone. Pare che per lui sia un piacere far morire due cittadini in preda ai tormenti. Si procede con l'esecuzione del marito; nel caso della moglie, essendo incinta di tre mesi, l'esecuzione viene rinviata a quando si è rimessa dal parto. Se per caso il cancelliere di Francia non fosse stato avvertito, l'iniquità sarebbe stata consumata. Quali risarcimenti ha avuto questa donna disgraziata? Nessuno. È già tanto che questa barbarie sia stata a mala pena resa nota (V.).

<sup>108</sup> Si veda la *Méprise d'Arras (Disprezzo di Arras)* nei *Mélanges II (Miscellanea II)*.

<sup>109</sup> Ecco qui l'avventura di Bretagna: due colpevoli sono condannati da un parlamento con due donne ritenute loro complici. I due uomini, attraverso il loro testamento del morto, dichiarano che le donne sono innocenti. Il relatore adduce che la legge non ascolta questa giustificazione tardiva, e vuole che tutti quattro vengano impiccati. Il boia, più pietoso del consigliere, e sapendo ragionare meglio, visto che già aveva impiccato i due uomini e una delle due donne, consiglia sottovoce all'ultima di gridare di essere incinta. L'esecuzione viene sospesa, si scrive a Versailles, e la donna viene salvata.

Non si è forse visto negli arcinoti processi del conte di Morangiés, due testimoni, ostinati a sostenere invariabilmente la menzogna più assurda, sedurre il giudice subalterno al quale si era rinviata tale questione al punto tale che questo giudice credette in tutto e per tutto a questi due miserabili, e principalmente un cocchiere di nome Gilberto, allora famoso tra la feccia, e considerato dal popolo come il virtuoso nemico della nobiltà? È sulle grida di questo sedizioso che il giudice osò corrompere un maresciallo di campo, indegnamente accusato. Dovette ben pentirsi del proprio errore, quando un anno dopo quel generoso cocchiere fu riconosciuto come ladro e falsario, e punito dalla giustizia (V.).

plizi dei disgraziati la cui innocenza è in seguito riconosciuta e non vendicata. Bisogna avere dei soldi per chiedere una revisione del processo; ma le famiglie povere che la dovessero chiedere sono ridotte all'elemosina, mentre nella capitale tre o quattrocentomila uomini oziosi, dopo essersi occupati di convulsioni per vent'anni, discutono allegramente su un Vauxhall<sup>110</sup>, su un "opéra-comique", su delle semicrome.

### § III. – Degli accusatori che amministrano delle prove del crimine

Fortunate le nazioni che sono state abbastanza sagge da deliberare che qualunque accusatore si metterebbe in prigione, facendovi rinchiudere l'accusato! Fra tutte le leggi è la più giusta. I delatori hanno il modo di sottrarsi. Calvino fece accusare Serveto dal suo valletto Lafontaine, allievo di teologia; e, essendosi così messo al riparo dalla legge, non fece altro che proseguire più pervicacemente con la sua accusa. La legge non è meno equa. Essa assomiglia alle regole di quei combattimenti in campo chiuso nei quali i campioni erano obbligati a combattere con armi uguali e a condividere il sole e il vento. Il modo di combattere era ragionevole e giusto, sebbene fosse molto ingiusto e insensato far dipendere la verità da un combattimento.

Quanti testimoni accusatori sono accorsi a Parigi da seimila leghe per accusare il generale Lally di avere tradito la Francia, proprio lui che aveva sparso il suo sangue per la Francia, così come tutta la sua famiglia! Ci dicono che oggi, sotto un re giusto, questo processo viene rivisto. Di quale gloria si coprirà il consiglio se la sua equità può riformare, mediante le leggi, la sentenza impietosa pronunciata contro il generale Lally al riparo delle leggi<sup>111</sup>!

### § IV. – Se un testimone deve essere ascoltato

Propenderei a credere che qualunque essere umano, qualunque sia, possa essere chiamato a testimoniare. L'imbecillità, la parentela, la condizione di domestico, persino l'infamia, non impediscono che si possa avere visto e sentito bene. Sta ai giudici valutare il valore della testimonianza e delle rikusazioni che vi si devono op-

<sup>110</sup> Nel Settecento, i Vauxhall Gardens erano luoghi di divertimento simili a parchi di attrazione e adiacenti alle sale da ballo, la cui moda fu lanciata in Inghilterra, diffondendosi poi rapidamente nel resto d'Europa. Il termine "Vauxhall" deriva da un luogo di divertimento realizzato a Londra nel 1661 all'interno dei giardini di Kennington ai tempi di Carlo II (NdT).

<sup>111</sup> Il desiderio di Voltaire si realizzò. La sentenza del parlamento del 6 maggio 1766, fu annullata sotto il regno di Luigi XVI, il 21 maggio 1778. Si veda la lettera di Voltaire a Lally figlio, del 26 maggio 1778.

Thomas Arthur conte di Lally e barone di Tollendal (1702-1766), generale francese di origine olandese (NdT).



porre. Le deposizioni di un parente, di un socio, di un domestico, di un bambino non devono decidere nulla; ma esse possono comunque essere ascoltate, poiché possono dare qualche ragguaglio.

Siete in prigione per debiti; un prigioniero ne uccide un altro; trenta prigionieri che hanno visto l'omicidio assicurano tutti che voi non siete il colpevole: la loro deposizione non dovrebbe essere ammessa, col pretesto che sono delle persone infami, o ritenute civilmente morte? E le testimonianze di due disgraziati non ancora corrotti sarebbero le uniche ad essere ascoltate? Bisognerebbe che voi ne foste la vittima?

§ V. – Solo il giudice deve ascoltare in testimone in segreto, e questo testimone, al quale è stata riletta la sua deposizione, può ritrattare?

Tutte queste procedure segrete assomigliano forse un po' troppo alla miccia che impercettibilmente brucia per dare fuoco alla bomba.

La giustizia deve essere segreta? È proprio solo del crimine nascondersi.

È la giurisprudenza dell'Inquisizione; è quella attraverso la quale si fecero morire tanti virtuosi ma troppo ricchi cavalieri del Tempio, dei quali si volevano il supplizio e la pelle: prima eruzione infernale che annunciò da lontano il vulcano della Notte di San Bartolomeo. In Francia venne punito il testimone che ritrattò dopo che gli fu riletta la sua deposizione, ossia dopo il suo secondo interrogatorio segreto. Punitelo se si è lasciato corrompere, ma non solo perché si fa la supposizione che possa essere stato corrotto.

## ARTICOLO XXIII

*Si deve acconsentire a che l'accusato abbia un consulente, un avvocato?*

Sbattere un uomo in galera, lasciarlo lì da solo in preda al terrore e alla disperazione, interrogarlo soltanto quando la sua memoria è sconvolta dalle angosce della paura e da tutto lo scompiglio del corpo, non è forse attirare un viaggiatore in un covo di ladri per assassinarlo? È soprattutto il metodo dell'Inquisizione. Questa parola imprime l'orrore nella mente.

In Inghilterra, isola famosa per tante atrocità e per tante buone leggi, i giurati erano gli stessi avvocati dell'accusato. Dal tempo di Edoardo VI, esse favorivano la sua debolezza; gli suggerivano tutte le maniere per difendersi. Ma sotto il regno di Carlo II, si accordò il ministero di due avvocati a qualunque accusato, perché si considerò che i giurati sono giudici solo di fatto, e che gli avvocati conoscono meglio le insidie e le scappatoie della giurisprudenza. In Francia, il codice criminale sembra essere finalizzato alla perdita dei cittadini; in Inghilterra, invece, per la loro salvaguardia.

E non solo il cittadino, ma anche lo straniero trova nella legge stessa la propria sicurezza, poiché egli sceglie sei stranieri per raggiungere il numero di dodici giurati che lo giudicano. È un privilegio in favore di tutta la Terra.

## ARTICOLO XXIV

### *Sulla tortura*

Poiché vi sono ancora dei popoli cristiani, ma che dico! dei preti cristiani, dei monaci cristiani che utilizzano le torture come loro principale argomentazione, bisogna cominciare col dire loro che i Caligola, i Nerone, non osarono mai esercitare questo furore su un solo cittadino romano.

Essa è solennemente proibita con esecrazione nel vasto impero di Russia. Essa è abolita in tutti gli Stati dell'eroe del secolo, il re di Prussia; in quelli dell'imperatrice-regina; il giusto e caritatevole langravio di Assia<sup>112</sup> l'ha proscritta; essa è aborrita in Inghilterra e in altri governi. Cosa resta da fare alle altre province d'Europa che non hanno ancora adottato questa legislazione?

La *Carolina*, la famosa legge di Carlo Quinto, non parla d'altro che di tortura. Era la prima procedura in qualunque processo criminale; in Francia, invece, dei commissari nominati da Francesco I, il padre delle lettere, mettevano alla tortura il conte Montecuculli<sup>113</sup>, suddito dell'imperatore Carlo Quinto, ridicolmente accusato di avere avvelenato il giovane delfino, e in seguito si squartò questo innocente gentiluomo.

Nei libri che in Francia sostituiscono il codice, si incontrano queste parole terribili: tortura preparatoria, tortura provvisoria, tortura ordinaria, tortura straordinaria, tortura con riserva di prove, tortura senza riserva di prove, tortura in presenza di due consiglieri, tortura in presenza di un medico, di un chirurgo, tortura che si infligge alle donne e alla fanciulle, purché non siano incinte. Pare che tutti questi libri siano stati redatti dal boia.

Ci si stupisce molto di trovare in questo codice dell'orrore una lettera del cancelliere di Aguesseau, del 4 gennaio 1734, nella quale compaiono queste testuali parole: «O la prova del crimine è completa, o non lo è: nel primo caso, non v'è dubbio che si debba pronunciare la pena imposta dalle ordinanze; mentre nell'ultimo caso, è certo che non si può fare altro che ordinare la tortura o un supplemento di istruttoria»<sup>114</sup>.

Quanto dunque si è vittime del pregiudizio, illustre capo della magistratura! Ma andiamo! Non avete prove, eppure punite per due ore un disgraziato con mil-

<sup>112</sup> Federico II, nato nel 1720, langravio nel 1760, morto nel 1785.

<sup>113</sup> Conte di Montecuculli: nobile italiano, fu coppiere e segretario di Carlo Quinto (NdT).

<sup>114</sup> Questa lettera è riportata nell'*Istruzione criminale*, pagina 701 (V).

le morti, per autorizzarvi ad infliggergliene una in un attimo! Sapete bene che è un segreto sicuro per fare dire tutto quello che si vuole a un innocente che avrà muscoli delicati, e per salvare un colpevole robusto. È già stato detto tante volte! Ci sono così tanti esempi! È possibile che per voi non faccia differenza ordinare o dei tormenti terribili o un supplemento di istruttoria? Che alternativa spaventosa e ridicola allo stesso tempo!

Oserai credere che c'è stato un unico caso nel quale la tortura sia parsa necessaria, ed è l'omicidio di Enrico IV, l'amico del nostro Stato, l'amico dell'Europa, del genere umano. Il crimine della sua morte perdeva la Francia, esponeva le nostre province, turbava venti Stati.

L'interesse del paese era conoscere i complici di Ravaillac. Ma il supplizio di essere squartato, dopo avere ricevuto del piombo fuso nelle sue membra sanguinanti, dopo essere torturato con delle tenaglie ardenti, era abbastanza lungo per dargli il tempo di rivelare i suoi complici se ne aveva avuti. È probabile che egli non avesse altri complici se non lo spirito della Lega e di Roma; voglio dire della Roma del suo tempo, poiché di certo quella di oggi non si comprometterebbe in simili abomini.

Vedete signori, se, eccetto il crimine di Ravaillac, commesso contro l'Europa, la tortura in qualunque altra circostanza non è più terribile che utile<sup>115</sup>. Ricordiamoci sempre di come questo supplizio fece morire, quasi in quello stesso anno, l'innocente Langlade e l'innocente Lebrun<sup>116</sup>; la loro storia già citata è sufficientemente nota a tutti coloro che hanno sentito parlare degli equivoci della giustizia. Questi due martiri della forma delle leggi presso i nostri vicini mostrano in modo abbastanza chiaro che la tortura non serve a scoprire la verità, ma serve solo a causare inutilmente la morte più lunga e dolorosa. L'ingiustizia del supplizio di questo Langlade e di questo Lebrun non fu riconosciuta se non dopo la loro morte; i loro giudici piansero; ma il loro pentimento non abolì affatto la legge. Non so come gli sventurati giudici che li condannarono poterono essere ancora abbastanza arditi da ordinare la tortura in altri processi criminali, e come Luigi XV lo tollerò. Ma un re ha il tempo di stare a pensare a questi piccoli dettagli di orrori, preso com'è dalle sue feste, dalle sue conquiste e dalle sue amanti? Degnatevi di occuparvene, o Luigi XVI, voi che non avete nessuna di queste tre distrazioni!

<sup>115</sup> L'imperatrice di Russia Caterina II, prima di abolire la tortura, fece esaminare le opere che aveva ordinato di redigere agli ancora numerosi sostenitori della tortura, e agli amici dell'umanità, che avevano alzato la voce contro questa assurda e inutile barbarie. L'autore che sosteneva che si dovesse abolire la tortura, era del parere di conservarla solamente per il crimine di lesa maestà. L'imperatrice la proscrisse senza alcuna riserva (K.).

<sup>116</sup> Si può vedere la storia della loro innocenza e della loro morte nelle *Causes célèbres* (*Cause celebri*, 1734-1743) (V.).

## ARTICOLO XXV

*Sulle prigioni e del sequestro dei prigionieri*

Le prigioni a Madrid, costruite nella grande piazza, sono decorate su una delle facciate con begli elementi architettonici. Non occorre che una prigione assomigli a un palazzo; non occorre nemmeno che essa assomigli a un carnaio. Ci si lamenta che la maggior parte delle prigioni in Europa siano delle cloache di infezione, che diffondono le malattie e la morte, non soltanto nella cerchia delle loro mura, ma anche nelle vicinanze. La luce manca, l'aria non circola assolutamente. I detenuti si passano l'un l'altro solo esalazioni appestate. Provano un supplizio crudele prima di essere giudicati. La carità e la buona educazione dovrebbero rimediare a questa negligenza inumana e pericolosa.

La detenzione è già di per se stessa una pena: essa deve dunque essere commisurata all'enormità del delitto del quale il detenuto è accusato. Si deve sbattere in fondo alla stessa cella un disgraziato debitore insolubile, e uno scellerato fortemente sospettato di avere commesso un parricidio? Vi sono dei gradi diversi, delle distinzioni da fare in ogni tipo di delitto.

Vediamo che il saggio Luigi XVI riforma in parte questo abuso in un editto che sopprime delle centinaia di piccoli persecutori subalterni che sbattevano dentro a prigioni appestate delle famiglie indigenti da loro condannate a delle ammende<sup>117</sup>.

L'incarcerazione legale, per quanto sia penosa, non è affatto considerata dai giudici come un castigo. Ai loro occhi altro non è che la sicurezza di ritrovare a portata di mano l'accusato quando andranno ad interrogarlo e a giudicarlo. Tuttavia, in Inghilterra chi fa incarcerare senza un motivo valido un uomo solo per poterlo ritrovare al bisogno, e con la scusa che la prigione non è un supplizio, è obbligato per legge a pagare quattro ghinee per la prima ora, e due ghinee per ogni ora successiva della detenzione dell'uomo che ha voluto avere a portata di mano. La prigione è comunque un supplizio per quanto poco essa duri. È un supplizio intollerabile quando vi si è condannati a vita.

In molti Stati, il modo nel quale si agisce per assicurarsi un uomo assomiglia troppo a un attacco dei briganti.

Non approvate il felice metodo di una nazione che ha saputo dare soltanto alla legge un impero così potente che basta un solo ministro della legge, munito di tutti i segni distintivi della sua carica, perché l'accusato non osi provare a resistere?

Come si è arrivati a far sì che tutti i cittadini rispettino così rigorosamente le leggi? È perché la nazione le ha fatte.

<sup>117</sup> Editto per la soppressione delle cariche conferite a uno o più membri di una corporazione professionale scelti per rappresentarle o difenderle (V).

## ARTICOLO XXVI

*Sui supplizi raffinati*

Come mai il benedettino Calmet<sup>118</sup> si è divertito a far riprodurre in un dizionario delle stampe di tutti i tormenti che erano in uso nella piccola nazione giudaica? Essere buttato dall'alto di una scogliera su dei sassi, oppure essere lapidato con quegli stessi sassi dei quali il paese è ricoperto, ed essere poi impiccato a una forca dove attendere la morte; essere sepolto vivo in un mucchio di ceneri; morire schiacciato sotto carriole di ferro, sotto delle spine, sotto delle ruote, sotto le zampe dei cavalli o degli elefanti (se per caso questo popolo potesse averne, cosa assai rara), straziarlo dalla testa ai piedi; strappargli le costole e le viscere con delle unghie di ferro, bruciarlo con delle torce ardenti o nei roghi; segare un essere umano in due! Quale vergognoso divertimento trovano i lettori in simili immagini?

Si sostiene che il supplizio della ruota fu inventato in Germania, e che fu utilizzato in Francia solo sotto Francesco I contro i ladri pubblici<sup>119</sup>.

In Inghilterra, per crimine di alto tradimento, la legge ordina ancora oggi che il colpevole sia trascinato, a capo scoperto, sulla strada fino alla forca; che giunto lì, dopo essere stato appeso ancora vivo, gli si strappino le viscere e il cuore, che ci si faccia scherno del colpevole, e che il boia, mostrando il suo cuore sanguinante, dica ad alta voce: «Ecco il cuore del traditore». Ma questa esecrabile esecuzione è risparmiata. Il colpevole non viene più trascinato sulla strada, non gli viene più strappato il cuore mentre è ancora in vita. Nessun supplizio è permesso al di là della semplice morte. C'è voluto molto tempo perché questa nazione sapesse unire la pietà alla giustizia. Finalmente ci è riuscita.

## ARTICOLO XXVII

*Sulla confisca*

Dopo avere fatto morire un colpevole, non resta altro da fare che prendere le sue spoglie<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> Augustin Calmet (1672-1757), religioso benedettino ed esegeta francese, divenne abate dell'Abbazia di Saint-Pierre de Senones. Nel suo *Dictionnaire philosophique*, Voltaire menziona e commenta l'opera di Calmet *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires* del 1746 (*Trattato sulle apparizioni degli spiriti e sui vampiri*) (NdT).

<sup>119</sup> La legge che lo stabilisce è del cancelliere Poyet; è utile che il pubblico sappia che questa legge atroce è stata opera di un magistrato corrotto per le sue malversazioni, da parte del parlamento di Parigi. È lo stesso che, non trovando di suo gradimento la sentenza portata da alcuni commissari contro l'ammiraglio Chabot, la falsificò (K.).

<sup>120</sup> Qui ci limiteremo a osservare che la privazione dei beni può essere una pena, mentre la confisca non lo è. Essa, dunque, è ingiusta. La legge può accordare dei risarcimenti a coloro cui il cri-

Non credo di poter fare nulla di meglio se non rimandarvi a quanto è stato pubblicato in un libro morale, fatto in forma di dizionario<sup>121</sup>.

## ARTICOLO XXVIII

### *Sulle leggi di Luigi XVI sulla diserzione; e conclusione dell'opera*

Ho percorso con voi, signori, un triste cammino: esso è disseminato solo di crimini e di castighi; voi trasformerete questo spettacolo d'orrore in oggetto di compiacimento se ispirerete ai governi d'Europa gli strumenti per tramutare gli scellerati in servitori della patria, e per punirli in modo esemplare senza spargere del sangue necessario allo Stato.

Il re di Francia ne ha già dato un grande esempio al momento della sua ascesa al trono, non su degli scellerati, ma su uomini che l'incostanza, la leggerezza o la depravazione o la suggestione avevano reso criminali, insomma, in una parola, sui disertori. Ebbe pietà di loro e della Francia, che perdeva in loro dei difensori. Condonò la pena di morte, e concesse loro delle agevolazioni per riparare la colpa, accordando loro qualche giorno per tornare alla bandiera. E quando li si punisce, è mediante una pena che li incatena al servizio della patria che hanno abbandonato. Sono dei forzati per molti anni. Si deve questa giurisprudenza militare a un ministro militare<sup>122</sup>, tanto illuminato quanto valoroso. Un altro ministro con la stessa indole<sup>123</sup>, aveva in precedenza tentato di prevenire qualunque sorta di diserzione, rendendo la professione del soldato più dignitosa, accordando loro delle distinzioni, che dovevano indurli ad amare il servizio, e a considerare la diserzione come una vigliaccheria indegna di loro.

Oso invitarvi, signori, a cercare per i cittadini quello che Luigi XVI ha trovato per i soldati. Vi chiedo se non si potrebbe diminuire il numero dei delitti, rendendo i castighi più vergognosi e meno crudeli. Non vedete che i paesi nei quali

mine ha recato danno; il resto del patrimonio di colui che essa taglia fuori dalla società diventa proprietà dei suoi eredi (K.).

<sup>121</sup> Nella prima edizione, si riportava gran parte della voce «Confisca» delle *Questioni sull'Enciclopedia*; si veda l'estratto dell'arringa di Talon, riportato nel paragrafo XXI del *Commento sul trattato Dei delitti e delle pene*.

<sup>122</sup> Il riferimento è all'ufficiale e conte Claude-Louis-Robert de Saint-Germain (1707-1778): nel dicembre del 1775, mediante un'ordinanza, sostituì la pena di morte con i lavori forzati, in vista dell'esecuzione a poco prezzo di una serie di lavori pubblici (NdT).

<sup>123</sup> Allusione all'ordinanza del ministro della guerra e marchese di Monteynard del maggio 1771, mediante la quale egli aumentò gradualmente la paga dei soldati. Si veda la voce «Soldato», in Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e della «Domande sull'Enciclopedia»*, cit., p. 2747 (NdT).

la routine della legge ostenta gli spettacoli più terribili sono quelli dove i crimini sono i più numerosi? Non siete persuasi del fatto che l'amore per l'onore e il timore della vergogna siano moralisti migliori dei boia? I paesi nei quali si danno dei premi alla virtù non sono forse meglio civilizzati di quelli nei quali non si cercano che pretesti per spargere il sangue e ereditare dei colpevoli<sup>124</sup>?

Valutate bene queste massime, rettificatele, non per un solo angolo di mondo, e non dirò per la felicità della Terra, ma per la mitigazione dei flagelli dai quali essa è tormentata.

Vedete quasi tutti i sovrani d'Europa rendere omaggio oggi a una filosofia che, cinquant'anni fa, non si credeva potesse avvicinarsi a loro. Non vi è una provincia dove non si trovi un qualche savio che operi per rendere gli uomini meno malvagi e meno disgraziati. Ovunque vi sono nuove fondazioni per incoraggiare il lavoro, e di conseguenza la virtù; ovunque la ragione fa dei progressi tali che spaventano persino il fanatismo. La discordia ormai esiste solo nell'America boreale<sup>125</sup>. I sovrani non litigano più per sapere chi farà il bene maggiore. Approfittate di questi momenti; forse saranno brevi.

#### FINE DEL PREMIO DELLA GIUSTIZIA E DELL'UMANITÀ

<sup>124</sup> Cfr. Montesquieu, *Esprit des lois*, VI, 9, 12.

<sup>125</sup> Il 4 luglio 1776 aveva avuto inizio l'insurrezione delle colonie inglesi nell'America del Nord, che sono diventate il governo degli Stati Uniti.



## Das Mittelalter „unter Wasser“ von Miguel de Unamuno. Eine Skizze

Gianmaria Zamagni

Das Werk von Unamuno befand sich im Hintergrund von vielen chronologisch folgenden Studien über die Krise eines Ideals des *Sacrum Imperium* und der mittelalterlichen *Chrétienté*<sup>1</sup>. In der im Folgenden vorgestellten Hypothese kann uns eine Lektüre der Werke des spanischen Philosophen einige Zügen der europäischen Theologie des 20. Jahrhunderts durch einen begrenzten jedoch besonderen Blick eröffnen und erläutern, die von Modellen aus der Geschichte, Projekte einer „neuen Christenheit“ werden konnten, und als solche auch gewisse, nicht zur Kirchengeschichte begrenzten Wirkungen haben konnten.

### 1. *Paris, 1925. L'agonie du christianisme*

In der Biographie von Miguel de Unamuno y Jugo, Baske aus Bilbao (1864-1936) gliedert sich das Büchlein *L'agonie du christianisme* in der freiwilligen Exilszeit in Paris, nach einem ersten Exil (in diesem Fall aber gezwungen) auf der Insel Fuerteventura (Kanaren) wegen seiner Opposition zur Diktatur Miguel Primo de Riveras ein<sup>2</sup>. Wie Unamuno selbst in seiner Einleitung schreibt:

<sup>1</sup> Diese Skizze stützt sich und folgt auf meine *Theology and History. A Retrospective on the End of the Constantinian Era in the Works of F. Heer, E. Buonaiuti and E. Peterson*, in P. Brown / R. Lizzi Testa (Hrsg.), *Pagans and Christians in the Roman Empire (IVth-VIth Century A.D.). The Breaking of a Dialogue*. Proceedings of International Conference at the Monastery of Bose (October 2008), Berlin u.a., Lit, 2011, S. 69-90 und *Fine dell'era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*, Bologna, il Mulino, 2012, und willt gleichzeitig die Fortführung einiger Forschungsrichtungen zeigen.

<sup>2</sup> Miguel de Unamuno, *L'agonie du christianisme*, Paris, Rieder, 1925. Ich benutze die zweckmäßige neue Auflage M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme*. Traduit de l'espagnol par Jean Cassou. Présenté et annoté par Émile Poulat, Paris, Berg International, 1996. Die deutsche Fassung *Die Agonie des Christentums* wurde 1928 (in den *Gesammelten Werke* Unamunos) für den Meyer & Jessen Verlag in München von Otto Buck übersetzt und herausgegeben. Die von Carlo Bo 1946 herausgegebene italienische Fassung, jetzt: *L'agonia del cristianesimo*, Mailand, SE, 2006 wurde kontrolliert; über das Leben und die hier behandelten Werke Unamunos sehe man: María Zambrano, *Unamuno [1940-1942]*. Edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa, Barcelona, Debate, 2003; Carlo Bo, *Replica* [1945], in M. de Unamuno, *L'agonia del cristianesimo*, Mailand, SE,

La tyrannie militariste de ma pauvre patrie espagnole m'avait confiné dans l'île de Fuerteventura, où j'avais pu enrichir mon expérience intime religieuse, et même mystique. J'en fus tiré par un voilier français qui m'amena en terre française pour que je m'établisse ici, à Paris, où j'écris ceci<sup>3</sup>.

Auch im Schluss schildert der Schriftsteller Spanien als ein durch die Tyrannei zerrissenes Land, und die Diktatur als beschämend und dumm, als eine »imbécillité militariste«<sup>4</sup>. In solcher Agonie seines Landes wollte Unamuno seine Gedanken auf die tieferen Wurzeln, genau auf die Agonie des Christentums konzentrieren<sup>5</sup>.

Der Kontext der Schreibung, im Paris »tout bourré d'histoire«<sup>6</sup>, ist ebenso anerkanntermaßen wichtig: Unamuno erwähnte sogar die »persönlichen« Umstände, von »religiöser und christlicher Natur«, in denen er dieses Buch schrieb, und zwar anscheinend in Gegenüberstellung mit den spanischen Landschaften, die geschildert und symbolisiert werden mit der mit Schnee gekrönten Sierra südlich von Salamanca, der Wüste und der Steppe von Palencia, dem Meer von Fuerteventura und dem Fluss Nervión in Bilbao, in dem »man dem Meer den Puls, Eb-

2006, S. 99-116; François Meyer, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955; Alain GUY, *La conception de la vérité chez Unamuno*, in: *La vérité*. Actes du XII<sup>e</sup> congrès des sociétés de philosophie de langue française organisé à Bruxelles et à Louvain, Löwen-Paris, Éd. Nauwelaerts, 1964, S. 298-302; Alfonso Botti, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987; A. GUY, *La trama filosofico-teologica in „Del sentimiento trágico de la vida“*, in: Maria Dolores Gómez Molleda (Hrsg.), *Actas del congreso internacional del cincuentenario de Unamuno*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1989, S. 317-329; Armando SAVIGNANO, *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del Novecento*, Neapel, Guida, 1989; Ders., *Il Cristo di Unamuno. Con un'antologia di testi*, Brescia, Queriniana, 1990; A. Botti, *Istanze di riforma religiosa e fermenti modernisti in Spagna. Una messa a punto storiografica*, in: Id. / Rocco Cerrato (Hrsg.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*. Atti del Convegno Internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997, Urbino, Quattroventi, 2000, S. 357-410; A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Rom-Bari, Laterza, 2001.

<sup>3</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 33.

<sup>4</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 129. Vergleich über die Kirche und die Diktatur Primo de Riveras: Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Milano, Unicopli, 2004.

<sup>5</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 129: »L'agonie de ma patrie, qui se meurt, a remué dans mon âme l'agonie du christianisme. Je sens à la fois la politique élevée à la hauteur de la religion et la religion élevée à la hauteur de la politique. Je sens l'agonie du Christ espagnol, du Christ agonisant. Et je sens l'agonie de l'Europe, de la civilisation gréco-latine ou occidentale. Et toutes deux sont une même agonie. Le christianisme tue la civilisation occidentale et réciproquement. il vivent ainsi en se tuant«; vergleiche man A. Savignano, *Introduzione a Unamuno* (wie Anm. 2), S. 100: »Concepita in circostanze particolari, quest'opera è essenzialmente contrassegnata da una *vis polemica* oltre che da idee e concetti peraltro già espressi, ma in modo più sereno, nelle opere della maturità«.

<sup>6</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 33.

be und Flut fühlen kann«<sup>7</sup>. Diese Gegenüberstellung zwischen Natur und Geschichte war die zwischen einer in Fuerteventura noch möglichen mystischen Erfahrung und den Bedingungen des Christseins in der Stadt der Lichter<sup>8</sup>. In diesem Kontext hat aber auch Paul-Louis Couchoud Unamuno den Auftrag gegeben, ein Buch für seine Serie „Christianisme“ zu schreiben<sup>9</sup>.

Das theologisch-politische Problem wird sofort gestellt, auch wenn Unamuno hier eine Ausrede (beziehungsweise eine literarische Fiktion) benutzt: »Lorsque M. P.-L. Couchoud me surprit avec son invitation, je lisais l'Enquête sur la monarchie, de M. Charles Maurras«<sup>10</sup>. Das Buch des germanophobischen und antisemitischen Begründers der rechtsextremistischen Bewegung „Action Française“ wurde von Unamuno als »profondément anti-chrétien« bewertet, und in direkte Auseinandersetzung mit dem Spruch Jesu »Mein Königtum ist nicht von dieser Welt« gestellt. Dieser Vers (Joh 18,36) ist allerdings im Werk Unamunos ein „caveat lector“, eine konstante Ermahnung auf der Ebene der Verhältnisse zwischen den weltlichen Reichen und dem Königtum Gottes<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 34: »Ce fleuve même, cette Seine, n'est pas le Nervion de mon pays natal, Bilbao, où l'on sent le pouls de la mer, le flux et le reflux de ses marées«.

<sup>8</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 33: »impossible de se réfugier en quelque coin antérieur à l'histoire et qui, par conséquent, lui puisse survivre«. Im Gebet, in der Kontemplation besteht ja die Möglichkeit einer religiösen beziehungsweise mystischen Erfahrung; das ist aber nicht der Rücktritt in eine vormodernen Dimension, sondern Bewusstsein des Paradoxes, der Agonie des Christentums, vgl. S. 35: »en lisant, sur le grand buste peint du Christ qui emplit le tympan, cette sentence, en grec, qui dit: „Je suis le chemin, la vérité et la vie“, je me sentis de nouveau dans une île et je pensai – je rêvai plutôt – que le chemin et la vie n'étaient peut-être pas la même chose que la vérité et qu'il pouvait y avoir quelque contradiction entre la vérité et la vie, car la vérité nous peut tuer et la vie nous maintenir dans l'erreur. Et ceci me fit penser à l'agonie du christianisme, à son agonie en soi et en chacun de nous«.

<sup>9</sup> Von Paul-Louis Couchoud, Auftraggeber des *Agonie du christianisme*, handelt Émile Poulat in seiner *Einleitung*. Das Buch wurde deswegen zwar auf kastilisch geschrieben, aber erst auf französisch veröffentlicht. Couchoud (Vienne [Isère] 1879-ebd. 1959) war Leiter der Serie „Christianisme“ beim Rieder Verlag, in der unter anderen die Werke des modernistischen Dogmenhistorikers Joseph Turmel später veröffentlicht wurden. Couchoud war selbst ein modernistischer Exeget; unter dem Einfluß von Alfred Loisy, Salomon Reinach und besonders Arthur Drews und seiner „Jesusmythe“ war er Autor in diesen Jahren der Aufsätze *L'énigme de Jésus*, in: *Mercure de France*, B. 162 (1. März 1923) Nr. 593, S. 344-406 (auch als Sonderdruck verteilt, mit einer Einleitung von James George Frazer: Paris, Mercure de France, 1923) und *Le mystère de Jésus*, in: *Mercure de France*, B. 170 (1. März 1924), Nr. 617, S. 335-358 (dann als Band: Paris, Rieder, 1924). Der Übersetzer Jean Cassou wird später als ein Protagonist der Résistance in Toulouse gelten und, nach dem Krieg, Chef-conservateur des Musée national d'art moderne (Centre Pompidou-Beaubourg, Paris).

<sup>10</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 34; Charles Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1900-1909.

<sup>11</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 35: »pour un véritable chrétien, – si tant est qu'un véritable chrétien soit possible dans la vie civile, – toute question politique ou

Man muss sorgfältig und geduldig Unamuno und seiner Begriffserklärung folgen, wenn man sein Hauptargument und sein Buch richtig verstehen möchte: »Agonie, ἀγωνία, veut dire lutte«<sup>12</sup>, und diese Qual als auch Kampf ist für Unamuno etwas ganz Persönliches, ja sogar Individuelles. Man vergleiche hier mit dem programmatischen Beginn des Buches:

Le christianisme est une valeur de l'esprit universel qui a ses racines au plus intime de l'individualité humaine. Les jésuites disent que sa fin est de résoudre l'affaire de notre salut individuel et personnel, et bien que ce soient principalement les jésuites qui parlent ainsi et font de la religion un problème d'économie appliquée aux choses divines, nous accepterons leur point de vue comme un postulat préliminaire.

Le christianisme étant un problème strictement individuel et, par là, universel, je me vois obligé d'exposer brièvement les circonstances de nature personnelle et privée dans lesquelles cet écrit qui se présente à toi, lecteur, a été entrepris<sup>13</sup>.

Wie schon erwähnt, mit dem Exil hatte Unamuno seine Heimat genau in jenen Jahren ganz konkret der Wahrheit geopfert. Diese Wahrheit selbst wird aber (vermindert zu) etwas Kollektivem, etwas Sozialem und Bürgerlichem, nämlich einer Konvention. Im Gegenteil dazu ist das Leben für ihn etwas undefinierbares<sup>14</sup>: Der Baske diskutiert hier die Definition des französischen Materialisten Albert Dastre, demzufolge das Leben (etwa im Sinne Darwins) »die Gesamtheit der Funktionen, die dem Tod widerstehen« sei<sup>15</sup>. Dem Philosoph Unamuno nach,

autre, se doit concevoir, traiter et résoudre dans sa relation avec l'intérêt individuel du salut éternel, de l'éternité. Et la patrie? La patrie d'un chrétien n'est pas de ce monde. Un chrétien doit sacrifier la patrie à la vérité«.

<sup>12</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 36.

<sup>13</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 33. Vergleiche man A. Botti, *Istanze di riforma religiosa e fermenti modernisti in Spagna* (wie Anm. 2), S. 409 f.: »Nella Spagna dei tempi di Unamuno cattolici si nasce. Si nasce spagnoli e cattolici a un tempo. La Nazione esiste in quanto cattolica e cattolico dev'essere lo Stato. Il cattolicesimo è religione ufficiale, pubblica e politica. Naturale che il primo moto di reazione autenticamente religiosa sia il richiamo all'esperienza personale, individuale, l'interiorizzazione della fede, la rivendicazione della centralità della coscienza. Di fronte alle ridondanze del culto esteriore, alle chiassosità folklorico-liturgiche, è giocoforza sottolineare i gesti intimi. Questa la premessa della grande riforma del cristianesimo spagnolo che Unamuno vagheggia.«

<sup>14</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 35 f.: »Et voici où repose la tragédie. Car la vérité est quelque chose de collectif, de social, voire de civil; est vrai ce sur quoi nous nous mettons d'accord. Le christianisme est quelque chose d'incommunicable. Et c'est pourquoi il agonise en chacun de nous.«

<sup>15</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 37. Dank Émile Poulat wissen wir den Name von Dastre (Paris 1844-ebd. 1917), Arzt, Biologe und Physiologe, der 1903 das Buch *La vie et la mort*, Paris, für Flammarion, veröffentlicht hatte. Auf derselben Seite nimmt auch Unamuno Bezug auf Darwins Untertitel *Struggle for life*. Die Diskussion um die Ideen Darwins ist in diesen Jahren alltäglich.

wie das physische und körperliche Leben kämpft trotzdem auch das psychische und geistige Leben, und zwar für die Ewigkeit, gegen die Vergessenheit<sup>16</sup>.

Was die Religion anbetrifft, unter der Überschrift des dritten Kapitels „Was ist das Christentum?“ differenzierte Unamuno „christianisme“ (Christentum) und „chrétienté“ (Christenheit), wobei Letzteres, »en signifiant proprement la qualité d'être chrétien [...] est arrivé à désigner l'ensemble des chrétiens, la société des chrétiens. Une chose absurde« hebt der Philosoph hervor »car la société tue la chrétienté qui est un ensemble de solitaires«<sup>17</sup>, wie der Anfang von Unamunos Buch postulierte. Der letzte Grund davon sei die Besonderheit der christlichen Erkenntnis, die nur durch eine mystische Erfahrung von Identifizierung mit dem Christus geschehe<sup>18</sup>.

Unamuno engagiert sich in einer analogen Diskussion – über Pascal aber – mit dem Buch Leo Šestovs *La nuit de Gethsémani*<sup>19</sup>, mit zwei Argumenten: Erstens, das schon erwähnte hermeneutische Argument, zwar um die Notwendigkeit einer Identifikation mit dem Denker, um dessen Gedanken verstehen zu können<sup>20</sup>; zweitens (und wichtiger), ein religions-philosophisches Argument gegen die Idee, dass Pascal (und Jesus, könnte man denken) keine Erleichterung, keinen Trost mitbringe: »C'est ce que croient beaucoup, mais quelle erreur! Il n'est pas de consolation plus grande que celle de la désolation, comme il n'y a pas d'espérance plus créatrice que celle des désespérés.« In anderen Worten, genau in der bittersten Abwesenheit materieller Bedingungen kann Hoffnung sein Nährboden finden<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 38: »Et si telle est la vie physique ou corporelle, la vie psychique ou spirituelle est à son tour une lutte contre l'éternel oubli.«

<sup>17</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 45.

