



«[...] avendo per natura i Barbari un carattere più servile dei Greci, e gli Asiatici degli Europei, sottostanno al dominio dispotico senza ritrosia».

«[...] i popoli d'Asia hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio, per cui vivono continuamente soggetti e in schiavitù».

(Aristotele, *Politica*, III, 14, 1285a 20-22 e VII, 7, 1327b 26-29)

**I**ndice del tomo: Domenico Felice, *Premessa*; M. Paola Mittica-Silvia Vida, *Dispotismo e politica in Aristotele*; Umberto Roberto, *Immagini del dispotismo: la Persia sassanide nella rappresentazione della cultura ellenistico-romana da Costantino a Eraclio (306-641 d.C.)*; Claudio Fiocchi-Stefano Simonetta, *Il «principatus despoticus» nell'aristolismo bassomedioevale*; Giorgio E.M. Scichilone, *Niccolò Machiavelli e la «monarchia del Turco»*; Margherita Isnardi Parente, *Signoria e tirannide nella «République» di Jean Bodin*; Marina Lalatta Costerbosa, *Forza e diritto. Il dispotismo nel «Secondo trattato sul governo» di John Locke*; Davide Monda, *Contro un 'Sole' dispotico. Assolutismo e dispotismo nella Francia di Luigi XIV*; Domenico Felice, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*; Giovanni Cristani, *Teocrazia e dispotismo in Nicolas-Antoine Boulanger*; Viola Recchia, *Dispotismo, virtù e lusso in Claude-Adrien Helvétius*; Edoardo Grebbo, *La morte del corpo politico: il dispotismo in Jean-Jacques Rousseau*; Pietro Capitani, *I fisiocrati e Mably: tra dispotismo legale e governo misto*.

In copertina: E. Delacroix, *La morte di Sardanapalo*, 1827 (particolare).

COD. T  
ISBN 88-207-3173-8



9 788820 731731

€ 35,00

DISPOTISMO

Domenico Felice (a cura di)

I



D O M I N I

# DISPOTISMO

Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico

Tomo I

a cura di  
**Domenico Felice**



LIGUORI EDITORE

D O M I N I



MEMO  
3



# DISPOTISMO

Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico

*a cura di Domenico Felice*

TOMO PRIMO

Liguori Editore

L'opera è pubblicata con il contributo del M.U.R.S.T.

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere tradotta, riprodotta, copiata o trasmessa senza l'autorizzazione scritta dell'editore. 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, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiori al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe 2, 20121 Milano, telefax 02 809506, e-mail aidro@iol.it.

Prima edizione italiana Dicembre 2001  
Liguori Editore, Srl  
via Posillipo 394  
I 80123 Napoli

<http://www.liguori.it>

Copyright © Liguori Editore, S.r.l. 2001

*Felice, Domenico :*  
***Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico :***

***Tomo Primo***/Domenico Felice  
Napoli : Liguori, 2001  
ISBN 88 - 207 - 3173 - 8

1. Forme politiche 2. Oppressione I. Titolo

*Ristampe:*

---

9 8 7 6 5 4 3 2 1 0 2010 2009 2008 2007 2006 2005 2004 2003 2002

Questo volume è stato stampato in Italia dalle Officine Grafiche Liguori - Napoli su carta inalterabile, priva di acidi, a PH neutro, conforme alle norme Iso 9706 ∞.

*Ad Anselmo Cassani (1946-2001),  
il migliore Aristarco*





## INDICE GENERALE

### TOMO PRIMO

- XV Premessa  
di *Domenico Felice*
- 1 Dispotismo e politica in Aristotele  
di *M. Paola Mittica e Silvia Vida*
- 33 Immagini del dispotismo: la Persia sassanide nella rappresentazione della cultura ellenistico-romana da Costantino a Eraclio (306-641 d.C.)  
di *Umberto Roberto*
- 71 Il «principatus despoticus» nell'aristotelismo bassomedievale  
di *Claudio Fiocchi e Stefano Simonetta*
- 95 Niccolò Machiavelli e la «monarchia del Turco»  
di *Giorgio E.M. Scichilone*
- 127 Signoria e tirannide nella *République* di Jean Bodin  
di *Margherita Isnardi Parente*
- 145 Forza e diritto. Il dispotismo nel *Secondo trattato sul governo* di John Locke  
di *Marina Lalatta Costerbosa*
- 165 Contro un 'Sole' dispotico. Assolutismo e dispotismo nella Francia di Luigi XIV  
di *Davide Monda*

- X       DISPOTISMO. GENESI E SVILUPPI DI UN CONCETTO FILOSOFICO-POLITICO
- 189    Dispotismo e libertà nell'*Esprit des lois* di Montesquieu  
di *Domenico Felice*
- 257    Teocrazia e dispotismo in Nicolas-Antoine Boulanger  
di *Giovanni Cristani*
- 281    Dispotismo, virtù e lusso in Claude-Adrien Helvétius  
di *Viola Recchia*
- 309    La morte del corpo politico: il dispotismo in Jean-Jacques  
Rousseau  
di *Edoardo Greblo*
- 329    I fisiocrati e Mably: tra dispotismo legale e governo misto  
di *Pietro Capitani*

TOMO SECONDO

- 357    Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo  
nel secondo Settecento francese  
di *Gianmaria Zamagni*
- 391    Dispotismo e 'ideologia europea' nelle filosofie della storia di  
Turgot e Condorcet  
di *Alessandro Ceccarelli*
- 419    «Despotisme de la liberté»: l'eccezione giacobina  
di *Cristina Passetti*
- 439    Benjamin Constant e il "dispotismo dei moderni"  
di *Giovanni Paoletti*
- 463    Hegel e lo spirito del dispotismo  
di *Giorgio Bongiovanni e Antonino Rotolo*
- 515    Alexis de Tocqueville e il dispotismo "di nuova specie"  
di *Cristina Cassina*