<sup>18</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 45: »C'est que la qualité d'être chrétien est celle d'être Christ. Le chrétien se fait Christ.«

<sup>19</sup> Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Paris, Bernard Grasset, 1923. Leo Šestov (eigentlich Jehud Leib Schwarzmann, Kiew 1866-Paris 1938) zählt zu den größten russischen Existentialisten. Das Buch *La nuit de Gethsémani* wurde wieder 2012 veröffentlicht: Paris, Éditions de l'éclat, 2012. Wichtige Studien über Šestov sind u.a.: Nathalie Baranoff-Chestov, *Bibliographie des œuvres de Léon Chestov*, Paris, Institut d'études slaves, 1975; Dies., *Bibliographie des études sur Chestov*, Paris, Institut d'études slaves, 1978; André Désilets, *Léon Chestov. Des paradoxes de la philosophie*, Québec, Éd. du Beffroi, 1984; Alexis Philonenko, *La philosophie du malheur*, Paris, Vrin, 1998; Michaela Willeke, *Lev Šestov. Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle. Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion*, Münster, LIT, 2006; Anna Kudišina, *Êksistencializm i humanizm v Rossii. Lev Šestov i Nikolaj Berdjaev*, Moskva, Akad. Proekt, 2007; Geneviève Piron, *Léon Chestov, philosophe du déracinement. La genèse de l'œuvre*, Lausanne, Éd. l'Âge d'homme („Slavica“), 2010.

<sup>20</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), zum Beispiel S. 47: »être pascalien ce n'est pas accepter ses pensées, mais c'est être Pascal.«

<sup>21</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 47.

Auf demselben Grund war die „Chrétienté“ (Unamuno verwendet hier das Wort im nichtinstitutionellen Sinne)

le culte d'un Dieu-Homme qui naît, souffre, agonise, meurt et ressuscite d'entre les morts pour transmettre son agonie à ses fidèles. La passion du Christ fut le centre du culte chrétien. Et comme symbole de cette passion, l'Eucharistie, le Corps du Christ qui meurt et est enterré en chacun de ceux qui communient<sup>22</sup>.

Unamuno geht hier eigentlich noch einen Schritt weiter; er unterscheidet die Religion Jesu, einen „Evangelismus“, vom Christentum, und dadurch kann man trotz seiner unsystematischen Züge etwas mehr von seinen Gedanken verstehen. Es bleibt implizit, dass dieser Evangelismus, das heißt die Religion der „guten Nachricht“ selbst, eine mystisch-vereinigende Erfahrung sei. Dieses Christentum dem Tod Jesu vorhergehend sei aber Unamuno zufolge ausdrücklich nur *ein* Christentum, sogar *eine andere* Religion: Eine jüdische, streng monotheistische Religion, auf der der Theismus bestehe. Das sei außerdem eine apokalyptische Religion (man denkt hier an die „konsequente Eschatologie“ Albert Schweitzers und die darauffolgenden Diskussionen<sup>23</sup>), die vielleicht »à la résurrection de la chair à la façon judaïque, non à l'immortalité de l'âme à la façon platonicienne« glaubte<sup>24</sup>.

Mit dem Problem der Unsterblichkeit der Seele ist das Problem der Geschichte tief verbunden. Der Tod Jesu und seine den Augenzeugen versprochene (und fehlende) zweite Ankunft sei laut Unamuno für die Christen auch der »Tod der Geschichte«<sup>25</sup>. Das Thema wird wiederum im folgenden Kapitel, „Verbe et lettre“, behandelt. Mit dem Zitat aus dem Prolog des Johannesevangeliums »Und das Wort ist Fleisch geworden« stellt Unamuno auch das Problem des historischen Christus (*sic*) dar<sup>26</sup>. Um die Lage zu definieren, fragt der Philosoph, welches das Subjekt der Geschichte ist, und leitet eine Auseinandersetzung mit dem historischen Materialismus von Karl Marx ein:

<sup>22</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 48.

<sup>23</sup> Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr, 1913. So schrieb Unamuno: »dans ce monde à venir, dans le royaume de Dieu, dont on attendait le proche événement, la chair n'aurait-elle pas à se propager, à être semée pour que mourût la mort?« (S. 49).

<sup>24</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 49: »Jésus de Nazareth croyait à la fin prochaine du monde, et c'est pourquoi il disait: „Laissez les morts enterrer les morts.“ Et: „Mon royaume n'est pas de ce monde“«.

<sup>25</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 50.

<sup>26</sup> Über die Christologie Unamunos (und die historiographischen Debatten) man kann Vicente Marrero, *El Cristo de Unamuno*, Madrid, Rialp, 1960 und Armando Savignano, *Il Cristo di Unamuno* (wie Anm. 2) vergleichen. Nach Savignano wäre der Parallelismus zwischen Christus und Don Quijote: Ders., *Unamuno, Ortega, Zubiri* (wie Anm. 2), besonders S. 195-217.



Il faudrait distinguer avant tout la réalité de la personnalité du sujet historique. Réalité, dérive de res, chose, et personnalité de personne. Le juif sadducéen Karl Marx croyait que ce sont les choses qui font et qui mènent les hommes; de là sa conception matérialiste de l'histoire, son matérialisme historique.

Im Gegenteil dazu, so formuliert Unamuno seine Konzeption der Geschichte:

nous voulons croire que ce sont les hommes, les personnes, qui font et mènent les choses, nous alimentons, avec doute et en agonie, la foi en la conception historique de l'histoire, en la conception personnaliste ou spiritualiste<sup>27</sup>.

Der politische Aspekt dieser Diskussion schiebt sich im siebten Kapitel in den Vordergrund, als der Philosoph dann die Frage des „angeblich sozialen Christentums“ behandelt: Er stellt hier das grundlegende Problem auf, ob das Christentum – eigentlich die »Christenheit« – überhaupt mit der Gesellschaft auf der Erde zu tun haben kann<sup>28</sup>. Unamuno interpretiert hier die Worte des Johannesevangeliums »Mein Königtum ist nicht von dieser Welt« (18,36) wie folgt: Jesus hätte sie ausgesprochen, als er die Möglichkeit eines nahen Endes der Geschichte bezweifelte. Unmittelbar danach zitiert Unamuno auch den Vers Lk 20,25 »Da sagte er zu ihnen: Dann gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!«. Nur eine jesuanische Verschiebung der Parusie würde verlangen, dass in dieser Zwischenzeit eine Stellungnahme gegenüber dem Römischen Reich gefunden werden sollte<sup>29</sup>. Nach dieser Diskussion schreibt Unamuno von Konstantin:

Mais après Constantin, lorsque commença la romanisation de la chrétienté, lorsque la lettre, non le verbe de l'Évangile, commença à vouloir se changer en quelque chose comme la loi des Douze Tables, les Césars se mirent à vouloir protéger le Père du Fils, le Dieu du Christ et de la Chrétienté<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Beide Zitate: M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 54. Zu einer personalistischen Konzeption der Geschichte, vergleiche man Eduardo Pascual Mezquita, *Unamuno y su concepción personalista de la historia*, in María Dolores Gómez Molleda (Hrsg.), *Actas del congreso internacional del cincuentenario de Unamuno* (wie Anm. 2), pp. 555-560.

<sup>28</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 83: »En quoi la chrétienté, la véritable chrétienté peut-elle avoir affaire avec la société d'ici-bas, de la terre?«. Für die Beziehung zwischen dem Sozialismus und dem Katholizismus Unamunos vergleiche man A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista* (wie Anm. 2), S. 92 ff. und Ders., *Istanze di riforma religiosa e fermenti modernisti in Spagna* (wie Anm. 2), S. 409.

<sup>29</sup> Es gehe hier um eine liberale Exegese nach Émile Poulat (M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme*, [wie Anm. 2] Fussnote 25, S. 83); der französische Kirchenhistoriker fügt ebenda hinzu, dass diese Interpretation »von Unamuno sofort kritisiert wurde«. Unamuno hält trotzdem nicht, dass Johannes sein Evangelium (beziehungsweise dieses Logion) geschrieben hätte, sondern dass Jesus diese Worten ausgesprochen hätte, als er eine unmittelbar bevorstehende Parusie bezweifelte. Über die Frage, ob Unamuno als Modernist bewertet werden muss, vergleiche A. BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista* (wie Anm. 2), S. 87-119.

<sup>30</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 84.



Denn hätte sich jener Dualismus der Reichen, der Verschiebung der Parusie folgend, in eine klassische europäische Dialektik verwandelt: auf einer Seite stehe das kanonische Recht und die Konsolidierung einer juristischen Konzeption (»Saint Augustin, l'homme de la lettre, était déjà un juriste, un légiste. Et saint Paul l'était«<sup>31</sup>) und andererseits eine Geschichtsphilosophie der Vollendung. Einerseits ein – gerade gut geworden – Sacrum Imperium, andererseits eine – jetzt riskante und subversive – Prophezeiungsaufgabe.

Unamuno (Philosoph der Paradoxe wie kaum ein Anderer) beteuert, dass es ein Paradox sei, das in die Geschichte stellen zu wollen, was wesentlich anti-historisch, was die Negation der Geschichte ist. Und trotzdem, oder vielleicht gerade wegen seiner Interpretation der Geschichte, wiederholt er: »die Geschichte ist der Gedanke Gottes über die Menschenerde«<sup>32</sup>. In diesem Sinne stellt er sich genauso gegen die Vorstellung eines republikanischen, ja sogar revolutionären Jesu, wie gegen die derzeitigen Projekte einer Christdemokratie (etwas »wie eine blaue Chemie« sagt er); eine christliche Zivilisation, eine christliche Kultur seien eine *contradictio in adjecto*, ein Widerspruch in sich. So auch über Krieg und Frieden, Probleme die nah waren und umso mehr zur Aufmerksamkeit des Denkers später, mit dem Spanischen Bürgerkrieg, gewesen wären, nimmt Unamuno eine „klare“ Stellung: Das Christentum geht weder den Krieg noch den Weltfrieden an; vielmehr ist es »diesseits des Krieges und des Friedens«<sup>33</sup>.

## 2. Salamanca, 1912. Über das tragische Lebensgefühl

Das Buch von 1912 *Über das tragische Lebensgefühl* – die wahre *Summa* Unamunos<sup>34</sup> – steht selbstverständlich maßgebend hinter diesen Gedanken über die Agonie des Christentums<sup>35</sup>. Von hier kommt die argumentative Struktur, die in den

<sup>31</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 84.

<sup>32</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 85 (aber schon S. 38).

<sup>33</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 92: »Nietzsche parlait de ce qui est par delà le bien et le mal. Le christianisme est par delà la guerre et la paix. Ou plutôt en deçà de la guerre et de la paix«. Auf S. 70 wurde Nietzsche als »progressist« definiert. Unamuno spricht hier genau vom Adverb „jenseits“: »Par delà, jenseits, est une formule germanique du progressiste Nietzsche. Dieu est au-dedans du bien et du mal, et les enveloppe, comme l'éternité est au-dedans du passé et de l'avenir et les enveloppe, et non par delà le temps«.

<sup>34</sup> Man vergleiche zum Beispiel Alain Guy, *La trama filosófico-teológica en „Del sentimiento trágico de la vida“*, in Maria Dolores Gómez Molleda (Hrsg.), *Actas del congreso internacional del cincuentenario de Unamuno* (wie Anm. 2), S. 317-329, S. 318.

<sup>35</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Renacimiento, 1913. Hier wird aber die aktuelle Taschenausgabe Madrid, Alianza editorial, 2008 benutzt und zitiert. Vergleich *L'agonie du christianisme*, S. 34: »C'est dans ces circonstances individuelles, j'ose dire: de nature religieuse et chrétienne, que M. P.-L. Couchoud vint me demander que je lui fisse un cahier pour sa

Paradojen der Gestalt Jesu Christi (und der Religion mit seinem Namen) begründet ist<sup>36</sup>, und dieses Buch ist unabdingbar, um die Unklarheiten des Werkes von 1925 besser zu verstehen. Daher muss man den Kontinuitätslinien folgen, um die Unterschiede zwischen den zwei Büchern herausfinden und analysieren zu können.

Die Skizze, auf denen das Buch begründet ist, wie der Philosoph selbst zugibt, »Han ido saliendo de mis manos a la imprenta en una casi improvisación sobre notas recojidas durante años, [...]. Y así irán llenos de contradicciones íntimas – al menos aparentes –, como la vida y como yo mismo«<sup>37</sup>. Jeder Versuch nach Kohärenz in den Gedanken Unamunos sollte sich mit dieser Ermahnung messen – wie es oft gesagt wurde, er ist ein Philosoph „der Paradoxe“. Man sollte aber auch nicht ganz und von vornherein auf irgendeine Ordnung verzichten, sondern nach Möglichkeit die internen Übereinstimmungen in seinen Texten finden und hervorheben.

Unamuno versucht in diesem Werk vor allem die Abstraktionen über den „Mensch“ zu kritisieren, um über den konkreten, leibhaften Menschen reden zu können<sup>38</sup>. Und (genau wie in *L'agonie du Christianisme*), was von vornherein mit der menschlichen Leibhaftigkeit zusammenhängt, ist die Todesangst, oder umgekehrt der Wunsch nach Unsterblichkeit. Er wählt in den ersten Kapiteln seines Buches insbesondere René Descartes (beziehungsweise seinen „Ofenzweifel“ – *duda de estufa* –, das heißt einen bloß theoretischen Zweifel<sup>39</sup>) und Baruch Spinoza, als

collection, Christianisme; ce fuit lui qui me suggéra, entre autres, ce titre de l'Agonie du Christianisme. Sans doute connaissait-il mon livre du Sentiment tragique de la vie«.

<sup>36</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 83: »Atanasio tuvo el valor supremo de la fe, el de afirmar cosas contradictorias entre sí; „la perfecta contradicción que hay en el ὁμολογίσις, trajo tras de sí todo un ejército de contradicciones, y más quanto más avanzó el pensamiento“, dice Harnack«.

<sup>37</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 300. Vergleiche man auch: »Es, pues, la filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella. Y un ensayo de esta filosofía, con sus inevitables contradicciones o antinomias íntimas, es lo que he pretendido en estos ensayos« (S. 321). Die Widersprüchlichkeit und Paradoxie des Schreibens Unamunos ist sehr bekannt und oft diskutiert; sehe man u.v.a. F. Meyer, *L'ontologie de Miguel de Unamuno* (wie Anm. 2), S. XII: »C'est au lecteur et au commentateur de vivre la tension des contradictoires et de faire l'effort d'une confrontation dialectique, toujours présente en fait dans la pensée de l'auteur«.

<sup>38</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 53: »Lo malo del Discurso del método de Descartes no es la duda previa metódica; no es que empezara queriendo dudar de todo, lo cual no es más que un mero artificio; es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, de Descartes, del hombre real, de carne y hueso«.

<sup>39</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 124. Man vergleiche mit *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 40 s.: »Qu'es-ce donc que douter? Dubitare contient la même racine – celle de l'adjectif numéral duo, deux – que duellum, lutte. Le doute, le doute pascalien, agonique ou polémique, plutôt que le doute cartésien, méthodique, suppose la dualité du combat. J'entends le doute de vie (vie = lutte) et non de voie (voie = méthode).«

Partners einer dialektischen Gegenüberstellung aus. Auch gemäß der Ethik des niederländischen Juden, strebe »jedes Ding, so viel an ihm liegt, in seinem Seyn zu beharren«<sup>40</sup>. Und dieses Streben, das identifizierbar mit dem Wesen selbst der Dinge sei, ist für Unamuno in den Menschen genau jener Wunsch nach Unsterblichkeit: »Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, [...] y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir«<sup>41</sup>.

Das ist genau was Unamuno das tragische Lebensgefühl nennt, und er meint damit eine Warnung gegen den Rationalismus beziehungsweise den Intellektualismus, dass die Ideen aus diesem Gefühl, und nicht umgekehrt das Gefühl aus jenen Ideen hervorquellen. Ein Gefühl, das auch ganze Völker haben können und tatsächlich haben (eine solche Agonie kennzeichnet zum Beispiel das Christentum als Ganzes)<sup>42</sup>. Einerseits wird die Seele von Unamuno als individuelles Bewusstsein definiert, und als solche sterblich mit dem Körper, der sie beherbergt<sup>43</sup>: so weit die rationalistische beziehungsweise materialistische Auflösung. Andererseits stütze sich der Glaube trotzdem genau auf diese Grundlagen, nämlich befreit von dem rational-theologischen Versuch einer metaphysischen Begründung der Unsterblichkeit der Seele: »El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza«<sup>44</sup>. Hier findet man bereits die

<sup>40</sup> B. v. Spinoza, *Die Ethik in geometrischer Reihenfolge dargestellt*, in *Sämtliche Werke aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinozas von Berthold Auerbach*, 3. Band, Stuttgart, J. Scheible, 1841, 3. Teil, 6. Satz, S. 184. Auf Lateinisch: »unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.«

<sup>41</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 26. Man vergleiche unten: »¿No pudo decir el hombre de la estufa [das heißt Descartes]: „siento, luego soy“; o „quiero, luego soy“? Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morir? Lo que el triste judío de Amsterdam llamaba la esencia de la cosa, el conato que pone en perseverar indefinidamente en su ser, el amor propio, el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano?« (S. 55).

<sup>42</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 37: »Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos conciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, esas ideas reaccionen sobre él, corroborándolo.«

<sup>43</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 97: »Lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia.« und besonders klar an der S. 120: »[la razón] prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende.«

<sup>44</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 123.

Argumente, aus denen die spätere *Agonie des Christentums* bestehen wird: Die Vernunft scheitert, den Glauben an das ewige Leben zu gründen und nur der Glaube kann den Mensch in seinem Versuch nach der Unsterblichkeit trösten. Auf keinem Fall ist das aber eine Ablehnung oder eine Verminderung der Vernunft: »La paz, entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra«<sup>45</sup>.

Von diesem Punkt an erklärt Unamuno, wie man auf dieser Grundlage eine Ethik, eine Religion und eine Logik, sogar ein kraftvolles Leben und eine wirkungsvolle Handlung bauen kann<sup>46</sup>. Am Ende des sechsten Kapitels, ungefähr in der Mitte seines Buches (nach einem Sternchen), nimmt der Text genau in diesem Sinne eine klare Wende:

He traído hasta aquí al lector que ha tenido la paciencia de leerme a través de una serie de dolorosas reflexiones, y procurando siempre dar a la razón su parte y dar también su parte al sentimiento. [...] Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegando aquí, os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él. Ahora me queda el exponeros cómo a mi sentir y hasta a mi pensar, esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica<sup>47</sup>.

Das tragische Lebensgefühl ist dann die Basis, wie es Unamuno wieder im letzten Kapitel „Das praktische Problem“ deutlich schreibt, auf die sich die Tugenden stützen (und nicht umgekehrt), und das Dogma stützt sich dann (mit einem induktiven Prozedere) auf jene Tugenden: »quiero establecer que la incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser

<sup>45</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 124. Sehe auch unten: »Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación.« (S. 128) und »hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegando aquí, os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él« (S. 141 f.).

<sup>46</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 145: »El lector verá cómo esa incertidumbre, y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma, puede ser y es base de acción y cimiento de moral«.

<sup>47</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 140 f.; man vergleiche mit der folgenden Erklärung: »Y hechas estas consideraciones, que son a modo de resumen práctico de la crítica desarrollada en los seis primeros capítulos de este tratado, una manera de dejar asentada la posición práctica a que la tal crítica puede llevar al que no quiere renunciar a la vida y no quiere tampoco renunciar a la razón, y tiene que vivir y obrar entre esas dos muelas contrarias que nos trituran el alma« (S. 146 f.).

base de moral<sup>48</sup>. Die ethische Formulierung (»obra de modo que...«) klingt wie die von Kant: »handle so, als ob...«<sup>49</sup>; der Inhalt des Imperativs hat hier jedoch eine andere Bedeutung: »...que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte. El fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al Universo«<sup>50</sup>. Hier geht deutlich hervor, dass Unamuno eine (ja, existentielle, und trotzdem) empirische-induktive Methode der rationalistisch-deduktiven, klassischen Dogmatik gegenüberstellt<sup>51</sup>. Die Frage einer solchen »existentiellen« Unsterblichkeit der Seele gilt so auch als Wunsch nach seiner eigenen Individualität oder Persönlichkeit: »El fondo sentimental es nuestro anhelo de no perder el sentido de la continuidad de nuestra conciencia, de no romper el encadenamiento de nuestros recuerdos, el sentimiento de nuestra propia identidad personal, concreta«<sup>52</sup>.

Diese Argumente werden in der *Agonie des Christentums* wiederkommen; sie sehen dort aber sogar radikalisiert aus, und zwar im materialistischen Sinne. Im Buch von 1925 kann man zum Beispiel diese Worte lesen:

Car l'homme ne naît pas avec une âme, il meurt avec elle quand il s'en est fait une. Et la fin de la vie est de se faire une âme, une âme immortelle. Une âme qui serait notre propre ouvrage. Car, au moment de mourir, on laisse un squelette à la terre et une âme, une œuvre à l'histoire. Cela quand on a vécu, c'est-à-dire quand on a lutté avec la vie qui passe pour la vie qui demeure<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 267. Auch unten: »No se basa, pues, la virtud en el dogma, sino éste en aquélla, y es el mártir el que hace la fe, más que la fe al mártir« (S. 268).

<sup>49</sup> Man vergleiche Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ff. B. IV, S. 421. Natürlich sind die Formulierungen »Handle, als ob...« häufig und älter: Vergleiche man, nur zu einem Beispiel, L.A. Senecas *Briefe an Lucilius*, 25,5: »„Sic fac“ inquit „omnia tamquam spectet Epicurus“ [...] sed ego etiam hoc contentus sum, ut sic facias quaecumque facies tamquam spectet aliquis«.

<sup>50</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 269. Die Auseinandersetzung mit einer strikt deontologischen Ethik ist in diesen Seiten ausdrücklich: »¿Y qué diremos de aquello otro del emperador de los pedantes, de aquello de que no hemos venido al mundo a ser felices, sino a cumplir nuestro deber?« (S. 272).

<sup>51</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 108: »Se quiso tener siempre a la lógica, y más en la Edad Media, al servicio de la teología y la jurisprudencia, que partían ambas de lo establecido por la autoridad. [...] Lo propio y característico de la abogacía, en efecto, es poner la lógica al servicio de una tesis que hay que defender, mientras el método, rigurosamente científico, parte de los hechos, de los datos que la realidad nos ofrece para llegar o no llegar a conclusión«.

<sup>52</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 239.

<sup>53</sup> M. de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (wie Anm. 2), S. 37. Man vergleiche auch, in der schon gesprochene Auseinandersetzung mit Šestov über die tiefe Identifizierung des Lesers mit den Autoren: »j'ai revécu avec Pascal, dans son siècle et dans son atmosphère, et j'ai revécu avec Kier-

Das Schlusskapitel des Buches von 1912 handelt von der Figur Don Quijote, wie von einer quasi-historischen Personalität, als Modell einer nationalen Religion Spaniens<sup>54</sup>. Innerhalb einer philosophischen Geschichte der Neuzeit, wo die Renaissance, die Reformation und die Revolution beigetragen haben »aquel ideal de una vida eterna ultraterrena por el ideal del progreso, de la razón, de la ciencia«<sup>55</sup> zu ersetzen, sei Quijote genau der Held, der für die Unsterblichkeit seiner Seele kämpfte (»Por qué peleó Don Quijote? Por Dulcinea, por la gloria de vivir, por sobrevivir«<sup>56</sup>).

Gleichzeitig kämpft aber Quijote für eine vergangene Welt:

tiene que pelear, arremetiendo contra la ortodoxía inquisitorial científica moderna por traer una nueva y imposible Edad Media, dualística, contradictoria, apasionada. Como un nuevo Savonarola, Quijote italiano de fines del siglo xv, pelea contra esta Edad Moderna que abrió Maquiavelo y que acabará cómicamente<sup>57</sup>.

Don Quijote ist für Unamuno kein Moderner, »de ninguna modernidad – menos modernista«<sup>58</sup>, sondern ein Symbol, das Symbol jener Agonie, jener Qual nicht trotzdem für irgendeinen Status, noch weniger für irgendeine veraltete Staatsordnung; Ziel dessen ist im Gegenteil »combatir a todos los que se resignan, sea al catolicismo, sea al racionalismo, sea al agnosticismo; es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes«<sup>59</sup>.

kegaard à Copenhague, et avec bien d'autres. Ne serait-ce pas ceci d'ailleurs la preuve suprême de l'immortalité de l'âme? Et eux, ne se sentiront-ils pas en moi comme je me sens en eux? Après ma mort je le saurai, si je revis ainsi en d'autres.» (S. 47); und wieder: »L'immortalité de l'âme est quelque chose de social. Celui qui se fait une âme, celui qui laisse une œuvre, vit en elle et avec elle chez les autres hommes, dans l'humanité, tant que celle-ci vivra. C'est vivre dans l'histoire.« (S. 51).

<sup>54</sup> Lese man M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 310, wo der Philosoph spricht von seinem »quijotismo como religión nacional.« Auch unten, S. 315: »el héroe de nuestro pensamiento no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos; es a Don Quijote«.

<sup>55</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, (wie Anm. 35) S. 301.

<sup>56</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 325.

<sup>57</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 326. Vergleiche man auch S. 322: »Siéntome con un alma medieval, y se me antoja que es medieval el alma de mi patria; que ha atravesado ésta, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, aprendiendo, sí, de ellas, pero sin dejarse tocar el alma, conservando la herencia espiritual de aquellos tiempos que llaman caliginosos. Y el quijotismo no es sino lo más desesperado de la lucha de la Edad Media contro el Renacimiento, que salió de ella«.

<sup>58</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 326.

<sup>59</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (wie Anm. 35), S. 322; wie es Alfonso Botti schreibt: »il miglior paradigma di fedele per Unamuno è quello dell'uomo la cui fede è in crisi o, meglio ancora, che continuamente lotta per la propria fede« (*La Spagna e la crisi modernista* [wie Anm. 2], S. 102).



Etwas mehr von dieser Interpretation Unamunos können wir von einem anderen Text von diesen Jahren, *El sepulcro de Don Quijote*, verstehen<sup>60</sup>. In der Figur von don Quijote findet hier Unamuno die Gleichartigkeit zwischen jener Unruhe und dem Wahnsinn eines vergangenem Zeitalters:

Me preguntas, mi buen amigo, si sé la manera de desencadenar un delirio, un vértigo, una locura cualquiera sobre estas pobres muchedumbres ordenadas y tranquilas que nacen, comen, duermen, se reproducen y mueren. ¿No habrá un medio, me dices, de reproducir la epidemia de los flagelantes o la de los convulsionarios? Y me hablas del milenario. Como tú siento yo con frecuencia la nostalgia de la Edad Media; como tú quisiera vivir entre los espasmos del milenario<sup>61</sup>.

Auch in diesem Essay kann man sich nicht täuschen: Auf keinem Fall handelt es sich von der Nostalgie einer verlorenen institutionellen, staatlichen oder gesellschaftlichen stabilen Ordnung, umso mehr, als die spanische Halbinsel bis 1492, sogar bis 1502 auf keinerlei politischen Einheit bestand. Was dem iberischen Mittelalter sein Antlitz gegeben hat, ist bekanntlich die *Reconquista*. Von hier aus soll die Metapher des Kreuzzugs für die Befreiung des Grabes vom irren Don Quijote (die von Unamuno gerne benutzt wird) als Kampf gegen die Steifheit der disziplinären Vernunft interpretiert werden: »Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón«<sup>62</sup>. Das hat vor allem eine persönliche, individuelle Bedeutung, wie ist immer für Unamuno die persönliche und individuelle Suche:

Ve, pues, a ver si logras juntarlas y formar escuadrón con ellas y ponernos todos en marcha – porque yo iré con ellos y tras de ti – a rescatar el sepulcro de Don Quijote, que gracias a Dios, no sabemos dónde está. Ya nos lo dirá la estrella refulgente y sonora. Y ¿no será – me dices en tus horas de desaliento, cuando te vas de ti mismo –, no será que creyendo al ponernos en marcha caminar por campos y tierras, estemos dando vueltas en torno al mismo sitio? Entonces la estrella estará fija, quieta sobre nuestras cabezas y el sepulcro en nosotros<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> M. de Unamuno, *El sepulcro de Don Quijote*, in *Vida de don Quijote y Sancho*. Edición de Alberto Navarro, Madrid, Cátedra, 2011<sup>8</sup>, S. 139-153. Der Essay wurde erst 1906 auf der Zeitschrift *La España Moderna*, 206, S. 5-17, dann wieder in der zweiten Ausgabe der *Vida de Don Quijote y Sancho* 1914 veröffentlicht. Vergleiche man noch A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri* (wie Anm. 2), S. 195 ff.

<sup>61</sup> M. de Unamuno, *El sepulcro de Don Quijote*, S. 139.

<sup>62</sup> M. de Unamuno, *El sepulcro de Don Quijote*, S. 142.

<sup>63</sup> M. de Unamuno, *El sepulcro de Don Quijote*, S. 146. Vergleiche man auch unten, wo der christlicher Sinn klarer ist: »Todo eso que me dices está muy bien, está bien, no está mal; pero ¿no te parece que en vez de ir a buscar el sepulcro de Don Quijote y rescatarlo de bachilleres, curas, barberos, canónigos y duques, debíamos ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de creyentes e incrédulos, de ateos y deístas, que lo ocupan, y esperar allí, dando voces de suprema desesperación, deritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada?« (S. 153).



Die Bedeutung des Kampfes für ein unmögliches Mittelalter wird vielleicht noch klarer durch die Lektüre des künstlerischen Testaments Unamuno, nämlich des Buches *San Manuel Bueno, mártir*.

### 3. *Salamanca, 1931*. *San Manuel Bueno, mártir*

...había en sus ojos  
toda la hondura azul  
de nuestro lago.

Viele Elemente der Reflexion Unamunos wurden letztlich in dem späten kurzen Roman *San Manuel Bueno, mártir* zusammengefasst<sup>64</sup>. Hier ist die schon in der *Agonie des Christentums* beobachtete Gegenüberstellung von Natur und Geschichte, zum Beispiel sofort in der Beschreibung des Dorfes, Valverde de Lucerna (ein halbimaginärer Ort in der Provinz Salamanca<sup>65</sup>) klar, wo eine mystische Erfahrung noch möglich scheint:

toda ella [das heißt Valverde] era don Manuel; don Manuel con el lago y con la montaña. [...] Su maravilla era la voz, una voz divina, que hacía llorar. Cuando al oficiar en misa mayor o solemne entonaba el prefacio, estremecíase la iglesia y todos los que le oían sentíanse conmovidos en sus entrañas. Su canto, saliendo del templo, iba a quedarse dormido sobre el lago y al pie de la montaña<sup>66</sup>.

Auch das theologisch-politische Problem stellt sich bald in den ersten Seiten auf, als der Pfarrer don Manuel verzichtet, ein Geständnis von einem Täter durch die Konfession zu erzwingen, wie im Gegenteil ein Richter erhofft hatte. Hier zitiert Unamuno, beziehungsweise don Manuel, wieder den Vers Lk 20,25: »Dann gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört«<sup>67</sup>. Das so-

<sup>64</sup> Don Manuel wäre tatsächlich ein *Alter Ego* des Schriftsteller: Antonio Sánchez Barbudo, *Una experiencia decisiva: la crisis de 1897*, in: Ders., *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968<sup>2</sup>, S. 95-132, besonders 104; A. Savignano, *Il Cristo di Unamuno* (wie Anm. 2), S. 14 und Ders., *Introduzione a Unamuno* (wie Anm. 2), S. 104 ff.

<sup>65</sup> Der Ort ist mit San Martín de Castañeda, in der Provinz Zamora zu identifizieren. Die Legende der Glocken des Dorfes Valverde de Lucerna existiert tatsächlich, im Bezug auf dem Sanabriasee.

<sup>66</sup> M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela*, Madrid, Alianza, 2012<sup>3</sup>, S. 18 und 20. Man vergleiche: »Y tu hermano Lázaro, ¿cuándo vuelve? Sigue en el Nuevo Mundo, ¿no es así? [...] dile que encontrará al lago y a la montaña como les dejó.« (S. 28) und »Mira, parece como si se hubiera acabado el tiempo, como si esa zagala hubiese estado ahí siempre [...] forma parte, con las rocas, las nubes, los árboles, las aguas, de la naturaleza y no de la historia.« (S. 43).

<sup>67</sup> M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* (wie Anm. 66), S. 21.

zial-politische Problem wird später in einer Diskussion um die Begründung einer christlichen Gewerkschaft gestellt: »¿Sindicato? – respondió tristemente don Manuel –. ¿Sindicato? ¿Y qué es eso? Yo no conozco más sindicato que la Iglesia, y ya sabes aquello de „Mi reino no es de este mundo“. Nuestro reino, Lázaro, no es de este mundo...«. Die Erklärung des Priesters geht sofort weiter: »No, Lázaro, no; la religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo«, bis zur Sozialfrage: »¿Cuestion social? Deja eso, eso no nos concierne. Que traen una nueva sociedad, en que no haya ya ricos | ni pobres, en que esté justamente repartida la riqueza, en que todo sea de todos, ¿y qué? ¿Y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio de la vida?«<sup>68</sup>.

Das auch für den Roman zentrale Problem der Unsterblichkeit der Seele kündigt sich während der Messe an. Genau in der Glaubensbekenntnis, als die Gemeinde noch einmal vor Gott geschmolzen in der Einheit mit seinem Pfarrer war, tauchte die Stimme don Manuels auf den Worten des Credo „ich glaube an die Auferstehung des Fleisches“ in die einhellige Volksstimme ein, und das, weil er dann geschwiegen hat<sup>69</sup>. Schon hier findet man, was der wahre Schlußstein der Gewölbe des kleinen Romans ist:

Y yo oía las campanadas de la villa que se dice aquí que está submergida en el lecho del lago – campanadas que se dice también se oyen la noche de San Juan – y eran las de la villa sumergida en el lago espiritual de nuestro pueblo; oía la voz de nuestros muertos que en nosotros resuscitaban en la comunión de los santos<sup>70</sup>.

Ángelas Bruder Lázaro, gerade aus Amerika zurückgekommen, bricht aber das Gleichgewicht des Dorfes und der Beziehung zwischen seiner Schwester und dem Pfarrer. Am Beginn gilt Lázaro als Personifizierung des rationalistischen Atheismus sowie der Klischees dessen, und besonders interessant für die hiesige Studie sind

<sup>68</sup> M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* (wie Anm. 66), S. 45 f.

<sup>69</sup> M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* (wie Anm. 66), S. 22; man vergleiche mit: »No hay más vida eterna que ésta..., que la sueñen eterna... eterna de unos pocos años...« (S. 47) und »Y hasta nunca más ver, pues se acaba este sueño de la vida.« (S. 49); »Tú, Ángela, reza siempre, sigue rezando para que los pecadores todos sueñen hasta morir la resurrección de la carne y la vida perdurable« (S. 50). »Y al llegar a la „resurrección de la carne y la vida perdurable“, todo el pueblo sintió que su santo había entregado su alma a Dios.« (S. 52). »conmigo se muere otro pedazo del alma de don Manuel. Pero lo demás de él vivirá contigo. Hasta que un día hasta los muertos nos moriremos del todo.« (S. 55).

<sup>70</sup> M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* (wie Anm. 66), S. 22. Man vergleiche es mit dem Zitat: »Sigamos, pues, Lázaro, suicidándonos en nuestra obra y en nuestro pueblo, y que sueñe éste su vida como el lago sueña el cielo« (p. 43). Das Bild des Dorfes unter dem Seewasser wird wiederkommen, zum Beispiel, als der Priester diese Antwort zur Frage der Protagonistin Ángela über die Hölle geben muss: »Sí, hay que creer todo lo que cree y enseña a creer la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana. ¡Y basta!«. Leí no sé qué honda tristeza en sus ojos, azules como las aguas del lago« (S. 31).

seine Vorurteile über die mittelalterlichen Elemente, als Zeichen der Verspätung Spaniens auf dem Weg zur Moderne: »Para él, feudal era un término pavoroso; feudal y medieval eran los dos calificativos que prodigaba cuando quería condenar algo«<sup>71</sup>. Diese ziemlich flache Gestalt dauert aber nur bis zum Moment an, als er sich für die Figur des Priesters interessiert: »no es como los otros, pero a mí no me la da; es demasiado inteligente para creer todo lo que tiene que enseñar«<sup>72</sup>. Am Tod von Lázaro und Ángelas Mutter zum Beispiel gibt der Pfarrer eine Erklärung des ewigen Lebens, die Lázaro verstehen und akzeptieren könnte: »el contento con que tu madre se muera – me dijo – será su eterna vida«<sup>73</sup>.

Zweck des „heiligen“ don Manuel Bueno (dieser Name, wie alle Namen im Roman, ist auch Omen, natürlich: Emmanuel bedeutet im hebräischen „Gott [ist/sei] mit uns“, und „Bueno“ heißt gütig) ist es, die Gemeinde mit jenen rationalistischen und materialistischen Zweifeln, die er selbst mit Lázaro teilt, nicht zu enttäuschen; die in Unamuno typische Spannung zwischen Vernunft und Glaube kommt hier zum Höhepunkt, und der Schriftsteller erbringt keine einfache Lösung: »Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerlos felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles«<sup>74</sup>.

Hier nimmt auch das Ideal des Dorfes unter Wasser seinen Platz und seine Bedeutung. In einem Dialog gehen Lázaro und Ángela ein Bisschen mehr ins Detail über den Dorf den als Metapher der Seele gilt:

»Ya sabes que dicen que en el fondo de este lago hay una villa sumergida y que en la noche de San Juan, a las doce, se oyen las campanadas de su iglesia«.

»Sí – le contestava yo – una villa feudal y medieval...«.

»Y creo – añadía el – que en el fondo del alma de nuestro don Manuel hay también sumergida, ahogada, una villa y que alguna vez se oyen sus campanadas.«

»Sí – le dije –, esa villa sumergida en el alma de don Manuel, ¿y por qué no también en la tuya?, es el cementerio de las almas de nuestros abuelos, los de esta nuestra Valverde de Lucerna... ¡feudal, medieval!«<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* (wie Anm. 66), S. 32; »Cuando se percató de todo el imperio que sobre el pueblo todo y en especial sobre nosotras, sobre mi madre y sobre mí, ejercía el santo varón evangélico, se irritó contra éste. Le pareció un ejemplo de la oscura teocracia en que él suponía hundida a España. Y empezó a barbotar sin descanso todos los viejos lugares comunes anticlericales y hasta antirreligiosos y progresistas que había traído renovados del Nuevo Mundo« (S. 32).

<sup>72</sup> M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, (wie Anm. 66) S. 33.

<sup>73</sup> M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* (wie Anm. 66), S. 34.

<sup>74</sup> M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* (wie Anm. 66), S. 38. Vergleiche man aber auch im Folgenden: »que viva en su pobreza e sentimientos para que no adquiriera torturas de lujo. ¡Bienaventurados los pobres de espíritu!« (S. 39) oder noch, wie Manuel die Frage über den Glaube antwortet: »Hay que vivir. Y hay que dar la vida« (S. 41). Mit den Worten von Calderón de la Barca, hält Unamuno das Bestehen einer Parallelität von Leben und Traum, und andererseits von Vernunft (razón) und Tod.

<sup>75</sup> M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* (wie Anm. 66), S. 35 f.

### *Zum Schluss*

Dieser Traum Don Manuel Buenos stellt sich klar im Roman vor, vielmehr er ragt als Ideal aus den Werken Miguel de Unamunos heraus, wie ein quijoteskische Projekt von Wiedereroberung, von *Reconquista* der Räume die von der rationalistischen Vernunft besetzt wurden. Auf ein Verzicht der Vernunft zielt das literarische und philosophische Werk Unamunos allerdings nicht, sondern immer wieder auf eine Wiederentdeckung, eine Ermahnung jener Spannung nach der Parusie und der Unsterblichkeit, noch mehr als nach der Verbesserung der hiesigen Bedingtheiten<sup>76</sup>; einer Spannung und Verbesserung, die auch das teilweise und paradoxweise widersprüchliche Modell eines (hier „kritischen“) Mittelalters haben können. Miguel de Unamuno und andere „Don Quijote“ des 20. Jahrhunderts werden ähnliche Projekte haben, um die Anpassung (*aggiornamento*) des Christentums und der Kirche an die heutigen Verhältnisse zu unterstützen.

Bologna, 4. November 2013

<sup>76</sup> A. Guy, *La conception de la vérité chez Unamuno* (wie Anm. 2), S. 299: »le philosophe basque-castillan est très attaché aux impératifs de la connaissance logique et scientifique; sa critique est impitoyable à l'égard de n'importe quel obscurantisme. Mais, en même temps, sa philosophie du concret repousse tout intellectualisme rigide, incapable de comprendre l'ensemble du réel et surtout la personne individuelle«. Ders., über das Thema des Quijotismus, schreibt hier: »Le „Quijottisme“ spirituel consiste, tout à l'inverse, à mener jusqu'à son terme paroxystique la franchise envers soi-même et à détruire tous les conformismes« (p. 301).

## Per un'analisi del rapporto Foucault-Nietzsche<sup>1</sup>

Stefano Righetti

Devo cominciare il mio discorso da una premessa importante, perché riguarda il metodo che ho dato al mio lavoro. Volendo analizzare il rapporto di Foucault con il pensiero di Nietzsche è evidente che occorre evitare anzitutto di chiudere il tema in una relazione esclusiva. In termini foucaultiani, anche il rapporto di Foucault con Nietzsche non può che essere, per prima cosa, un rapporto di Foucault con il “nietzscheismo” e, perciò, con i discorsi su Nietzsche. Dunque, non solo o semplicemente un rapporto diretto con le opere di Nietzsche; ma anche un rapporto con la particolare ricezione di Nietzsche che si costituisce in Francia, in vario modo, tra la prima e la seconda metà del XX secolo. È solo rispetto a questa mediazione che può rendersi evidente anche la particolare lettura, e i successivi cambiamenti, che caratterizzano l'interpretazione nietzschiana di Foucault.

Esiste certamente, in tutto il lavoro di Foucault, un utilizzo diretto di Nietzsche, che possiamo verificare dalla lettura dei suoi testi; allo stesso tempo, è sempre attivo un dialogo tra l'utilizzo che egli fa di Nietzsche in prima persona, e le letture nietzschiane a cui egli si sente evidentemente vicino, soprattutto nei primi anni 60: la lettura di Bataille, anzitutto, quella di Klossowski e, certamente, quella di Deleuze. Solo risalendo questo doppio rapporto è possibile rendersi conto delle diverse funzioni con cui Nietzsche è assunto, di volta in volta, nel pensiero di Foucault.

Allo stesso tempo, nonostante il tema sia – per me – quello dell'attualità di Foucault, il rapporto di Foucault con il pensiero nietzschiano sembra offrire un'indicazione anche per l'altro lato di questa relazione: ovvero, capire come e in che termini (o se vogliamo entro quali limiti) il pensiero nietzschiano può essere per noi uno strumento utile, nelle condizioni attuali.

Come sappiamo, il Nietzsche che si incontra inizialmente nell'opera di Foucault è quello del dionisiaco e della follia. Il Nietzsche di *Nascita della tragedia*<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Il testo qui presentato riprende, con alcuni approfondimenti, la relazione che ho tenuto all'Università di Firenze il 19 aprile 2013, nell'ambito del seminario organizzato da Ubaldo Fadini presso il Dipartimento di Filosofia, e che aveva come tema la discussione del mio volume *Foucault interprete di Nietzsche* (Modena, Mucchi, 2012).

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872); trad. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1972.

ma anche dell'ultima fase del suo lavoro, quella de *L'Anticristo*<sup>3</sup>, dei *Ditirambi di Dioniso*<sup>4</sup> e di *Ecce homo*<sup>5</sup>, e che arriva a coincidere con la follia dello stesso Nietzsche. È il Nietzsche celebrato dal Surrealismo prima e, successivamente, da una varia e multiforme espressione artistica e letteraria che, all'inizio degli anni 60 appare, soprattutto in Francia, ancora maggioritaria, e che risente di quella lunga tradizione (letteraria, appunto, e poetica in particolare) che aveva guidato anche la prima ricezione di Nietzsche in quel paese (dalla cultura estetizzante del «*Mercur de France*», a Gide a Valéry).

Quando Foucault cura, insieme a Deleuze, la riedizione critica francese delle opere di Nietzsche, nei primi anni 60, è a questa lettura di Nietzsche che egli fa riferimento. Ed è appunto questa ricezione nietzschiana che troviamo attiva in *Storia della follia*<sup>6</sup>. Si tratta di un punto di partenza quasi obbligato, per Foucault, poiché tale ricezione di Nietzsche si inserisce, come accennavo prima, in una filiazione coerente che da Bataille e Blanchot prosegue fino a Klossowski e a *L'antiEdipo*<sup>7</sup> di Deleuze e Guattari; e che ha il pregio di proporre una valorizzazione del pensiero nietzschiano finalmente libera dalle compromissioni politiche più deteriori, che hanno contraddistinto molte letture di Nietzsche nei decenni precedenti.

Attraverso il dionisiaco (peraltro variamente interpretato e messo in gioco) Nietzsche offre anzitutto, in questa versione particolare della sua ricezione, lo strumento per una contestazione diretta dell'identità metafisica del soggetto cartesiano, e della sua pretesa assolutezza e volontà di dominio, a cui viene contrapposta una multiformità istintiva e pulsionale del sé, con cui si intende annullare ogni pretesa unità e identità del soggetto, insieme alla sua volontà di potenza e al suo antropocentrismo. Sempre attraverso questa lettura di Nietzsche è inoltre possibile denunciare i limiti di quella ragione meramente produttiva e utilitaristica, con cui la ratio occidentale ha edificato in successione il sistema borghese del capitale, i totalitarismi e, da ultimo, anche lo sterminio programmato. Non mi soffermerò ulteriormente nell'analisi di questa particolare ricezione di Nietzsche, diciamo soltanto – per concludere – che in questo ambito vengono valorizzate le forze irrazionali, creative e pulsionali della soggettività, la cui volontà di potenza è intesa piuttosto come capacità e forza vitale, invece che come volontà di potere.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *L'Anticristo* (1889); trad. it. a cura di G. Colli e M. Cortinari, Milano, Adelphi, 1970, 1977.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume* (1882-1888), vers. Italiana di G. Colli, Milano, Adelphi, 1970, 1982.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo* (1888); trad. it. a cura di R. Calasso, Milano, Adelphi, 1991.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1972); trad. it. di F. Ferrucci, Milano, Rizzoli, 1963, 1976, 1992.

<sup>7</sup> G. Deleuze - F. Guattari, *L'antiEdipo* (1972); trad. it di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1975.

Un altro aspetto rilevante di questo periodo della produzione di Foucault è la funzione attribuita alla letteratura. In continuità con il lavoro del '61 sulla follia, nel marzo del 1962 Foucault pubblica sulla rivista «Critique» il saggio intitolato *Le "non" du père*. Il tema centrale della riflessione di Foucault in questo testo è il rapporto tra l'opera (artistica o letteraria) e la follia. O, meglio, il valore che la follia assume nei confronti dell'*opera*, considerata tradizionalmente come un insieme univoco di senso. Ma il vero bersaglio della riflessione di Foucault è l'analisi psicologica e psichiatrica dell'opera d'arte, intesa come disvelamento della condizione mentale e patologica dell'artista – esemplificata, in particolare, dalle analisi fornite da Jaspers nel suo testo *Strindberg und Van Gogh*<sup>8</sup>.

Dal punto di vista di Foucault, la posizione di Jaspers finisce per reintrodurre surrettiziamente, nei confronti della malattia mentale, il punto di vista della scienza; mentre l'estraneità del linguaggio scientifico nei confronti della follia, la sua impossibilità a comprenderla, rimane per Jaspers un aspetto trascurato. Al contrario, nella *Préface* all'edizione del 1961 di *Storia della follia*, Foucault sottolineava come si fosse ormai prodotta una «cesura» definitiva fra il linguaggio (razionale e scientifico della ragione occidentale) e la parola irricognoscibile, o non più riconosciuta, della follia. Dopo il gesto che ha separato per sempre la follia dalla ragione – alla fine del XVIII secolo –, questo linguaggio comune tra la ragione e la follia «non esiste più»; il che rende impossibile teorizzare anche qualsiasi collegamento fra il linguaggio della ragione (in cui si esprimono il pensiero e la cultura occidentale) e la parola della follia<sup>9</sup>.

E in questo senso, il linguaggio della letteratura è assunto da Foucault come un linguaggio a sua volta dionisiaco, originario, non assoggettato alla ragione. Se il soggetto della *ratio* è portato a fare del linguaggio un uso prettamente “strumentale”, nella letteratura (e in particolare in alcune forme della letteratura contemporanea) il linguaggio sembra invece erompere in modo incontrollabile come da una fonte originaria, rifiutandosi a ogni riduzione entro l'ordine razionale del discorso, e ponendosi come un'alterità assoluta anche rispetto alla coscienza soggettiva che pretenderebbe di padroneggiarne le forme. Il fatto più rilevante di questo periodo, in ogni caso, è che Foucault sembra mettere l'accento non più sulla follia, ma sull'*anteriorità* del linguaggio. Il riferimento di queste analisi è perciò tanto l'interpretazione formalista e strutturalista del linguaggio (con le sue implicazioni psicoanalitiche), quanto la filosofia di Heidegger, oltre che quella di Nietzsche. Ma una tale concezione del linguaggio si contrappone – per inciso – anche all'esistenzialismo francese, com'era ancora, per esempio, l'esistenzialismo sartriano (che privilegiava appunto l'*anteriorità*, o il primato dell'esistenza rispetto al-

<sup>8</sup> K. Jaspers, *Genio e follia. Strindberg, Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin* (1922); trad. it. di B. Baumbusch e M. Gandolfi, Milano, Cortina, 2001.

<sup>9</sup> M. Foucault, *Storia della follia*, cit., pp. 453-454.



l'essenza, antepoendo, nei fatti, il pensiero soggettivo del *Cogito* all'Essere – e dunque, secondo l'interpretazione di Heidegger, anche al linguaggio).

I testi immediatamente successivi di Foucault, come *Nascita della clinica*<sup>10</sup> del 1963, e la relazione presentata al Colloque de Royaumont del 1964, con il titolo *Nietzsche, Freud e Marx*, svelano una lenta trasformazione e l'assunzione, via via, di modelli teorici differenti. Ciò che pare evidente, in questo periodo, è che comincia a diventare preponderante, per Foucault, non più il Nietzsche del dionisiaco, ma il Nietzsche della *Genealogia della morale*<sup>11</sup>, in cui la metafisica occidentale è collegata strettamente alla grammatica del linguaggio attraverso il tema del *potere*, anteriore a ogni pretesa autonomia del soggetto.

L'opera del '63 ha per tema la storia della scienza medica «positiva» e quella del metodo clinico. In essa, Foucault prende le distanze dalle narrazioni apologetiche del progresso della scienza, per concentrarsi sui mutamenti che i diversi passaggi storici hanno prodotto (e producono) a livello del linguaggio – e attraverso i quali si è articolato il nuovo paradigma medico, e si è affermata una nuova organizzazione dei segni e delle «cose». Perciò, in *Nascita della clinica*, la riflessione di Foucault si concentra più chiaramente sul problema della conoscenza, invece che su quello del *dionisiaco*.

Mentre *Storia della follia* voleva essere una storia del dis-ordine; *Nascita della clinica* è invece una storia dell'«ordine» e dell'organizzazione del sapere: del modo in cui la conoscenza organizza, all'interno del linguaggio, il sistema di quella che potremmo definire – appunto – la «verità». *Organizzazione e sistema* definiscono pertanto le uniche «condizioni» possibili della «verità» – che si pongono, a loro volta, come condizioni del «discorso» medesimo. La *verità* può essere tale, infatti, solo all'interno di un discorso che la legittima, e in cui è data contemporaneamente la condizione della sua stessa possibilità. Ed è appunto questo tema nietzschiano che Foucault valorizza a partire da *Nascita della clinica* – poiché in Nietzsche è evidente che i problemi della *verità* e della *conoscenza* sono affrontati, anzitutto, come questioni esclusivamente linguistiche.

Questo modo di analizzare il sapere attraverso il linguaggio (in cui si attivano e si strutturano le condizioni di possibilità del sapere stesso) sposta contemporaneamente la pratica della «storia», in modo più consapevole, verso il lato della «critica» – mentre l'*enunciato* comincia ad assumere, nella ricerca di Foucault, quella posizione di centralità che si affermerà in modo esplicito ne *L'archeologia del sapere*. Un anno più tardi, nel 1964, la relazione presentata al Colloque de Ro-

<sup>10</sup> M. Foucault, *Nascita della clinica* (1963, 1972); trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1969, 1998.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *La genealogia della morale* (1887); trad. it. di M. Montinari, Milano, Adelphi, 1984.

yaumont riprende questi argomenti e ne approfondisce ulteriormente il rapporto con Nietzsche<sup>12</sup>.

Nietzsche, Marx e Freud rappresentano per Foucault tre diverse risposte, elaborate all'interno del XIX secolo, in relazione al linguaggio – e in alternativa (dobbiamo aggiungere) al commento e all'interpretazione, entro cui l'esercizio filosofico, oltre che quello storico, sembrava ormai essersi rinchiuso. Questi tre autori hanno infatti di mira due «sospetti» specifici che il linguaggio «ha sempre fatto nascere»<sup>13</sup> nelle culture indoeuropee: «il sospetto che il linguaggio non dica esattamente ciò che dice» – che al di sotto delle sue parole si nasconda sempre un significato ulteriore, nascosto dal primo («quello che i Greci chiamavano l'*allegoria* e l'*hypònoia*»<sup>14</sup>); e, secondo, il sospetto che il linguaggio «ecceda in qualche modo la sua forma propriamente verbale, e che ci siano ben altre cose al mondo che parlano, e che non fanno parte del linguaggio»<sup>15</sup> stesso. Maestri – a loro volta – del «sospetto», Nietzsche, Freud e Marx hanno rinnovato tali problemi, contribuendo a rifondare la questione ermeneutica, contro i tentativi del classicismo e dell'Illuminismo di risolverla attraverso i rapporti di *somiglianza*.

Come si può intuire, ci troviamo già calati, con questi temi, nella problematica che caratterizza *Le parole e le cose*. L'aspetto interessante, però, è che nel testo del '64, il problema nietzschiano dell'*interpretazione* assume, per Foucault, un significato rilevante. Il *compito* che l'opera di Nietzsche prescrive è infatti – secondo Foucault – in modo inequivocabile, il compito della «profondità». Ma il termine *profondità*, non va inteso, sottolinea Foucault, in senso *interiore*, bensì (ancora una volta) come un «di fuori». Non dobbiamo cercare la profondità nell'interiorità ma, al contrario, nell'esteriorità: in quella la rete inesauribile in cui i segni si intrecciano in un rapporto infinito, in virtù del quale l'interpretazione deve avere il coraggio di spingersi al di là di ogni termine, verso i «bassifondi» del senso e del significato.

D'altra parte, se l'interprete deve immergersi 'sul fondo' come un rovistatore, lo sguardo che l'interpretazione deve guadagnare è, in ultima istanza, uno sguardo dall'alto, in cui la *profondità* «è restituita» come un «segreto assolutamente superficiale». E questo capovolgimento dell'interiorità nella piatta esteriorità della superficie è ciò che Nietzsche ha saputo (per primo) perseguire, mentre la fenomenologia, in generale, non l'ha saputo riconoscere<sup>16</sup>. Il volo dell'aquila, l'ascensio-

<sup>12</sup> Cfr. Aa.Vv., *Nietzsche*, (1967), «Cahiers de Royaumont», Philosophie, n. VI, Paris, Édition de Minuit.

<sup>13</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, (1967); in «Cahiers de Royaumont», n. VI, cit.; trad. it. di G. Costa, in *Archivio Foucault* vol. 1, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 137.

<sup>14</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, cit., p. 137.

<sup>15</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, cit., pp. 137-138.

<sup>16</sup> Questa polemica verso l'interiorità è assunta da Foucault anche come polemica nei confronti della fenomenologia e del primato della coscienza, che essa continua invece a voler preservare. La

ne della montagna, tutta questa verticalità così importante in *Zarathustra* rappresenta un chiaro capovolgimento della profondità nell'esteriorità, e la conseguente scoperta che la profondità era solo un gioco di superficie. Nietzsche è dunque un maestro del sospetto, non perché persegue l'ideale astratto di una pretesa «profondità dell'uomo», nascosta al di sotto delle sue parole e dei suoi simboli; ma perché mostra in modo definitivo come la profondità non sia altro che la superficie di tutte le interpretazioni che cercano invano di afferrarla, lasciando il gioco dell'interprete sempre incompiuto.

Nel 1966, con *Le parole e le cose*<sup>17</sup>, molti temi già presenti in *Storia della follia* (dalla questione del soggetto metafisico all'*a priori* umanistico nella definizione dell'Uomo, fino al rapporto fra la letteratura e la follia) sono ripresi da Foucault in chiave «epistemologica». Tuttavia, *Le parole e le cose* si mostra ancora come un'opera dal doppio volto: riprende, in parte, temi e suggestioni di *Storia della follia*, per assumerli in un quadro teorico ormai diverso, e come da un altro punto di vista – in cui possiamo riconoscere già attiva anche quella particolare forma di strutturalismo che sarà, appunto, l'*archeologia* foucaultiana. Ma, a partire da questo lavoro, come abbiamo detto, la rilettura della *critica* e della *genealogia* nietzschiana assume, più concretamente, l'aspetto di un'interpretazione neo-strutturalista del «sapere» e della «verità», formalizzata da Foucault nella nozione di «episteme».

Il concetto di *episteme* approfondisce, e racchiude in sé, anche il tema principale su cui la ripresa di Nietzsche in Francia e, nel caso specifico, la lettura di Bataille e quella di Blanchot, si erano maggiormente soffermate: quello della critica alla continuità dialettica della storia. Posto che il sapere non ha altra origine all'in fuori del linguaggio, e che la verità è sempre l'espressione di un'interpretazione in grado di imporsi sulle altre, l'intero edificio del sapere occidentale può essere rappresentato come una *continuità* unitaria soltanto agli occhi (un po' incantati) del pensiero idealistico hegeliano (che dall'idealismo si è esteso, in vario modo, fino all'esistenzialismo). Dopo Nietzsche dobbiamo invece fare i conti, secondo Foucault, con l'idea che la continuità dialettica della storia e del sapere coincide piuttosto con la formulazione arbitraria di una «verità» imposta. A dispetto delle si-

critica che Foucault muove alla fenomenologia si concentra su due aspetti principali: da un lato, Foucault è consapevole del fatto che la fenomenologia rappresenta un tentativo per superare lo statuto metafisico del soggetto, attraverso la concettualizzazione dell'*impensato*; dall'altro, la fenomenologia rimane in ogni caso, per Foucault, una filosofia del *cogito* – conseguente all'impostazione antropologica delle scienze umane del XIX secolo, da cui essa stessa deriva. La fenomenologia si troverebbe, in pratica, nella strana situazione di essere ancora una filosofia del *cogito* al di là del soggetto: la filosofia di un *cogito* non più incentrato nell'Io, ma nell'impensato che lo contiene, e che è anche lo *sfondo* da cui l'Io stesso proviene.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose* (1966), trad. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1967, 1978, 1996.

stemazioni dell'idealismo, del resto, il sapere occidentale non presenta affatto una storia unitaria: dietro la sua pretesa unità dobbiamo invece riconoscere un conflitto permanente fra *verità* diverse e contrapposte, che continuamente si scontrano fra di loro, dando luogo a una serie di «fratture», o di «dis-continuità», a livello del sapere e della storia. Tema che Foucault svilupperà ulteriormente nel famoso intervento del 1971 dal titolo *Nietzsche, la genealogia, la storia*<sup>18</sup>, e che aprirà all'approfondimento sul potere degli anni successivi.

*Le parole e le cose* vuol quindi essere innanzitutto una storia del sapere occidentale. Ma se in *Storia della follia* il problema della storia era assunto in termini negativi (scrivere una storia del silenzio, una storia dell'assenza di parola, a cui la follia era stata ridotta, mentre si provava comunque, con altre parole, a ripercorrere le tappe della sua esclusione), rimaneva il fatto, tuttavia, che il problema della 'struttura' narrativa adottata da Foucault non veniva esplicitato. Ne *Le parole e le cose*, ancor più che in *Nascita della clinica*, questo problema viene invece affrontato, mostrando nuovamente, oltre al legame di Foucault con il pensiero anti-dialettico di Nietzsche, anche quello con alcune esperienze contemporanee del pensiero francese relative alla storia della scienza.

Analizzando i testi successivi della produzione di Foucault si può constatare come nel giro di poco tempo, tra il 1966 e il 1970, anche il rapporto positivo tra la follia e la letteratura e tra la letteratura e il linguaggio originario sembra farsi improvvisamente più complesso. Da questo punto di vista, *Il pensiero del di fuori*, pubblicato su «Critique» nel 1966, segna probabilmente un limite e una sorta di confine. Un breve excursus fra i titoli che seguono a questo testo ci permette di comprendere come un passaggio stia per compiersi, lasciandosi alle spalle un'epoca del «mito». La conferenza su *Che cos'è un autore*, tenuta da Foucault il 22 febbraio del 1969 al Collège de France (e pubblicata nell'estate di quell'anno dal «Bulletin de la Société française de Philosophie»), dimostra che un confine è stato superato e un'altra sponda è ormai vicina.

All'inizio di quello stesso anno, *L'archeologia del sapere*<sup>19</sup> ne aveva esposto i luoghi precisi: come rendere visibile la provenienza delle «cose dette», le condizioni della loro apparizione, le leggi del loro reciproco rapporto e le regole della loro trasformazione. Già un anno dopo, con la conferenza tenuta il 2 dicembre del 1970, intitolata *L'ordine del discorso*<sup>20</sup>, questo passaggio sembra essersi compiuto, e il ruolo della letteratura sostanzialmente ridimensionato. Siamo nel periodo di passag-

<sup>18</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, trad. it. di A. Fontana, P. Pasquino e G. Proccacci, in M. Foucault, *Microfisica del potere* (1977), Torino, Einaudi; qui in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità* (2001), a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi, pp. 43-64.

<sup>19</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere* (1969); trad. it. di G. Bogliolo, Milano, Rizzoli, 1971.

<sup>20</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso* (1971); trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1972.

gio, per Foucault, all'analisi delle pratiche discorsive, e quindi alla biopolitica e all'impegno politico e sociale diretto (gli anni del GIP); e anche nel periodo di una riflessione precisa e determinata sulle dinamiche dell'assoggettamento del potere (come troviamo in *Sorvegliare e punire*<sup>21</sup>).

È però – come dicevo – anche il momento della scoperta, alla fine degli anni 60, del discorso come dispositivo disciplinare per il controllo e l'attribuzione di verità. La verità non è più intesa, in termini heideggeriani, come una manifestazione nel linguaggio di un fuori extra-soggettivo, originario e assoluto, come avveniva nella valorizzazione letteraria del dionisiaco. Foucault si è invece reso conto che la verità è costruita internamente al linguaggio attraverso una precisa organizzazione del discorso, e regolata da una polizia discorsiva che sovrintende alla selezione degli enunciati, al loro rifiuto o alla loro inclusione all'interno del sapere, in ragione di norme e valori prestabiliti.

Ora, se questo passaggio sancisce, come abbiamo detto, una rottura col dionisiaco, esso coincide anche con una presa di distanza dalla pratica letteraria e dalla funzione positiva, liberatoria, che Foucault ha attribuito fino a quel momento alla letteratura. Non perché la scrittura, così com'è praticata da Hölderlin, o da Russell, non rappresenti una contestazione effettiva all'organizzazione del discorso, ma perché alla fine degli anni 60 la letteratura ha ormai subito una modificazione definitiva a opera dell'industria culturale di massa, e della disciplina imposta alla produzione letteraria: standardizzazione sempre più evidente di intrecci e forme narrative, imposizione di un linguaggio medio e, infine, anche l'affermarsi del genere poliziesco (nota Foucault) come sostituto all'utopia dell'avventura.

In questo quadro, la contestazione e l'eversione linguistica che la letteratura perseguiva ancora agli inizi del secolo, così come in diverse esperienze degli anni 60, appare ormai depotenziata in una convenzionalità inoffensiva, con cui la cultura borghese ha inglobato e fatto proprie anche le espressioni considerate più azzardate ed eversive – com'è il caso, anche in rapporto a Sade, del successo che la trasgressione sessuale ha ottenuto nella società occidentale.

Di fronte a questa mutata condizione è allora necessario rifare i conti anche con Nietzsche. Ed è a questo punto che possiamo scorgere in Foucault l'avviarsi di uno spostamento, dapprima prudente, poi più deciso e convinto, a un altro "momento" del pensiero nietzschiano: al momento che corrisponde di fatto alla produzione centrale di Nietzsche (quella compresa, per intenderci, fra *Umano, troppo umano* e la *Gaia scienza* – fra il 1876 e il 1881-'82): periodo in cui Nietzsche mostra di rivalutare la funzione positiva della scienza in rapporto alla *vita*. Tema che ha permesso, a molti studiosi e contemporanei, di identificare, in questo luogo della produzione nietzschiana, anche un «Nietzsche illuminista» e perfino «positivista».

<sup>21</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire* (1975); trad. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976.

In *Umano, troppo umano*, volendosi contrapporre allo spirito dell'arte e della religione, Nietzsche valorizza la funzione positiva della scienza nel definire un modello di esistenza che possa tenersi lontano dalle illusioni dei sentimenti – considerati nient'altro che «errori». Anche lo sviluppo delle qualità di quello che Nietzsche definisce, a questo punto del suo pensiero, lo *spirito libero*, trova nella scienza (e non più nella poesia) il suo “luogo” ideale. E nella seconda parte di *Umano, troppo umano*, l'«uomo di scienza» è contrapposto al poeta e all'artista, poiché dotato di una natura spirituale più nobile – in grado di innalzarlo al di sopra della moltitudine e dei valori borghesi.

Ciò che occorre sottolineare, in questo passaggio nel pensiero di Foucault, è perciò un duplice avvenimento: un distacco evidente dalle posizioni di partenza, vicine alla ricezione di Nietzsche e alla lettura nietzschiana degli anni 60; ma, soprattutto, un chiaro mutamento rispetto alla posizione di *Storia della follia* nei confronti della scienza e della ragione. È un cambiamento che comincia, in realtà, a rendersi evidente già con *Nascita della clinica*, e che a partire dalla metà degli anni 70 (soprattutto attraverso la mediazione di Canguilhem) si va sempre più approfondendo.

In termini generali, fino a *Le parole e le cose*, la scienza e la ragione sono identificate da Foucault con il potere; il che sembra offrire sostanzialmente due possibilità: la prima è quella del rifiuto e della sottrazione opposte dal dionisiaco e dall'arte – rifiuto che Foucault giudica ormai non più efficace –, e che implica un contestuale rifiuto, o una svalutazione, della ragione e della scienza (posizione che in quegli anni è propria di un ampio schieramento culturale, che sfocia nella cosiddetta contro-cultura scientifica: i diversi *anti* che prendono forma nell'anti-medicina, nell'anti-psichiatria, ecc.). Oppure, seconda possibilità, una definitiva resa al sistema dominante, com'era ormai prassi evidente in molti ambiti della cultura e della politica europea, anche a sinistra, e che è andata accentuandosi con il definitivo trionfo del liberismo.

Attraverso Nietzsche; o, meglio, attraverso questo periodo del pensiero nietzschiano, che Foucault attinge anzitutto attraverso la mediazione di Canguilhem, egli sembra imboccare una strada diversa. La riflessione del 'periodo centrale' di Nietzsche (penso soprattutto, in questo caso, a *La gaia scienza*) permette di far agire, all'interno delle relazioni di potere, la forza di una critica in grado di contestarne le dinamiche, facendo agire la ragione contro la propria pretesa di dominio. E in questo senso è allora possibile, per Foucault, avvicinare anche i nomi apparentemente lontani di Nietzsche e di Kant; e, in particolare (in questo caso), del Kant di *Che cos'è l'Illuminismo?*

Nel maggio del 1978, in una lezione magistrale alla Sorbonne dal titolo *Qu'est-ce que la critique?*<sup>22</sup>, Foucault affronta direttamente il problema dell'*Aufklärung*,

<sup>22</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica* (1978); trad. it. a cura di P. Napoli, Roma, Donzelli, 1997.



confrontandosi con gli argomenti del famoso testo redatto da Kant duecento anni prima (nel 1784) per la «*Berlinische Monatsschrift*», e intitolato *Was ist Aufklärung?* Intanto, ricorda Foucault, il termine *Aufklärung* rappresenta il momento storico in cui avviene la nascita dell'uomo moderno: «un periodo senza una data precisa, dagli interessi multipli poiché è definibile come momento di formazione del capitalismo, di costituzione del mondo borghese, di allestimento dei sistemi statali, di fondazione della scienza moderna e dei suoi apparati tecnici»; ma anche, continua Foucault, «di un confronto fra l'arte di essere governati e quella di non esserlo»<sup>23</sup>. Ed è appunto quest'ultimo aspetto che permette di collegare l'attualità – mai superata – dell'*Aufklärung* alla definizione che ne diede Kant nel 1784; distinguendola, contemporaneamente, dalla svalutazione che il termine ha subito a opera dell'interpretazione anti-razionalista e anti-scientifica della filosofia occidentale post-kantiana, e di quella francese in particolare.

Diventa cioè possibile attribuire alla ragione, e alla razionalità della scienza, un ruolo positivo anche alla lotta nelle relazioni di potere. Ed è l'epistemologia di Canguilhem che ha il merito – secondo Foucault – di riportare al centro del dibattito filosofico la questione della scienza e del dogmatismo della ragione. Attraverso la nozione di *errore* avanzata da Canguilhem, la ragione rivela infatti la possibilità di giocare contro se stessa e contro le proprie pretese di dominio; mentre la scienza mostra di fondarsi più sul tentativo, la contingenza e la parzialità dei propri risultati, piuttosto che sulla loro pretesa universalità. In questo senso, il contrasto alle pretese di dominio della razionalità (compresa quella scientifica), può essere attribuito da Foucault non soltanto nelle forme dionisiache dell'arte e della letteratura, ma anche all'attività critica della ragione, celebrata dall'Illuminismo.

Dal momento che il sapere scientifico è un sapere fallibile, esso è anche in grado – proprio per questo – di modificarsi e di correggersi a partire dai suoi stessi errori e fallimenti: di agire, in questo senso, come un sapere *critico* – anche verso la propria aspirazione “totalizzante”. Ritrovato così, attraverso Nietzsche (e attraverso un certo Kant), lo strumento di una razionalità critica (di una ragione non assoggettata interamente alla *ratio* disciplinare della «governamentalità», ma in grado di farsi strumento di lotta), a questo punto anche il rapporto con il potere cambia. Foucault si rende conto che il potere non può essere considerato semplicemente come una mera exteriorità: un'alterità che si interiorizza attraverso una disciplina e un assoggettamento continui, ai quali il soggetto è interamente sottomesso. Esiste un altro lato del potere, che la valorizzazione del dionisiaco prima, e le analisi degli anni successivi sulle relazioni di potere e sulla *governamentalità* non permettevano ancora di inquadrare, ma che è ora possibile indicare chiaramente: è il potere di un sé che sa rendersi parzialmente autonomo (e autonomo

<sup>23</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 51.



in quanto critico) rispetto alle relazioni di potere che lo avvolgono e che agiscono in funzione del suo assoggettamento – e che sa rendersi capace, per questo, di assumerne il controllo.

Nell'ultima parte del suo lavoro (dagli ultimi corsi al Collège de France alla storia della sessualità<sup>24</sup>), in concomitanza con questo approfondimento del potere avviene, da parte di Foucault, anche la riscoperta della cura di sé e dell'etica greca. Vale a dire: l'affermazione di un'interiorità in grado di agire concretamente nei processi di liberazione; e, dall'altro lato, la scoperta che esiste sempre un potere residuale, un potere che il sé può esercitare su se stesso, e che gli permette di sviluppare possibili strategie di resistenza. È il potere che è dato dalla capacità di divenire padroni di sé, di assumere la padronanza su se stessi e sulla propria esistenza, praticata dagli Antichi.

Fino a questo momento, i modi in cui Foucault aveva affrontato la formazione del soggetto erano stati principalmente due: il modo che intendeva esaminare le costruzioni teoriche e discorsive in cui l'analisi del soggetto si accompagnava a quella antropologica; e quello che cercava di cogliere il soggetto analizzando i diversi sistemi disciplinari, e le diverse istituzioni, in cui il soggetto stesso è diventato, a un tempo, oggetto del sapere e campo di applicazione per una serie di meccanismi disciplinari – i luoghi di internamento, le prigioni, la fabbrica, la scuola, ecc. Ma in questo caso, ammette Foucault (e l'ammissione svela a questo punto un passaggio teorico), mentre aveva iniziato con il secondo tipo d'approccio, egli ha dovuto cambiare opinione su molti punti. E il motivo è stato la scoperta che in tutte le società esiste anche un altro tipo di tecniche di controllo: tecniche che l'individuo non assume in funzione di un semplice condizionamento esterno, ma che esercita su se stesso in maniera indipendente e che gli permettono di effettuare autonomamente alcune operazioni sul proprio corpo, i propri pensieri e la propria condotta; e che consentono, inoltre, di operare una trasformazione di se stesso, al fine di «raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere sociale»<sup>25</sup>: le tecniche del sé. Questa riscoperta delle possibilità di resistenza del soggetto non significa ovviamente, per Foucault, il ritorno a un soggetto metafisico. Si tratta sempre, al contrario, di un soggetto in situazione, di un soggetto attivo e determinato dalle relazioni di potere in atto.

<sup>24</sup> M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2* (1984); trad. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 1984; *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984); trad. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 1985; *L'ermeneutica del soggetto. Corsi al Collège de France 1981-1982* (2001); trad. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003; *Il Governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983* (2008), trad. it. di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2009; *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1983-1984* (2009), trad. it. di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2011.

<sup>25</sup> M. Foucault, *Sexuality and Solitude*, «London Review of Books», vol. III, n. 9, 21 maggio-5 giugno 1981, pp. 3,5 e 6; in *Archivio Foucault*, vol. 3, cit., p. 147.

Non è dunque un caso se questa riscoperta degli Antichi va nello stesso senso di quello *spirito libero* di cui Nietzsche intravedeva il sorgere in *Umano, troppo umano*, e che doveva caratterizzare il filosofo dell'avvenire<sup>26</sup>. In entrambi questi casi (per l'etica antica come per lo spirito libero) è evidente che il punto centrale della capacità di resistenza, l'elemento critico nel confronto con le relazioni di potere, non può che trovarsi nell'abilità del soggetto di dare forma a se stesso, secondo una nuova soggettivazione del sé. E in questo modo, anche la posizione iniziale di Foucault trova una nuova sistemazione: quella che consiste nel trasformare (attraverso la cura di sé degli Antichi) la risposta estetica del dionisiaco in un'estetica, viceversa, dell'esistenza: in un atteggiamento e in una risposta etici. Ed è appunto in questo senso che Foucault analizza l'etica dei cinici – negli ultimi corsi al Collège de France.

Ma, anche in questo caso, il profilo del filosofo cinico, tratteggiato da Foucault, lascia trasparire una serie di riferimenti positivi ad alcune «maschere» con cui Nietzsche ha rappresentato il proprio pensiero. Come il *viandante* nietzschiano, e come il «filosofo dell'avvenire» (lo *spirito libero*), il cinico greco è l'uomo dell'erranza: l'uomo che anticipa l'umanità perché sa leggere nel futuro, e che dal futuro ritorna per comunicare agli uomini la verità. Epitteto, spiega Foucault, utilizza per descrivere queste caratteristiche alcune metafore militari: i cinici sono come gli esploratori, uomini che gli eserciti mandano in avanscoperta, per osservare ciò che fa il nemico, e che ritornati al campo avvisano i compagni di quanto si prepara sul loro cammino; così come lo «spirito libero», che Nietzsche «inventa» in *Umano, troppo umano*, non appartiene al presente se non in quanto messaggero e filosofo del futuro.

Ma il secondo aspetto che lo «spirito libero» nietzschiano condivide con i cinici è la cura di sé come *stile* da dare alla propria esistenza. E a questo riguardo, Foucault sembra ribaltare anche il giudizio negativo espresso, da una parte della critica contemporanea, sul cinismo nietzschiano. La «creazione di sé», spiega infatti Foucault a questo proposito, non è semplicemente un'invenzione del cinismo moderno (una deviazione dal modello degli Antichi), ma la forma originaria che il cinismo greco prescrive alla stessa pratica filosofica<sup>27</sup>. Nella modalità estrema, assunta dall'etica cinica, la vita del filosofo si dà infatti – in modo più marcato, ma non in contraddizione con l'etica socratica – come un'estetica dell'esistenza, da cui la stessa *parrēsia* (la verità enunciata dalla parola) deve infine prendere valore, e in modo che entrambe si implicino reciprocamente.

La lotta cinica si svolge infatti su due piani. Sul piano etico-esistenziale (come avveniva già per Socrate e per lo stoicismo), contro i propri desideri e le pro-

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano* (1878); trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1981.

<sup>27</sup> Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 154 e 165.

prie passioni; e sul piano etico-politico, contro i costumi, le convenzioni, le istituzioni, le leggi e contro un certo modo di essere dell'umanità. In una parola, contro quello che chiamiamo oggi il "sistema sociale degli uomini". Ed è in questo senso che l'esperienza cinica svela infine un'ulteriore e più decisiva vicinanza con il pensiero nietzschiano. L'obiettivo che il combattimento cinico si pone, anche attraverso l'esempio del proprio stile di vita, è la sovversione radicale dei valori e delle convenzioni stabilite. Foucault non ha bisogno, in questo caso, di citare direttamente il nome di Nietzsche, ma insiste su un concetto che Nietzsche aveva posto come compito specifico dello «spirito libero» e del «superuomo»: la *trasvalutazione dei valori*. La *trasvalutazione* – spiega Foucault – è ciò che fa della vita una vera vita, ma anche ciò che permette a uno stile di vita di mostrarsi nello scandalo della sua propria verità. I cinici mettono in discussione, fino a rovesciarla, ogni tipo di regola, convenzione e pudore, così come questi sono abitualmente accettati e praticati nella società umana, e mettono allo stesso tempo in evidenza – senza limiti e senza nascondimenti – tutto ciò che nell'essere umano appartiene all'ordine della natura (e dell'istinto) e – per questo motivo – del bene<sup>28</sup>.