- 545 Figure del dispotismo in John Stuart Mill  
I. Il dispotismo negli scritti e nei discorsi del giovane Mill  
di *Anselmo Cassani*
- 557 II. Il dispotismo nel pensiero politico e sociale del Mill maturo  
di *Nadia Urbinati*
- 575 Forma di produzione asiatica e dispotismo orientale in Karl Marx  
di *Silvano Sportelli*
- 599 Dispotismo e comunismo: *Il dispotismo orientale* di Karl August  
Wittfogel  
di *Manlio Iofrida*
- 625 Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt  
di *Thomas Casadei*
- 675 Gli autori
- 683 *Indice dei nomi*



«Tutto viene dal vivere libero [...] e [...] dal vivere servo. Perché tutte le terre e le provincie che vivono libere in ogni parte [...] fanno profitti grandissimi. Perché quivi si vede maggiori popoli, per essere e' connubî più liberi, più desiderabili dagli uomini: perché ciascuno procrea volentieri quegli figliuoli che crede potere nutrire, non dubitando che il patrimonio gli sia tolto [...]. Veggonvisi le ricchezze moltiplicare in maggiore numero, e quelle che vengono dalla cultura, e quelle che vengono dalle arti [...]. Il contrario di tutte queste cose segue in quegli paesi che vivono servi: e tanto più scemono dal consueto bene, quanto più è dura la servitù».

(N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 2)

«La servitù comincia sempre col sonno».

(Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XIV, 13)



## PREMESSA

di *Domenico Felice*

Con prospettive ed esiti differenti, ma seguendo un metodo rigorosamente legato all'analisi dei testi, la presente opera ricostruisce – intrecciando riflessione filosofico-politica, antropologica e giuridico-istituzionale – la storia del concetto di dispotismo nelle sue molteplici accezioni, sia eminentemente analitiche, per cui esso si è configurato come lo strumento per eccellenza ai fini della comprensione e spiegazione delle realtà giuridico-politiche, economico-sociali e culturali soprattutto extraeuropee, sia polemiche o ideologiche, per cui è stato utilizzato come arma contro le varie 'forme demoniache' del potere e anche, sovente, quale dispositivo per fondare e legittimare visioni marcatamente eurocentriche della storia umana.

L'analisi si sviluppa a partire dalla descrizione aristotelica – destinata ad avere immensa fortuna – della monarchia asiatica (o «barbarica») fino alla teorizzazione arendtiana del totalitarismo, che rappresenta per certi aspetti la versione «aggravata» del dispotismo, e per altri la sua definitiva «trasfigurazione».

Più in specifico, i vari contributi si soffermano sull'origine e sulle *vicissitudes* – com'ebbe a scrivere un cinquantennio addietro Richard Koebner nel suo studio pionieristico sul tema – più significative del concetto, tanto sul piano linguistico-terminologico quanto, soprattutto, su quello teorico: dal mondo della Grecia classica (in particolare, la sistematizzazione teoretica e storica effettuata da Aristotele) alle immagini del dispotismo rinvenibili nella cultura ellenistico-romana della tarda antichità; dalla ricezione del concetto nell'aristotelismo bassomedievale al suo utilizzo agli albori dell'età moderna (Bodin); senza tralasciare l'ipotesi di una connessione 'forte' fra la «monarchia del Turco» e alcuni aspetti tipici della forma dispotica nelle opere di Machiavelli. E ancora: dall'uso, per molti versi originale, che ne fa Locke nel *Secondo trattato sul governo* all'accezione polemica che si riscontra nei testi dell'opposizione aristocratica all'assolu-



tismo di Luigi XIV, fino ad arrivare a Montesquieu, che ne privilegia invece, nel quadro del suo grandioso e geniale progetto di costruzione di una 'sociologia' universale dei sistemi politici, l'accezione analitica e «consacra» – come ha sottolineato Norberto Bobbio in più occasioni – l'identificazione tra dispotismo e monarchie asiatiche, tra dispotismo e «dispotismo orientale».

Il Settecento costituisce certamente il secolo aureo e di maggior diffusione del concetto, particolarmente nel contesto culturale e politico francese: di qui la necessità di dedicare saggi specifici anche a Boulanger, Helvétius, i fisiocrati e Mably, nonché a Rousseau, nel quale il dispotismo si configura come la «morte del corpo politico». Ma l'età dei Lumi è altresì l'epoca in cui il concetto in questione assume più nettamente i contorni dell'ideologia, aspetto che viene illustrato attraverso i contributi, speculari, su Turgot e Condorcet – fautori di una filosofia della storia in cui è centrale l'opposizione tra un'Asia dispotica ed un'Europa elevata a sede naturale dei governi liberi – e su autori poco noti ma importanti, come Anquetil-Duperron, aspramente critici nei confronti del modello del dispotismo asiatico e del suo uso strumentale – in particolare, a fini colonialistici e imperialistici – nonché fortemente interessati (è, appunto, il caso di Anquetil) a promuovere un approccio «etnologico e storico» al mondo orientale, più rispettoso della sua realtà effettuale.

Sempre in terra francese si rinvencono sia quella strana e, per certi aspetti, inquietante «eccezione» costituita dal *despotisme de la liberté* teorizzato dai giacobini sia, da un versante opposto, la concettualizzazione di un «dispotismo dei moderni» – il potere oppressivo esercitato «con l'autorità e a nome di tutti», ovvero attraverso le leggi e l'(apparente) autorità legittima dello Stato – ad opera di Benjamin Constant.