La ribellione etica dei cinici, la volontà di essere altrimenti, di essere esclusivamente se stessi e di essere altro dalle forme di esistenza regolate dal potere, sembrano trovare quindi nello «spirito libero» nietzschiano – nel *filosofo dell'avvenire* capace di valorizzare i valori più prossimi, e di rifiutare la razionalità generale, le "verità" dei luoghi comuni e delle false opinioni – un precedente moderno che rimane per Foucault anche l'unico modello contemporaneo a partire dal quale diventa possibile ripensare la filosofia come un'esperienza etica del sé, al di là dei dogmatismi.

Per concludere, tuttavia, questa riconsiderazione del soggetto da parte di Foucault può farsi realmente comprensibile solo attraverso il duplice influsso a cui ho prima accennato: quello delle istanze nietzschiane, da un lato, e di quelle kantiane dall'altro. La posizione nietzschiana che riconosce la funzione positiva della conoscenza scientifica, e si concentra sulle relazioni storiche fra sapere e potere, e 'rivaluta' le possibilità di resistenza individuali nella figura dello *spirito libero*; e quella kantiana che afferma il valore etico, proprio della ragione, con l'appello ad abbandonare lo stato di minorità e ad avere il coraggio di agire e di pensare liberamente. Solo in questi termini è possibile, per Foucault, ripensare a un ruolo positivo del soggetto (un ruolo propriamente etico) nelle relazioni di potere in cui è inserito, che gli permetta di rivendicare, autorevolmente, anche il valore necessario della propria differenza, come esemplificato dall'etica antica.

<sup>28</sup> Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 233.

Il coraggio di esporsi in quanto differente (in quanto eccentrico rispetto al ruolo che le relazioni di potere gli avrebbero assegnato) è infatti ciò che fornisce anche al soggetto etico degli Antichi la capacità di «dire il vero»: di dire direttamente, al potere, la verità. E se nell'indicazione di questo coraggio sta appunto la sollecitazione ultima del pensiero di Foucault, allo stesso tempo, la sua posizione rende chiari anche i termini entro cui è possibile, per noi, mantenere il dialogo con Nietzsche.

## Il repubblicanesimo e la questione del potere costituente

Marco Goldoni

La ripresa del repubblicanesimo nel dibattito contemporaneo<sup>1</sup> è stata generata, almeno in parte, dalla necessità di rivitalizzare le virtù della politica e della cittadinanza attiva. L'accusa principale mossa dai neo-repubblicani al liberalismo consiste nell'aver ridotto la libertà politica alla libertà negativa. Così facendo avrebbero perso di vista un importante aspetto della libertà. Come è noto, la principale ispirazione della riflessione neo-repubblicana è l'attenzione per una concezione della libertà come assenza di dominio<sup>2</sup>. La presa d'atto che l'assenza di dominio occupi un ruolo costitutivo per la libertà repubblicana qualifica tale corrente di pensiero come potenziale alternativa alle principali versioni della democrazia liberale. Eppure, nonostante la ripresa degli studi repubblicani e la loro espansione in ambito giuridico e politico, rimane l'impressione di una traduzione istituzionale di tali idee alquanto convenzionale, ossia molto vicina al costituzionalismo liberale. Nei due paragrafi successivi verranno prese in esame due influenti versioni del neo-repubblicanesimo, una più attenta alla dimensione giuridica del costituzionalismo, l'altra più legata all'aspetto politico. In entrambi i casi, emergono i limiti di un'interpretazione del repubblicanesimo inteso come copia meno pallida del costituzionalismo liberale. Rispetto a quest'ultimo, la differenza specifica di tale neo-repubblicanesimo risiede nel primato attribuito al disaccordo e alla contestazione. Nella versione giuridica del repubblicanesimo, il disaccordo viene incanalato in una forma di ragion pubblica rappresentata dalle corti o da agenzie indipendenti. Nella versione più attenta alla politica ordinaria, il disaccordo viene

<sup>1</sup> La letteratura sul tema è troppo vasta per essere citata per esteso. I testi principali di questa ripresa neo-repubblicana sono P. Pettit, *Repubblicanesimo*, Milano, Feltrinelli, 2000 e Q. Skinner, *La libertà*, Torino, Einaudi, 2000; si veda, inoltre, per un'introduzione, M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2000. Di recente, due collezioni di saggi testimoniano lo stato dell'arte del dibattito neo-repubblicano: C. Laborde, J. Maynor (eds), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008; S. Besson, J. Luis Martí (eds), *Legal Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

<sup>2</sup> Il più recente e sistematico tentativo di sviluppare l'idea di libertà come assenza di dominio in senso normativo è F. Lovett, *A General Theory of Domination*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

gestito attraverso il processo politico elettorale. In entrambi i casi, la tradizione e la filosofia repubblicana vengono interpretate in maniera alquanto riduttiva. Si fa sentire, ad esempio, la mancanza di un'appropriata riflessione sul ruolo del conflitto nella politica repubblicana<sup>3</sup>. Non è quindi sorprendente vedere che le istituzioni proposte dal neo-repubblicanesimo vengano interpretate in modo molto vicino al liberalismo contemporaneo<sup>4</sup>. In breve, si potrebbe dire che nel rapporto con il liberalismo si preferisce sottolineare le continuità piuttosto che le rotture. Pertanto, al fine di evidenziare le discontinuità con la tradizione liberale sarà necessario affrontare la nozione di potere costituente e la diversa interpretazione che il repubblicanesimo può offrire di tale idea<sup>5</sup>.

Nella sezione conclusiva vengono sviluppate le conclusioni che derivano da una simile ripresa del potere costituente. Esse riguardano innanzitutto la concezione della politica repubblicana. La politica viene intesa dai neo-repubblicani come strumentale rispetto alla realizzazione del bene della libertà come assenza di dominio. La direzione intrapresa dai neo-repubblicani è improduttiva se lo scopo è quello di rivitalizzare la dimensione politica. Per questa ragione verrà argomentato, nell'ultima sezione, che occorre pensare la politica (in particolare la politica costituzionale) in modo autonomo, ossia come una dimensione di valore intrinseco, ma non ultimo<sup>6</sup>, che rimanga costitutivamente aperta ad una piena auto-riflessività. Questo aspetto è decisivo per evitare che il repubblicanesimo si riduca ad una variante del liberalismo. In breve, la riflessività della politica mantiene aperta la possibilità che il conflitto possa avere luogo anche sui termini stessi entro i quali si pone il conflitto. Quello che si cercherà di mostrare nei paragrafi successivi è che il neo-repubblicanesimo ignora la piena riflessività della politica e il

<sup>3</sup> Per una trattazione del tema del conflitto in una prospettiva repubblicana ed una distinzione fra una linea conflittualista ed una anti-conflittualista, si rinvia a L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 22; cfr. T. Casadei, *La traiettoria del repubblicanesimo conflittualista*, «Diritto e questioni pubbliche», 5 (2005), pp. 131-155.

<sup>4</sup> Non mancano, tra l'altro, i tentativi di mostrare che alcuni autori liberali (soprattutto John Rawls) si muoverebbero a partire da presupposti condivisi dal repubblicanesimo. Si veda, ad esempio, E. Dali, *Non-Domination as a Primary Good: Re-Thinking the Frontiers of the Political in Rawls*, «Jurisprudence», 2 (2012), pp. 37-72.

<sup>5</sup> Data la varietà di liberalismi si rischia, usando l'etichetta liberale, di raggruppare sotto la stessa categoria, teorie fra loro alquanto diverse. Qui per costituzionalismo liberale si intende quella corrente che individua il valore del diritto costituzionale principalmente nella sua funzione di limite o contenimento del potere politico in chiave di tutela dei diritti individuali.

<sup>6</sup> Un valore è ultimo quando viene considerato superiore agli altri e quindi in grado di stabilire la finalità dell'agire. Questa concezione dei valori presuppone una gerarchia e quindi la loro misurabilità. Un valore, invece, si definisce intrinseco quando, in un ambito di valori incommensurabili, è in grado di fornire ragioni per agire in modo autonomo, ossia senza richiamare nessun altro valore nella giustificazione. La distinzione è tracciata, in maniera molto chiara, da J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon, 1986, p. 186.

suo potenziale espansivo, a favore di un contenimento del conflitto tramite il diritto costituzionale oppure la politica ordinaria (*id est*, elettorale).

È necessario introdurre un *caveat* di natura metodologica prima di procedere oltre. La teoria neo-repubblicana ha tentato di sintetizzare la dimensione storica e quella teorico-normativa. In questo articolo verrà privilegiata soltanto la seconda dimensione a scapito della prima. Ossia, la critica ai limiti politici del neo-repubblicanesimo viene articolata solo sul piano teorico-normativo, lasciando l'analisi del legame con la tradizione del repubblicanesimo classico e moderno per un'altra occasione. L'assunto di fondo è che rivalutare il repubblicanesimo significa, pertanto, ritornare a discutere delle modalità di produzione che investono la politica, il diritto o l'economia<sup>7</sup>. Di conseguenza, il repubblicanesimo deve confrontarsi con il tema del potere costituente in modo diverso da quanto viene proposto dal liberalismo.

### 1. *Repubblicanesimo e costituzionalismo giuridico*

Il tratto comune del primo genere di neo-repubblicanesimo, prevalente nel corso degli ultimi due decenni dello scorso secolo, è quello di attribuire al diritto un ruolo costitutivo dell'agire politico. In tal senso si può dire che il tipo di costituzionalismo promosso da questi neo-repubblicani sia di natura eminentemente giuridica. La prima ondata della ripresa neorepubblicana è di matrice anglosassone e viene recepita, in ambito giuridico, in particolare nel dibattito interno al costituzionalismo americano. Nel corso degli anni Ottanta, Frank Michelman è stato certamente il più influente esponente di tale forma di neorepubblicanesimo<sup>8</sup>. Pur avendo Michelman rivisto la propria adesione alla filosofia repubblicana, un riferimento ai suoi scritti repubblicani è ancora oggi utile per mostrare quale forma assuma la versione prevalentemente giuridica di tale dottrina<sup>9</sup>. Come è noto, la ripresa dei temi repubblicani si concentra, in questi lavori di Michelman, sulla necessità di rivitalizzare la cittadinanza e sulle pratiche che egli definisce giusgeneti-

<sup>7</sup> Il valore di questa possibilità viene intravisto, ma non sviluppato, da C. Laborde, J. Maynor (a cura di), *Political Theory and Republicanism*, cit., pp. 13-14.

<sup>8</sup> Si vedano anche gli scritti repubblicani di Cass Sunstein: *Interest Groups in American Constitutional Law*, «University of Chicago Law Review», 39 (1985), pp. 29-87; *Beyond the Republican Revival*, «Yale Law Journal», 97 (1988), pp. 1539 ss.

<sup>9</sup> Il riferimento va a tre scritti in particolare: *Traces of Self-Government*, «Harvard Law Review», 100 (1986), pp. 4-68; *Law's Republic*, «Yale Law Journal», 97 (1988), pp. 1494-1535; *Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument*; *Voting Rights*, «Florida Law Review», 41 (1989), pp. 443 ss. Parte dell'impatto di questi scritti è dovuto al fatto che Habermas, nel confrontarsi con il repubblicanesimo, ha scelto Michelman come principale rappresentante di questa teoria: J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano, Guerini, 1996, cap. 6.



che. La sua intenzione è quella di mettere in evidenza come il diritto possa essere parte integrante di una cittadinanza attiva e, invece di limitare l'agire politico, esso rappresenti il tratto essenziale (ed organizzativo) della deliberazione verso il bene comune. In *Law's Republic* viene proposta una definizione della libertà politica nella quale il ruolo prominente delle istituzioni non può passare inosservato: la libertà politica corrisponde 'alla realizzazione della libertà personale attraverso il potere sociale istituzionalizzato che regola il conflitto sociale'<sup>10</sup>. Con accenti habermasiani, Michelman propone di vedere nel diritto costituzionale un aspetto equiprimordiale all'agire politico. Per meglio dire, il diritto diviene condizione costitutiva dell'agire politico<sup>11</sup>. Tale visione del rapporto fra diritto e politica rientra a pieno titolo nella tradizione repubblicana e, come si vedrà, viene adottata anche da Pettit.

Più specificamente, Michelman individua nel diritto il medium attorno al quale la comunità organizza e comprende i conflitti che la attraversano. Nell'affrontare la questione dell'interpretazione costituzionale, centrale nella prassi politica statunitense, egli si riferisce esplicitamente ad un fondo normativo a disposizione dell'agire politico<sup>12</sup>. L'ordinamento costituzionale, più precisamente i suoi aspetti fondamentali, vengono presentati come risorse che permettono una politica partecipata: «la concezione repubblicana non è meno legata all'idea dell'attività politica popolare come sola fonte e garanzia dei diritti, che all'idea del diritto, compresi i diritti soggettivi, come preconditione della buona politica. La visione repubblicana pertanto richiede una qualche concezione del modo in cui le leggi e i diritti possono essere libere creazioni dei cittadini e, allo stesso tempo, i dati normativi che costituiscono e sottendono un processo politico capace di creare diritto costitutivo»<sup>13</sup>. Come viene presentato il disaccordo e di conseguenza quale conflitto venga ammesso e in quali forme, è questione condizionata dal canale giuridico di comunicazione. Non sorprende, pertanto, che il diritto venga considerato come il luogo naturale dove avviene la ri-composizione del conflitto e si eserciti una prassi deliberativa. Si noti che in questo modo il repubblicanesimo giuridico interpreta il conflitto come attività organizzata da status o posizioni giuridiche già date<sup>14</sup>. Il riconoscimento dell'importanza dei ruoli determinati dal diritto non va sminuito poiché si basa su un'intuizione corretta: il diritto costituzionale è uno dei possibili modi di organizzare e mettere in for-

<sup>10</sup> *Law's Republic*, p. 1495 n. 2.

<sup>11</sup> F. Michelman, *Always Under Law*, «Constitutional Commentary», 12 (1996), pp. 227-247.

<sup>12</sup> F. Michelman, *Law's Republic*, cit., p. 1504.

<sup>13</sup> F. Michelman, *Law's Republic*, cit., pp. 1504-1505.

<sup>14</sup> È quindi coerente l'interesse di Michelman per il patriottismo costituzionale: F. Michelman, *Morality, identity and Constitutional Patriotism*, «Ratio Juris», 14, 2002, pp. 253-271; cf. J. Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

ma il conflitto<sup>15</sup>. Il problema è che il ricorso al diritto come *unico* ed *esclusivo* strumento di risoluzione del conflitto e come medium comunicativo fra cittadini porta con sé conseguenze insidiose<sup>16</sup>. La prima è l'esclusione di una serie di prospettive sul conflitto che non appartengono (o non vengono riconosciute) (d)al registro giuridico. Il diritto fornisce le coordinate entro le quali il conflitto può essere percepito come tale, dispiegarsi e venire infine addomesticato: fra queste coordinate è opportuno ricordare il sistema dei diritti soggettivi, i test adottati dalle corti per giudicare sul bilanciamento nel conflitto fra diritti, la nozione di danno giuridico. In tal modo, il linguaggio giuridico non esclude il conflitto, ma ne determina le opzioni (e le loro articolazioni) in modo selettivo. Quanto rimane al di fuori della sfera giuridica non viene registrato come possibile prospettiva sul conflitto e quindi rimane esclusa. In breve, nessun conflitto politico può realmente essere inteso come tale se non viene espresso attraverso la grammatica del diritto costituzionale.

Date queste coordinate, non è quindi sorprendente che per il Michelman repubblicano sia la Corte Suprema a rappresentare il paradigma della ragione pubblica e a fornire la principale sede istituzionale della deliberazione popolare<sup>17</sup>. Si tratta, come si può notare, di una ricostruzione idiosincratica del pensiero repubblicano<sup>18</sup>. In pratica lo spazio della politica partecipata sarebbe ridotto al dialogo con e fra i membri della Corte Suprema. Nella migliore delle ipotesi, si può pensare ad un dialogo fra i movimenti e la Corte, pur sempre in un contesto deliberativo. Per Cass Sunstein, per riprendere il lavoro di un altro autore in precedenza definitosi neo-repubblicano, la sede della politica deliberativa è il Congresso, ma è necessario che sia i giudici che i politici deliberino con spirito empatico, ossia cercando di capire le altre posizioni presenti nel dibattito e tenerle in debito conto. Questa dimensione deliberativa del dialogo democratico non viene integrata da un'attenta valutazione delle proprietà dell'aspetto conflittuale della politica. La comunicazione politica si traduce in una ragione pubblica giuridicizzata, dove gli argomenti che vengono proposti assumono la forma di un'esposizione di argo-

<sup>15</sup> Per una ricognizione del rapporto fra diritto costituzionale e conflitti si veda G. Azzariti, *Diritto e conflitti*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

<sup>16</sup> Uno dei problemi dell'analisi di Michelman è quella di aver fatto del modello statunitense, dove la costituzione gioca un ruolo fondamentale nei processi di identificazione del cittadino, un modello esemplare del ruolo del diritto costituzionale. In tal senso, un approccio culturale al diritto costituzionale restituisce una visione meno parrocchiale della natura delle costituzioni e della loro natura: cfr. P. Kahn, *Lo studio culturale del diritto*, Reggio Emilia, Diabasis, (in corso di pubblicazione).

<sup>17</sup> Cfr., P. Kahn, *Legitimacy and History*, New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 188-194.

<sup>18</sup> Si vedano le forti perplessità espresse da K. Abrams, *Law's Republicanism*, «Yale Law Journal», 97, 1988, p. 1592. Un'altra dura critica ad un'idea di repubblicanesimo fondata sul paradigma del controllo di costituzionalità viene da A. Tomkins, *Our Republican Constitution*, Oxford, Hart, 2005, pp. 44-46.

menti di fronte ad una Corte Suprema<sup>19</sup>. Di conseguenza, i conflitti che attraversano la comunità vengono pensati esclusivamente in termini giuridici. Qui si può intravedere il momento dworkiniano degli scritti neo-repubblicani: il diritto costituzionale fornisce il codice di comunicazione con il quale la comunità pensa la propria identità<sup>20</sup>. Naturalmente Michelman nota che a differenza di Dworkin, la sua corte suprema non è composta da un singolo giudice erculeo, il quale in maniera isolata raggiunge il risultato corretto della decisione, ma da una pluralità di membri togati<sup>21</sup>. L'integrità del diritto non esclude l'introduzione nel dialogo di diversi punti di vista rappresentati dai giudici. Viene così garantito il pluralismo delle posizioni secondo uno schema che fa della Corte Suprema il luogo della rappresentazione delle differenze presenti nella comunità. L'assunto sul quale si basa questa visione del ruolo della Corte Suprema è quello dell'impossibilità di una partecipazione effettiva e diretta dei cittadini in Stati di dimensioni notevoli. La Corte viene quindi proposta come il luogo ideale nel quale si realizza l'autogoverno. L'interpretazione costituzionale diventa quindi esercizio di autogoverno collettivo. Si tratta, come si può ben vedere, di una concezione molto riduttiva e minimale della rappresentanza politica e dell'autogoverno con la quale il dialogo politico viene ricondotto, nella migliore delle interpretazioni, al confronto/dialogo fra movimenti sociali e corti<sup>22</sup>.

Negli anni Novanta, la concezione giuridica del neo-repubblicanesimo ha trovato la sua massima espressione nell'opera di un filosofo come Philip Pettit, il quale, come noto, fonda la sua filosofia repubblicana sull'idea di libertà come assenza di dominio, ossia una terza concezione della libertà che viene intesa come assenza di interferenza arbitraria. Secondo questa versione del neorepubblicanesimo, l'interferenza sull'agire di una persona è legittima, ma solo se sostenuta da ragioni condivise. Queste formano, a loro volta, il nucleo della ragione pubblica e determinano quando l'interferenza diventa arbitraria (ossia, quando non è giustificabile facendo riferimento alla ragion pubblica). Il diritto assicura che l'interferenza non avvenga in maniera arbitraria, ma nel rispetto delle ragioni condivisibili. Si noti che secondo Pettit la differenza principale fra liberalismo e repubblicanesimo viene identificata nella diversa concezione del diritto: 'nella tradizione repubblicana la libertà viene concepita come una condizione che esiste solo in

<sup>19</sup> Come è noto, questa è la posizione di John Rawls in *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, lezione VI.

<sup>20</sup> La vicinanza è stata notata da diversi autori. Si veda quanto scritto, a proposito, da G. Bongiovanni, *Teorie costituzionalistiche del diritto*, Bologna, Clueb, 2000.

<sup>21</sup> F. Michelman, *Law's Republic*, cit., p. 1508.

<sup>22</sup> Si vedano, di recente, i lavori di Reva Siegel, *Constitutional Culture, Social Movements Conflict and Constitutional Change: The Case of the De Facto ERA*, «California Law Review», 94 (2006), pp. 1423 ss.; nel contesto europeo si veda, invece, D. Della Porta, *Social Movements: An Introduction*, Oxford, Wiley, 2006.

presenza di uno stato di diritto degno di questo nome. Come le leggi creano l'autorità di cui fruisce chi governa, così le leggi creano la libertà che i cittadini possiedono in comune»<sup>23</sup>.

Al cuore del sistema istituzionale immaginato da Pettit, sulla falsariga delle democrazie costituzionali contemporanee, rimane il canale della democrazia "editoriale". Quindi l'aspetto della contestazione contro le decisioni dell'autorità diviene prevalente rispetto all'ideale dell'autogoverno collettivo<sup>24</sup>. Come Pettit ricorda, «l'assenza di arbitrio richiede non tanto il consenso quanto la possibilità di contestare le decisioni»<sup>25</sup>. Con parole che sembrerebbero ancora più nette, Pettit ricorda che la differenza principale fra costituzionalismo liberale e repubblicano viene data dal rigetto della centralità del consenso da parte dei repubblicani: «si può concepire la democrazia alla luce di un modello centrato più sul conflitto e la contestazione che sul consenso. Alla luce di questo modello un governo apparirà democratico, rappresenterà cioè una forma di governo sottoposta al controllo popolare, se gli individui, individualmente o collettivamente, godranno permanentemente della possibilità di contestare le decisioni prese dal governo»<sup>26</sup>.

Resta da chiedersi quale genere di conflitto esprima l'ideale "contestatorio" di Pettit. A ben vedere, si tratta di un'idea piuttosto innocua di contestazione, o quantomeno parziale. In primo luogo, la contestazione deve avvenire entro confini ben precisi determinati dal fatto che il disaccordo può essere solamente ragionevole. L'influenza o il controllo che i cittadini possono esercitare viene confinata nell'ambito delle ragioni che sono egualmente accettabili da tutti. Non è possibile, secondo Pettit, ammettere una forma di conflitto più intensa, ossia in grado di mettere in discussione il quadro o la cornice entro la quale si esprime la contestazione. In altri termini, la contestazione viene sempre incanalata attraverso i poteri costituiti e deve fare riferimento ad un repertorio di ragioni condivise dai soggetti coinvolti nella contesa. Come è stato notato da Luca Baccelli, «l'idea della contestabilità sembra scolorarsi in una sorta di autodisciplina di chi contesta, mentre emerge in primo piano una ricettività delle istituzioni che mostra tratti paternalistici»<sup>27</sup>.

Con queste riflessioni non si vuole appiattire l'idea di conflitto in Pettit su quella proposta da molti autori liberali. La sua idea di diritto, poi, differisce da quella liberale, almeno nella versione proposta da Hobbes e da Jeremy Bentham<sup>28</sup>. Il di-

<sup>23</sup> P. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 49.

<sup>24</sup> Per una proposta neo-repubblicana incardinata sull'idea di libertà positiva, si rinvia a I. Hohnan, *Civic Republicanism*, London, Routledge, 2002; per un repubblicanesimo contrapposto al liberalismo, ma sulla base dell'idea di assenza di dominio, cfr. J. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, London, Polity, 2003.

<sup>25</sup> P. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 222.

<sup>26</sup> P. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 225.

<sup>27</sup> L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, cit., p. 112.

<sup>28</sup> P. Pettit, *Law and Liberty*, in S. Besson, J. Martí (eds), *Legal Republicanism*, cit., pp. 49-57.

ritto in chiave neo-repubblicana viene letto come costitutivo della libertà di agire assieme; al contrario della teoria di Bentham, per la quale la libertà consiste nel poter fare ciò che il diritto non proibisce, Pettit attribuisce al diritto il potere di rendere possibile l'agire grazie alla presenza delle istituzioni. Eppure l'enfasi sull'idea che la libertà politica si costituisca tramite il diritto rimane intrappolata ad un'idea contraddittoria del rapporto fra diritto e politica. Dei limiti di tale impostazione Pettit sembra essere divenuto progressivamente più avvertito: nel suo più recente lavoro, egli è costretto ad introdurre l'idea di potere costituente per poter rendere conto del modo nel quale l'agire politico per poter essere produttivo non possa essere contenuto dentro le maglie dei poteri costituiti<sup>29</sup>. Anche in questo caso, tuttavia, Pettit risolve troppo facilmente il paradosso del rapporto fra costituente e costituito<sup>30</sup>, secondo un'equazione che ricorda la costruzione del soggetto costituente in Sieyès. La contestabilità delle istituzioni risiede, secondo Pettit, prima di tutto nel "popolo costitutivo" (*constituting people*), qui inteso come popolo diverso rispetto a quello rappresentato. Pettit postula così l'esistenza di due aspetti del soggetto collettivo: il primo, costitutivo, si manifesta quando «i membri della popolazione si attivano come cittadini per determinare come le cose (things) devono essere organizzate e gestite»<sup>31</sup>. Esso assume «una presenza diretta nelle elezioni e nei referendum e una presenza mediata nelle autorità che compongono il governo nonché [...] in quei movimenti sociali che contestano le proposte del governo»<sup>32</sup>. Il popolo costituito, invece, è equivalente allo Stato e, per esplicita ammissione dello stesso Pettit, deve essere inteso nel senso datogli da Rawls. Entrambi i popoli (costitutivo e costituito) sono responsabili per la costituzione che li governa, ma solo il primo può sostituire la costituzione in modo integrale con una nuova e, seguendo l'argomento di Pettit, generando un nuovo popolo costituito. Tuttavia, viene da chiedersi come sia possibile per il 'popolo costituente' agire in libertà se le sue decisioni vengono prese al di fuori dei poteri costituiti e da quel set di ragioni condivise che costituiscono la ragion pubblica. Come si stabilirà, ad esempio, se un esercizio di potere costituente sia arbitrario o meno?

Il problema è che il momento repubblicano in autori come Michelman e Pettit viene intravisto nel ruolo del diritto come strumento di contenimento e soluzione del conflitto. L'ideale del governo della legge si inverte in un ordinamento costituzionale che predetermina e contiene il disaccordo attorno ad una serie di ragioni che formano la cosiddetta ragion pubblica. Il momento mistificante di questa concezione va localizzato nell'idea che il diritto si trovi di fronte ad un conflitto

<sup>29</sup> P. Pettit, *On People's Terms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 288-292.

<sup>30</sup> Sul quale si veda, in generale, M. Loughlin, N. Walker (eds), *The Paradox of Constitutionalism*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

<sup>31</sup> P. Pettit, *On People's Terms*, cit., p. 286.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

per così dire nudo, quando invece, una volta codificato attraverso categorie giuridiche, il conflitto viene già istituzionalizzato e costretto dentro una cornice che ne determina linguaggio e spesso pure i contenuti. In breve, il conflitto viene qui inteso secondo coordinate dettate da categorie giuridiche come quelle di diritti soggettivi, libertà fondamentali, contratti, obbligazioni etc etc. Seguendo tale logica, si può rivendicare un danno subito o la protezione di un diritto solo facendo riferimento ad una serie di descrizioni e di attribuzioni che qualificano un discorso come specificamente giuridico. In altre parole, spesso il conflitto viene 'ospitato', e quindi sussunto, dal codice comunicativo del diritto. Occorre precisare, a questo punto, che il rapporto fra diritto e conflitto non è univoco. Il diritto non rappresenta solo una soluzione per il conflitto. Seguendo la lezione di Luhman, si possono riconoscere al diritto altre due funzioni rispetto al conflitto<sup>33</sup>. Anzitutto, il diritto può prevenire l'insorgere del conflitto. In diversi casi, il diritto crea delle aspettative, garantite dall'ideale della certezza del diritto, resistenti al conflitto. In tal modo, gli incentivi ad entrare in un conflitto vengono fortemente limitati. Inoltre, il diritto può anche essere costitutivo del conflitto. Questo è il caso, ad esempio, di una enorme disparità di status o poteri fra le parti in contesa, oppure quando qualcuno o un gruppo di persone si trovi in una situazione di minoranza<sup>34</sup>. Tuttavia, sovrapponendo le due possibili relazioni fra diritto e conflitto, il costituzionalismo repubblicano finisce per dimenticare che una volta formalizzate in termini giuridici, le opzioni per risolvere un conflitto vengono limitate e contenute. È importante ribadire che esse non perdono di valore per questa ragione, ma sono ben lungi dall'esaurire l'orizzonte dei possibili disaccordi. In definitiva, il repubblicanesimo viene inteso come invito ad interpretare il conflitto come prassi argomentativa esperita attraverso il linguaggio giuridico. In tal modo, ogni possibile sfida attorno al modo in cui il conflitto è rappresentato (in un certo senso, il meta-conflitto sui modi di porre il conflitto) viene normalizzata e pertanto svuotata di significato. La comunità politica viene rappresentata come un organismo pacificato e gli aspetti essenziali della ragione pubblica sottratti al disaccordo. In altri termini, la comunità viene data come *a priori* giuridicizzato perché la questione di cosa essa sia è rimossa e pertanto sottratta alla comunità stessa. Non a caso, in ambito statunitense, il cambiamento costituzionale viene sovrapposto ad un cambiamento di interpretazione costituzionale.<sup>35</sup> La trasformazione dei tratti fondamentali dell'ordinamento non entra nello scenario descritto da questo repubblicanesimo giuridico. Nel complesso, una simile declinazione della

<sup>33</sup> N. Luhmann, *Law as a Social System*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (citato in E. Christodoulidis, *Law and Reflexive Politics*, Dordrecht, Springer, 1998, p. 129).

<sup>34</sup> E. Christodoulidis, *Law and Reflexive Politics*, cit., pp. 229-230.

<sup>35</sup> Esempiare, in tal senso, il volume di J. Rubenfeld, *Revolution by the Judiciary*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2005.



teoria repubblicana finisce per premiare il ruolo di contenimento della politica svolto dal diritto costituzionale. Il costituzionalismo assume quindi una veste statica e gli aspetti dinamici che potrebbero essere nutriti dal disaccordo radicale rimangono esclusi. Diventa chiaro, alla luce di quanto visto fino ad ora, che almeno da un punto di vista istituzionale, una contemporanea democrazia costituzionale (provvista di controllo diffuso od accentrato di costituzionalità e di una serie di autorità amministrative indipendenti) può essere sufficiente per rispettare i criteri minimi della libertà non dominata<sup>36</sup>.

## 2. *Repubblicanesimo e costituzionalismo politico*

Nel contesto britannico alcuni autori hanno proposto, a partire dallo scorso decennio, una rivalutazione della costituzione politica di Westminster<sup>37</sup> su basi repubblicane. Si tratta innanzitutto di una reazione rispetto alle versioni del repubblicanesimo attente al costituzionalismo giuridico e proposte da Michelman, Sunstein e Pettit. In tal senso, esso si presenta come momento della 'riscoperta della politica'. L'aspetto interessante di tale proposta risiede in effetti nella rivalutazione dell'importanza della dimensione politica (soprattutto di quella parlamentare) per il costituzionalismo contemporaneo. Richard Bellamy<sup>38</sup> ed Adam Tomkins<sup>39</sup>, in particolare, hanno difeso le virtù del modello politico britannico (valido anche per il resto del commonwealth) contro le proposte di coloro che intendevano giuridificare la costituzione con un Bill of Rights ed un più pervasivo controllo di costituzionalità<sup>40</sup>. In questo modo, essi hanno rivitalizzato una tradizione che sembrava in profondo declino, soprattutto dopo l'ingresso del Regno Unito nell'Unione Europea e la successiva ricezione della Convenzione Europea dei diritti dell'Uomo con legge ordinaria<sup>41</sup>.

Bellamy ha sviluppato una teoria normativa secondo la quale la politica rappresentativa ordinaria, organizzata attorno ad una competizione elettorale fra partiti sulla base del principio di maggioranza garantisce l'assenza di dominio per i cit-

<sup>36</sup> Ad una conclusione simile è giunto A. Ferrara, *La scoperta del repubblicanesimo politico e le sue implicazioni per il liberalismo*, «Filosofia e questioni pubbliche», 5 (2000), pp. 31-48.

<sup>37</sup> Per una celebre descrizione della costituzione politica si rinvia a J. Griffith, *The Political Constitution*, «Modern Law Review», 45 (1979), pp. 1-28; cfr., A. Tomkins, *In Defence of the Political Constitution*, «Oxford Journal of Legal Studies», 22, 2002, pp. 157-175; G. Gee e G. Webber, *What Is a Political Constitution?*, «Oxford Journal of Legal Studies», 30 (2010), pp. 273-299.

<sup>38</sup> R. Bellamy, *Political Constitutionalism*, Cambridge Cambridge University Press, 2007.

<sup>39</sup> A. Tomkins, *Our Republican Constitution*, cit.

<sup>40</sup> Si veda, ad esempio, R. Dworkin, *A Bill of Rights for Britain*, London, Chatto, 1990.

<sup>41</sup> Il dibattito contemporaneo sul costituzionalismo politico viene ricostruito ed analizzato, di recente, in un numero monografico del «German Law Journal» di prossima uscita (Dicembre 2013).



tadini. Il punto di partenza della teoria di Bellamy è il riconoscimento delle cosiddette circostanze della politica: il disaccordo fra i cittadini e la volontà di giungere ad una risoluzione comune delle controversie rispettando tale disaccordo<sup>42</sup>. Per Bellamy, il costituzionalismo liberale, nelle sue tre declinazioni contemporanee (libertario, deontologico, comunitarista), propone soluzioni di svuotamento dell'agire politico: la versione libertaria propone la sostituzione della politica con il mercato, quella deontologica la costituzionalizzazione della politica, ed infine, quella comunitarista (es.: Walzer), un contenimento della politica per mezzo della società civile<sup>43</sup>. A partire da queste premesse, la mossa teorica di Bellamy consiste nel dare la priorità alle ragioni in ingresso del processo politico piuttosto che a quelle in uscita. Siccome non è possibile trovare un accordo sui contenuti delle leggi approvate, l'unica via di legittimazione va ricercata nella legittimità delle procedure che portano alla decisione stessa<sup>44</sup>. Solo attraverso il riconoscimento dell'ideale repubblicano dell'*audi alteram partem*, e quindi della possibilità di ciascun cittadino di partecipare alla formazione delle decisioni politiche, attraverso forme rappresentative che permettano l'espressione delle proprie opinioni, si evita l'esercizio abusivo o arbitrario del potere. L'ideale normativo soggiacente a questa visione è l'eguaglianza politica. Ciascuno ha diritto a partecipare alla creazione delle politiche comuni. L'eguaglianza si realizza in una costituzione politica nella quale il parlamento si presenta come luogo per eccellenza della rappresentanza e si forma dopo una contesa elettorale alla quale partecipano partiti con programmi diversi. La competizione fra diversi partiti in libere elezioni permette ai cittadini di influire sulla formazione della rappresentanza politica e in tal modo di essere trattati come soggetti meritevoli di eguale rispetto. L'ideale politico soggiacente a tale proposta riprende l'idea di repubblicanesimo propria di una particolare tradizione britannica. Per riprendere le parole di Bernard Crick, la politica è una cosa ben precisa che 'deriva dal riconoscimento dell'esistenza simultanea di diversi gruppi, con differenti interessi e tradizioni, nell'ambito di un'unità territoriale assoggettata alla medesima giurisdizione'<sup>45</sup>. Seguendo questo ragionamento, la politica diventa quindi il dispositivo che permette di raggiungere compromessi tali da rendere possibile la convivenza fra persone con differenti punti di vista sul bene comune. Come sottolineato nella sezione precedente, il conflitto politico viene compreso solo nei termini di un problema di convivenza da gestire. La

<sup>42</sup> Molto influente sui lavori di Bellamy e Tomkins è la riflessione di Jeremy Waldron, in particolare *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 98-100.

<sup>43</sup> R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, London, Routledge, 1991, p. 60.

<sup>44</sup> R. Bellamy, *Political Constitutionalism*, cit., pp. 24-25.

<sup>45</sup> B. Crick, *In Defence of Politics*, cit., pp. 17-18. L'influenza di Laski sugli autori del costituzionalismo politico non viene tematizzata, ma ha lasciato un'impronta importante: si veda, G. Gee, G. Webber, *Rationalism in Public Law*, «Modern Law Review», 72 (2013), pp. 708-745.

differenza fra la prima ondata di revival repubblicano e i più recenti lavori è che per i primi il diritto è il miglior medium per risolvere i conflitti, mentre per i secondi la politica ordinaria si rivela un mezzo più efficace e legittimo.

Si noti che è possibile reinterpretare la politica parlamentare secondo due linee direttrici. La prima, rappresentata da Bellamy, ritiene che la centralità del parlamento sia essenziale per riportare l'attività legislativa al centro della costituzione politica. È nel processo di legiferazione che i cittadini, tramite la rappresentanza politica, possono partecipare ed influire nella formazione di decisioni orientate all'interesse comune. Bellamy stesso ritiene che la legislazione prodotta dal parlamento, in presenza di determinate condizioni, realizzi l'ideale della ragion pubblica in senso repubblicano<sup>46</sup>. Le decisioni che vengono adottate da un'assemblea legislativa, in un contesto di formale eguaglianza politica, producono risultati che possono essere accettati (*agreed to*) piuttosto che accolti (*agreed with*). Alla dimensione politica del costituzionalismo questo è il massimo che può essere chiesto: dotare la comunità di istituzioni politiche che riescano a far fronte al conflitto che attraversa la comunità senza dover ricorrere alla forza o alla coercizione. Tomkins, dall'altro lato, riprende l'idea di contestabilità proposta da Pettit, ma ne denuncia il carattere prevalentemente giuridico e propone il modello costituzionale britannico come più adatto a mantenere aperta la possibilità di contestazione per i cittadini. Tomkins vede nel principio della responsabilità politica (*political accountability*)<sup>47</sup> il cuore della costituzione politica<sup>48</sup>. Si tratta, qui, di un'idea di responsabilità che si estrinseca nell'obbligo da parte di chi detiene il potere di fornire ragioni per giustificare le proprie decisioni. La centralità della responsabilità politica presuppone che la libertà non dominata sia minacciata principalmente dal potere esecutivo e dagli interessi che esso finisce per rappresentare. Con un'interessante interpretazione delle dinamiche della politica parlamentare, Tomkins vede nel parlamento (almeno nella versione di Westminster) un'istituzione repubblicana e non più, come solitamente accreditato dai critici del parlamentarismo, il baluardo del costituzionalismo liberale<sup>49</sup>. Nel caso di Tomkins non è solamente la legittimazione elettorale a garantire la responsabilità politica dell'esecutivo. È la razionalità stes-

<sup>46</sup> Da una prospettiva liberale si veda lo sforzo di J. Waldron, *Representative Lawmaking*, «Boston University Law Review», 89 (2009), pp. 335-355.

<sup>47</sup> La traduzione di *accountability* in italiano, così come nelle altre lingue romanze, è problematica. Cfr., C. Harlow, *Accountability in the European Union*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 14-15; si veda, inoltre, R. Mulgan, *Accountability: an Ever-Expanding Concept*, «Public Administration», 78 (2000), pp. 555-573.