Un altro momento importante nella storia del concetto in esame è segnato dalla monumentale opera di Hegel, il quale, riallacciandosi principalmente a Montesquieu, mette in atto il tentativo più articolato e sistematico di comprensione dello «spirito» del dispotismo; ma non meno rilevanti sono il dispotismo «di nuova specie» – il «potere immenso e tutelare» che «avvilisce gli uomini senza tormentarli» – da cui Tocqueville vede minacciate le moderne società democratiche, e le diverse figure del dispotismo che John Stuart Mill tratteggia nelle sue opere, con uno sguardo all'Oriente, nei *Principi di economia politica*, e uno sguardo al cuore dell'Occidente, nella fase più matura del suo pensiero politico e sociale.

L'Oriente e i suoi assetti economici – segnatamente, il suo «modo di produzione» – sono al centro anche della concezione del dispotismo che emerge dagli scritti di Marx, così come veicolano la riflessione di un autore

quale Karl A. Wittfogel, che in pieno Novecento, nel clima tormentato della guerra fredda, ha rilanciato con vigore, in riferimento all'esperienza storica del comunismo, il tema del dispotismo orientale.

Un posto particolare, ed eccentrico, occupa, in una storia come quella che si propone, l'indagine di Hannah Arendt sul totalitarismo, nella quale, accanto all'assoluta *novitas* di tale forma politica, affiorano i cospicui debiti nei confronti della teorizzazione, soprattutto montesquieuiana, del dispotismo, di cui il fenomeno totalitario si configura, lo si anticipava più sopra, come la versione aggravata e, al tempo stesso, la definitiva «metamorfofi».

Dunque, un tentativo di ricostruzione complessiva, che evidenzia l'autonomia categoriale del dispotismo, senza tuttavia tralasciare le sue inevitabili intersezioni e commistioni con altri concetti afferenti alle 'forme demoniache' del potere (tirannide, dittatura, assolutismo, cesarismo, ecc.), e che fa della presente opera – sorta di imponente 'voce' d'enciclopedia a più mani – un vasto repertorio di informazioni e conoscenze, nonché un utile punto di riferimento nella lotta incessante contro le ricorrenti minacce della illibertà e dell'oppressione.

Desidero esprimere la mia più profonda gratitudine a tutti gli autori per aver condiviso il progetto di questa complessa impresa e per averne consentito, con la loro competenza e il loro rigore, la realizzazione. Un ringraziamento particolare rivolgo a Thomas Casadei per gli aiuti e i consigli che ha voluto costantemente fornirmi.



## DISPOTISMO E POLITICA IN ARISTOTELE

di *M. Paola Mittica* e *Silvia Vida*\*

### *Introduzione*

Le nozioni di dispotismo e di tirannide vengono spesso confuse, se non addirittura identificate, all'interno del linguaggio politico occidentale, dove entrambe indicano, genericamente, una forma di potere illimitato, moralmente e giuridicamente condannabile. Tuttavia, fin dal pensiero greco classico le due nozioni si distinguono *semanticamente* e *tecnicamente*<sup>1</sup>. Sebbene ambedue designino tipi di regime caratterizzati dal dominio di uno solo su tutti, il dispotismo si differenzia dalla tirannide in quanto caratterizza, «almeno sin da Aristotele [...], la forma di governo prevalente nei paesi dell'Oriente»<sup>2</sup>. Del resto, tutto il pensiero filosofico e politico europeo è contrassegnato dall'opposizione tra un'Europa «libera» e un Oriente non libero «governato da regimi dispotici»<sup>3</sup>.

L'origine di questa opposizione si trova nettamente delineata nella *Politica*<sup>4</sup> di Aristotele, in particolare nel terzo libro dove vengono definite

\* La prima parte dell'articolo, *Dispotismo e tirannide in Aristotele*, è di Silvia Vida; la seconda parte, *Il dispotismo necessario*, è di M. Paola Mittica. L'introduzione è di entrambe.

<sup>1</sup> Sul fatto che sia Aristotele, in particolare, a fare del termine dispotismo un uso tecnico e teoricamente definito, vi è un sostanziale accordo. Oltre a N. Bobbio (nota 2, *infra*), cfr., tra gli altri, R. Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 14 (1951), pp. 275-302; M. Richter, *Despotism*, in P.P. Wiener (a cura di), *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribner's Sons, 1973, vol. II, pp. 1-2; Id., *Aristotle and the Classical Greek Concept of Despotism*, «History of European Ideas», 12 (1990), pp. 175-187; J.-L. Labarrière, *Tyrannie et Despotisme*, in P. Raynaud - S. Rials (a cura di), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, pp. 705-709.

<sup>2</sup> N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, pp. 67-68.

<sup>3</sup> N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., pp. 371-372.

<sup>4</sup> L'edizione della *Politica* utilizzata è quella tradotta e curata da R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1997<sup>2</sup>.

sei forme di governo o «costituzione»<sup>5</sup>. Se la tirannide rappresenta la forma deviata della monarchia e costituisce un vero e proprio *genere* di governo, il dispotismo è definito non come genere, ma come una *specie* della forma monarchica, cioè come «monarchia dispotica».

Aristotele non era particolarmente interessato alla tirannide in quanto tale. Il primo trattato dell'antichità in merito è, infatti, il *Gerone* di Senofonte che, pur condannando la forma tirannica come radicalmente ingiusta, si pone il problema della sua correzione, giungendo (almeno apparentemente) a concludere che essa può anche essere giusta qualora si traduca in un «governo monarchico senza leggi»<sup>6</sup>. Come sappiamo da Aristotele, e in particolare dall'*Etica Nicomachea*, l'obbedienza alla legge coincide con la giustizia, così che qualsiasi forma di tirannide si presenta immediatamente inconciliabile con essa. Ciò sembra presupposto anche da Senofonte quando, non potendo plausibilmente attribuire al tiranno l'esercizio della giustizia intesa come controllo della legge, tramite il saggio Simonide, suggerisce a Gerone di esercitare il suo potere sui sudditi mediante una certa benevolenza<sup>7</sup>. Il «buon tiranno» è quindi il tiranno benefico, colui che innalzerà il suo governo all'altezza della migliore forma politica, pur esercitando il suo potere al di sopra delle leggi<sup>8</sup>.