<sup>48</sup> A. Tomkins, *Public Law*, cit., cap. 5. Per una ricostruzione in italiano della responsabilità politica nel sistema britannico si veda F. Rosa, *Il controllo parlamentare sul governo nel Regno Unito*, Milano, Giuffrè, 2012.

<sup>49</sup> Questa è la tesi, ad esempio, di C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Milano, Giuffrè, 2004.

sa del ragionamento politico a garantire una piena legittimazione al parlamento come luogo di tutela dei diritti. Per questa ragione, anche un organo ‘aristocratico’ come la House of Lords può essere ritenuto parte della costituzione repubblicana. Affinché la responsabilità politica sia garantita occorre che il primato fra i diritti politici vada riconosciuto alla libertà di informazione (si noti che per il costituzionalismo liberale di matrice anglosassone è la libertà di espressione ad occupare il cuore della costituzione politica) e al diritto di voto<sup>50</sup>.

Pur avendo il merito di aver rivalutato la dimensione politica del costituzionalismo, mostrando in quale modo l’attività della politica istituzionale può proteggere i cittadini dal dominio o dall’abuso di potere, il repubblicanesimo britannico rimane confinato entro una visione ordinaria e pacificata della politica. Per evitare fraintendimenti, è bene precisare che non si intende sostenere, in questa sede, che la rivalutazione della politica ordinaria sia in sé da rigettare o di scarso valore. Il punto è che se l’intento è quello di liberare e moltiplicare l’agire politico e le possibilità di innovazione che questo porta con sé, allora il costituzionalismo politico si dimostra necessario, ma non sufficiente. Il rischio, non inevitabile ma pur sempre presente, di un costituzionalismo appiattito sulla politica istituzionale, è quello di predeterminare le possibili opzioni in modo talmente escludente da violare il principio di eguale rispetto poiché il disaccordo non viene preso realmente sul serio. Fenomeni come il *path-dependence* e il radicamento di presupposti di fatto nelle istituzioni sottraggono alla contestazione una serie di opzioni che non dovrebbero essere escluse. In tale ottica, il conflitto derivante dal disaccordo e dalla pluralità di prospettive viene inteso come un problema collettivo da risolvere, mai come un’opportunità. Le circostanze della politica producono necessariamente conflitto sociale e di valori. Nelle posizioni di Bellamy e Tomkins (così come di Bernard Crick e John Griffith) la politica non viene animata da tale conflitto: piuttosto, essa viene chiamata a gestirlo e a scioglierlo<sup>51</sup>. Da qui il ruolo che autori come Crick e Bellamy attribuiscono al compromesso: poiché non si può chiedere, nelle circostanze della politica, di trovare un consenso attorno alla validità dei principi o alla comunanza di alcuni valori, la propensione al compromesso, ossia la negoziazione fra diverse posizioni, diventa la virtù principale della politica parlamentare<sup>52</sup>. Tale atteggiamento rimanda al criterio *audi alteram partem* con la predisposizione a valutare la validità degli altrui argomenti e la volontà di giungere ad un accordo rinunciando a una parte delle proprie posizioni. Gli aspetti apprezzabili di un simile modello di costituzione politica sono molteplici. Tuttavia, il costituzionalismo politico “soffoca” la politica, invece di lasciarla aperta all’autodeterminazione. Questa non è solamente la conseguenza di una conce-

<sup>50</sup> A. Tomkins, *Our Republican Constitution*, cit., pp. 61-62.

<sup>51</sup> Si rinvia a quanto notato da L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, cit., cap. 4.

<sup>52</sup> R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism*, cit., pp. 34-35.

zione strumentale della politica (anche se questo dato non va sottovalutato). La politica non viene pensata come autonoma determinazione e quindi le sue potenzialità non vengono esplorate in maniera sufficiente. Si pensi al modo in cui viene introdotta l'eguaglianza politica nell'ambito della costituzione politica. Essa si basa su una serie di esclusioni che difficilmente possono essere sfidate dall'interno del sistema politico costituito. Due esempi classici possono essere qui ripetuti: il primo riguarda coloro che non sono riconosciuti come cittadini e, pur essendo residenti (legalmente o meno), non hanno accesso al diritto di voto e quindi vedono la loro eguaglianza politica praticamente menomata<sup>53</sup>. Il secondo esempio riguarda la costituzione politica stessa. Se la dinamica istituzionale che la anima viene interpretata secondo i codici del costituzionalismo politico (voto formalmente eguale, regola di maggioranza nella competizione fra partiti), allora diviene difficile immaginare e persino spiegare eventuali cambiamenti profondi (in particolare provenienti dall'esterno delle dinamiche dei poteri costituiti) della struttura istituzionale.

Per comprendere meglio in quale senso anche la costituzione politica finisca per limitare le potenzialità dell'agire politico conviene esaminare la nozione di autorità legittima che ispira questo genere di costituzionalismo repubblicano. Essa viene ricostruita in maniera precisa nella lunga introduzione di Samantha Besson e José Louis Martí al volume *Legal Republicanism*<sup>54</sup>. Si tratta di una proposta che può essere applicata a diverse teorie repubblicane e pertanto meritevole di essere attentamente considerata sul piano teorico-giuridico. L'ipotesi di questi autori consiste nell'attribuire al costituzionalismo repubblicano un'idea di autorità tipica del positivismo normativo come proposto, principalmente, da Jeremy Waldron<sup>55</sup>. Come noto, secondo questa teoria, l'idea di autorità legittima deve essere fondata sulla priorità del disaccordo e sulla necessità di trovare una soluzione per la convivenza pacifica. Come conseguenza, il diritto ha autorità nella misura in cui costituisce una soluzione al disaccordo ragionevole che caratterizza le cosiddette circostanze della politica<sup>56</sup>. L'affinità con i presupposti teorici del repubblicanesi-

<sup>53</sup> Si rinvia alle lucide pagine di M. Benton, *The Tyranny of Enfranchised Majority? The Accountability of States to their Non-Citizen Population*, «Res Publica», 28 (2010), pp. 397-413.

<sup>54</sup> S. Besson, J.L. Martí (a cura di), *Legal Republicanism*, cit., pp. 3-41.

<sup>55</sup> Waldron non è certo l'unico fautore di questa versione del positivismo giuridico. Cfr., U. Scarpelli, *Che cos'è il positivismo giuridico?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965; T. Campbell, *Prescriptive Legal Positivism*, Ald, Ahsgate, 1996. Besson and Martí notano che il legame fra repubblicanesimo e positivismo normativo non è biunivoco: mentre un neo-repubblicano dovrebbe, secondo questi autori, sottoscrivere una teoria dell'autorità ispirata al positivismo normativo, il contrario non è necessario. In effetti, non tutti i positivisti normativi sono repubblicani: cfr. S. Besson, J.L. Martí (a cura di), *Legal Republicanism*, cit., p. 32.

<sup>56</sup> J. Waldron, *Law and Disagreement*, cit., pp. 99-101: cfr. A. Weale, *Democracy*, London, Basingstoke, 1999, pp. 8-12.

mo sono evidenti. Entrambi ritengono il dato del disaccordo come primigenio e fondante per la legittimità del politico e del diritto. Tuttavia, una simile concezione dell'autorità non è sufficiente a dare conto del rispetto del disaccordo. Decisivo al fine di comprendere il carattere limitante di questa idea di autorità è il ruolo attribuito alle ragioni escludenti. Come noto, l'idea di ragione escludente è stata introdotta da Joseph Raz nel contesto del ragionamento pratico nel diritto. Le ragioni escludenti sono ragioni per non agire in base ad altri ragioni. Esse hanno la funzione di caratterizzare l'autorità legittima come quella fonte che tramite le proprie decisioni blocca il ricorso alle ragioni sostanziali di primo ordine<sup>57</sup>. Molti aspetti delle ragioni escludenti sono intriganti nonché controversi. In questa sede interessa sottolineare in particolare la (mancata) relazione fra ragioni di primo e di secondo ordine. Le ragioni escludenti eliminano considerazioni attinenti alle ragioni di primo ordine, bloccando così il ragionamento al livello delle ragioni di secondo ordine<sup>58</sup>. Si tratta della funzione facilitatrice del diritto: la logica escludente è caratteristica dell'autorità giuridica. L'insidia di una tale nozione di autorità per un repubblicanesimo sensibile al costituzionalismo politico sono chiare: non si può postulare, da un lato, una concezione della politica come ricomposizione dei conflitti affrontati nella loro concretezza materiale (conflitti fra ragioni di primo ordine, si intende) e, dall'altro, un costituzionalismo pensato a partire dalla funzione delle ragioni escludenti<sup>59</sup>. Tale contraddizione è maggiormente visibile nell'opera di Waldron: non si può da un lato richiedere una concezione kantiana delle capacità individuale di esprimere un giudizio su temi di interesse comune e allo stesso tempo ritenere che l'autorità fornisca ragioni escludenti che espungono dal ragionamento pratico le ragioni di primo livello<sup>60</sup>. Allo stesso modo, non si può concludere in maniera irenica che "i partecipanti nella prassi giuridica sono in disaccordo rispetto a quanto richiesto dal diritto, dal principio di legalità, o da ideali della giustizia, ma tutti questi disaccordi vengono espressi nonostante (o in virtù di) un accordo fondamentale sul concetto di diritto"<sup>61</sup>. A parte la controversa idea che sussisterebbe un accordo sul concetto stesso

<sup>57</sup> Le ragioni escludenti caratterizzano le regole giuridiche e i sistemi giuridici. Si veda, soprattutto, J. Raz, *Practical Reason and Norms*, Oxford, Oxford University Press, 1990 (n.e.), in particolare le pagine 51, 144, 196.

<sup>58</sup> In una revisione della teoria dell'autorità come servizio, Raz ha notato che le ragioni di primo grado non sono totalmente escluse dal processo decisionale, ma rimangono, per così dire, sullo sfondo: J. Raz, *Between Authority and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 156.

<sup>59</sup> Una critica corrosiva all'impossibilità di coniugare la concezione dell'autorità di Raz con una teoria della democrazia viene da S. Hershowitz, *Legitimacy, Democracy and Razian Authority*, «Legal Theory», 9, 2003, pp. 201-220.

<sup>60</sup> R. Stacey, *Democratic Jurisprudence and Judicial Review: Waldron's Contribution to Political Positivism*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 30 (2010), pp. 749-773.

<sup>61</sup> S. Besson, J.L. Marttí (eds), *Legal Republicanism*, cit., p. 35.

di diritto, si tratta in ogni caso di un'affermazione parziale, la quale considera pacifico che solo il diritto sia quella pratica sociale il cui tratto normativo essenziale sia quello di addomesticare il conflitto generato dal disaccordo<sup>62</sup>.

La tesi di un contenimento della politica mascherato come cittadinanza attiva e partecipata trova conferma in un'assenza alquanto rivelatrice nelle teorie repubblicane. Esse non affrontano mai il tema del potere costituente. Nella prossima sezione si mostrerà come tale mancanza non sia casuale nemmeno nella versione più "politica" del neo-repubblicanesimo<sup>63</sup>. Per quanto riguarda la centralità del conflitto, l'opposizione fra costituzione politica e costituzione giuridica si rivela insoddisfacente. Come si è mostrato, nemmeno il repubblicanesimo politico riesce a districarsi dalla morsa delle ragioni escludenti e alla fine riproduce gli stessi meccanismi escludenti (sia attraverso la politica ordinaria, sia attraverso il diritto costituzionale) che esso rimprovera alla versione giuridica. Una volta posto il potere costituente all'interno della concezione repubblicana diviene chiaro che il contrario della costituzione politica è la costituzione impolitica o a-politica. Non è decisivo, come si vedrà, valutare se la costituzione politica venga ad inverarsi tramite il diritto o la prassi politica. Infatti, nella maggior parte dei casi è sempre un combinato disposto dei due elementi (e di altri aspetti materiali dell'organizzazione sociale) e quanto varia è la presenza di ciascuno di essi<sup>64</sup>.

### 3. *Il momento costituente*

La contraddizione principale che affligge il neo-repubblicanesimo emerge dal posizionamento del disaccordo come parte centrale di una teoria costituzionale e, allo stesso tempo, dall'impossibilità di tematizzare in maniera radicale il dissenso. Il postulato dell'eguaglianza giuridica introdotto dai neo-repubblicani, da un lato, e il disaccordo fra una pluralità di prospettive dall'altro contiene già in sé un addomesticamento delle potenzialità trasformative dell'agire politico poiché esclude il dissenso proprio sul contenuto dell'eguaglianza politica. Se il cuore della politica è il disaccordo e la legittimazione delle istituzioni risiede nella loro apertura alla contestabilità, allora il ruolo costitutivo del diritto dovrebbe essere quanto meno relativizzato.

<sup>62</sup> Per una disamina del disaccordo giuridico si rinvia a J.J. Moreso, *Legal Positivism and Legal Disagreements*, «Ratio Juris», 2009, pp. 62-73. Per una più ampia trattazione del disaccordo (ragionevole) si rinvia a S. Besson, *The Morality of Conflict*, Oxford, Hart, 2005.

<sup>63</sup> Negli ultimi decenni si è assistito ad un ritorno di interesse per il potere costituente in ambito anglosassone. Il riferimento più importante è N. Walker, M. Loughlin (eds). *The Paradox of Constitutionalism*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

<sup>64</sup> A. Tomkins, *What Is Left of the Political Constitution?*, «German Law Journal», 9 (2013), e P. Scott, *(Political) Constitutions and (Political) Constitutionalism*, «German Law Journal», 9 (2013) (entrambi in corso di pubblicazione).



In realtà, gli scritti neo-repubblicani, sia quelli che adottano un approccio giuridico sia quelli che adottano un approccio prevalentemente politico, non si discostano di molto dalla posizione kantiana presente nel costituzionalismo liberale contemporaneo secondo la quale non è possibile per una collettività agire secondo la volontà generale in assenza del governo rappresentativo. Si noti, ad esempio, che nella ricostruzione di Koorsgaard<sup>65</sup>, Kant nega il diritto alla rivoluzione ricorrendo ad un argomento di natura concettuale. La dissoluzione del governo rappresentativo coincide con la liquidazione della condizione giuridica (*rechthcher Zustand*) fra gli uomini e quindi il ritorno diretto allo stato di natura. Si tratta di una prima versione dell'idea che la legge fondamentale è costitutiva della possibilità di agire collettivo.

Il ruolo giocato dalla cittadinanza e dalle istituzioni dello Stato moderno che ne garantiscono la rilevanza giuridica è, come si può ben vedere, essenziale. Si prenda un'analogia molto istruttiva, introdotta da un costituzionalista, Bruce Ackerman, le cui credenziali repubblicane sono incerte, ma del quale si può dire sia certamente attento alla dimensione politica del costituzionalismo. In un passaggio nel quale spiega quale sia il contributo specifico del linguaggio costituzionale per la formazione dell'identità statunitense, egli propone di accostare due istituzioni come la cittadinanza e il matrimonio. Ackerman invita ad immaginare una coppia che viva in un mondo dove non esiste l'istituzione del matrimonio. Come potrebbe questa coppia comunicare a se stessa e al mondo esterno il significato speciale che attribuiscono alla loro relazione? L'istituzione del matrimonio fornisce un medium simbolico che 'potenzia lo sforzo costante di comunicare [...] ossia introduce un sistema simbolico che può dotare di un significato speciale una forma di interazione e quindi la costituisce come un tipo speciale di comunità, distinta dalle relazioni ordinarie dell'esistenza personale quotidiana'<sup>66</sup>. Ackerman ha ragione nello stabilire la funzione facilitatrice (abilitante) del matrimonio. Una volta celebrato il matrimonio, l'unione fra i coniugi non deve essere problematizzata o confermata quotidianamente. Verso l'esterno, gli sposi non devono costantemente mostrare il loro amore poiché la decisione di sposarsi già lo rende palese. Inoltre, la decisione di sposarsi comporta che ogni decisione che la coppia deve prendere non diventi una questione sull'esistenza della coppia stessa. Pertanto, nel matrimonio come istituzione è presente un aspetto costitutivo, generalmente reso possibile da una serie di ragioni escludenti che permettono alla coppia di non mettere in questione il loro legame all'insorgere di ogni minimo problema. Non-dimeno, il matrimonio come istituzione non è l'unica forma possibile per orga-

<sup>65</sup> C. Koorsgaard, *The Constitution of Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 233-262.

<sup>66</sup> B. Ackerman, *Constitutional Politics/Constitutional Law*, «Yale Law Journal», 93 (1984), p. 1042.



nizzare una relazione d'amore, ma è una delle possibili opzioni<sup>67</sup>. Non è pertanto corretto sostenere che solo una forma istituzionale fornisce un linguaggio ed un codice alla relazione amorosa<sup>68</sup>. Se il rapporto fra amore e istituzione fosse pensato in questi termini, la differenza specifica fra i due concetti evaporerrebbe. Il matrimonio fornisce uno specifico codice, ma non esaurisce l'esperienza della relazione amorosa. In effetti, è possibile descrivere e quindi comprendere il rapporto amoroso attraverso altri linguaggi o sistemi. Invece Ackerman equipara il matrimonio alla cittadinanza: il costituzionalismo provvede, tramite la cittadinanza, a dotare di un medium simbolico l'interazione fra i soggetti. Nel caso di Ackerman, la cittadinanza, costituita ed interpretata in senso strettamente giuridico<sup>69</sup>, permette agli Statunitensi di vedersi come parte di una comunità piuttosto che come semplici individui privati. Ackerman ricorda che la cittadinanza crea una comunità speciale con un proprio linguaggio. Quando i cittadini interagiscono in quanto cittadini, la loro interazione trascende la quotidianità ed investe direttamente l'identità collettiva. Diventa così possibile individuare il riduzionismo intrinseco all'accostamento fra matrimonio e cittadinanza (giuridica). Ackerman propone un'equivalenza: come il matrimonio stabilizza e protegge l'amore, così la cittadinanza giuridica, tramite la costituzione, facilita e protegge la vita politica della comunità. Si tratta, come si può ben vedere, di un accostamento quantomeno parziale. Infatti, così come il matrimonio né istituisce né necessariamente protegge l'amore, il quale pre-esiste alla creazione dell'istituzione, così la cittadinanza giuridica non esaurisce le forme di interazione nell'ambito della comunità politica e certamente non è l'unica modalità per agire politicamente.

Da quanto visto fino ad ora, la comprensione del rapporto fra diritto e politica nel neo-repubblicanesimo è unidirezionale. Come notato, questo accade perché nella ripresa repubblicana manca una riflessione appropriata sul momento costituente. Non sorprende, quindi, che le istituzioni (il potere costituito) vengano prese come un naturale sfondo a partire dal quale si argomenta di democrazia, deliberazione, partecipazione e di altri beni cari al repubblicanesimo. È l'assenza del potere costituente inscritta nella storia del repubblicanesimo? Il tema del potere costituente viene evocato e trattato consapevolmente almeno a partire dalla fine del Diciottesimo secolo<sup>70</sup>. Pertanto, molti autori appartenenti al canone clas-

<sup>67</sup> Come dimostra il caso delle coppie di fatto in alcuni ordinamenti, il matrimonio non è nemmeno forma esclusiva delle relazioni istituzionalizzate. Si rinvia a G. Zanetti, *Coppie di fatto fra diritto e morale*, in id. (a cura di), *Elementi di etica pratica*, Roma, Carocci, 2003, pp. 147-160.

<sup>68</sup> Cfr. N. Luhman, *Amore come passione*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

<sup>69</sup> Naturalmente altre dimensioni della cittadinanza possono essere ricordate: sociale, economica, civile. Si veda il classico di T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2000; cfr. R. Bellamy, *Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

<sup>70</sup> Per una ricognizione dell'origine e dello sviluppo del tema si vedano E. Zweig, *Die Lehre vom Pouvoir Constituant*, Tübingen, 1909; più di recente, per una disamina del potere costituen-

sico del repubblicanesimo non hanno avuto la possibilità di affrontare il tema nei termini ancora oggi essenziali per comprenderne la portata. Rousseau, per citare un autore solitamente ascrivito alla filosofia repubblicana, non affronta il tema e spesso sono autori schiettamente liberali a trattare del potere costituente come mezzo di contenimento dei poteri costituiti, quindi o in chiave di tutela dei diritti dell'uomo oppure come esercizio del diritto di resistenza.<sup>71</sup> Naturalmente questo non significa che la questione del potere costituente rimanga inevitabilmente estranea alla filosofia repubblicana.

Se si vuole prendere sul serio l'idea di contestazione come cuore pulsante del costituzionalismo repubblicano, allora diventa essenziale evitare di considerare il potere costituente in una relazione di stretta dipendenza con il potere costituito, come invece avviene per la filosofia liberale. Due mosse improduttive devono pertanto essere evitate. La prima è quella di guardare esclusivamente al potere costituito per valutare la presenza del potere costituente. La seconda è che il potere costituente al quale si fa riferimento qui non è una forma di disobbedienza civile esercitata come rivendicazione di alcuni diritti costituzionali violati o mai realmente attuati. Quest'ultima opzione non è da escludere come fattispecie dell'agire politico nell'ambito repubblicano<sup>72</sup>. Tuttavia, il potere costituente allude ad una contestazione dell'esclusione prodotta dall'autorità. Esso agisce sulla possibilità di rendere intelligibili voci dissenzienti prima colonizzate dal sistema rappresentativo e quindi normalizzate dalla logica giuridica. Esiste quindi una forza costituente come contestazione primaria che permette di immaginare la politica come altro dallo *status quo*.

Per non generare confusione, è necessario introdurre un *caveat* riguardante il rapporto fra rappresentazione e momento costituente. Un tentativo di sottrarre il potere costituente alla presa della rappresentazione è stato esperito da Antonio Negri, il quale ha riconosciuto il tratto repubblicano del potere costituente sottolineandone l'alterità rispetto al principio di sovranità<sup>73</sup>. Tuttavia, ancorando il potere costituente ad un dato strettamente ontologico, ossia alla socialità espressa

te come cambiamento della costituzione, C. Klein, *Théorie et pratique du pouvoir constituant*, Paris, PUF, 1996.

<sup>71</sup> Questa, ad esempio, è l'interpretazione che Pasquale Pasquino offre dell'idea di potere costituente in Sieyès: P. Pasquino, *Constitution et Pouvoir Constituant: le double corps du peuple*, in P.Y. Quiviger, D. Salas (a cura di), *Figures de Sieyès*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, pp. 20-21. Un'eccezione in chiave repubblicana è rappresentata da Thomas Paine, sul quale si veda T. Casadei, *Tra ponti e rivoluzioni*, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 101-109.

<sup>72</sup> Anche i referendum costituzionali possono essere considerati compatibili con il costituzionalismo repubblicano. Si rinvia alla preziosa analisi di S. Tierney, *Constitutional Referendums*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

<sup>73</sup> A. Negri, *Il Potere costituente*, Roma, IlManifesto Libri, 2002. Si veda, inoltre, A. Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

attraverso il lavoro vivo, egli finisce per negare qualsiasi specificità alla dimensione politica, sovrapponendo, con una mossa inversa e speculare a quella di Hannah Arendt, il sociale e il politico. Per Negri, così come per Arendt, il potere costituente è azione diretta, non mediata, sottratta alla logica della rappresentazione, ossia politica della pura presenza. Tuttavia, un'attenta fenomenologia dell'agire collettivo riconosce l'impossibilità di una simile politica<sup>74</sup>. Un soggetto collettivo (un movimento, ad esempio e quindi non necessariamente un popolo) non è mai completamente presente a se stesso e ogni rivendicazione costituente viene sempre espressa nei termini di un soggetto in prima persona plurale che è (già sempre) stato<sup>75</sup>. In tal senso, un puro momento costituente in grado di essere palinogenetico non è possibile<sup>76</sup>. Esso stesso dovrebbe trovare una forma rappresentativa, seppure secondo una logica diversa rispetto a quella dell'organizzazione rappresentativa contingente. In definitiva, la distinzione fra costituente e costituito non rimanda inevitabilmente ad una totale alterità del primo momento rispetto al secondo, alterità intesa qui come differenza fra presenza e rappresentanza. Esso invece rinvia alle possibilità che una concezione della politica come ambito relativamente autonomo lascia aperte in termini di trasformazione dell'ordine costituito e di politicizzazione (intesa come messa in questione e di conseguenza come conflittualità) di temi esclusi dal contesto politico. Per riassumere: includere il potere costituente nella riflessione repubblicana significa riconoscere il carattere riflessivo della politica nel senso che essa non può essere esclusivamente contenuta nel linguaggio giuridico. In altri termini, il potere costituente rappresenta quella forza in grado di ripoliticizzare temi esclusi dai poteri costituiti.

#### 4. *La riflessività della politica*

Il problema della concezione neo-repubblicana del costituzionalismo diventa evidente quando si presta attenzione all'idea di politica che lo innerva. Come ricordato in precedenza, Pettit non si stanca mai di sottolineare come il diritto giochi un ruolo costitutivo per la libertà, secondo una concezione che mantiene una forte impronta dell'approccio kantiano contemporaneo. Si noti che il popolo costituito è nutrito costantemente dal popolo costituente in un rapporto di reciproca compenetrazione. Se, da un lato, è realistico ritenere che il potere costituente non

<sup>74</sup> Per una devastante critica di tale metafisica della presenza applicata all'agire collettivo si rimanda a H. Lindhal, *Fault Lines of Globalization*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

<sup>75</sup> Si rinvia alla penetrante analisi di J. Frank, *Constituent Moments*, New York, Duke University Press, 2010, cap. 1.

<sup>76</sup> Va riconosciuto ad Arendt che nelle sue ultime opere l'idea di nuovo inizio è stata modificata per riconoscere che esso non può essere totalmente astruso dal mondo nel quale irrompe. Si vedano le considerazioni di I. Possenti, *L'apolide e il paria*, Roma, Carocci, 2002, pp. 89-98.

emerge dal nulla, dall'altro rimane aperta la questione di quanto il potere costituente rimanga, in versione neo-repubblicana, pre-determinato o fortemente limitato dai poteri costituiti. Anche se si ammette che il diritto svolga una funzione costitutiva deve essere ricordato che questa funzione viene esercitata tramite decisioni che escludono opzioni e nell'ambito di una struttura che spesso riduce l'orizzonte delle scelte collettive. La forza limitativa del diritto diviene lampante nei processi di costituzionalizzazione che investono alcune istituzioni sovranazionali.<sup>77</sup> In questi casi, la modifica delle sfere costituzionalizzate diventa pressoché impossibile poiché legata a requisiti di unanimità o di maggioranze iper-qualificate, oppure perché lasciata ad organi sovranazionali (di natura giurisdizionale o meno) isolati rispetto al contesto sul quale agiscono. In un simile ambito, la forza creativa viene contenuta sia dal diritto che dalla politica ordinaria. Emerge così la nuova questione costituzionale: come si può mettere in discussione la struttura costitutiva entro la quale si esercita e si dà significato all'agire politico? Non si deve dimenticare che la prospettiva neo-repubblicana è orientata da una concezione strumentale della politica: il suo valore, per i neo-repubblicani, dipende dalla misura con la quale riesce a realizzare la libertà come assenza di dominio. Il valore dell'agire politico dipende dal suo fine. Il contrasto con posizioni classiche e neo-aristoteliche (cosiddetto umanesimo civico) come quelle rappresentate da Hannah Arendt è netto. Per Arendt la politica è la sfera della libertà di agire (in concerto) e quindi non può essere assoggettata a finalità esterne ad essa. L'intuizione di Arendt merita di essere apprezzata perché parte integrale della natura riflessiva della politica. La celebrata idea di un nuovo inizio riabilita l'immaginazione politica celebrando le capacità di rinnovamento dell'agire in concerto: «è nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti. Questo carattere di sorpresa iniziale è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine»<sup>78</sup>. Il problema (ed il limite) dell'idea arendtiana di politica risiede nel suo radicamento ontologico, ossia nell'incardinare la riflessività politica su una concezione sostanziale dell'agire (l'azione si distingue, come noto, dal lavoro e dall'opera).

Alla luce di queste considerazioni, una concezione repubblicana della politica dovrebbe tenere in conto il potere costituito (il sistema istituzionale e i suoi meccanismi di funzionamento, nonché il ruolo dei poteri pubblici e privati), il potere costituente e, in maniera decisiva, la differenza fra questi due. In altre parole, una concezione repubblicana della politica dovrebbe riconoscere il tratto precipuo di una politica riflessiva nella *differenza* fra potere costituente e potere costi-

<sup>77</sup> Cfr. l'interessante ricostruzione di D. Nicol, *The Constitutional Protection of Capitalism*, Oxford, Hart, 2010. Si veda inoltre D. Schneiderman, *Constitutionalizing Economic Globalization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

<sup>78</sup> H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 129.

tuito. Un esempio del modo di pensare tale differenza è ben visibile nella distinzione tracciata da Jacques Rancière fra la *police* e la *politique*<sup>79</sup>. Rancière posiziona il disaccordo<sup>80</sup>, attribuendogli un ruolo centrale, nello scarto fra la *police* intesa come organizzazione visibile del potere e la *politique* intesa come possibilità sempre aperta di una diversa disposizione ed organizzazione del potere<sup>81</sup>. Pensare tale differenza e preservarla nella concezione della politica diventa requisito essenziale per la riflessività<sup>82</sup>. Un'eco della distinzione fondamentale fra i due livelli di significato della politica lo si può sentire anche nell'interpretazione del governo rappresentativo come politica all'interno della quale il luogo del potere rimane vuoto, proposta, come noto, da Claude Lefort<sup>83</sup>. Egli nota che il costituzionalismo liberale ha spesso sovrapposto la politica con la sua rappresentanza istituzionale: «il politico si rivela non in ciò che chiamiamo agire politico, ma nel duplice movimento in virtù del quale l'istituzione della società appare e allo stesso tempo viene oscurata. Appare nel senso che il processo attraverso il quale la società viene unificata e messa in ordine diventa visibile. Oscurata nel senso che il luogo della politica (quello nel quale i partiti competono ...) diventa definito come particolare, mentre il principio che genera questa intera costellazione rimane nascosto»<sup>84</sup>.

Pensata in questi termini, la politica rimane un esercizio auto-riflessivo e non può essere il prodotto di una razionalità mossa solo da ragioni escludenti. Se così fosse, infatti, il contenimento della politica e lo schiacciamento del costituente sul costituito limiterebbero gravemente la realizzazione di quell'aspetto conflittuale che la contestazione repubblicana pone al centro della sua idea di autorità legittima. Se le ragioni che possono entrare a far parte del discorso pubblico sono solamente quelle che tutti potrebbero accettare come rilevanti di fronte ad una

<sup>79</sup> J. Rancière, *Dix Thèses sur la politique*, Paris, Folio, 1998, pp. 223-254.

<sup>80</sup> Va notato che la traduzione italiana di *mesentente* con disaccordo non restituisce l'idea della incomunicabilità fra i due ordini di discorso (costituente e costituito).

<sup>81</sup> Rancière introduce tre modalità di pensare la politica per spiegare le conseguenze di un mancato riconoscimento del disaccordo radicale: arcipolitica, metapolitica, parapolitica. Cfr., *Disaccordo*, Roma, Meltemi, 2007, cap. 2.

<sup>82</sup> Nel preservare la differenza fra i due livelli menzionati come tratto distintivo della politica vi sono echi della teoria dei sistemi di Luhmann e della sua idea dei sistemi come ambiti riflessivi. Sono in debito, per questa ed altre elucidazioni sulla politica come sistema, con Chris Thornhill, del quale si vedano, almeno, *German Political Philosophy: the Metaphysics of Law*, London, Routledge, 2010, cap. 12 e, soprattutto, *A Sociology of Constitutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

<sup>83</sup> C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, Boston, MIT Press, 1989, p. 16.

<sup>84</sup> C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, cit., p. 17. Lefort, a differenza di Rancière, rimane ambiguo circa gli esiti della distinzione fra i due livelli di politica, in particolare quando discute del carattere istitutivo della politica, da intendere sia come messa in scena sia come limite al potere. Ringrazio Raf Geenens per aver suggerito l'accostamento con l'opera di Lefort.

corte costituzionale o ad un parlamento organizzato in un stabile sistema politico, cosa rimarrebbe della contestazione radicale delle premesse dello stesso discorso pubblico? La politica repubblicana deve invece essere riflessiva perché, all'interno del primato del pubblico, ritiene che sia il discorso stesso su ciò che è politicizzabile o meno ad essere prettamente politico. Parafrasando quanto Kelsen notava a proposito del contenuto del diritto, si può dire che qualsiasi contenuto può essere tradotto nel codice del linguaggio politico. In tal senso, la politica riflessiva non condivide il radicamento ontologico della politica arendtiana<sup>85</sup>. Il riduzionismo implicito in questa concezione della dimensione pubblica della politica circoscrive, senza alcuna plausibile giustificazione, il perimetro di quanto può essere politicizzato. In Arendt, i problemi generati da una concezione della politica vincolata ad una precisa ontologia diventano visibili qualora si pensi al ruolo dell'eguaglianza e al suo valore politico. Per Arendt, la dimensione pubblica nella quale si esplica l'agire politico è uno spazio artificiale creato da un'istituzione. Essendo gli uomini diseguali per natura, essi diventano eguali nello spazio delle apparenze<sup>86</sup>. Da qui l'importanza della cittadinanza come *a priori* dell'agire politico. Il problema è che pensato in questi termini, l'agire politico rimane cieco di fronte a tutti quei casi nei quali la posta in gioco del conflitto politico non sia l'agonismo dell'eccellere in pubblico o lo spirito comunicativo che Arendt intravede come tratto precipuo dell'agire politico. Per Arendt l'eguaglianza politica è preconditione dell'agire politico<sup>87</sup>. In tal senso, l'agire in senso arendtiano è sempre agire in concerto con altri, mai in opposizione o contrasto a partire da posizioni di eguaglianza formale<sup>88</sup>. Tuttavia, il conflitto politico spesso verte esattamente sul mancato riconoscimento dell'eguaglianza. Questo significa sottrarre l'eguaglianza dal novero di quanto può essere politicizzabile. Mantenere una concezione agonistica della politica come agire che viene reso possibile da determinate precondizioni giuridiche significa non cogliere le molteplici potenzialità trasformative della politica. In questo caso particolare, tale concezione agonistica comporta l'eliminazione dall'orizzonte politico di una delle rivendicazioni più urgenti come quella di ridiscutere l'estensione dell'eguaglianza.

<sup>85</sup> H. Arendt, *Vita Activa*, Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, pp. 265-323; M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 171-172.

<sup>86</sup> Si tratta, per Arendt, di un'eguaglianza garantita giuridicamente. Determinanti per comprendere tale rapporto fra diritto ed eguaglianza sono le pagine che Arendt dedica alla 'persona giuridica'; H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, pp. 322-331.

<sup>87</sup> Si veda la ricostruzione di J. Waldron, *Arendt on the Foundation of Equality*, in S. Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 17-38.

<sup>88</sup> E. Christodoulidis, A. Schaap, *Arendt's Constitutional Question*, in M. Goldoni, C. McCorkindale (eds), *Hannah Arendt and the Law*, Oxford, Hart, 2012, p. 113.



Un repubblicanesimo riflessivo deve pertanto riconoscere la dimensione politica come autonoma, immanente e quindi costitutiva del proprio orizzonte. In tal senso, se si vuole preservare e rendere produttiva l'idea di contestazione e di conflitto in ambito repubblicano, occorre pensare la politica come la differenza fra la contingenza del reale (il potere costituito) e ciò che potrebbe essere (stato) altrimenti. Il requisito principale di tale politica repubblicana è, appunto, la possibilità di contestare e, in modo se possibile ancora più dirimente, la possibilità di mettere in questione i termini stessi entro cui si esprime la contestazione. Oggetto del disaccordo non è solo il contenuto di una proposta politica, ma diventa la cornice entro la quale questa viene formulata. In tal modo, quanto viene considerato rilevante come politico e quanto è politicamente possibile diviene a sua volta una questione politica. Essendo riflessiva, la politica riferisce tutto sempre e di nuovo alle proprie possibilità di espansione<sup>89</sup>.

Due *caveat* devono essere introdotti a questo punto per evitare fraintendimenti. In primo luogo, la riflessività della politica non implica che una trasformazione costituzionale possa o debba avvenire necessariamente *ex nihilo*, come reinvenzione totale. La riflessività della politica repubblicana mantiene aperte opportunità emancipatorie perché evita di ontologizzare il criterio per determinare la politicità dell'agire. Naturalmente, anche una politica improntata a principi repubblicani assume una forma determinata (una messa in scena o una rappresentazione) la quale comporta una serie di esclusioni<sup>90</sup>. Il conflitto politico, in particolare, viene sempre espresso tramite una rappresentazione su una scena che implica necessariamente uno o più codici espressivi. Per essere massimamente produttivo, il conflitto deve essere presentato in quanto conflitto politico. Allo stesso modo, una politica riflessiva non esclude che la differenza fra il momento costituente e quello costituito venga radicata esclusivamente nella concretezza materiale dei rapporti sociali. Le opzioni che rimangono escluse dall'orizzonte vengono però riflesse, aprendo uno squarcio nel velo delle ragioni escludenti tramite il riconoscimento della doppia funzione del diritto (costitutiva e limitativa). Tenere ferma la distinzione fra la natura contingente del potere costituito e le potenzialità di ciò che potrebbe essere altrimenti si rivela preziosa preconditione per l'eventuale politicizzazione di ciò che non può essere registrato come rilevante dal sistema politico<sup>91</sup>. Temi e problemi che non venivano riconosciuti come politici lo sono poi di-

<sup>89</sup> Ciò significa che il potere politico non è un gioco a somma zero, ma ha una natura potenzialmente espansiva, ossia può crescere senza dover richiedere la sottrazione di potere in un'altra sfera.

<sup>90</sup> Questo comporta che a livello istituzionale, nell'ambito delle democrazie contemporanee vi sia una preferenza condizionata per una politica parlamentare. Si tratta però di una scelta contingente che non deve diventare feticismo istituzionale. Contro i danni all'immaginazione istituzionale di quest'ultima tendenza si rinvia a R. Unger, *What Should Legal Analysis Become?*, London, Verso, 1996, pp. 130-131.

<sup>91</sup> E. Christodoulidis, *On the Politics of Societal Constitutionalism*, manoscritto.

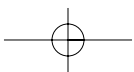
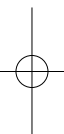
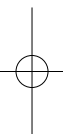


ventati grazie all'attivazione di un conflitto che sfida i ruoli e le aspettative generate dal sistema. La critica al dominio che innerva molta della letteratura repubblicana trova qui un nuovo terreno di applicazione curiosamente poco esplorato ad oggi. Un esempio interessante di ripolitizzazione ottenuta tramite un confronto conflittuale riguarda la gestione rigorosamente manageriale del lavoro. Infatti, la cornice classica presentava l'organizzazione degli spazi e dei tempi del lavoro come una questione privata. Grazie ai movimenti operai è stato possibile, in alcuni frangenti, politicizzare la questione dell'organizzazione dei tempi di lavoro e della democrazia sul luogo lavorativo non più come mera questione di diritto privato<sup>92</sup>.