Ciò conferma l'ambiguità stessa del concetto di tirannide e della figura del tiranno, spiegando almeno in parte la sovrapposizione tra forma di-

<sup>5</sup> Com'è noto, nei primi due libri della *Politica* Aristotele esaurisce i preliminari della sua riflessione, cioè la trattazione della città in generale, delle sue componenti costitutive e della famiglia, nonché la critica alle teorie precedenti, in particolare quella platonica. Lo sviluppo del tema centrale, cioè la descrizione e la classificazione delle forme di governo, occupa il III e il IV libro, mentre il V e il VI affrontano i mutamenti di costituzione e le loro cause (in particolare, il VI tratta delle varie forme di democrazia e oligarchia). Infine, il VII e l'VIII sono dedicati alla descrizione della miglior forma di costituzione, cioè della città ideale di cui tutti vorremmo essere cittadini.

<sup>6</sup> L. Strauss, *La tirannide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte* (1950), trad. it. di M. Scarlata Fazio, a cura di F. Mercadante, Milano, Giuffrè, 1968, p. 121. Sia Platone che Aristotele condividono, invece, l'idea dell'impossibilità stessa della nozione di «buon tiranno». Cfr. G. Giorgini, *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 375-376.

<sup>7</sup> Come Senofonte fa sostenere a Simonide nel cap. XI del *Gerone* (dedicato alla tirannide ideale), il tiranno dovrebbe elargire parte della sua fortuna personale per il bene comune, in modo da guadagnarsi l'affetto dei suoi sudditi. A. Kojève sintetizza questo aspetto in *Tirannide e saggezza* (1950), «Quaderni di storia», 52 (2000), p. 10: rendendo più felici i suoi sudditi il tiranno guadagnerebbe il loro affetto, trattando «la sua patria come la sua casa e i suoi concittadini come compagni». Il saggio di Kojève, qui citato, ha visto la luce nel 1950, ma ha subito successive integrazioni. Per queste, si rimanda alla p. 9, nota 1.

<sup>8</sup> Cfr. L. Strauss, *La tirannide*, cit., pp. 131-132.

spotica e forma tirannica del potere<sup>9</sup>. Il tiranno è «l'uomo che approfitta del favore del popolo [...] il tracotante che rompe l'ordine costituito, la misura e l'equilibrio [...]. Ma può essere anche un personaggio illuminato che primeggia nelle qualità e nel merito [...]. In questo caso la supremazia nel potere viene giustificata in nome di questa superiorità aristocratica»<sup>10</sup>. Per di più Senofonte delinea la figura di un tiranno che, per quanto padrone dei suoi sudditi<sup>11</sup>, può stringere con essi un rapporto di *amicizia*, esattamente come il despota di Aristotele nei confronti dei suoi schiavi (cfr. *Pol.*, I, 6, 1255b 10-15). D'altra parte, leggendo la *Politica* si è indotti – in qualche caso – a ritenere quasi coincidenti le figure del despota e del «buon tiranno», poiché le forme di governo che essi instaurano si incontrano più volte e, a tratti, si intersecano.

In realtà, la coincidenza tra tiranno e despota così delineata è estranea, almeno per alcuni aspetti significativi, alla concezione aristotelica. Infatti, se la tirannide è presso i Greci la forma di governo peggiore, la monarchia dispotica è definita come una modalità del potere molto simile alla tirannide ma, a differenza di questa, «legittima» (*κατὰ νόμον*), perché ereditaria ed esercitata su popolazioni che si prestano per loro natura a essere governate dispoticamente, cioè secondo le modalità di comando tipiche del padrone (*δεπότης*) sugli schiavi. In quanto tale, la monarchia dispotica non può esercitarsi sui Greci, «naturalmente liberi», ma esclusivamente su popolazioni barbare, «naturalmente servili»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Questa sembra essere, secondo Strauss, la ragione per cui nel *Contratto sociale* (III, 10) Rousseau definisce Gerone come despota per il modo in cui governa, cioè seguendo il proprio arbitrio piuttosto che qualsiasi legge. Tiranno di Senofonte e despota di Rousseau finiscono quindi per coincidere. Cfr. L. Strauss, *La tirannide*, cit., p. 121, in nota.

<sup>10</sup> M. Isnardi Parente, *Città e regimi politici nel pensiero greco*, Torino, Loescher, 1990<sup>2</sup>, pp. 12-13. Isnardi Parente si riferisce qui al tiranno del VI e V secolo, la cui figura declina progressivamente man mano che la *polis* si definisce mediante l'ideale della legge «come base del potere e legame della comunità [...] sentita come formulazione globale di norme da parte di un saggio legislatore, come prodotto di intelligenza ordinatrice» (p. 13).

<sup>11</sup> Cfr. M. Isnardi Parente, *Città e regimi politici*, cit., p. 29.

<sup>12</sup> È di nuovo A. Kojève in *Tirannide e saggezza*, cit., p. 11, a far notare che nel cap. VII del dialogo con Gerone, Simonide attribuisce il desiderio di onore e di gloria solo a certe nature umane, sottolineando che tale ambizione manca irrimediabilmente alle creature che sono per natura «servili». Come vedremo, questa posizione senofontea rappresenta una possibile specificazione della distinzione Greci/Barbari che ci occuperà nel seguito. Inoltre, sull'arbitrio dell'esercizio del potere da parte del tiranno e sulla sua accezione dispotica, cfr. *Pol.*, I, 7, 1255b; III, 14, 1285a; VII, 7, 1327b, ma anche Platone, *Leggi*, III, 697c-698a.

## I. Dispotismo e tirannide in Aristotele

### 1. Lo scopo della politica

Aristotele assegna alla scienza politica il compito di determinare la forma ideale di governo o costituzione (πολιτεία) della città-stato (πόλις), le cui condizioni di esistenza siano definite dalle migliori circostanze possibili. Essendo rivolta agli uomini di governo, ai legislatori, essa condivide lo scopo della politica intesa come prassi, pur mantenendo il suo statuto di scienza. Il suo «fine ultimo» (τέλος) coincide con quello perseguito dalla *polis* stessa, cioè il tema centrale della *Politica*: la felicità (εὐδαιμονία) dei cittadini della *polis* (*Pol.*, VII, 1, 1323a 13-15; IV, 11, 1295a 25-32)<sup>13</sup>. In altri termini, oggetto della scienza politica è il «bene supremo», inteso sia come bene per il singolo individuo sia come bene per la *polis*.

Com'è noto, Aristotele distingue tra due tipi di scienze: quelle teoretiche che hanno per fine la conoscenza pura, e quelle pratiche che hanno per fine l'azione. A quest'ultima categoria appartiene la scienza politica che, sebbene miri alla conoscenza del bene supremo dell'uomo, non si propone solo di conoscerlo ma anche di realizzarlo. Pertanto, se il «vivere bene» della *polis*, definito nell'*Etica Nicomachea* (I, 4) come realizzazione delle virtù tipicamente umane, rappresenta il bene supremo, la scienza politica ha innanzi tutto il compito di contribuire a rendere gli uomini più felici, cioè più virtuosi, e in questo senso non può che condividere il fine della politica intesa come prassi dei legislatori. Due sono perciò i significati di «scienza politica»: da un lato, essa è rivolta all'individuo e coincide con l'etica individuale; dall'altro, è rivolta ai governanti e mira ad instaurare una sorta di etica collettiva. Quest'ultima è, appunto, la filosofia politica in senso stretto sviluppata nella *Politica*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele sostiene che ogni «arte» o disciplina, così come ogni «metodo» o trattazione scientifica, tendono a un «fine» o «bene». Così come esiste una gerarchia tra i fini, nel senso che gli uni sono mezzi in vista di altri, esiste anche una gerarchia tra le arti e le scienze, nel senso che alcune sono subordinate ad altre, dette perciò «architettoniche». Di conseguenza, poiché il fine al quale tutti gli altri fini sono subordinati è il bene supremo, esso è oggetto della scienza più architettonica di tutte, ovvero la «scienza politica» (cfr. *Et. Nic.*, I, 1), che è appunto una scienza pratica volta non alla conoscenza ma all'azione (cfr. *Et. Nic.*, I, 3).

<sup>14</sup> Naturalmente, l'influenza dell'etica aristotelica sulla teoria politica appare più evidente laddove Aristotele riflette sulla natura «ideale» della *polis*, molto meno quando si dedica alla rassegna delle *poleis* greche di fatto esistenti o esistite nel periodo arcaico, concentrando la propria analisi sulle modalità concrete dell'azione politica. La politica non si limita perciò a

Il benessere dei cittadini della *polis* è incarnato in un ordine «giusto» (*Pol.*, III, 13, 1283b 40), determinato dalla forma di governo che vi si instaura e dalle sue leggi. Il presupposto del discorso, sviluppato nel terzo libro, sull'instaurazione e il mantenimento dell'ordine politico giusto<sup>15</sup> è la definizione della *polis* nei termini delle sue parti costitutive, ovvero di coloro che la abitano e la compongono, poiché solo la comprensione della *natura* degli abitanti della *polis* può guidare nel processo di legiferazione inteso a garantire la giustizia per tutti i cittadini. Il richiamo al concetto di natura (φύσις) è presente soprattutto nel primo capitolo della *Politica*, dove si trovano le note affermazioni sull'uomo come «animale per natura politico» e sull'esistenza «per natura» della *polis*<sup>16</sup>. Ciò che in pratica vi si instaura è un legame tra individuo e città rinvenibile nel fine, la comunità politica ideale, che il primo realizza partecipando della perfezione della *polis*. La condizione d'esistenza della città, d'altronde, può essere sia naturale che innaturale, il che fa della sua forma di governo, cioè del principio formale che lo incarna, una costituzione *retta* se si conforma alla giustizia naturale, *deviata* in caso contrario.

Comunque sia, la *politeia* conferisce struttura e ordine alla *polis* e ne stabilisce la forma, il tratto essenziale e l'identità (*Pol.*, III, 3, 1276b 1-14). Una città senza costituzione non può esistere, così come l'uomo non può esistere se non all'interno di una comunità (κοινωνία) che lo identifica entro un rapporto di potere.

I presupposti della dottrina politica aristotelica sono perciò riassumibili in quattro principi. (I) Il *principio teleologico* fonda l'idea che la *polis* esiste per natura, essendo essa stessa, in un certo senso, fine o natura (*Pol.*, I, 2, 1252b 30-32) – del resto per Aristotele tutto (esseri umani compresi) è definito dalla sua funzione (*Pol.*, I, 2, 1253a 23); (II) il *principio di perfezione*, o di felicità, fonda l'idea che la vita migliore per l'essere umano consiste nel raggiungimento dei suoi fini naturali (*Pol.*, VII, 14, 1333a 29-30);

una rassegna puramente accademica dei fenomeni politici, ma intende fornire agli uomini di governo, e quindi ai legislatori, una sorta di guida per l'azione.

<sup>15</sup> La giustizia rientra tra i concetti fondamentali della dottrina etica e politica aristotelica e include, nel suo significato più ampio, tutti i principi morali che dovrebbero informare i comportamenti sociali degli individui. A tale proposito si veda, tra gli altri, Gf. Zanetti, *Il pensiero politico di Aristotele*, in C. Dolcini (a cura di), *Il pensiero politico dell'età antica e medioevale. Dalla «polis» alla formazione degli Stati europei*, Torino, UTET, 2000, in part. pp. 49-51. Si veda anche Gf. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1993.