Una politica riflessiva coltiva, e allo stesso tempo viene nutrita da, sia un'immaginazione istituzionale ed una extra-istituzionale. Il primo tipo di immaginazione è necessaria perché le forme del potere costituito possono essere differenziate fra di loro da un punto di vista assiologico. Ma è necessario anche coltivare un'immaginazione non istituzionale che parta dalla presa d'atto che l'istituzionalizzazione porta con sé la costituzione di forme dell'agire e la soppressione di altri mondi possibili<sup>93</sup>. L'istituzionalizzazione determina inoltre una forma di inerzia rispetto allo status quo. Come si è visto nelle prime due sezioni, l'azione politica viene limitata dalla sua messa in forma giuridica e istituzionale. Ma per far crescere le potenzialità dell'immaginazione politica occorre fare spazio ad un potere costituente che sia pensato come parte determinante della riflessività politica. Una concezione riflessiva del costituzionalismo repubblicano deve pertanto prendere le mosse dal riconoscimento che l'agire politico non può essere totalmente contenuto (e quindi predeterminato) nel linguaggio escludente del diritto.

<sup>92</sup> A. Supiot, *Il futuro del lavoro*, Roma, Carocci, 2002. Una vicenda esemplare è rappresentata, nel contesto italiano, dall'approvazione dello Statuto dei lavoratori.

<sup>93</sup> Diversi autori hanno rimarcato questa duplice valenza dell'istituzionalizzazione. Si veda, ad esempio, l'interpretazione della giurisdizione come momento giuspativo, ossia distruttivo di possibili mondi giuridici, in R. Cover, *Nomos e narrazione*, Torino, Giappichelli, 2008, pp. 54-59.



## La sacralità del corpo e la sua dimenticanza

Massimo Angelini

*Se qualcosa è sacro, il corpo umano è sacro.*

Walt Whitman<sup>1</sup>

L'immagine del corpo come "tempio", come luogo sacro, si riverbera comune in molte culture: ne parla Ippocrate e la premette al dovere di curare il corpo e di rispettarlo *sempre*<sup>2</sup>; sotto un diverso aspetto, nella prima *Lettera ai Corinzi*, Paolo da Tarso afferma che il corpo è il *tempio dello Spirito Santo che è in voi*<sup>3</sup>; prima di lui nel vangelo di Giovanni, Gesù parla del proprio corpo come tempio che in tre giorni farà risorgere<sup>4</sup>; Abdu'l Bahà sostiene che «l'uomo è un tempio di Dio, non è un tempio umano»<sup>5</sup>. Queste, ciascuna sommamente autorevole all'interno della propria tradizione di pensiero, sono solo alcune tra le numerose testimonianze di una metafora che si è riverberata sotto molte latitudini, in occidente come in oriente: l'analogia con il corpo umano riguarda sia la forma della chiesa medievale, sia quella del tempio induista.

Agli inizi del sec. XIV, Durando da Mende scrive:

La disposizione materiale della chiesa rappresenta il corpo umano, perché il cancello o il luogo in cui si trova l'altare rappresenta la testa, e la croce, da una parte all'altra, le braccia e le mani; infine, l'altra parte che si sviluppa a Occidente rappresenta il resto del corpo<sup>6</sup>.

E talvolta è una metafora così stringente da fare apparire i due termini quasi sinonimi: come il tempio è dimora della divinità, così – diversamente consacra-

<sup>1</sup> Whitman 1855-1999: 67.

<sup>2</sup> L'aforisma comunemente attribuito a Ippocrate recita: «Il corpo umano è un tempio e come tale va curato e rispettato, sempre».

<sup>3</sup> *1 Corinzi* 6, 19: «Non sapete che il vostro *corpo* è il *tempio dello Spirito Santo* che è in voi e che avete ricevuto da Dio? Quindi non appartenete a voi stessi».

<sup>4</sup> *Giov* 2, 19-21.

<sup>5</sup> Abdu'l Bahà (*Promulgation*, 352), in SAVI, 2009: 164.

<sup>6</sup> Guillaume Durand de Mende, *Rationale divinatorum officiorum*, Parigi 1854, in Hani, 1978-1996: 58.

to, diversamente purificato – lo è il corpo<sup>7</sup>. Di questo accostamento tra tempio e corpo al di là del richiamo dotto che se ne può fare, al di là di un'evocazione poetica, cosa resta oggi?

Due premesse.

1. Se ogni cosa che vive partecipa di una natura simbolica, il corpo vi partecipa in maniera eccellente. E, visto in chiave ontologica, come il simbolo unisce e rende compresenti i due mondi<sup>8</sup>, differenti aspetti di un'unica realtà, così il corpo è un tramite, un ponte, una finestra. È un tramite fra cosa è interno e cosa è esterno, il corpo che unisce e rende compresenti e porta a riconoscere consustanziali l'io e il mondo. Ma è anche un tramite fra cosa è visibile e cosa è invisibile, fra la dimensione materiale della realtà e quella spirituale.

Come ciascun simbolo, il corpo appartiene a questo nostro mondo e all'altro, compartecipa di entrambi e perciò, a rigore, ci appartiene parzialmente, temporaneamente. Questa non è un'affermazione giuridica, ma un dato di esperienza. L'esperienza della malattia ci insegna che non disponiamo del corpo in piena libertà, perché ogni momento può accadergli qualcosa che è indipendente dalla nostra volontà. L'esperienza dell'invecchiamento ci insegna che si logora, si logora progressivamente, decade, e lo fa in accordo alla nostra accettazione o contro il nostro desiderio. Poi, l'esperienza della morte ci insegna che dobbiamo restituirlo alla terra e alla ruota della vita. E lo restituiremo.

Del corpo, comunque, non siamo artefici, se non in misura parziale. E, comunque, non è distinto da noi stessi, da quell'unità nella quale ci riconosciamo individualmente, benché tanta parte della civilizzazione che informa i nostri comportamenti induca a sentirlo separato, a volte a sentirsene prigionieri, comunque a sentirlo altro da un "io" che così sentendo si mostra scisso dalla realtà, figlio di un'astrazione: la stessa che c'induce a conoscere e pensare non nel segno dell'unità (cioè in modo, letteralmente, simbolico), ma nel segno della separazione (cioè in modo, letteralmente, diabolico)<sup>9</sup>.

L'approccio simbolico è per propria intima natura un approccio realista: in parte, perché comprende la realtà come un dato unitario, pur nei suoi differenti aspetti e con la consapevolezza dei differenti piani dell'esistenza; in parte, perché è legato alle cose così come sono, senza riduzioni, senza rimozioni; ma anche perché risolve lo scisma ontologico che si forma con la separazione fra corpo, mente

<sup>7</sup> *Stessa opera*: 57 e ss., capitolo 5 ("Il tempio, corpo dell'uomo-dio").

<sup>8</sup> Florenskij, 1914-2010, lettera I ("Due mondi"); la nozione dei "due mondi" compare più volte nei capitoli precedenti.

<sup>9</sup> "Simbolico": dal latino tardo *symbolicus* che, a sua volta, deriva dal greco *syn-bállō*, "getto insieme", quindi "metto insieme", "unisco"; "diabolico": dal latino ecclesiastico *diabolicus* che, a sua volta, deriva, secondo alcuni, dal sanscrito *dyāus*, "cielo luminoso", secondo altri, dal greco *diabállō*, "getto di traverso", dunque "separo", "calunnio".

e anima: uno scisma profondo, lacerante, consumato sotto lo stesso segno di separazione, diabolico, che divide il bello, dal bene e dal vero<sup>10</sup>. Fuori dall'approccio simbolico – unitario e realista – si scivola fatalmente nell'astrazione o nel regno dell'immaginazione oppure in quello della virtualità, e si dà spazio alla frantumazione della realtà e, dal punto di vista della conoscenza, alle prospettive di sapore dualistico<sup>11</sup>.

La mutilazione del corpo dall'unità dell'essere, la sua degradazione o addirittura il suo rifiuto informano il carattere delle correnti ascetiche, ma anche del pensiero di matrice gnostica o di eredità agostiniana, che affermano la dimensione spirituale come unica vera realtà, di fronte alla quale il corpo è peso, ostacolo, impedimento al perfezionamento, ricettacolo di corruzione, occasione di perdizione, e pertanto deve essere mortificato, rimosso. Nel cono d'ombra di questa rimozione, può apparire paradossale come in alcune declinazioni della cristianità, quel corpo mortificato, lacerato dalle privazioni, disprezzato, sia lo stesso per il quale si chiede e attende la resurrezione.

Dall'altro canto, la mutilazione dello spirito dalla realtà, la sua riduzione a oggetto di superstizione, la stigmatizzazione di cosa non sia razionale come irrazionale, la riduzione del piano stesso della realtà alla fisicità della materia o alle geometrie della ragione riflette un approccio miope al mondo, quell'approccio per il quale esiste solo cosa si può vedere o capire, che può essere conosciuto solo attraverso le geometrie della ragione umana. Un approccio miope, ma anche profondamente antistorico, quando nega – e in modo pregiudiziale – l'esperienza, tramandata attraverso innumerevoli persone (delle quali non resta neppure il ricordo del nome), di un'umanità fino a ieri vissuta anche dentro l'orizzonte del sacro e della spiritualità, e fa di questa esperienza, ridotta a dato antropologico, qualcosa che può essere archiviato alla "luce" di una razionalità autoreferente e sufficiente a se stessa.

Ma come la caricatura di una persona ne mette in evidenza un solo tratto, un solo aspetto, esagerandolo a discapito degli altri e della figura nel suo complesso, falsandone l'integrità e l'armonia, così lo spiritualismo, per un verso, il materialismo e il razionalismo, per altri versi, restituiscono una caricatura della realtà. L'uno svaluta il corpo, lo rifiuta fino a negarlo; l'altro ne fa un idolo; per il terzo è solo il supporto organico della razionalità nel cui orizzonte è inscritta tutta la realtà, conosciuta o conoscibile, dimostrata o dimostrabile.

All'opposto, l'approccio simbolico, realistico, riconosce la natura complessa delle cose, entro la quale nessun aspetto, materiale o spirituale, è dispensabile, ac-

<sup>10</sup> Ne parla Evdokimov, 1972-1990: 61, riprendendo F.M. Dostoevskij.

<sup>11</sup> La critica al modo "astratto" (opposto al modo "simbolico") di conoscere il mondo, affine al razionalismo e proprio della modernità, permea ampia parte del pensiero di Florenskij. Un punto di vista contemporaneo, affascinante e per me persuasivo, sulla costruzione ideologica della vita quotidiana sotto il segno dell'"astrazione", in Mathews, 2005.

cessorio, e può perciò essere posto in secondo ordine. Materia e spirito sono compresenti, abbisognano l'una dell'altro e l'uno dell'altra<sup>12</sup>. Senza spirito, la materia è inerte e della persona non resta che un fantoccio. Un fantoccio privo di luce. E questa affermazione non è una coloritura poetica, ma un dato di evidenza che chiunque può sperimentare: una visita all'obitorio può aiutare a misurare la distanza tra la persona conosciuta in un corpo vivo e la sua assenza gridata dal corpo spento. E qui misurare che la matrice della bellezza è la luce. La persona più bella, quando è spenta, quando la luce ha lasciato il suo corpo, non è più così bella e solitamente di quella persona resta un fantoccio, una bambola, un cadavere prossimo alla decomposizione. La prova vivente dell'immortalità della luce che ci anima e del fatto che non siamo solo materia organizzata non vive nei sofismi ma diventa evidente sul letto di morte, dove cosa era vivo e bello e attraente non lo è più e spesso si capovolge in qualcosa di quasi irriconoscibile, a volte repellente, a volte addirittura spaventoso.

## 2. Cosa è “sacro”?

*Sak* è il recinto<sup>13</sup>: parola di radice indoeuropea che, attraverso l'immagine del recinto, conduce ai significati di “separazione” e “definizione”, perché un recinto chiude, conclude, protegge, separa. Da *sak* deriva *sacer*, quindi *sacrum*: cosa è separato, l'ambito distinto e separato dal nostro mondo, l'ambito che appartiene alla divinità. Lo spazio del tempio è sacro perché appartiene alla divinità. Tutto il resto, tutto ciò che non è sacro, è profano, ovvero, posto di fronte (pro) al tempio (*fanum*), è cosa non appartiene alla divinità. Reso intenso nella forma *sank*, la radice ha dato vita a *sancere*, da dove viene “sancire” (definire, fissare, concludere, compiere), e al suo participio passato sanctus, da dove viene “santo” (il compiuto, il perfetto)<sup>14</sup>.

Osservato nella prospettiva simbolica, dell'unitarietà, il corpo partecipa alla dimensione spirituale (insieme con quella materiale), ed è all'interno di questa dimensione che si manifesta nel suo aspetto sacro, di appartenenza all'ambito divino: è in questa dimensione che prende valore la metafora che lo lega al tempio.

<sup>12</sup> La reciproca necessità di spirito e materia è stata messa in valore dalla sintesi teologica di Gregorio Palamas che li vede consustanziali nella relazione tra *ousia* ed *energheia*: l'essenza non può fare a meno della sua manifestazione che a sua volta nell'essenza ha la propria radice ontologica. Commentando l'insegnamento di Palamas, Florenskij (1921-2003: 83) osserva: «In Dio esiste, accanto all'Essenza [*ousia*], anche l'attività [*energheia*], l'autorivelazione, l'autopresentazione della sua Divinità. [...] Dove esiste in effetto, esiste anche la causa dell'effetto, e un effetto rivela attraverso sé stesso l'essenza, e viceversa». Su Gregorio Palamas e la riflessione esicastica: Choruzij, 2005.

<sup>13</sup> Benveniste, Lallot, 1969-1976.

<sup>14</sup> Per un'ampia discussione sull'origine di “sacro”: Morani, 1981.

Questa lettura del corpo oggi non è più corrente, non appartiene al senso comune. Il corpo appartiene solo a chi ne indossa il nome o a chi direttamente o indirettamente ne diventa padrone e s'impadronisce dei suoi servizi, delle sue funzioni, del suo logoramento. Sul piano della sola materialità, quello che si traduce in posizioni e ideologie che negano realtà alla trascendenza, il corpo è la sua qualità materiale: è carne, è materia organica e sostanza minerale. L'assenza di altri rinvii al suo interno e al suo esterno ne fa un bene assoluto, oscillante tra le polarità dell'idolatria o del disprezzo, oggetto di un desiderio impossibilmente duraturo, mantenuto artificiosamente e a ogni costo in vetrina o, alla peggio, in vita. Dove è considerato l'unica realtà certa, al suo mantenimento, impossibile e ineluttabilmente votato al fallimento, corrisponde il mantenimento stesso della realtà. Il corpo ridotto a carne da imbellettare, da adornare, è la sostanza impermanente di un'ontologia minore, un'ontologia – se mai si potesse dire – dell'apparenza. Ridotto a carne, il corpo è opaco e non può esprimere luce, come dal vetro opaco di una finestra<sup>15</sup> non passa luce e se passa è opalescente.

Non c'è luce negli idoli, e già da questo si potrebbero facilmente riconoscere. Lo *star-system* confeziona e adorna corpi, e costruisce idoli sull'apparenza, per riuscirci è sufficiente una comunicazione pressante ed efficiente. Poiché, sul piano dell'ontologia, dove non c'è luce non ci può essere bellezza, dov'è la bellezza, sostanziale alla luce, nell'apparenza impeccabile ma opaca di una donna o di un uomo usati come manichino?

Chi pensa che il disprezzo del corpo sia un tratto caratteristico delle correnti ascetiche, non considera adeguatamente quanto disprezzo per il corpo sia espresso nel maltrattamento che se ne fa quando lo si usa come recipiente di sostanze che affaticano, intossicano, ammalano, assunte in forma di cibo, bevanda, fumo, farmaco, per eccitare o deprimere, stordire, alterare, mai nutrire se non in misura marginale. O quanto disprezzo sia espresso nel maltrattamento e nella privazione al quale è sottoposto per conquistare o mantenere una snellezza innaturale, deformato fino a diventare un appendiabiti. Il rifiuto del corpo-materia è un atto di fuga dalla realtà, dalla sua interezza e compresenza simbolica, quanto lo è il rifiuto dello spirito.

Il “dibattito sul corpo e l'anima” nel nostro tempo avviene fra quelli che disprezzano il corpo puntando sulla sua resurrezione e quelli che, ammalati di stravaganza corporale e mancanza di esercizio fisico, nondimeno aspirano alla longevità so-

<sup>15</sup> L'immagine della finestra che fa passare la luce, e la fa passare anche nei due sensi, e mette in comunicazione l'esterno con l'interno – racconta Florenskij in *Iconostasi* (1922-2008: 48) – è metafora della funzione di tramite e contatto del simbolo.



pra ogni cosa. Questi due gruppi si credono contrapposti, eppure non potrebbero esistere ciascuno per conto suo. Sono incatenati a un conflitto che in realtà non è altro che la loro collaborazione nel processo di distruzione di tutti e due, corpo e anima<sup>16</sup>.

Il disprezzo per il corpo umano, espresso nel suo maltrattamento alimentare quotidiano, nell'incuranza verso le sue semplici necessità di salute e armonia, nella sua riduzione a merce, racconta una modalità di mortificazione diversa da quella attuata nella pratica ascetica ma iscritta nel segno di una medesima negazione. L'aspetto macilento di asceti, igienisti, anoressici, sotto motivazioni differenti, presenta diverse declinazioni di un comune rifiuto di sé attraverso un corpo disprezzato, benché talvolta idolatrato in apparenza. Un rifiuto non così diverso da quello espresso nelle forme dell'incontinenza, dell'eccesso.

La repressione e il maltrattamento del proprio corpo si accompagna alla repressione e al maltrattamento verso gli altri, verso cosa vive, verso la terra che abitiamo: come nota Wendell Berry, nel *Corpo e la terra*, «il disprezzo per il corpo si manifesta invariabilmente col disprezzo per altri corpi»<sup>17</sup>.

E nel corpo usato come recipiente di rifiuti o di veleni, quanto posto resta alla metafora del tempio? Quanta sacralità resta? Butteremmo rifiuti o veleni in un tempio o in uno spazio sacro? Ne storpierebbero la forma canonica, l'armonia, per adeguarlo a un modello astratto, cangiante in conformità alla moda del momento, animato da un'estetica dettata dal mercato?

E in questo discorso sulla sacralità e la forma, la donna che posto ha?

Ha un posto preminente, perché ancora più di quello maschile il corpo femminile qui, in quest'area del mondo, è privato di forma, martoriato dalle privazioni, riaggiustato in ordine a forme progettate "a tavolino", astratto dai segni dell'età e mantenuto infantile (pretesa impossibile e, a lungo andare, grottesca), confezionato dal mercato, nascosto dalla sua stessa nudità ostentata (quella che ne parla attraverso la mezza verità che riduce il corpo a carne e guscio)<sup>18</sup>, compresso, conciato, atteggiato, fatto muovere ed esprimere in modo forzato, ridotto a marionetta, e come quello maschile profanato – di più: dis-sacrato – dagli scarti alimentari, dal catrame del fumo, dall'abuso alcolico o farmacologico.

<sup>16</sup> Berry, 1977-1981: 26.

<sup>17</sup> *Stessa pagina*.

<sup>18</sup> Sul corpo vuotato, ridotto a guscio, a larva: Florenskij, 1921-2008: 38. Altrove ci dice: «Le vesti non velano ma svelano un corpo splendido, e lo fanno, tra l'altro, in un modo ancora più splendido, rivelandolo nel suo casto pudore. Al contrario, un corpo denudato sfacciatamente si chiude alla conoscenza, poiché ha perso la partita con il proprio pudore, che è di fatto la misteriosa profondità della vita e la luce dal profondo», citato in Rupnik, 2010: esergo.

È stato chiesto mai se coloro che corrompono il proprio corpo si vadano a nascondere? E se quelli che insozzano i vivi non siano malvagi quanto quelli che insozzano i morti<sup>19</sup>?

Dentro il profilo della modernità, parlare di sacralità del corpo (più in generale, della persona) pare solo un richiamo romantico, una gradevole evocazione di sentimenti, di desideri, una formula per dare un abito gentile alla confusione. Dove non si fa spazio allo spirito, al divino, non si dà spazio alla sacralità, i templi sono solo edifici, le persone sono solo carne, i simboli sono solo segni. Un recupero realistico delle cose così come si danno, aperto all'essere in ogni sua dimensione che ci è dato sentire, conoscere e condividere, un ritorno alla dimensione simbolica dove essenza ed energia, spirito e manifestazione, idea e attualizzazione, spirito e corpo si incontrano compresenti, impossibili a sussistere l'uno senza l'altro, possono riportare la sacralità in armonia con l'ordine magistrale delle cose senza dimenticare delle cose la materialità, e della materialità la dignità ontologica oltre che esistenziale.

Su un piano simbolico, un piano realistico, un piano di compresenza, si può sperimentare il recupero del corpo dentro la dimensione del sacro. Ma finché si alimenta la divisione, finché i cieli sono mantenuti chiusi alla percezione, finché la trascendenza resta un'ipotesi intellettuale, un sottoprodotto della mente, della ragione, un'astrazione, parlare di sacralità è solo retorica romantica e abito per l'immaginazione.

Che cos'è [...] una visione simbolica? Attingere alla realtà fenomenica del mondo senza sigillare gli esseri e le cose nella loro crosta empirica, ma comunicando alla potenza di vita che è in loro e tramite loro si trasmette e lega tutto in una comunione universale<sup>20</sup>.

Possiamo ripensare a questa nostra condizione umana, in un tempo – un tempo lungo – segnato dalle diverse espressioni dello scisma ontologico? Sulla strada del simbolo, della conoscenza integrale<sup>21</sup>, del realismo, la trascendenza e l'immanenza sono compresenti, i due mondi sono compresenti, lo sono lo spirito e la materia, il nascere e il morire, questa vita e l'altra, cosa appare e cosa lo sostiene. Non c'è separazione tra il corpo e l'anima, anzi: la trasparenza dell'anima dona luce e salute al corpo, e, d'altra parte, la semplicità del corpo e di cosa lo riguarda si riverbera nella bellezza dell'anima.

<sup>19</sup> Whitman 1855-1999: 67. «Was I doubt that those who corrupt their own bodies conceal themselves? And if those who defile the living are as bad as they who defile the dead?».

<sup>20</sup> Rupnik, 2010: 219.

<sup>21</sup> *Una conoscenza integrale* è il titolo dell'opera che Tomáš Špidlík e Marko I. Rupnik dedicano alla "via del simbolo" (2010).

C'è qualcosa nella vicinanza degli uomini e delle donne e nel loro aspetto e nel loro contatto e nel loro odore, che piace molto all'anima. Tutte le cose piacciono all'anima, ma queste piacciono molto all'anima [...].

Se qualcosa è sacro, il corpo umano è sacro<sup>22</sup>.

*Sak* è il recinto, come *Kwel* è l'aratro<sup>23</sup>, sacro e santo, culto e cultura: sono parole dense di un significato profondo che vengono da parole semplici e parlano di terra e materia. Quando dicono qualcosa di vivo le parole astratte spesso sono generate da quelle concrete; quando invece sono generate da altre parole astratte, spesso non significano molto più del loro suono o delle intenzioni di chi le pronuncia. I sostantivi precedono i verbi. Il fondamento della metafisica è concreto, perché se non c'è terra, non c'è cielo.

Come senza lo spirito ci sono solo fantocci, così in questa vita senza il corpo ci sono solo fantasmi. Senza il rivolgimento e il giro dell'aratro non si comprende a fondo il culto, e senza il culto non si dà cultura. Nel deposito delle parole è segnata la matrice ontologica – e in questa il significato profondo – delle cose. *Dyaus* è il cielo luminoso, da qui "Dio" (*deus*) e "giorno" (*diurnus*). Che sono luce. Il cuore respira nel "coraggio", nel "cordoglio", nel "ricordo", nella "cordialità". E *hum*, è forse onomatopeico del soffio? Non saprei dimostrarlo, ma sono pronto a scommettere che è la terra fertile, *humus*, resa fertile da quel soffio: quella terra congenere all'umidità, all'umanità e alla qualità che all'umanità più si addece: l'umiltà.

Come il seme nel frutto, come la linfa nel ramo, come la luce nello sguardo, così il valore delle idee e di quanto esiste vive dentro le parole che le comunicano; e nell'origine delle parole si manifesta il significato profondo di quanto esiste e di quelle idee: nell'origine delle parole vive e fermenta l'anima delle cose.

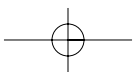
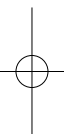
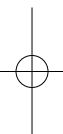
## Bibliografia

- Massimo Angelini, 2012: *Alle origini della parola cultura*. «Montesquieu.it», IV, Clueb, Bologna: 217-224.  
 Émile Benveniste - Jean Lallot, 1969: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*.  
 1976: *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino.  
 Wendell Berry, 1977. 1981: *Il corpo e la terra*, LEF, Firenze, Milano.  
 Sergej S. Choruzij, 2005: *L'esicismo e il pensiero contemporaneo*, in Autori vari, *Paisij lo Starrec*, Qiqiaon, Magnano:149-164.

<sup>22</sup> Whitman, 1855-1999: 71. «There is something in staying close to men and women and looking on them, and in the contact and odor of them, that pleases the soul well. All things please the soul, but these please the soul well [...]. If anything is sacred the human body is sacred».

<sup>23</sup> Angelini, 2012.

- Pavel N. Evdokimov, 1972: *L'art de l'icône, Théologie de la beauté*. 1990 (2002<sup>7</sup>): *Teologia della bellezza: L'arte dell'icona*, cur. A. Crema e altri, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Pavel A. Florenskij
- 1914: *Stolp i utverzdenie Istiny*. 2010: *La colonna e il fondamento della verità*, cur. N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo.
  - 1921: *Ob Imena Božem*. 2003, *Il nome di Dio*, in *Il valore magico della parola*, cur. G. Lingua, Medusa, Milano: 75-89.
  - 1922: *Ikonoostas*. 2008: *Iconostasi*, G. Giuliano, Medusa, Milano.
- Jean Hani, 1978: *Le symbolisme du temple chrétien*. 2002: *Il simbolismo del tempio cristiano*, cur. T. Buonacerva, Arkeios, Roma.
- Freya Mathews, 2005: *Reinhabiting reality: Towards a recovery of culture*. 2012: *Riabitare la realtà: verso un recupero della cultura*, cur. E. Addey, Fiori Gialli, Roma.
- Moreno Morani, 1981: *Lat. «sacer» e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, «Aevum», LV: 30-46.
- Marko I. Rupnik, 2010: *Il simbolo dà accesso al mistero del mondo*, in T. Špidlík, M.I. Rupnik, 2010: *Una conoscenza integrale: La via del simbolo*, Lipa, Roma: 193-270.
- Julio Savi, 2009: *La concezione del corpo nelle religioni universali: il Babaismo*, in Autori vari, *Corpo e Religione*, cur. G. Mura e R. Cipriani, Città Nuova, Roma.
- Walt Whitman, 1855: *I Sing the Body Electric*. 1999: *Canto il corpo elettrico*, in *Foglie d'erba*, cur. A. Quattrone, Demetra, Colognola ai Colli.



## Montesquieu e i suoi nemici, o bagatelle ‘invernal’ sui nipotini di Voltaire

Domenico Felice

*C'est suivre la façon de faire de Montesquieu,  
en n'imposant pas une conclusion aux lecteurs  
mais en leur donnant la possibilité de  
se faire eux-mêmes une opinion.*

(Catherine Larrère)

1. A dispetto di quanto qui sopra “predica” Catherine Larrère, taluni recenti studiosi e interpreti di Montesquieu (tra i quali Larrère stessa, quando “razzola”<sup>1</sup>) sembrano perseguire come unico scopo quello di *imposer aux lecteurs* le ‘loro’ conclusioni, ossia le ‘loro’ opinioni – sempre che si possano definire così gli ‘arzigogoli’ – su come dovrebbero andare, ma non vanno (ed è la loro fonte di perenne angustia), le cose di questo mondo. Le ultime, ‘fresche’ dimostrazioni di quanto appena affermato sono offerte da quattro *nipotini di Voltaire* ancora in circolazione, e segnatamente: Pierre Rétat, ‘direttore’ del tomo 7 della nuova edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, contenente la *Défense de l'Esprit des lois*; Marco Platania, nel suo saggio *Montesquieu e la «necessità» della religione*, pubblicato nel volume dal titolo (che è in realtà solo l’ultimo ‘programma italiota’ degli ‘atei da salotto’) *I filosofi e la società senza religione* (Bologna, il Mulino, 2011); e la coppia Catherine Volpilhac-Augier–Philip Stewart, curatori del seguente libretto ‘in vendita nei supermercati’ (basta guardare la *vogliosa* immagine di copertina o la carta in cui è stampato, per sincerarsene): Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions* (Paris, Gallimard [“Folio classique”], 2011).

Costoro – e i loro ‘simili’ – hanno una sola idea in testa: ridurre Montesquieu a Voltaire, ossia ‘arruolarlo’ sotto il suo truculento stendardo recante la scritta: *Écrasez l'Infâme*.

<sup>1</sup> «Predicare bene e razzolare male»: vedi in proposito i miei *Religione e politica in Montesquieu e «Florilegium»*. Su una falsa edizione critica delle «*Considérations sur les Romains*» e delle «*Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*», rispettivamente in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia. Ricordando Anselmo Cassani (1946-2001)*, Bologna, Clueb, 2009, pp. 145-173 (anche online su «Montesquieu.it», col titolo *Montesquieu, lo Stato e la religione*), e «Montesquieu.it», dicembre 2012: <<http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Florilegio.pdf>>.

A tale scopo, il più *fanatico* dei quattro succitati nipotini, *monsieur* Rétat – tra gli ultimi, se non l'ultimo scampolo dei medievali «cavalieri senza macchia e senza paura» – butta all'aria, o meglio *si illude* di buttare all'aria, tutto quanto s'è finora pensato e scritto.

Primo esempio. Finora s'è pensato e scritto che a redigere le due *lettres*, dell'aprile del 1749 e del febbraio del 1750, pubblicate dai *Mémoires de Trévoux* in cui i gesuiti attaccano l'*Esprit des lois* (1748), sia stato il gesuita Guillaume-François Berthier (1704-1782) – da solo o, più probabilmente, insieme con il suo confratello Pierre-Joseph Plesse (1704-1766). Rétat, che vuole essere *originale ad ogni costo*, nega tutto. Scrive infatti, con la spocchia che lo contraddistingue: «La lettre au P.B.J. a été attribué au père Plesse ou au père Berthier lui-même, *mais sans aucune preuve*»<sup>2</sup>. E perché mai? Semplice: perché l'altrimenti ignoto Christian Albertan, nella sua tesi di dottorato<sup>3</sup>, ha detto che «n'y reconnaît pas le style du P. Berthier»<sup>4</sup>. Quindi, prosegue trionfante Rétat: «Il semble que tout vienne du *Dictionnaire des anonymes* de Barbier (2<sup>e</sup> éd.), selon lequel les pères Berthier et Plesse eurent part aux *Observations* de Dupin, et que par la suite, *la manie de l'attribution aidant*, on ait par analogie fait de l'un ou de l'autre des deux l'auteur de la "Lettre"»<sup>5</sup>.

Ora, lasciando perdere il gratuito insulto all'onesto Antoine-Alexandre Barbier (1765-1825), tutti – dico *tutti* – sanno (tranne il supponente Rétat<sup>6</sup>) che a parlare della collaborazione di Berthier alle *Observations* di Dupin è stato Jean-Jacques Rousseau<sup>7</sup>, che fu segretario dei Dupin dal 1746 al 1751 e che curò materialmente, per il loro 'uso e consumo', la raccolta dei passi dell'*Esprit des lois*<sup>8</sup> che essi sottoposero a

<sup>2</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, t. 7 delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Lyon-Paris, ENS Éditions-Éditions Classiques Garnier, 2010, p. 5 (corsivo mio).

<sup>3</sup> *Apogee et fin des «Mémoires de Trévoux» (1751-1762): un moment dans l'histoire de la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, thèse de Paris IV, Lille, Atelier National de Reproduction des Theses, 1999.

<sup>4</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 5, nota 9.

<sup>5</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

<sup>6</sup> A fare le spese di tale supponenza è, tra gli altri, anche il grande amico gesuita di Montesquieu, padre Louis-Bertrand Castel (1688-1757), accusato di riferire al *Président* cose «sans fondement» (ivi, p. 111, nota 71).

<sup>7</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Confessioni*, libro VII: «Smisi di frequentare il padre Castel, e per conseguenza di andare dai Gesuiti, dove non conoscevo che lui. D'altra parte, lo spirito tirannico e intrigante dei suoi confratelli, così diverso dalla bontà del buon padre Hemet, m'ispirava tanta repulsione a frequentarli, che da allora non ne ho più visto nessuno, tranne il padre Berthier, che incontrai due o tre volte in casa del signor Dupin, *insieme al quale lavorava accanitamente alla confutazione di Montesquieu (avec lequel il travaillait de toute sa force à la réfutation de Montesquieu)*» (*Confessioni*, tr. it. di M. Rago, Torino, Einaudi, 1978, p. 357; corsivo mio).

<sup>8</sup> Cfr. Ch. Porset, *Madame Dupin et Montesquieu, ou les infortunes de la vertu*, in *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998, pour commémorer le 250<sup>e</sup> anniversaire de la parution de «L'Esprit des lois»*, réunis et présentés par L. Degraives, Bordeaux, Académie de Bordeaux,



critica nelle loro *Réflexions sur quelques parties d'un livre intitulé «De l'Esprit des loix»* (2 voll., Paris, Serpentin, 1749; successivamente: *Observations sur un livre intitulé «De l'Esprit des loix»*, 3 voll., Paris, Guérin et Delatour, 1757-1758). Inoltre, tutti gli specialisti hanno letto (a parte l'altezzoso Rétat e l'altrimenti ignoto Albertan), o possono leggere, quanto è scritto sul repertorio biografico dei gesuiti, il Sommervogel, e cioè che Berthier collaborò, «en ce qui concerne le commerce», alle *Observations* dei Dupin (Sommervogel, t. I, 1738). Ancora: una cosa analoga dichiara anche l'estensore della voce «Berthier» nel *Dictionnaire des journalistes (1600-1789)*, sous la direction de J. Sgard, Oxford, Voltaire Foundation, 1999: <<http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/journaliste/068-guillaume-berthier>>. Infine, lo afferma pure Gabrielle Radica nella voce «Rousseau» scritta per il *Dictionnaire électronique Montesquieu* pubblicato nel 2008: «C'est aux alentours des années 1745-1746 que Rousseau, qui n'a encore rien publié, est engagé auprès des Dupin pour exécuter des tâches de secrétaire. Dès la parution de *L'Esprit des lois* en 1748, le fermier général Claude Dupin entreprend avec des amis et sa femme la rédaction d'une réfutation. Les pères jésuites Berthier et Plesse s'associent à la tâche. Paraissent d'abord à très faible tirage (huit exemplaires) et sans nom d'auteur les *Réflexions* [...]. Puis l'ouvrage est remanié et paraît sous le titre d'*Observations* [...]. M<sup>me</sup> Dupin emploie également Rousseau pour défendre la cause des femmes dans un ouvrage où Montesquieu est régulièrement discuté (sur la loi salique, sur la loi Voconienne)» (G. Radica, «Rousseau, Jean-Jacques», in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=436>>). E si potrebbero addurre altri innumerevoli esempi (Carcassonne, Shackleton, Desgraves ecc.), a riprova che Berthier non solo collaborò con i Dupin, ma che fu lui (da solo o assieme con Plesse<sup>9</sup>) l'autore dell'articolo contro l'*Esprit des lois*, visto peraltro che l'afferma Montesquieu in persona (vedi la sua *pensée* n° 2005: «Avevo messo alla fine della mia risposta al padre Berthier sugli Ateniesi: “Questi signori amano molto gli scontri, ma sono armati alla leggera”»<sup>10</sup>).

Ora, io mi domando e chiedo: un *editeur* che si picca di essere 'critique' e prende una cantonata del genere, che affidabilità può offrire su tutto il resto del volume in questione agli studiosi e ai lettori di Montesquieu? Il *candidus lector*<sup>11</sup> sa benissimo la risposta.

1999, pp. 287-306; e V. Recchia, *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, Ets, 2005, vol. I, pp. 71-72.

<sup>9</sup> È ovviamente possibile anche il contrario, e cioè che a scrivere l'articolo sia stato Plesse, con la collaborazione di Berthier: è quanto aveva suggerito É. Laboulaye nella sua edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu* (7 tt., Paris, Garnier, 1875-1879, t. III, p. xxxvi, nota 1, e p. xxxix) e ripropone ad es. G. Cristani nel suo saggio introduttivo a d'Alembert, *Elogio di Montesquieu*, a cura di G. Cristani, Napoli, Liguori, 2010, p. 20.

<sup>10</sup> Di questa *pensée* non v'è traccia nelle note di Rétat alla *Défense* o agli *Éclaircissements sur l'Esprit des loix*.

<sup>11</sup> Espressione ovidiana: cfr. *Tristia*, I, 11, 35; IV, 10, 132.

Per giunta, in perfetta sintonia la «mania» volterriana di *dire tutto e il contrario di tutto*, nell'*Introduction* alla lettera di risposta di Berthier (o di Berthier e Plesse assieme) alla *Défense* di Montesquieu, il contraddittorio e arrogante Rétat si lascia a un certo punto scappare: «[...] le père Berthier (*comme rédacteur, sinon comme auteur*)»<sup>12</sup>. Ora, se Berthier ha scritto questa seconda lettera (*sinon comme auteur*), deve per forza aver scritto (da solo, o insieme con Plesse) anche la prima, visto peraltro che lo *stile* tra le due è assolutamente identico. O no?

Secondo esempio. Finora tutti – dico *tutti* –, dal Settecento fino al 2010 (cioè fino all'anno dell'apparizione del volume di cui ci stiamo occupando), hanno ritenuto, a ragion veduta, che l'estensore del lungo articolo contro l'*Esprit des lois* apparso il 9 e il 16 ottobre del 1749 sul giornale giansenista «Les nouvelles ecclésiastiques» sia stato Jacques Fontaine de La Roche (1688-1761)<sup>13</sup>. Ma Rétat, che anche in questo caso *vuole essere originale a ogni costo*, lo nega recisamente, sostenendo che invece l'autore è Jean-Baptiste Gaultier (1685-1755)<sup>14</sup>. Scrive infatti:

La confrontation des textes prouve que des liens étroits unissent les articles des «Nouvelles ecclésiastiques» aux deux ouvrages de l'abbé Gaultier qui les ont précédés et suivis, *Le poème de Pope, intitulé: Essay sur l'homme, convaincu d'impiété* (1746) e *Les Lettres persannes* [sic] *convaincues d'impiété* (1751)<sup>15</sup>. *Nous avons cru pouvoir les attribuer au même auteur*<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 121 (corsivo mio).

<sup>13</sup> Tra gli ultimi sostenitori della tesi in questione, si vedano: C. Volpillac-Augier (a cura di), *Montesquieu. Mémoire de la critique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, pp. 478-579; C. Spector, *Honor, Interest, Virtue. The Affective Foundations of the Political in «The Spirit of Laws»*, in R.E. Kingston (a cura di), *Montesquieu and his Legacy*, Albany, State University of New York Press, 2008, pp. 54, 72; T.L. Pangle, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's «The Spirit of Laws»*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, pp. 18, 20, 60, 150, 152, 162, 185.