<sup>16</sup> Cfr. *Pol.*, I, 2, 1253a 3-4 e I, 2, 1253a 25-26. In pratica, gli esseri umani possiedono capacità innate essenziali alla vita politica (*Pol.*, I, 2, 1253a 7-18), e un impulso innato a vivere in comunità (1253a 30; cfr. *Pol.*, III, 6, 1278b 15-30). La *polis* esiste quindi per natura, poiché nasce da potenzialità naturali e, soprattutto, serve fini naturali.



esso è perciò un ideale pratico-normativo che muove l'uomo sia come agente individuale che realizza la propria perfezione, sia come agente politico (cioè come cittadino) che deve collaborare al raggiungimento della perfezione o felicità della *polis* (*Pol.*, VII, 1, 1323b 40-1324a 1; cfr. 1324a 23-25 e 1325a 8-11); (III) il *principio di comunità* (intesa come gruppo di persone che cooperano per il fine del bene comune) stabilisce la maggiore autorità e inclusività della *polis* rispetto alle comunità intermedie, cioè famiglia e villaggio; la maggior inclusività della *polis* è correlata alla sua completezza, poiché la *polis* è, di fatto, la comunità in grado di realizzare il fine dell'autosufficienza e della vita buona (*Pol.*, I, 2, 1252b 27-30); la sua maggiore autorità, invece, implica il fatto che l'individuo sia soggetto all'autorità della comunità politica; (IV) infine, il *principio di governo* dà fondamento all'idea che l'ordinamento politico della *polis* debba essere prodotto e mantenuto da un individuo o da un gruppo autorizzato a ricoprire questo ruolo<sup>17</sup>. Di fatto, questo argomento sostiene e attraversa la *Politica* per intero, essendo la costituzione il modo in cui l'autorità, in quanto comando o governo, viene esercitata all'interno della *polis*.

## 2. *Le relazioni di potere all'interno dell'oikos e della polis. La despoteia*

Se la *polis* rappresenta la comunità suprema, essa è il risultato di una serie di fasi inerenti la crescita di una comunità elementare. In questo senso Aristotele riprende la descrizione platonica del ciclo politico di una civiltà e parte dalla più semplice forma di *koinonia*, rappresentata dalla comunità familiare (οἶκος) e avente lo scopo di soddisfare le necessità più immediate, per passare ben presto al villaggio, che nasce dall'unione di più famiglie per supplire alla limitatezza della comunità domestica. Dall'unione di più villaggi nasce la *polis*<sup>18</sup>, che essendo dotata di maggiore autorità, e quindi inclusiva della famiglia e del villaggio, è in grado di realizzare il suo fine per eccellenza: la vita buona<sup>19</sup>. Chiunque condivida questo

<sup>17</sup> Questa sintesi si deve a F.D. Miller Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon, 1995, in part. pp. 18-21.

<sup>18</sup> In verità la serie platonica delle fasi di crescita di una comunità prevede l'allargamento della *polis* in un impero greco, ovvero un quarto stadio che non viene accolto da Aristotele. Cfr., a questo proposito, E. Voegelin, *Ordine e storia* (1966), tra. it. di Gf. Zanetti, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 321-322.

<sup>19</sup> In una parola, la *polis* è perfetta perché in grado di realizzare il fine dell'autosufficienza e della vita buona (*Pol.*, I, 2, 1252b 27-30). A proposito dell'autorità e inclusività

fine può essere considerato suo membro o parte. Nella definizione del cittadino rientra infatti il dovere di collaborare al raggiungimento della perfezione o felicità della *polis* (*Pol.*, VII, 1, 1323b 40-1324a 1; cfr. 1324a 23-25 e 1325a 8-11)<sup>20</sup>.

Essendo la naturale destinazione di ogni uomo, la *polis* trova la sua origine in rapporti che hanno anch'essi il carattere della naturalità e che, oltre a caratterizzare la forma di comunità familiare, mettono capo a due relazioni fondamentali: quella tra uomo e donna finalizzata alla riproduzione, che è un rapporto (anche se solo formalmente) tra pari, e quella tra padrone (δεσπότης) e schiavo (δοῦλος), che determina una delle possibili relazioni tra governante e governato, in particolare tra colui che possiede la capacità intellettuale di dettare regole, il *despotes*, e chi è capace solo di obbedire agli ordini, lo schiavo. A queste relazioni si aggiunge quella tra padre e figlio, che è un rapporto tra liberi, per quanto gerarchico. La relazione che lega gli individui nell'*oikos* è comunque una relazione di potere che può dirsi «naturale» in tutte le sue diverse declinazioni, in quanto *utile* e *necessaria* alla sopravvivenza della comunità domestica. Inoltre, poiché la figura del capofamiglia cambia a seconda dell'autorità esercitata, il rapporto che egli instaura coi suoi sottoposti non viene mai invertito: ciò sarebbe «innaturale» e porterebbe alla disgregazione della comunità. Tuttavia, le potenzialità del *despotes*/marito/padre, pur realizzate in parte nell'*oikos*, rimangono in uno stato di latenza ed emergono pienamente solo nella *polis* in cui il capofamiglia diventa cittadino. La virtù dell'uomo, infatti, si realizza nel ruolo di governante (*Pol.*, VII, 14, 1333a 11-12); di conseguenza, l'individuo che persegue il bene supremo (o felicità) è il cittadino in quanto parte della *polis*.

Nel primo libro della *Politica* Aristotele distingue tra regole libere di tipo regio (βασιλική), o del superiore sull'inferiore, e regole libere di tipo politico (πολιτική), o tra pari. Le prime caratterizzano il rapporto tra padre e figli, le seconde quello tra uomo e donna. Il governo della famiglia è nel suo complesso di tipo regio, così come erano anticamente le città greche e come sono ancora i popoli non greci<sup>21</sup>. Sempre nel primo libro, Aristotele

della *polis*, cfr. F.D. Miller Jr., *Nature, Justice, and Rights*, cit., pp. 19-21 e R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon, 1987, pp. 15-16.

<sup>20</sup> Essendo autosufficiente, la *polis* rappresenta sia il processo finale di sviluppo e crescita naturale di una comunità sociale, sia lo stadio ultimo dello sviluppo della natura umana. Questo è il significato dell'assunto aristotelico secondo cui la *polis* è logicamente anteriore all'individuo, cioè il tutto che precede le parti.

<sup>21</sup> Cfr. *Pol.*, I, 2, 1252b 18-27. Più in particolare, il governo del marito sulla moglie è di tipo politico poiché si stabilisce tra eguali – e quindi è simile a quello della città –, mentre quello del padre sui figli è di tipo regio poiché si esercita tra disuguali (*Pol.*, I, 12, 1259a 38-b 3). La

sostiene che l'uomo di Stato, il re, il padrone degli schiavi e il capofamiglia (οἰκονομικός) non coincidono, poiché non comandano nello stesso modo, non esercitano cioè lo stesso tipo di potere<sup>22</sup>. Ciò che differenzia i tipi di autorità è essenzialmente il fine, o l'intenzione, con cui vengono esercitati. Da questo presupposto discende l'esistenza di due tipi di regole: quelle libere e quelle dispotiche. Per Aristotele la libertà non coincide tanto con la possibilità di agire senza limiti e al di fuori di ogni controllo, quanto piuttosto con la condizione di chi possiede un valore indipendente dal fine di qualcun altro; pertanto la regola libera è quella che persegue l'interesse dei soggetti cui è rivolta, mentre quella dispotica è l'autorità esercitata dal *despotes* sugli schiavi e prende il nome di δεσποτεία. Più in generale, quest'ultima connota il tipo di legge volta a realizzare l'interesse di colui che l'ha promulgata e solo incidentalmente quello dei soggetti sottoposti. Infatti, ciò che differenzia lo schiavo dall'uomo libero non è il fatto di essere soggetto a coercizione, bensì di esistere per la realizzazione degli interessi e dei fini del padrone: un essere che per natura non appartiene a se stesso, ma a un altro, pur essendo uomo, questo è «per natura schiavo» (οὔτος φύσει δοῦλός ἐστιν) (*Pol.*, I, 4, 1254a 14-17).

L'arte di governare gli schiavi (*despoteia*) chiama quindi in causa l'istituzione stessa della schiavitù<sup>23</sup>. Per Aristotele esiste una schiavitù naturale, cioè giusta, conveniente al padrone ma anche allo schiavo, il quale è definito come «strumento animato», necessario per vivere e oggetto di proprietà: egli infatti, pur essendo uomo, non appartiene a se stesso (*Pol.*, I, 4, 1254a 14-17; cfr. I, 3, 1253b 23-33). Il primo argomento per giustificare l'esistenza di una schiavitù naturale è la definizione di «conforme a natura»: è naturale ciò che risulta dalla somma di più parti e dà luogo a qualcosa di comune alle parti componenti, il che implica che vi sia una parte che

differenza tra governo politico in senso stretto e governo del marito sulla moglie è che il primo prevede un'alternanza tra governanti e governati che nel caso del secondo sarebbe innaturale, mentre non vi è alcuna differenza significativa tra il governo del monarca sui sudditi e quello del padre sui figli. Il padre è comunque superiore per natura al figlio in quanto è maturo, completamente formato: in una parola «perfetto».

<sup>22</sup> Cfr. *Pol.*, I, 1, 1252a 8-13; cfr. I, 6, 1255b 15-20 e VII, 3, 1325a 25-30. Ciò distanzia significativamente Aristotele da Platone, per il quale il governo della città, quello della famiglia e quello del padrone sullo schiavo sono dello stesso genere (cfr., ad esempio, *Il Politico*, 258e-259e). Aristotele, invece, distingue generi differenti di regole e di rapporti nelle diverse situazioni. Come vedremo, il governo della città si esercita innanzi tutto su uomini liberi, mentre quello del padrone si esercita su non liberi; in secondo luogo, a differenza di quanto avviene nella famiglia, il governo della città si esercita su uomini eguali tra loro.

<sup>23</sup> A tal proposito Aristotele esamina la posizione di Platone, secondo il quale la *despoteia* è una scienza che coincide sia con l'economia sia con l'arte di governare la città (cioè la politica), nonché con l'arte di governare il regno, cioè l'arte regia (*Pol.*, I, 3, 1253b 18-20).

governa e una che è governata (*Pol.*, I, 5, 1254a 28-32). Se è vero che questo argomento sembra di fatto non tanto la giustificazione della schiavitù come tale, quanto del governo in genere (sia esso familiare o della città), è altrettanto vero che il principio del governo è applicabile anche agli esseri viventi le cui parti sono l'anima e il corpo e, all'interno dell'anima, la ragione e l'appetito (o parte irrazionale dell'anima). In analogia con il rapporto che si instaura tra schiavo e padrone, infatti, «dispotico» è il governo che l'anima esercita sul corpo, mentre la ragione governa l'appetito come il buon monarca governa la città o come il buon capofamiglia governa la comunità familiare, è cioè una *basileia*. Nei due casi si tratta di forme di governo naturale, quindi giuste e giovevoli a entrambe le parti. Da ciò consegue che coloro la cui attività si limita all'impiego della forza fisica devono dirsi schiavi per natura, e che il meglio per essi è che si assoggettino al tipo di governo dispotico (*Pol.*, I, 5, 1254b 16-20)<sup>24</sup>.