<sup>14</sup> È davvero sorprendente che il pur serio Jean Sgard abbia riscritto la voce su Gaultier («Notice 337a») del suo *Dictionnaire des journalistes*, riportando in toto le fantasie su costui sfornate da Rétat: <<http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/journaliste/337a-jean-baptiste-gaultier>>. Mi domando e chiedo: non bisognerebbe, prima, verificare in qualche modo se – disgiuntamente – non ci trovi di fronte, com'è appunto in questo caso, a un'autentica corbelleria?

<sup>15</sup> Cfr. J.-B. Gaultier, *Le poème de Pope, intitulé: Essay sur l'homme, convaincu d'impiété. Lettres pour prémunir les Fidèles contre l'irréligion*, La Haye [ma: Paris], 1746; Id., *Les Lettres persannes convaincues d'impiété*, s.l., 1751 (parzialmente riprodotto in C. Volpillac-Augier [a cura di], *Montesquieu. Mémoire de la critique*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2003, pp. 187-217). Neanche al più retrogrado dei preti di villaggio verrebbe oggi in mente di leggere in pubblico quest'ultima opera, come invece accade ai nipotini (da salotto) di Voltaire che popolano il sito <[lire-montesquieu.ens-lyon.fr](http://lire-montesquieu.ens-lyon.fr)>, dove infatti un aitante giovanotto ne legge, avido e compunto alcune pagine: <<http://lire-montesquieu.ens-lyon.fr/lecture-les-lettres-persannes-convaincues-d-impiete-abbegaultier-100710.kjsp?RH=LECTURES>>.

<sup>16</sup> P. Rétat, *Annexe*, in *Défense de l'Esprit des lois*, cit., pp. 137-138 (corsivo mio). Rétat anti-

E perché? Semplice: perché così Rétat può mettere *sullo stesso piano*, in tema di religione, le *Lettres persanes* (di impronta deista) e l'*Esprit des lois* (di impronta cristiana), e, soprattutto, perché così può 'imporre' al lettore *che cosa deve capire o pensare* del presunto «spinozismo» di Montesquieu. E come glielo 'impone'? Costruendo 'arzigogoli' e sostenendo, addirittura, che Montesquieu 'arzigogolerebbe' come lui! In un empito di presunzione a briglia sciolta scrive infatti papale papale:

Nous ne prétendons pas que Montesquieu adhère à ce[s] schéma[s] [cioè ai suoi, di Rétat]. Mais en citant le nom d'Abbadie *il joue ce jeu* [cioè il suo, di Rétat]. Il semble qu'il considère lui-même la religion naturelle comme un fonds commun qui manifeste l'universalité et la nécessité du phénomène religieux<sup>17</sup>.

E più avanti, *insinuando* che Montesquieu offra lui stesso il fianco al suo critico-avversario:

Il serait trop facile de considérer avec Montesquieu que son critique n'entend rien à rien. Car l'accusation [di "spinozismo"] *semble tirer une certaine validité de l'incertitude du vocabulaire*. Du texte de *L'Esprit des lois* à celui de la *Défense*, l'"acte" de la création s'accompagne de *modalités changeantes* dont la succession est *malaisément compréhensible*: entre "supposer", "produire" et "avoir" Montesquieu *semble hésiter* [...]<sup>18</sup>.

E ancora:

Il semble donc que Montesquieu ait eu *quelques difficultés* à penser ensemble la liberté divine et la nécessité des lois de la création, ou plutôt qu'il l'ait voulu *sans y mettre une totale clarté*, d'une façon qui rappelle lointainement l'idée cartésienne des "vérités éternelles". *Il tend à sacrifier la liberté à la nécessité, mais il louvoie*, et prend simplement place à cet égard dans le contexte complexe et instable des *philosophies de la légalité universelle* de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et du début du XVIII<sup>e</sup><sup>19</sup>.

Dunque, e venendo al sodo: oltre a vari *insulti* contro Montesquieu – a detta di *monsieur* Rétat, egli sarebbe, tra l'altro, un 'doppiogiochista'<sup>20</sup>, un 'impertinente'<sup>21</sup>, un 'furbacchione'<sup>22</sup>, un 'declamatore'<sup>23</sup> e un 'tergiversatore'<sup>24</sup> – appren-

pa questa sua opinione già a p. xvii (nota 6) e la ribadisce poi anche a p. 156 (testo e nota 21) e a p. 163 (nota 36).

<sup>17</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., pp. 140-141, nota 19.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 142-143 (corsivi miei).

<sup>19</sup> Ivi, p. 143 (corsivi miei).

<sup>20</sup> Ivi, pp. xxii, xxvii.

<sup>21</sup> Ivi, p. 14, nota 21.

<sup>22</sup> Ivi, p. 90, nota 34.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 72, nota 3, e 96, nota 47.

<sup>24</sup> Ivi, p. 100, nota 55.

diamo che la sua filosofia è una *philosophie de la nécessité*<sup>25</sup>, e cioè esattamente ciò di cui l'accusano i giansenisti e l'*abbé* Gaultier, con tutte le conseguenze che derivano. A nulla serve, pertanto, la precisazione secondo cui «la *philosophie de la nécessité* que Montesquieu esquisse au début de *L'Esprit des lois* [...] ne justifi[e] pas en elle-même l'accusation de "spinozisme"»<sup>26</sup>, perché invece la giustifica totalmente o, con le parole che piacciono tanto a Rétat, *nécessairement*. Insomma: hanno ragione i *critici clericali* di Montesquieu, e in particolare ha ragione Gaultier, come confermano gli innumerevoli altri luoghi, in cui Rétat, abbandonando i suoi arzigogoli, scrive *apertis verbis*: «l'insinuation» (da parte di Montesquieu che Gaultier parlerebbe di Spinoza solo per sentito dire), «méprisante», è «injustifiée quand on a lu [come Rétat assicura di aver fatto<sup>27</sup>] l'ouvrage de J.-B. Gaultier contre Pope»<sup>28</sup>; «le tour que Montesquieu donne ici à sa réponse [*Défense de l'Esprit des lois*, II<sup>e</sup> Partie, «Réponse à la Septième objection»<sup>29</sup>] est *sophistique*, car la phrase en litige est *trop vague* pour que "religion" y signifie "religion révélée", ossia cristiana<sup>30</sup>; «l'examen des textes [di *Esprit des lois*, XXV, 2] prouve que le critique [Gaultier] a ici *raison*»<sup>31</sup>; «le critique fait ici à Montesquieu [*Défense de l'Esprit des lois*, «Usure»<sup>32</sup>] un *reproche justifié*»<sup>33</sup> ecc. ecc. ecc.

Un solo commento. Sono passati oltre duecentosessant'anni, ma alla fine *qualcuno della sguaiata schiatta dei nipotini di Voltaire* – e chi altri, se no? – ha sorpassato il maestro, sostenendo senza mezzi termini che Montesquieu ha torto proprio nel punto focale (la definizione delle leggi come «rapporti necessari») della sua opera e i suoi accusatori invece – i teologici *obtus et attardés*<sup>34</sup>, *in primis* Gaultier, elevato per l'occasione al rango di *philosophe* e di *théologien*<sup>35</sup> – ragione. In termini più plebei (che sono poi quelli tipici dei suddetti *nipotini*): finora siamo stati tutti *vittime di un'illusione*, perché i giansenisti – o i loro *compari* – in realtà non sono mai morti, ma sono 'vivi e vegeti' e 'dirigono' l'ultima edizione 'critica' delle opere montesquieuiane!

<sup>25</sup> Ivi, p. 143.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Se l'ha fatto, non gli è sicuramente costato molta fatica, trattandosi di un'operetta di 152 pagine di aria fritta, ossia di «luoghi comuni» su Spinoza e Dio, Spinoza e la religione naturale ecc., nonché di innumerevoli fesserie da parrocchia sul cristianesimo.

<sup>28</sup> Ivi, p. 73, nota 4.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 81-82.

<sup>30</sup> Ivi, p. 82, nota 19 (corsivo mio).

<sup>31</sup> Ivi, p. 158, nota 28 (corsivo mio).

<sup>32</sup> Ivi, p. 102.

<sup>33</sup> Ivi, p. 159, nota 31 (corsivi miei).

<sup>34</sup> Ivi, p. 43.

<sup>35</sup> Ivi, p. 144.

Terzo esempio. Tutti – dico *tutti* – sanno che, con la sua *Défense*, Montesquieu *sbaraglia* sia i gesuiti sia i giansenisti. Ma Rétat, addottrinato da Voltaire<sup>36</sup>, non è d'accordo. Per lui, invece, Montesquieu sbaraglia solo i giansenisti<sup>37</sup> e, attraverso di loro, *tutti i critici ecclesiastici futuri*, e lo fa – udite udite! – assumendo la «comoda posizione dell'innocente incompreso, perseguitato e ingiuriato». Con le sue *plebee* parole:

Avançons donc une hypothèse, qui ne nous paraît pas *excessivement imprudente* [!]: la dénonciation de *L'Esprit des lois* par les «Nouvelles ecclésiastiques» offrait à Montesquieu une excellente occasion de répondre *d'avance* aux *attaques futures*; de *prendre la posture, toujours avantageuse, de l'innocent incompis, persécuté et injurié*; d'affirmer les droits d'une fidélité éclairée à la religion chrétienne contre la sottise et la violence jansénistes; enfin de jeter à pleines mains la dérision sur la débilité logique de son critique et à *travers* lui de *théologiens obtus et attardés*<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Il quale, nella «Premessa» al suo *Commentario sullo «Spirito delle leggi»* (1777), sostiene appunto, come aveva fatto peraltro già nel suo *Remerciement sincère à un homme charitable* pubblicato nel maggio del 1750, che Montesquieu *sbaraglierebbe* solo i giansenisti (*Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, pp. 56-57). Invece, il Nostro stesso, in una sua lettera all'allora ambasciatore di Francia a Roma del 26 gennaio 1750, scrive: «Ho preparato una risposta [*scil.* la *Défense*] che sarà pubblicata fra quattro giorni; in essa ho distrutto così bene tutte le obiezioni che sono mi state fatte che non ne resta pietra su pietra e, poiché ambedue gli articoli [vale a dire quello dei «Mémoires de Trévoux» e l'altro delle «Nouvelles ecclésiastiques»] contengono le stesse critiche, la risposta che ne fa cadere uno li fa cadere tutti e due [...]». Alla domanda come mai il mio libro abbia suscitato critiche nei due partiti che si danno battaglia in Francia, non è difficile dare una risposta. Ho avuto occasione, nel mio IV libro [dell'*EL*] al capitolo 6, di parlare del Paraguay e ho assolto i gesuiti dalle accuse che venivano loro fatte in proposito. Questo è dispiaciuto all'autore delle «Nouvelles ecclésiastiques». D'altra parte in questo stesso luogo ho usato delle espressioni che agli autori del «Journal [de Trévoux]» non sono sembrate abbastanza rispettose per i gesuiti: questo è stato sufficiente per ritrovarmi come colui che abita nel secondo piano di una casa il quale è disturbato, come diceva il grande Cosimo de' Medici, dal fumo che viene dal basso e dal rumore che viene dall'alto» (*Correspondance*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. Masson, 3 tt., Paris, Nagel, 1950-1955, t. III, pp. 1278-1279). Naturalmente Rétat – seguito dalla fedele C. Volpilhac-Augier, *Un auteur en quête d'éditeurs? Histoire éditoriale de l'œuvre de Montesquieu (1748-1964)*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 148 – si guarda bene dal ricordare queste parole di Montesquieu.

<sup>37</sup> Nelle sue note alla *Défense*, Rétat 'ignora' sistematicamente i riferimenti impliciti da parte di M. alle critiche contenute nell'articolo sull'*EL* dei gesuitici «Mémoires de Trévoux», perfino intorno al tema della *Tolérance*, dove i riferimenti sono impliciti solo per modo di dire. Un solo esempio. Il gesuitico giornale scrive: «Se gli [all'Autore, cioè a M.] si domandasse il suo parere alla corte di Costantinopoli, del Mogol, del Siam, della Cina ecc., riguardo alla legge di Gesù Cristo, egli non esiterebbe a rispondere che sarebbe buona politica non accoglierla» («Mémoires de Trévoux», in *Défense*, pp. 13-14); e M. 'ritraduce' fedelmente: «Si dice: "È come se tu [M.] andassi a dire ai re d'Oriente che non devono accogliere la religione cristiana nei loro regni"» (*Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 96). Sui numerosi riferimenti, più o meno impliciti, della *Défense* all'articolo dei gesuiti, vedi la nostra annotazione alla traduzione dell'opera, in Montesquieu, *Opere complete (1721-1754)*, a cura di D. Felice, in corso di pubblicazione presso la casa editrice Rizzoli-Bompiani di Milano.

<sup>38</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 43; corsivi miei.

Quarto e ultimo esempio. Ognuno di noi è giustamente convinto che quando si appronta un'edizione critica delle opere di un autore, *si lavora per l'autore* in questione e non per sé, o meglio, essendo materialmente impossibile scrollarsi completamente di dosso la propria vanità, si lavora *prioritariamente* per l'autore e solo *secondariamente* per sé. Invece, nel tomo contenente la *Défense* di cui ci stiamo occupando – ma si verifica lo stesso, se non addirittura peggio, nella quasi totalità degli altri tomi finora apparsi della summenzionata edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu* –, accade esattamente il contrario. Infatti, se si guarda, anche solo velocemente, le note di cui è corredato, ci accorge subito che non manca nessuno o quasi dei *magni letterati* d'Oltralpe che attualmente stanno scrivendo pagine 'a tonnellate' su Montesquieu, e in particolare non mancano mai i loro *quattro evangelisti*: Volpilhac, Ehrard, Larrère e Spector.

Non v'è questione importante in cui Rétat – che mai come in questo tomo sfoggia tutta la vanità di cui 'trabocca' (vi ha scritto ben 9 *Introduction* più un paio di *Annexe* e la quasi totalità delle note!) – non rinvii immancabilmente, così come fanno i cristiani con i *Vangeli*, ai succitati *evangelisti*, e cioè: (1) sulla «place de la *Défense de l'Esprit des lois* parmi les autres activités» di Montesquieu negli ultimi anni della sua vita<sup>39</sup>, al saggio di Volpilhac-Augier intitolato «*L'Esprit des lois*»: *et après...*?<sup>40</sup>; (2) sulla distinzione montesquieuiana tra «scienze umane» e «teologia»<sup>41</sup>, al saggio di Larrère su *La «Défense de l'Esprit des lois» et les «sciences humaines»*<sup>42</sup>; sul cruciale capitolo 2 («Du motif d'attachement pour les diverses religions») del libro XXV dell'*Esprit des lois*, ridiscusso da Montesquieu nella *Défense* (II<sup>e</sup> Partie, «Erreur particulier du critique»)<sup>43</sup>, al saggio di Spector pomposamente intitolato *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion: le statut du fait religieux dans «L'Esprit des lois»*<sup>44</sup>; sulla fondamentale affermazione montesquieuiana secondo cui nei «livres de raisonnement, on ne tient rien, si on ne tient toute la chaîne» (*Défense*, III<sup>e</sup> Partie)<sup>45</sup>, all'articolo di Ehrard titolato *La «chaîne» de «L'Esprit des lois»*<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> Ivi, p. xv, in nota.

<sup>40</sup> In C. Larrère (a cura di), *Montesquieu, œuvre ouverte? (1748-1755)*, Napoli, Liguori, 2005, pp. 217-228.

<sup>41</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., pp. xxvi, 81, 87, in nota.

<sup>42</sup> In C. Larrère (a cura di), *Montesquieu, œuvre ouverte?*, cit., pp. 123-125.

<sup>43</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 99, in nota.

<sup>44</sup> In *Montesquieu, l'État et la religion*, Colloque de Sofia (7 et 8 octobre 2005), précédé d'une table ronde *État et religion en Bulgarie, en France et dans l'Europe d'aujourd'hui*, avant-propos de J. Ehrard, président d'honneur de la Société Montesquieu, «Cahiers Montesquieu», hors série, Sofia, Éditions Iztok-Zapad, 2007, pp. 40-78.

<sup>45</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 109, in nota.

<sup>46</sup> In J. Ehrard, *L'esprit des mots*, Genève, Droz, 1998, pp. 179-182.



Ora, poniamo il caso che un lettore si prendesse la briga di andare a leggersi uno di codesti contributi, o due, o addirittura tutti e quattro: in che cosa si imbattebbe? In alcuni fra i peggiori studi su Montesquieu mai apparsi dalla metà del Settecento ai nostri giorni.

Prendiamo, ad esempio, il saggio di Spector. In una lunga nota ho dimostrato – *dati alla mano*, che nessuno finora ha avuto il coraggio di contestarmi – che si tratta di uno scritto completamente campato in aria e soprattutto incredibilmente insultante per Montesquieu. Ma Rétat, che conosce benissimo questa mia nota (lo posso provare!), se ne frega, e cita Spector proprio sul punto peggiore della sua interpretazione di Montesquieu, ossia sulla tesi della «naturalisation» del cattolicesimo e della conseguente *riduzione* della religione cristiana a «*objet du désir*», vale a dire – in sfregio a Paolo di Tarso (l'«uomo carnale» non conosce Dio<sup>47</sup>) – a «*religion de la chair*»<sup>48</sup>. In XXV, 2 dell'*Esprit des lois*, Montesquieu afferma, e ribadisce con forza nella *Défense*, che sta parlando dell'islam e dell'ebraismo; Rétat invece, d'accordo con La Roche-Gaultier («L'examen des textes prouve que le critique – cioè appunto La Roche-Gaultier – a ici raison»<sup>49</sup>), con cui concorda pienamente Spector (anche se lei non lo cita mai)<sup>50</sup>, insinua che egli stia in realtà parlando del cristianesimo, e precisamente del cristianesimo cattolico come *religione della carne*. Insomma, accanto alla Trinità vera che tutti conoscono, ce n'è anche un'altra, che nessuno conosce ma è altrettanto vera ed è rappresentata dai *nemici* di Montesquieu: Gaultier>Spector>Rétat o, inversamente, Rétat>Spector>Gaultier. Dove il lettore può cogliere agevolmente come due *atei al sentore giacobino* (Spector e Rétat) «facciano tutt'uno» con un *cattolico fanatico* (Gaultier), in base alla massima senecana – anch'essa sempre vera – per cui *extrema tanguntur!*

Oppure, prendiamo il saggio di Ehrard. Nel suo magistrale studio su *Montesquieu*, Jean Starobinski, ragionando sulla «catena» di cui Montesquieu ripetutamente

<sup>47</sup> Cfr. *1 Corinzi*, 2, 14-15: «Ma l'uomo naturale non riceve le cose dello Spirito di Dio, perché esse sono pazzia per lui; e non le può conoscere, perché devono essere giudicate spiritualmente. L'uomo spirituale, invece, giudica ogni cosa ed egli stesso non è giudicato da nessuno»; ivi, 3, 1-4: «Fratelli, io non ho potuto parlarvi come a spirituali, ma ho dovuto parlarvi come a *carnali*, come a bambini in Cristo. Vi ho nutriti di latte, non di cibo solido, perché non eravate capaci di sopportarlo; anzi, non lo siete neppure adesso, perché siete ancora *carnali*. Infatti, dato che ci sono tra di voi gelosie e contese, non siete forse *carnali* e non vi comportate secondo la natura umana? Quando uno dice: «Io sono di Paolo»; e un altro: «Io sono d'Apollo»; non siete forse *uomini carnali?*». Vedi anche sant'Agostino, *De civitate Dei*, XIV, 1-9.

<sup>48</sup> Cfr. D. Felice, *Religione e politica in Montesquieu* (2009), in Id., *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013, p. 182 (corsivi miei).

<sup>49</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, p. 158, nota 28.

<sup>50</sup> Cfr. C. Spector, *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion: le statut du fait religieux dans «L'Esprit des lois»*, cit., p. 66.



parla, la riferisce – correttamente – allo «stile espressivo (*expression*)», e cioè al *modo di esposizione*, alla *metodologia espositiva* adottata dal *Président* nelle sue opere<sup>51</sup>. Ehrard la interpreta, invece, come un'entità *ontologico-metafisica*, come non so quale *essenza* o *trama nascosta* che bisogna 'scovare', in primo luogo nell'*Esprit des lois*. Ed è appunto ciò che egli ritiene di aver fatto nell'articolo *La «chaîne» de «L'Esprit des lois»*. E che cos'è questa *entità metafisica-essenza-trama nascosta* che egli avrebbe 'scovato'? Nient'altro che una delle più infondate tesi interpretative di Althusser, di cui i quattro *evangelisti* sono tutti *figli*, più o meno degeneri. Ma procediamo con ordine.

Fatte alcune sommarie considerazioni iniziali sulla *chaîne*, Ehrard enuncia una prima tesi interpretativa priva di qualsiasi fondamento. Tutti sanno che nell'*Esprit des lois* la *bipartizione* governi moderati-dispotismo *convive perfettamente* e *dal principio alla fine dell'opera* con la *tripartizione* dei governi in repubbliche, monarchie e dispotismi<sup>52</sup>. Mal guidato da Larrère<sup>53</sup>, Ehrard ritiene invece che nell'*Esprit des lois*, a partire dal libro XI, la bipartizione *subentra* e *soppia* *completamente* la tripartizione<sup>54</sup>. Ciò gli serve per 'sforare' una seconda tesi interpretativa ancora più infondata, ossia che nell'*Esprit des lois* la *libertà* delle *monarchie* *soppianterebbe* la *virtù politica* delle repubbliche; o, ancora, che la *libertà* è *moderna* mentre la *virtù politica* è *antica*; o, infine, che *libertà* e *virtù politica* sono *antitetici* («la vertu démocratique» – scrive papale papale – «est le contraire de la liberté»<sup>55</sup>). Althusser per parte sua aveva detto: *il tempo delle repubbliche è passato; il tempo in cui noi oggi viviamo è quello delle monarchie (e dei dispotismi)*<sup>56</sup>. La *coincidenza* Ehrard-Althusser è dunque *perfetta*.

Due sole osservazioni, per non annoiare oltremisura il lettore. (1) Che cosa ne è allora delle *repubbliche federative* (o *federali*), definite da Montesquieu repubbliche *etern*<sup>57</sup>? E da dove i *padri fondatori* degli Stati Uniti d'America hanno tratto ispi-

<sup>51</sup> Cfr. J. Starobinski, *Montesquieu* (1953, 1994), Torino, Einaudi, 2002, pp. 27-28. Con lo stesso significato, M. adopera la parola *chaîne* anche a proposito dell'*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* di Jean-Baptiste Dubos (3 tt., Paris, Osmond - Hourdel - Huart l'aîné, 1734): cfr. *EL*, XXX, 23, *in fine*.

<sup>52</sup> Mi sono soffermato sul punto nel mio *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, pp. 34, 36-37.

<sup>53</sup> Cfr. C. Larrère, *Les typologies des gouvernements chez Montesquieu* (1979), «Revue Montesquieu», 5 (2001), pp. 157-172.

<sup>54</sup> J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 187.

<sup>55</sup> J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 189 (corsivo mio).

<sup>56</sup> Cfr. L. Althusser, *Montesquieu* (1959), Paris, Puf, 1992<sup>7</sup>, pp. 65, 70 segg.

<sup>57</sup> Cfr. *Esprit des lois*, IX, 1. Vedi M.A. Cattaneo, *Montesquieu e la repubblica federativa*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu: intelligenza politica per il mondo contemporaneo*, Napoli, Liguori, 2012, pp. 299-309.

razione per dar vita alla loro Federazione se non dall'*Esprit des lois*, il libro da essi più citato dopo la Bibbia<sup>58</sup>? (2) Come fa la *virtù democratica*, cioè la passione per il *bene comune* («per la patria e per le leggi») e per l'*uguaglianza* (economica, politica e financo morale) ad essere *antitetica* alla *libertà del cittadino*? *Bene comune*, *uguaglianza* (dunque, *giustizia*) e *libertà* sono davvero incompatibili? Per caso, la *libertà* del cittadino è «l'indipendenza», e cioè la *libertà della giungla*<sup>59</sup>? Tradotto: per caso, Montesquieu pensa e scrive come pensano e praticano gli *evasori fiscali*, *i ladri di Stato*, *gli investitori di borsa* o *i venditori di carne umana*? È quello che, addottrinata da Ehrard, reputa la *hobbesiana-mandevilliana* Spector nella sua ponderosa monografia su *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*<sup>60</sup>!

Allo scopo di *dimostrare* i suoi *insulti*, Ehrard propina al lettore una tabellina in cui 'evidenzia' che la parola *virtù* ricorre più frequentemente nei primi otto libri che non in quelli successivi dell'*Esprit des lois* e che il contrario accade per la parola *libertà*. Oibò! Come potrebbe essere altrimenti, se è solo nei primi otto libri che Montesquieu si occupa della *natura* e dei *principi* (come appunto la *passione* della *virtù politica*) dei governi, mentre della *libertà* si interessa specificamente nei libri successivi? *Monsieur* Ehrard aggiunge anche – credendo di dire chissà che cosa – che la virtù è 'penosa' ossia è 'difficile da praticare' ecc. Gli chiedo: per caso la libertà è *facile da conservare*? E se sì, come mai allora negli ultimi due secoli Francesi, Tedeschi, Italiani e Spagnoli l'hanno così *facilmente* perduta, *inneggiando* ora a Napoleone I, ora a Napoleone III, ora a Pétain, ora a Hitler, ora a Mussolini, ora a Franco ecc. ecc.?

Il suddetto *Monsieur* scrive: «Globalement, la préoccupation de la liberté l'emporte de très loin sur l'intérêt pour la 'vertu'»; se quest'ultima «conserve une très faible avance au livre VIII (13 occurrences à 12), la suprématie de la liberté, écrasante dès le livre XI, ne cesse de s'affirmer ensuite». E ancora: «Dans sa structure même [ecco la «catena»!] *L'Esprit des lois* est une méditation sur la liberté»<sup>61</sup>, e a riprova Ehrard annette al saggio un *cervellotico specchietto*<sup>62</sup>, in cui si dimostrerebbe che codesta *meditazione* si dipana in due direzioni, quella dell'«analisi della società politiche» e quella della «riflessione sulla storia», quella dell'*oggettività immutabile* e quella della *soggettività creatrice*, quella dei fattori «fisici» e quella fattori «politici» ed «economici». E la religione? «Quel lien – si chiede atterrito – en-

<sup>58</sup> Cfr. B. Casalini, *L'esprit di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, Ets, 2005, t. I, p. 325.

<sup>59</sup> Cfr. *Esprit des lois*, XI, 3 e XI, 4: «[...] l'indipendenza di ciascun individuo è lo scopo delle leggi polacche e, di conseguenza, l'oppressione generale».

<sup>60</sup> Paris, Champion, 2006. Cfr. il mio *Religione e politica in Montesquieu*, cit., pp. 169-171, 182.

<sup>61</sup> J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 190.

<sup>62</sup> Ivi, p. 192.

tre tout cela et la religion, objet principal de la cinquième partie de *L'Esprit des lois*? E subito dopo si tranquillizza, 'pontificando': la religione è «inerzia (*inertie*)»: «à la différence du commerce et non sans affinité avec le climat», la religione è «principe d'immobilité». Anche se, in quanto «force morale qui limite l'arbitre du despote», «vient en secours du commerce [si noti: *la religione in aiuto del commercio!*] qui ne supporte pas la tyrannie», tuttavia essa «lui [al commercio] fait directement obstacle», giacché vieta il prestito a interesse e moltiplica il numero delle feste<sup>63</sup>. Che fare allora? Semplice: *sbarazzarsi* della religione. «Le livre XXVI – scrive il suddetto *Monsieur* a conclusione del suo saggio – apparaît à sa place dans cette cinquième partie si l'on admet que sa préoccupation première [...] est de *préserver le temporel du spirituel* et s'assurer par rapport à celui-ci l'*autonomie* de la vie sociale, sinon sa pleine *laicisation*»<sup>64</sup>. Il lettore non si lasci ingannare dalle parole: *autonomia* e *laicizzazione* significano qui, non già quanto comunemente si crede, bensì la «società senza religione», la «società senza Dio», stante che la religione «frein[e] l'activité économique»<sup>65</sup>, *blocca* cioè il vero motore – secondo il veteromarxista Ehrard – del progresso umano. Che le cose stiano proprio come le stiamo riferendo, lo dimostra *ad abundantiam* il silenzio pressoché totale, nell'argomentazione di Ehrard, sul libro I dell'*Esprit des lois*, il libro *metafisico* che già Voltaire escludeva, per questa ragione, dalle sue riflessioni sull'opera<sup>66</sup>. Invece, come non esiste un corpo umano senza testa, così non può esistere l'*Esprit des lois* senza il libro I. Tra tutte le cose fondamentali di questo straordinario libro (per brevità e ricchezza, degno di stare accanto alle migliori pagine di Platone o di Cicerone), decisiva è la triade: religione-morale-politica (*leggi della religione, leggi della morale, leggi politiche e civili*)<sup>67</sup>. Questi tre tipi di leggi non vanno «confusi», ma non vanno neppure disgiunti, né l'uno esiste – per Montesquieu – senza l'altro. Può essere *indigesto* per i nipotini di Voltaire, ma 'Montesquieu secondo Montesquieu' *non separa* la morale dalla religione (Dio) né la politica dalla morale (rapporti di equità/giustizia), e meno che mai «rovescia» – come fanno invece Hobbes e Spinoza – «ogni morale e ogni religione»<sup>68</sup>.

Dire che religione *ostacola* o *frena* il commercio, senza specificare a quale precisa confessione religiosa, o a quale preciso periodo storico, Montesquieu si riferisce quando ragiona del prestito a interesse e delle feste, è *imbrogliare* il lettore. Infatti, non è forse vero che il *Président* esalta il protestantesimo nordeuropeo e il

<sup>63</sup> Ivi, p. 191.

<sup>64</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

<sup>65</sup> Ivi, p. 192.

<sup>66</sup> Cfr. Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, pp. 60-61.

<sup>67</sup> Cfr. *Esprit des lois*, I, 1, *in fine*.

<sup>68</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 73.

calvinismo inglese<sup>69</sup>? Non è forse vero che egli attribuisce al cristianesimo il merito di aver restaurato l'età di Saturno sulla Terra quando non c'erano né padroni né schiavi<sup>70</sup> e, dunque, che il progresso economico si realizza infinitamente meglio con gli *uomini liberi* anziché con gli *schiavi*? Non è forse vero che egli asserisce che al cristianesimo «dobbiamo sia l'introduzione di un certo *diritto politico* nel governo, sia quella di un certo *diritto delle genti* nella guerra, *di cui l'umanità non sarà mai abbastanza grata*»? E che i «principi del cristianesimo», ben scolpiti nel cuore, sono «*infinitamente più forti* del falso onore delle monarchie, delle virtù umane delle repubbliche e della paura servile degli Stati dispotici»<sup>71</sup>? E dove va a finire lo stoicismo come *religione* portatrice dei «principi più degni dell'uomo»? E che fine fanno gli stoici «unicamente intenti a costruire la felicità degli uomini e ad assolvere i doveri della società»<sup>72</sup>, vale dire *unicamente intenti a praticare la virtù politica*<sup>73</sup>? E si potrebbe continuare.

Da ultimo: è proprio vero che l'*Esprit des lois* è una *meditazione sulla libertà*? Non è vero piuttosto il contrario, e cioè che esso è una *meditazione sull'oppressione*<sup>74</sup>? Ehrard discetta di *catena* e di *libertà*, ma non dice una sola parola sul termine davvero cruciale della riflessione di Montesquieu: *abuso*. Dunque: *ingiustizia* (neppure una parola sull'idea montesquieuiana di *giustizia*!). Dunque: *oppressione*. Dunque: *prevalere dell'interesse privato sull'interesse comune* (cioè, *assenza di virtù politica*). Dunque: *corruzione* (cioè, *assenza di religione e di morale*). Tutte cose queste – che a Ehrard, come agli altri esponenti della sua *coterie*, fanno venire i brividi – stanno invece *al centro*, sono *il cuore* del pensiero di Montesquieu (e non già l'*economia*, ossia il *ventre*, che essi adorano ed elogiano, convinti come sono che il *corpo* – il *pecus*, come scrive Sallustio<sup>75</sup> – è *tutto* e l'anima, *nulla*<sup>76</sup>).

Concludiamo su Rétat. Spiace dirlo, ma il *Monsieur* quanto più ci si mette d'impegno tanto più le spara grosse. Due esempi.

<sup>69</sup> Cfr. ad es. *Esprit des lois*, XIX, 27, XX, 7, XXIV, 5, 23; *Mes Pensées*, n° 297.

<sup>70</sup> *Esprit des lois*, XV, 7 e *Mes Pensées*, n° 1782: *C'est une révolution que fit le christianisme*.

<sup>71</sup> *Esprit des lois*, XXIV, 3 e 6 (corsivi miei).

<sup>72</sup> *Esprit des lois*, XXIV, 10. Ehrard liquida à la Voltaire l'elogio montesquieuiano degli stoici, vale a dire ricordando solo che esso scandalizzò i «dévots» (*L'esprit des mots*, cit., p. 189).

<sup>73</sup> Ehrard butta tutto alle ortiche con la solita frasetta à la Voltaire, vale a dire cianciando sul presunto *enthousiasme nostalgique* di Montesquieu per la *virtù politica* degli Antichi (*L'esprit des mots*, cit., pp. 188-189).

<sup>74</sup> L'ho ribadito con forza e, credo, anche 'dimostrato' nella citata *Introduzione a Montesquieu*.

<sup>75</sup> «Omneis homines, qui se student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboendientia finxit» (*Bellum Catilinae*, incipit).

<sup>76</sup> È là *tutta la filosofia* del succitato saggio di Spector, su cui vedi il mio *Religione e politica in Montesquieu*, cit.

(A) Posto di fronte a questo passaggio della *Défense* – «Lisez l'Histoire de l'Eglise, & vous verrez les prodiges de la Religion chrétienne: A-t'elle resolu d'entrer dans un pays, elle sait s'en faire ouvrir les portes, tous les instrumens sont bons pour cela, quelquefois Dieu veut se servir de quelques pécheurs, quelquefois il va prendre sur le thrône un Empereur & fait plier sa tête sous le joug de l'Evangile. La Religion chrétienne se cache-t'elle dans les lieux soûtérrains? Attendez un moment, & vous verrez la Majesté Impériale parler pour elle. Elle traverse, quand elle veut, les mers, les rivières & les montagnes; ce ne sont pas les obstacles d'ici-bas qui l'empêchent d'aller, mettez de la répugnance dans les esprits, elle saura vaincre ces répugnances; établissez des coùtumes, formez des usages, publiez des Edits, faites des Loix, elle triomphera du Climat, des Loix qui en résultent & des Législateurs qui les auront faites. Dieu suivant des décrets que nous ne connoissons point, étend ou resserre les limites de la Religion» – il *Monsieur* 'perde le staffe' e, in preda ad un *raptus* analogo a quello di Hobbes nella Quarta parte del *Leviatano* (il famoso «Regno delle tenebre»), si concede il lusso di definire il suddetto passaggio *un morceau de déclamation édifiante*, in cui Montesquieu *se donne un plaisir gratuit* (!), in contrasto col *sérieux* e la *gravité* delle altre parti della *Défense*. Tradotto: così come una goccia d'acqua somiglia a un'altra goccia d'acqua, del pari Rétat somiglia a Spector: *Hobbes forever!*

(B) Trovandosi di fronte alla parola *zelo* (*zèle*), lo hobbesiano *Monsieur* perde di nuovo le staffe e *crede* di sentire solo *puzza di preti*: «Le mot [*zèle*] – sentenza infatti – *a une connotation religieuse*»<sup>77</sup>. Oibò! E allora come la mettiamo con questa frase di Montesquieu (e se ne potrebbero citare infinite altre<sup>78</sup>): nella democrazia, «ogni cittadino deve avere uno *zelo illimitato* (*zèle sans bornes*) per il bene pubblico»? Per caso i *cittadini democratici* sono un'*accolita di preti*<sup>79</sup>?

Stabilito dunque che, al pari dei teologi *obtus et attardés*, il *Monsieur* non ha capito il *senso* della frase in cui Montesquieu adopera la parola *zelo*, allora glielo spiego io: «Quand on écrit sur les grandes matieres [come l'*Esprit des lois* o la *Défense*], il ne suffit pas de consulter son zèle [= *zèle idéologique/jacobin/laïque*], il faut encore consulter ses lumieres; & si le Ciel *ne nous a pas accordé de grands talens*, on peut y suppléer par la *défiance de soi-même, l'exactitude, le travail, & les réflexions*»<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 109, nota 68.

<sup>78</sup> Ad esempio questo, riportato anche nella *Défense*: «M. Bayle, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne: il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeroient pas un état qui pût subsister. Pourquoi non? Ce seroient des Citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, & qui auroient un *très-grand zele* pour les remplir [...]» (*Esprit des lois*, XXIV, 6; *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 76).

<sup>79</sup> È quanto insinua il suo emulo Ehrard (*L'esprit des mots*, cit., p. 189), commentando a sproposito il paragone tra virtù politica e passione dei monaci per il loro ordine e per la loro *regola* in *Esprit des lois*, V, 2.

<sup>80</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 109.

È chiaro? Il *Monsieur* si rilegga bene Montesquieu e vedrà che sta parlando proprio di lui, e non già dei *teologi a venire*: «J'avois donc raison de dire que le Critique [Rétat] *ne sais pas l'état de la question*»<sup>81</sup>.

Ma la *chicca delle chicche* è questa. A mio modesto avviso, tra le più eccelse pagine della *Défense* – per finezza e penetrazione analitica – vi sono quelle sulle *Usure marittime*. Rétat è d'avviso opposto e, da *pretenzioso nipotino* di Voltaire qual è, accusa Montesquieu – al pari del suo *Antenato* settecentesco – di «non essere un dotto»<sup>82</sup>: «*Même sur ce sujet [le usure marittime; e si noti quel même!] où il pouvait être tout à fait à l'aise, il [Montesquieu] évite de les justifier en elles-mêmes et biaise [...]*»<sup>83</sup>. E non ancora del tutto soddisfatto, poco più avanti, Rétat rincara ulteriormente la dose: «*Ici encore [ossia, sempre in tema di usure] Montesquieu jette devant lui un nuage pour se soustraire à la critique, comme le fera remarquer le gazetier dans sa réplique*»<sup>84</sup>.

Dunque, è chiaro: come volevo – *dovevo* – dimostrare, il *gazetier* è *resuscitato* e si chiama *Rétat*!

«J'aurois encore bien des choses à dire; mais j'aime mieux renvoyer aux feuilles mêmes. *Croyez-moi, mes chers Pisons, elles ressemblent à un Ouvrage qui, comme les songes d'un malade, ne fait voir que des phantômes vains*»<sup>85</sup>.

*Postilla*. M. ha scritto un opuscolo intitolato *Réflexions sur le critique*, andato perduto<sup>86</sup>. Cioè, ha 'riflettuto' – a lungo – sulla critica e sui critici. Non è strano (si fa per dire) che il resuscitato gazzettiere del XXI secolo non dica su quest'opera *neppure una parola* né nelle sue innumerevoli «Introductions» né nelle sue note alla *Défense*, la quale è – tra tante altre cose – una mirabile *lectio magistralis* sul *metastere del critico*? Non andavano messi in relazione, in qualche punto o in qualche modo, i due scritti montesquieuiani<sup>87</sup>? Non era infinitamente più profittevole,

<sup>81</sup> Ivi, p. 103.

<sup>82</sup> «Montesquieu ha quasi sempre torto con i dotti, perché non lo era» (Voltaire, voce «Lois», in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XX, pp. 1 e 14.

<sup>83</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 100, nota 55. *Biaiser* = *feinter, louvoyer, obliquer, ruser, tergiverser*: «fintare», «destreggiarsi», «obliquare», «volpeggiare», «tergiversare». *Biais*=«scappatoia».

<sup>84</sup> Ivi, 107, nota 64. A dare man forte a *Monsieur* è naturalmente madame Volpillac-Auger, la quale, scopiando a destra e manca, dà anche lei ragione ai giansenisti e torto a Montesquieu: cfr. il suo *La référence romaine dans la controverse historique sur l'usure de la «Défense»*, in *Défense de l'Esprit des lois*, cit., pp. 65-69.

<sup>85</sup> *Credite, Pisones, isti tabulae fore librum / Persimiles, cujus, velut aegri somnia, vanae / Finguntur species*. Orazio, *Ars poetica* [vv. 6-8. *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 108 («Usure», in *fine*).

<sup>86</sup> Cfr. P 510-513 e 1006.

<sup>87</sup> Lo suggerisce peraltro lo stesso Montesquieu. Cfr., ad es., il *Catalogue des manuscrits envoyés à mon cousin en Angleterre* redatto da Joseph-Cyrille de Montesquieu il 18 marzo del 1818, in *Œu-*



anziché affaticare le proprie meningi con l'insignificante Gaultier, 'spremerle' felicemente con il sommo Montesquieu? Domande retoriche e completamente inutili, perché il *nouvelliste* è un originale di professione: straparla di tutto, ma «mai – proprio come il suo antenato settecentesco – dei dati del problema in discussione»<sup>88</sup>.

Chiudiamo su Rétat con due citazioni di Montesquieu che gli 'calzano a pennello': «Si vous avez lu ma *Défense* – scrive il *Président* a Fitz-James l'8 ottobre 1750 – vous aurez vu que l'on m'a attaqué parce que l'on ne m'a pas entendu; ils [i critici, tra i quali appunto Rétat] ont donc combattu contre leur propre ignorance et non pas contre moi». E in una lettera a Ottaviano di Guasco dell'8 agosto 1752, Montesquieu formula questo memorabile giudizio su Voltaire 'lettore dell'*Esprit des lois*', ossia sul nonno del 'nipotino' Rétat: «Quant à Voltaire, il a trop d'esprit pour m'entendre: tous les livres qu'il lit, il les fais, après quoi il approuve ou critique ce qu'il fait»<sup>89</sup>.

## 2. Veniamo al saggio di Platania.

Qui ci sbrighiamo subito. Tutte le idee *sensate* che lo studioso formula non sono sue, ma sono riprese pari pari da o Rolando Minuti o da Lorenzo Bianchi o da Salvatore Rotta<sup>90</sup>. Quelle *in-sensate*, invece, ossia la *maggioranza*, sono tutte sue, o meglio dei «relatori al convegno di Sofia» (7-8 ottobre 2005)<sup>91</sup> che lui 'copia' con una *pedissequità* commovente<sup>92</sup>. Mi limito a qualche esempio.

*vres complètes de Montesquieu*, ed. Masson, cit., t. III, pp. 1578-1579: «Un cahier contenant quelques matériaux qui pourront servir en cas que je réponde aux critiques. On pourra y joindre un petit manuscrit que j'ai autrefois fait sur la critique. Matériaux qui pourraient servir dans les discussions avec la Sorbonne. – Un cahier intitulé: morceaux de la réponse à la Sorbonne, qui serviront à mes *Réflexions*».

<sup>88</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 98.

<sup>89</sup> *Correspondance*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. Masson, cit., t. III, pp. 1328 e 1435.

<sup>90</sup> Cfr. R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006; L. Bianchi, *Histoire et nature: la religion dans «L'Esprit des lois»*, C. Volpillac-Augér-M. Porret (a cura di), *Le temps de Montesquieu*, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304; S. Rotta, *Montesquieu et le paganisme ancien*, in E. Mass-A. Postigliola (a cura di), *Lectures de Montesquieu. Actes du colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989)*, Napoli, Liguori, 1993, pp. 151-175.

<sup>91</sup> Vedi *supra*, nota 44, e il mio *Religione a politica in Montesquieu*, cit.

<sup>92</sup> Cita con favore persino la *fumosa e volterriana* (cfr. D. Felice, *Religione e politica in Montesquieu*, cit., pp. 186-189) comunicazione al convegno di Sofia di M. Skrzypek, *Montesquieu et les modèles des rapports entre l'État et l'Église dans les Lumières françaises*: vedi M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione. Un approccio laico e comparativo al problema religioso nelle società politiche*, in M. Geuna-G. Gori (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 168, nota 3.



Scrivo: «La linea portante della riflessione di Montesquieu [...] può a buon diritto essere definita “laica”, in quanto emancipa la politica dal riferimento al sacro come criterio di legittimazione e di ispirazione della legislazione»<sup>93</sup>.

Osservazione: codesta è un'affermazione astratta che può essere appiccicata a chiunque non sia Bossuet. Comunque, in tutto il saggio l'Autore non cita neppure una volta il libro I dell'*Esprit des lois*, dove si parla di Dio «creatore e conservatore dell'universo» (I, 1), dei «rapporti d'equità anteriori alla legge positiva che li stabilisce» (I, 1), delle leggi della «religione rivelata» (il cristianesimo) che «richiamano l'uomo a Dio» quando egli «si dimentica chi l'ha creato» (I, 1; *Défense*, I<sup>e</sup> Partie, II, «Réponse à la Septième objection»<sup>94</sup>) e della più importante delle «leggi naturali», che è la credenza in Dio (I, 2). Platania fa dunque esattamente come fa Voltaire: *ignora* il libro I<sup>95</sup>.

Scrivo: in Montesquieu la religione è un «*fatto naturale* che deve trovare corrispondenza negli *istinti* della natura umana»<sup>96</sup>.

Osservazione: questa è l'idea centrale del saggio di Spector<sup>97</sup>, che il solerte Platania 'abbraccia' interamente. Eppure, io credo di aver dimostrato, nel più volte citato *Religione e politica in Montesquieu*, che codesta idea è una scempiaggine: sfido Platania – testi di Montesquieu alla mano – a dimostrare il contrario. Egli si basa sull'affermazione dello scritto giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, di chiara impronta polibiano-machiavelliana, in cui Montesquieu parla della «necessità» in cui si trova ogni società di avere una religione. Ora: dire che la religione è «necessaria» significa forse dire che essa deriva dagli «istinti»? In ogni caso: Montesquieu parla dell'«*idée d'un Créateur*» e della credenza in Dio come di un'«*idée spéculative*» e dichiara che tale *idea* è «la première des lois naturelles par son importance»<sup>98</sup>. Insomma: niente «fatto naturale» e tantomeno «istinti».

Platania si sofferma sul cruciale *Traité des devoirs* del 1725 (non del 1728, come 'presume' lui<sup>99</sup>), ma legge quel che di esso si è conservato con gli 'occhi' di R. Shac-

<sup>93</sup> M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., pp. 167-168.

<sup>94</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 81.

<sup>95</sup> Cfr. Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., pp. 60-61.

<sup>96</sup> M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 175 (corsivi miei). Cfr. anche ivi, pp. 170-174.

<sup>97</sup> Lo si capisce anche solo dal titolo del suo saggio, dove figurano queste tre espressioni: *Naturalisation des croyances, religion naturelle e histoire naturelle* (vedi *supra* e il mio *Religione e politica in Montesquieu*, cit.).

<sup>98</sup> *Esprit des lois*, I, 2.

<sup>99</sup> M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 176.

kleton<sup>100</sup> e nella traduzione penosa di A. Postigliola<sup>101</sup>. La conseguenza è che gli sfugge completamente il profondo e convinto *stoicismo ciceroniano e marcaureliano* di Montesquieu, come attestano chiaramente alcune sue affermazioni quanto mai peregrine tipo quella secondo cui il *Président* nel *Traité* si muoverebbe «in modo eclettico (!) e con un certo affanno (!) tra gli scritti morali di Cicerone e quelli di Malebranche»<sup>102</sup>. Non analizza l'*idea di giustizia* né il *radicale anti-hobbesismo* di Montesquieu, in séguito riproposti *tali e quali* nel I libro dell'*Esprit des lois*. E ovviamente non 'si accorge' che il *Président* nel *Traité* «dimostra» – secondo quanto riferisce il suo grande amico bordolese Jean-Jacque Bel – che dobbiamo alla religione cristiana *de nous avoir donné de l'équité pour tous les hommes*<sup>103</sup> (*de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes*<sup>104</sup>). Mi permetto pertanto di rinviarlo a quanto ho scritto in proposito nella mia recente *Introduzione a Montesquieu*<sup>105</sup>.

Platania scrive: «Sembra davvero che la preoccupazione del Presidente non fosse tanto rivolta a ciò che poteva rendere il credente un buon cristiano, ma a ciò che poteva rendere il cristiano un buon cittadino»<sup>106</sup>. *Rendere il credente un buon cristiano*: Montesquieu era forse un prete o voleva fare forse il prete?? *Rendere il cristiano un buon cittadino*; al riguardo, Montesquieu esattamente scrive:

Bayle, dopo aver insultato tutte le religioni, si scaglia contro la religione cristiana, osando sostenere che dei veri cristiani non potrebbero formare uno Stato capace di mantenersi. Perché no? *Sarebbero dei cittadini quanto mai consapevoli (éclairés)* dei loro doveri e *pieni di zelo* nell'assolverli; *comprenderebbero assai bene (sentiraient très bien)* i diritti della difesa naturale; quanto più crederebbero di avere dei doveri nei confronti della religione, e tanto più *penserebbero* di averne nei confronti della patria<sup>107</sup>.

Dunque: il cristiano è già *éclairé*, già *pieno di zelo*, *capisce già assai bene* ecc. O no?

<sup>100</sup> Cfr. R. Shackleton, *La genèse de de «L'Esprit des lois»*, «Revue d'histoire littéraire de la France», LII (1952), pp. 425-438.

<sup>101</sup> Cfr. Montesquieu, *Analisi del Trattato dei doveri*, in A. Postigliola (a cura di), *Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 235-238.

<sup>102</sup> M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 178.

<sup>103</sup> Montesquieu, *Traité des devoirs*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. VIII, *Œuvres et écrits divers*, I, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, p. 438.

<sup>104</sup> Ivi, p. 432.

<sup>105</sup> *Introduzione a Montesquieu*, cit., pp. 51-52.

<sup>106</sup> M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., pp. 180-181.

<sup>107</sup> *Esprit des lois*, XXIV, 6.

Platania scrive: «Da buon “filosofo cristiano” *quale* egli [Montesquieu] *non poteva non dichiararsi*»<sup>108</sup>: oibò! Per caso, è il *Président* che ha scritto il crociano *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*? Oppure: il *Président* è forse un *opportunist* o, peggio ancora, un *fingitore* ossia un *ipocrita*?

Palesamente infastidito, il suddetto studioso ad un certo punto, ragionando sulla definizione montesquieuiana dello *spirito generale di una nazione* (*Esprit des lois*, XIX, 4), dapprima asserisce che in tale definizione il *Président* mette la religione «al secondo posto tra il clima e le leggi»<sup>109</sup>, poi ‘raffina’ la sua idea e dichiara: «[la] colloc[a] al secondo posto, dopo il clima e *persino* prima delle leggi»<sup>110</sup>. In quel *persino* il lettore può cogliere *tutto intero* il *nipotino* di Voltaire<sup>111</sup>.

Fedele al malcostume diffuso – e *umanamente insultante* – di anteporre i «fatti privati» agli «atti pubblici», ossia le *pensées* di Montesquieu agli scritti da lui dati alle stampe, Platania ricava (in realtà la copia pari pari) da Rotta che il *Président* sosterebbe la tesi della «superiorità del paganesimo rispetto alle due grandi religioni rivelate, il cristianesimo e l’islam»<sup>112</sup>: questa – che è, per quanto Platania dichiara che «sarà attenuata» nell’*Esprit des lois*<sup>113</sup>, la tesi centrale del suo saggio<sup>114</sup> – è un’idea completamente campata in aria, ossia sta a Montesquieu come i cavoli a merenda. Rinvio Platania a quanto ho scritto, al riguardo, in *Montesquieu in Italia: il contributo di Salvatore Rotta (1926-2001)*<sup>115</sup> e gli dico una banalità: le persone si rispettano (e l’insigne *uomo e studioso* Rotta va sommamente rispettato) facendo non il loro pappagallo, ma ragionando con la propria testa.

Montesquieu ha scritto: il cristianesimo è «il bene più grande (*le plus grand bien*)», «il primo bene (*le premier bien*)»<sup>116</sup>: in nessuna della trenta pagine del suo contributo Platania cita o commenta queste affermazioni montesquieuiane!

<sup>108</sup> M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 176 (corsivo mio).

<sup>109</sup> M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 184.

<sup>110</sup> Ivi, p. 186.

<sup>111</sup> Un analogo fastidio Platania prova verso Pufendorf quando scrive: «Bisogna osservare che per quanto “laica” possa considerata la dottrina pufendorfiana *non impediva di considerare Dio come fondamento ultimo e fonte dell’autorità della legge di natura*» (ivi, p. 177, nota 26; corsivo mio). Osservazione: e allora?

<sup>112</sup> Ivi, p. 173. Cfr. Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 1606.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> Cfr., ad es., ivi, pp. 190-191.

<sup>115</sup> In D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura*. Sibi suis amicisque, Bologna, Clueb, 2012, pp. 465-477 (anche online sul sito <www.montesquieu.it>).

<sup>116</sup> *Esprit des lois*, XXIV, 1, 25; *Défense*, II<sup>e</sup> Partie, «Tolérance».

Avendo studiato a lungo il concetto di *virtù* in Montesquieu, Platania si sente autorizzato a sostenere che «l'esclusione della *virtù* come principio dal governo monarchico [...] contribuì[sce] a marginalizzare il peso della religione cristiana nei governi moderni»<sup>117</sup>. Oibò! È proprio l'identica obiezione che muove a Montesquieu l'articolaista delle «Nouvelles ecclésiastiques»<sup>118</sup>! Platania se n'è accorto? Non pare. In ogni caso, gli chiedo: nella monarchia di tipo francese il *clero cattolico* (nota bene: il clero cattolico, con annessi e connessi) non è un «potere intermedio» ineludibile? E in quella spagnola e portoghese, non è l'«ultima barriera» contro il dispotismo? Si può sensatamente definire «marginale» il *peso* di qualcosa che impedisce il dispotismo, cioè il peggiore dei mali<sup>119</sup>? E gli Inglesi che, oltre che della *libertà* e del *commercio*, hanno saputo servirsi della *religione* meglio di tutti gli altri popoli della Terra, che fine fanno<sup>120</sup>? E l'opera dei gesuiti in Paraguay<sup>121</sup>? E i quaccheri di Penn? E il cristianesimo che, all'opposto del confucianesimo, *demande que tout s'unisse* e che perciò *s'allie* perfettamente col governo monarchico e coi governi moderati in genere<sup>122</sup>? Lascio a Platania il cullarsi beatamente nelle sue 'presunzioni'.

Concludo: in tutto il suo saggio lo studioso confonde o assimila palesemente (intenzionalmente?) cristianesimo e Chiesa, cristianesimo e clero cattolico, religione cristiana e religione cattolica, assimila tutti i protestantesimi, non distingue tra luteranesimo e calvinismo, tra calvinismo e anglicanesimo ecc., insomma fa di tuttata l'erba un fascio<sup>123</sup>, in perfetta sintonia con gli *atei da salotto*<sup>124</sup> che popolano il libro dov'è raccolto il suo contributo<sup>125</sup>. Costoro, hanno una sola *rabbia* in corpo: dare addosso alla Chiesa cattolica, esercitare lì il proprio *sfogatoio*. Ma tutto questo che cosa c'entra con il *cruciale ruolo politico e sociale* che Montesquieu at-

<sup>117</sup> M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 188.

<sup>118</sup> *Défense de l'Esprit des lois*, cit., pp. 27-28.

<sup>119</sup> Cfr. *Esprit des lois*, II, 4: *ce pouvoir* [quello appunto del clero cattolico] *qui arrête seul la puissance arbitraire*.

<sup>120</sup> Cfr. *Esprit des lois*, XX, 7.

<sup>121</sup> Cfr. *Esprit des lois*, IV, 6.

<sup>122</sup> *Esprit des lois*, XIX, 18.

<sup>123</sup> Per la verità a pp. 189-190 alcune distinzioni le fa, ma poi nell'ultimo paragrafo del suo saggio – il 5 («I rapporti tra religione e politica»), pp. 192-198 – se le dimentica tutte.

<sup>124</sup> «Vivi e vegeti» anche ai tempi di Montesquieu, che li bolla di «ateismo brutale» (*Lettres persanes*, «Annexes», in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 618).

<sup>125</sup> Deve essere stata senz'altro la 'sintonia' con codesti atei a far 'ignorare' completamente a Platania il miglior saggio italiano sul tema della religione in Montesquieu, vale a dire *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966) del cattolico Sergio Cotta, in Id., *I limiti della politica*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 167-190.

tribuisce alle religioni e al cristianesimo in particolare? Che cosa c'entra con la sua *grandiosa sociologia delle religioni*? Anche lui critica il cattolicesimo romano, ma lo fa sempre con *equilibrio* e *misura*, e senza mai buttarla in cagnare ateistiche e idiozie simili. Alludendo ai *fanatici* e ai *settari* di tutte le risme, egli dice di se stesso: «Io sono una grande quercia ai piedi della quale i ranocchi vengono a spargere il loro veleno»<sup>126</sup>.

3. E veniamo al *clou* di questo mio 'invernale' discorrere: il *volumetto da supermercato* (d'ora in poi: *volumetto supermercatale*) della coppia Catherine Volpilhac-Auger–Philip Stewart.

Cominciamo con alcune *date* e qualche *scelta editoriale*. Un tratto tipico di Volpilhac-Auger, presidente della Société Montesquieu e factotum dell'edizione in corso delle *Œuvres complètes*, è quello di *smentire regolarmente* i 'propri' collaboratori e financo se stessa.

Esempi: (A) Nel 2003 esce, nella nuova collezione delle *Œuvres complètes*, t. 8, pp. 137-145, la (presunta) edizione critica, a cura di Sh. Mason, dell'*Éloge de la sincérité* con la datazione «1717 ca.»; quattro anni dopo, sempre nella stessa collezione delle *Œuvres complètes*, ma t. 16, p. 112, la factotum Volpilhac-Auger 'dimostra' che invece la datazione giusta sarebbe «1719 ca.». (B) Nel 2006 esce, nella nuova collezione delle *Œuvres complètes*, t. 9, pp. 203-270, la (presunta) edizione critica, a cura di G. Barbera, dell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* con la datazione «1734-1736 ca.»; due anni dopo, sempre nella stessa collezione delle *Œuvres complètes*, ma t. 4/II, pp. 906 ss., la factotum Volpilhac-Auger 'dimostra' che invece la datazione giusta sarebbe «1734-1738 ca.». (C) Nel tomo 9 appena citato esce anche, a cura di D. Masseau e P. Réat, la (presunta) edizione critica dell'*Histoire véritable*, adottando come testo-base «la version initiale, la seule à laquelle Montesquieu ait mis – provisoirement – un point final»<sup>127</sup> (cioè, la versione che tutti conoscono). *Dispettosamente*, Volpilhac e Stewart stampano, invece, nel loro volumetto supermercatale, quella che loro chiamano «la version final [...] conforme à la dernière volonté de l'auteur»<sup>128</sup>. Cribbio! Chi l'avrebbe mai detto?! *Anche per quanto riguarda i prodotti dell'intelletto*, la merce supermercatale «fa le scarpe» alla merce dell'artigiano onesto e competente! (D) Sempre nel tomo 9 esce pure, a cura della factotum Volpilhac, il *Lysimaque* (1754); la coppia Volpilhac-Stewart ristampa l'operetta, ma con un *Annexe* – bene in vista – contenente un brano

<sup>126</sup> *Mes Pensées*, n° 1598.

<sup>127</sup> Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, cit., p. 29.

<sup>128</sup> Ivi, pp. 29-30.

della *pensée* n° 2161, il quale – dichiara trionfante la coppia – «livre une vision moins héroïque, plus humaine, et sans doute plus profonde»<sup>129</sup>. *Me Hercules!* Ma se così è, non si poteva – *doveva* – mettere questo *Annexe* già nella (presunta) edizione critica? Giammai! Infatti, nella presunta critica il brano è sì riportato, ma nell'*Introduction* e con qualche (doveroso) dubbio in più: «Faut-il se contenter de la fin édifiante et conventionnelle de l'œuvre académique, ou laisser le dernier mot aux *Pensées*?»<sup>130</sup>. Nel volumetto supermercatale il dubbio non c'è più e si dichiara che la versione della *pensée* n° 2161 è da preferire, perché *meno eroica, più umana e più profonda* (dunque, più adatta al supermercato!), al finale 'accademico' *edificante e convenzionale*. (E) Circa il *Temple de Gnide*, nel t. 8 dell'edizione cosiddetta 'critica' viene riprodotta, a cura di C.P. Courtney, l'edizione «Paris, Smart, 1725», cioè la prima; *dispettosamente*, la coppia Volpillac-Stewart propone invece, nel volumetto supermercatale, l'edizione di «Londres [ma: Paris, Huart], 1742», con la motivazione: «dernière édition du vivant de l'auteur»<sup>131</sup>.

Dunque. Volpillac-Augér e la sua *coterie* fanno come PENELOPE: di giorno 'sfornano' volumi su volumi che definiscono *critici*, cioè *scrupolosi* e *scientifici*, e di notte – ossia nei libri supermercatali – 'disfano' i suddetti volumi e proclamano che le *datazioni giuste* delle opere montesquieuiane sono *soltanto* le ultime 'dimostrate' dalla factotum Volpillac e che il *Montesquieu vero* è quello *privato*, cioè il *Montesquieu segreto*, che solo Volpillac conosce e che solo lei ha il diritto di 'propinare' al prossimo (e a se stessa) *quando le pare e piace*, e cioè quando le viene l'estro di *azzoppare* l'edizione 'critica' che lei stessa dirige insieme con Ehrard e Rétat.

«E che!» – esclamerà a questo punto l'avvertito lettore. – «Non è forse un pregio correggere gli 'errori' altrui e ancor più correggere i propri?». Rispondo: «Certo che lo è, ma – forse – per chi si è imbarcato e perfino 'dirige' un'edizione che pretende di essere 'critica' – ossia *scrupuleuse et scientifiquement établie*<sup>132</sup> – sarebbe stato meglio 'aspettare' un anno o due, o anche tre o quattro, piuttosto che 'stampare a ripetizione' volumi su volumi – costosissimi e da sala di consultazione nelle biblioteche – che si smentiscono l'un l'altro o che addirittura vengono smentiti da *libercoli supermercatali*.

Ma la coppia Volpillac-Augér-Stewart è molto più ambiziosa.

<sup>129</sup> Ivi, p. 198.

<sup>130</sup> *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 9, cit., p. 415.

<sup>131</sup> Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, cit., p. 278.

<sup>132</sup> Ivi, p. 29.



Non le basta, infatti, *smentire* se stessa o i propri collaboratori, ma si concede anche il lusso di dare del *cretino* ai migliori amici di Montesquieu e di *insultare* suo figlio, Jean-Baptiste de Secondat.

Esempi: (1) il grande amico bordolese di Montesquieu, Jean-Jacques Bel (lo stesso, per intenderci, che ci ha lasciato un magistrale resoconto dello smarrito *Traité des devoirs*), interpellato dal *Président* sull'*Histoire véritable*, gli rispose con una dettagliata e argomentata *critique*, che la coppia doverosamente riproduce nel volumetto<sup>133</sup>, ma non per rendere omaggio all'acume di Bel, bensì per dimostrare che il suo «goût» è «le plus étroit» che si possa immaginare e che egli è «manifestement étranger» all'«originalité» dell'operetta montesquieuiana<sup>134</sup>; insomma, per dimostrare che – come dicevo – è un *cretino*. E perché sarebbe un cretino? Semplice: perché suggerisce a Montesquieu di «transformer le valet fripon», con cui si apre l'*Histoire véritable*, in un «vertueux disciple de Pythagore»<sup>135</sup>, ossia perché avrebbe voluto che egli trasformasse da «ouvrage de fiction» anticristiana<sup>136</sup>, quale lo scritto *sicuramente non è*, in un «ouvrage de mœurs» o «de morale»<sup>137</sup>, quale invece esso *certamente è*. Conclusione: se alla coppia in questione i termini *costumi* o *morale* fanno venire l'orticaria, è un loro *esclusivo* problema, non già un problema dello *stoico* e *cristiano* Montesquieu<sup>138</sup>.

(2) Il buon Jean-Baptiste, figlio di Montesquieu, pubblicò nel 1783 *Arsace et Isménie*. Non l'avesse mai fatto! Volpilhac l'accusa di tutte le nefandezze: «Secondat trahit [...] à la fois les principes de *L'Esprit des lois* et les intentions de Montesquieu [...], en appliquant le vocabulaire caractéristique d'une époque d'absolutisme «éclairé»»<sup>139</sup>. Soprattutto, l'incolpa di aver 'troncato' il racconto del finale tragico presente nel manoscritto («il en élague toute la fin»<sup>140</sup>), vale a dire il suicidio dei protagonisti; e di averlo fatto 'intenzionalmente' per ragioni 'edificanti': «l'éditeur de 1783 a rompu *volontairement* le fil du récit sur une vision *lénifiante*»<sup>141</sup>.

<sup>133</sup> Cfr. ivi, pp. 92-104.

<sup>134</sup> Ivi, p. 29.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Ivi, p. 26.

<sup>137</sup> Ivi, pp. 101-102.

<sup>138</sup> Ho argomentato questa definizione nella mia *Introduzione a Montesquieu*, cit.

<sup>139</sup> *Introduction* di Volpilhac-Augier e Sh. Mason ad *Arsace et Isménie*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 9, cit., p. 311.

<sup>140</sup> Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., pp. 207-208.

<sup>141</sup> *Introduction* di Volpilhac-Augier e Sh. Mason ad *Arsace et Isménie*, cit., p. 319 (corsivo mio). Invece, per la coppia Volpilhac-Augier-Stewart la *verità vera* di *Arsace et Isménie* è solo nella fine tragica dei protagonisti: «[...] c'est dans les toutes dernières pages [quella appunto 'troncata' da Jean-Baptiste] qu'Arsace devient proprement *héroïque*, comme seul pouvait l'être un héros romain, maître de lui comme de l'univers». Domande: ma che cosa cavolo c'entra in questa *Histoire orientale* l'eroe romano? E che panzana è un «héros romain, maître de lui comme de l'univers»?



Abbarbicata da sempre alla questione del favore con cui Montesquieu guarda al suicidio<sup>142</sup> e convinta che tale favore sia non già il frutto delle sue radicate convinzioni stoiche, bensì un pretesto per «incit[er] à remettre en question l'interdiction chrétienne du suicide»<sup>143</sup>, ossia un'occasione per *rompere* – volterrianamente – *le scatole* ai preti, Volpilhac trova in questo la spiegazione di tutto<sup>144</sup>. Si chiede infatti (con Stewart): «Perché Montesquieu non s'è mai deciso a pubblicare l'*Histoire véritable*? E lestamente si risponde (sempre con Stewart):

*La raison n'est pas difficile à imaginer: il [Montesquieu] s'était fait vertement reprendre par l'abbé Jean-Baptiste Gaultier [ancora lui!] en 1751, dans les Lettres persanes convaincues d'impiété, pour s'être montré trop indulgent envers le suicide dans des lettres [la 76 e la 77] que Montesquieu s'empresse de modifier en 1754: or le suicide tient une place non négligeable dans cette œuvre [l'*Histoire véritable*], et sans doute ne tenait-il guère à rallumer pareille querelle à un moment où la défense de L'Esprit des lois lui tenait beaucoup plus à cœur. Ce pourquoi le conte ne paraîtra que longtemps après sa mort [...]*<sup>145</sup>.

Come il lettore può agevolmente vedere, *Madame* è la *certezza in persona*, è cioè proprio il *décisionnaire universel* di cui Montesquieu parla nella LXXII lettera persiana: *risolve* tutti i problemi e li risolve *insultando*<sup>146</sup>: nel caso specifico, insinuando che il figlio Jean-Baptiste sia un *traditore* e il padre un *fifone*<sup>147</sup>.

<sup>142</sup> Vedi la sua *Introduction* alle *Lettres persanes*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I, cit., pp. 32-34.

<sup>143</sup> C. Volpilhac-Auger, *Histoire du texte et principes d'édition*, in Montesquieu, *Lettres persanes*, éd. de P. Vernière mise à jour par C. Volpilhac-Auger, Paris, Librairie Générale Française, 2007, p. 530.

<sup>144</sup> Ne è una clamorosa conferma, tra l'altro, l'apparato critico delle *Lettres persanes*, curato da P. Kra, D. Masseau e dalla coppia Stewart-Volpilhac-Auger, nelle *Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., t. I. Qualunque cosa Montesquieu abbia scritto nel suo capolavoro giovanile è sempre e comunque contro i preti o le monache (i curatori di cui sopra, infatti, 'scovano' continue «analogie» perfino tra il serraglio asiatico e i conventi occidentali di suore!).

<sup>145</sup> Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 207 (corsivi miei).

<sup>146</sup> Lo fa anche con il buon Édouard Laboulaye, curatore della più importante edizione ottocentesca delle *Œuvres complètes de Montesquieu* (7 voll., Paris, Garnier, 1875-1879). Questi indica esattamente – come riferisce il buon R. Derathé nella sua edizione dell'*EL* (2 tt., Paris, Garnier, 1973, t. I, p. 462, nota 15) – il luogo della *Description de la Chine* di J.-B. Du Halde (Paris, 1735, t. II, p. 134a) da cui Montesquieu ricava l'idea secondo cui l'Impero cinese si reggeva sull'*exercice du bâton*, ma Volpilhac-Auger *si vanta a tutto spiano* come se invece l'«indicazione» fosse frutto delle sue «fatiche»: vedi la sua *Introduction* all'estratto montesquieuiano dell'opera di Du Halde, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 16 (*Geographica*), Oxford, Voltaire Foundation, 2007, p. 137 («Il est désormais possible – cioè da quando [2007] Volpilhac ha 'diretto' la pubblicazione del citato volume dei *Geographica* – de lui [a Montesquieu] rendre justice sur ce point») e il suo insulso articolo *Of the Proper Use of the Stick: «The Spirit of Laws» and the Chinese Empire*, in R.E. Kingston (a cura di), *Montesquieu and his Legacy*, cit., pp. 81-96.

<sup>147</sup> Nel 2007 aveva detto invece che Montesquieu era un *coraggioso*: vedi la sua *nota* alla lettera persiana LXXVII (pubblicata per la prima volta nel 1758), nel già citato volume Monte-

Un solo commento: simili idee sono ‘tirate fuori’ non già per far progredire con la *dovuta prudenza* e il *necessario discernimento* gli studi e la conoscenza di Montesquieu, ma solo per *provocare* la (presunta) ‘morbosità antipretesca’ dei lettori.

Il vero Montesquieu – proseguono infatti *tranquilli e sicuri* Volpillac-Stewart – è quello delle *fictions*, ossia dei *contes philosophiques à la Voltaire*<sup>148</sup>. Anzi, di più: è quello delle *fictions* da Montesquieu lasciate *incompiute e inedite*, è il *Montesquieu segreto*. E perché? Perché solo nelle *fictions* rimaste nei suoi cassetti il *Président* avrebbe scritto *ciò che realmente pensava*, mentre nelle *fictions* pubblicate o nei trattati scientifici da lui dati alle stampe – come le *Lettres persanes* o l’*Esprit des lois* – fu *accomodante, vaporoso, sfumato* per non urtare più di tanto il gusto, l’umore e la sensibilità dei suoi contemporanei, e soprattutto per non osteggiare più di tanto i dettami, le idee e le istituzioni retrogradi delle gerarchie cattoliche settecentesche. In altre parole: come ha insegnato il peggior decadentismo del secolo scorso, la *verità* del *pensiero* di un autore sta nei suoi ‘armadietti chiusi’, nei suoi ‘taccuini segreti’, nelle sue *intimités* (in tutti i sensi), e cioè nella sua ‘camera da letto’. È lì che abita il *Montesquieu volterriano* che Volpillac-Stewart *inventano e spiattellano* ai quattro venti:

D’emblée, la *fiction* apparaît chez lui [Montesquieu] comme un *véritable mode de pensée*, ou même d’expérimentation: *libéré de toute entrave* [...], il peut grâce à elle *aborder tous les sujets*, envisager frontalement les questions les plus ardues [...]. Servi par une tournure d’esprit tantôt fantaisiste, tantôt satyrique, il préfère souvent formuler ses critiques de manière humoristique, dosant l’audace, glissant des traits *piquants* ou *obliques* selon le moment et le sujet. La *fiction la plus débridée* fait donc pleinement partie de son mode d’expression et de pensée, voire d’action<sup>149</sup>.

Ad esempio, dov’è – concretamente – la *charge contre les missionnaires*<sup>150</sup>? Forse in quello che Montesquieu ha scritto nelle *Lettres persanes* o stampato nell’*Esprit*

squieu, *Lettres persanes*, éd. de P. Vernière mis à jour par C. Volpillac-Augier, p. 259: «Cette lettre [la LXXVII] est visiblement destinée à répondre aux nombreux censeurs de la Lettre LXXVI [...]: cette dernière constituait une *véritable provocation* pour les autorités civiles et religieuses, qui interdisaient absolument le suicide. *Mais elle est loin d’être une rétractation ou un affaiblissement de la pensée*» (corsivi miei). Cfr. anche ivi, pp. 530-531, dove Volpillac ribadisce lo stesso concetto.

<sup>148</sup> Cfr. C. Volpillac-Augier-Ph. Stewart, *Préface* a Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., pp. 11-13. A p. 12, la coppia è esplicita al massimo: «Rien de plus éloigné [...] d’un sermon ou d’un traité de morale qu’un conte philosophique [...]». Ora: passi per il *sermon*, ma che cosa c’entra un *traité de morale*? Il montesquieuiano *Traité des devoirs* del 1725 non è forse un *traité de morale*?

<sup>149</sup> Ivi, pp. 8-9.

<sup>150</sup> Ivi, p. 9.

*des lois*<sup>151</sup>? Nient'affatto. Si trova invece nella «lettre hautement fantaisiste du “roi du Tibet”»<sup>152</sup> alla Congregazione “de Propaganda Fide” presente nel manoscritto dell'*Esprit des lois*<sup>153</sup> e nella *pensée* n° 1609, *lettre* che la suddetta coppia riproduce a pagina 116 del volumetto supermercatale.

Ma la coppia Volpillac-Stewart non conosce limiti, e perciò va ancora più ‘a fondo’ e sentenza:

La *fiction* lui [a Montesquieu] semble *le meilleur moyen* de s'accorder à une sensibilité qui devient la notion-clé du siècle [cribbio!] et de restituer à l'œuvre littéraire la fonction sociale qui lui revient. Dans une France où, en 1737, sous l'influence des autorités religieuses, le pouvoir n'a pas trouvé d'autre moyen pour restaurer la morale publique que d'interdire les *romans*, Montesquieu défend l'idée qu'on y trouve au contraire *le meilleur moyen* de rendre meilleurs l'individu et la société [cribbio!]. Toujours soucieux de rendre compte du réel, Montesquieu sait que la *fiction* devient alors *le meilleur moyen* d'agir sur le monde [*me Hercules!*]<sup>154</sup>.

In sole sei righe, ben tre volte l'espressione *le meilleur moyen*! Che dire? Al *candidus lector* l'ardua risposta. Comunque, una cosa è certa: la ragione per cui Karl Marx non ha 'agitato sul mondo' come avrebbe voluto e dovuto è perché non ha mai scritto *fictions* o *romans*. Del pari: chi ha gettato le fondamenta dello Stato di diritto, senza il quale i nipotini di Voltaire non 'sentenzierebbero'? Per caso, Montesquieu con l'*Esprit des lois*? Impossibile! Scriveva *fictions*!

Facciamo un ultimo esempio.

Al fine di *stuzzicare* gli 'istinti bassi' dei lettori, la coppia Volpillac-Stewart, presentando il *Temple de Gnide*, ricorda tra l'altro: (a) che la pubblicazione del *conte* (o *poème*) «intervint durant la Semaine sainte, ce qui fit scandale»<sup>155</sup>; che «affirmer qu'un conte tant soit peu érotique ait été trouvé “parmi les livres d'un évêque grec” – come dichiara Montesquieu<sup>156</sup> – «était un tour déjà quasi [?!] voltairien»<sup>157</sup>; e che, poiché Mathieu Marais *vide* nel poemetto «des obscenités à de-

<sup>151</sup> Vedi, ad es., *Lettres persanes*, XLIX, LX ed *Esprit des lois*, XXV, 9-15.

<sup>152</sup> C. Volpillac-Auger-Ph. Stewart, *Préface* a Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 9.

<sup>153</sup> In t. 4/II delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, p. 701.

<sup>154</sup> Cfr. C. Volpillac-Auger-Ph. Stewart, *Préface* a Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 18.

<sup>155</sup> C. Volpillac-Auger-Ph. Stewart, *Notice* sul *Temple de Gnide*, in Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 271, testo e nota 2.

<sup>156</sup> Ivi, p. 279 («Préface du traducteur»).

<sup>157</sup> Ivi, p. 274.

mi-nues» e delle «ordures», sarebbe legittimo chiedersi, e cioè *insinuare* (ed è proprio ciò che fa la coppia in questione): «Alors, *Montesquieu pornographe?*»<sup>158</sup> (*mon Dieu!*).

Mi fermo qui. Credo che il lettore ne abbia abbastanza per rendersi conto che con i succitati *nipotini di Voltaire*, e gli altri menzionati in precedenza, non abbiamo a che fare con studiosi e interpreti di Montesquieu, bensì con i suoi *nemici*.

*Cavete a scribis qui volunt in stolis ambulare et salutari in foro!*

P.S.: *Modesta proposta*. Non si potrebbe cominciare a promuovere, abbandonando *una volta per tutte* ‘i luoghi comuni e i pregiudizi inveterati’, l’operazione culturale inversa, e cioè a *ridurre Voltaire* – che era un «plagiario»<sup>159</sup> – a *Montesquieu*<sup>160</sup>? E a finirla così, *una volta per tutte*, di identificare l’illuminismo con il Patriarca di Ferney? Stante anche il fatto che l’*illuminismo* (al singolare) – checché ne dica Kant – non esiste né è mai esistito, ma esistono e sono esistiti solo *illuminismi* (al plurale)? E che tra l’illuminismo di Voltaire e l’illuminismo di Montesquieu, quest’ultimo è di gran lunga – checché ne dicano gli scritturucoli da salotto – più ‘progressivo e profondo’? *Malos cavete!*

Bologna, inverno 2012-2013

<sup>158</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

<sup>159</sup> Cfr. Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 2235: «Voltaire a une imagination *plagiaire*: elle ne voit jamais une chose si on ne lui en a montré un côté».

<sup>160</sup> Così facendo, del resto, seguiamo le indicazioni di Voltaire stesso: «Je respecte Montesquieu jusque dans ses chutes, parce qu’il se relève pour monter au ciel [...]. *Je le prends pour mon guide*, non pour mon adversaire (Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., p. 154; corsivo mio).