Aristotele non si ferma a questa argomentazione e istituisce un paragone ulteriore: la distinzione tra padrone e schiavo per natura è assimilabile alla distinzione tra parte razionale, una facoltà dell'anima, e appetito, una facoltà che, pur non essendo di per sé razionale, può in ogni caso apprendere la razionalità, cioè obbedire alla ragione (*Pol.*, I, 5, 1254b 20-26). Ciò significa che esistono uomini che non sanno autogovernarsi ma che so-

<sup>24</sup> Tuttavia, come fa notare N.D. Smith, *Aristotle's Theory of Natural Slavery*, in D. Keyt - F.D. Miller Jr. (a cura di), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 150, Aristotele ha precedentemente definito il governo dell'anima sulle emozioni come governo regio, il che fa crollare l'argomento che dovrebbe legittimare il carattere dispotico del governo padronale sullo schiavo. Occorrono perciò altri argomenti. Per amor di completezza dobbiamo menzionare un'ulteriore giustificazione della schiavitù che Aristotele rileva nella tipologia fisica degli uomini. Nell'aspetto fisico è infatti possibile rinvenire i segni della differenza naturale tra schiavo e uomo libero. Quest'ultimo ha solitamente un corpo non adatto agli sforzi fisici e adeguato all'attività politica, mentre lo schiavo ha spesso il corpo robusto adatto ai servizi che deve svolgere. Tuttavia, accade che alcuni abbiano il corpo da liberi e l'anima da schiavi, o l'anima dell'uomo libero e il corpo da schiavo (*Pol.*, I, 5, 1254b 25/1255a 1). Inoltre, capita che vi siano schiavi per legge e non per natura, ad esempio i prigionieri di guerra (*Pol.*, I, 6), istituzione che, peraltro, Aristotele critica. Ciò porta E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1997, a sostenere che Aristotele non intenda giustificare l'istituzione della schiavitù così come veniva intesa nella società del suo tempo, dove gli schiavi erano appunto i prigionieri di guerra, ma piuttosto servirsi della dottrina della schiavitù naturale proprio per contestare l'ordine esistente. L'impressione di Berti è che «per Aristotele siano schiavi per natura soltanto i Barbari, per il fatto che non sanno governarsi da sé, cioè perché non conoscono ordinamenti come la *polis*, dove almeno alcuni, direbbe Hegel, sono liberi, ma sono in genere governati da monarchie dispotiche, nelle quali, sempre per dirla con Hegel, uno solo è libero, il che equivale a dire che nessuno è libero» (p. 37). Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (postume, 1837), trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. I, p. 46.

no comunque in grado di intendere ed eseguire ordini, facendo così non solo l'interesse di chi li governa ma anche il proprio. Inoltre, come l'uomo di Stato, o il *basileus*, sta all'intelletto, e come il suddito sta all'appetito (il padrone sta all'anima come lo schiavo sta al corpo), così la *basilike* presuppone un ordine non invertibile e la non parità tra chi comanda e chi è comandato. È sempre l'intelletto a governare sull'appetito, ed è sempre il re a comandare sul suddito (così come il padre sul figlio), e non avviene mai l'inverso, pena la degenerazione. Una costituzione si dice infatti degenerare, o deviata, se la relazione tra governante e governato viene invertita<sup>25</sup>.

La *poliitike* presuppone invece la possibilità di invertire il rapporto d'autorità, vista la parità che si instaura tra comandato e comandante e l'alternanza tra governanti e governati: il governo della città è governo di liberi ed eguali (*Pol.*, I, 7, 1255b 16-20)<sup>26</sup>. Ciò non trova però riscontro nell'*oikos*, dove marito e moglie mantengono una relazione gerarchica non invertibile sebbene intrattengano un rapporto tra eguali. Questa asimmetria risulta particolarmente significativa se si pensa che ciò che balza agli occhi già nel rapporto dispotico schiavo-padrone non è tanto la polarizzazione dei rapporti di potere quanto la loro qualità: la comunità familiare si esaurisce in rapporti gerarchici verticali e non prevede rapporti tra subordinati, cioè tra pari che condividono la condizione di subalterni (moglie, figlio, schiavo). Rapporti orizzontali (paritari tra eguali) si danno solo entro la *polis*: in ultima istanza, la mediazione tra *oikos* e *polis* avviene sempre per il tramite del *despotes*/padre/marito, che ha relazioni con la città proprio in quanto capo dell'*oikos*<sup>27</sup>.

È quindi intorno alla figura del capofamiglia che Aristotele costruisce i vari modelli di autorità che danno forma al governo della *polis*. Ciò significa, innanzi tutto, che caratteristica del cittadino in quanto uomo libero è definirsi attraverso la peculiarità della sua collocazione entro l'*oikos* e, in seconda istanza, entro la *polis*: cittadino è colui che estende la sfera del suo potere dall'*oikos* alla *polis*, e come tale gode del diritto di partecipare alle decisioni politiche, amministrare la giustizia, assumere cariche pubbliche e presiedere agli uffici governativi. Si tratta del cittadino, cioè del *polites*

<sup>25</sup> Ciò è comunque conciliabile con un'altra differenza tra *oikos* e *polis*: la teorizzazione aristotelica dei tipi di autorità implica che nella *polis* avvengano cambiamenti e transizioni da una costituzione all'altra, mentre nell'*oikos* le autorità non sono soggette a mutamento.

<sup>26</sup> La posizione aristotelica insiste perciò, contro Platone, sulla distinzione teorica tra il rapporto padrone/schiavo e altre forme di dominio, in particolare il governo politico: cfr. G. Giorgini, *L'invenzione del «barbaro»*, in A. Cassani - D. Felice (a cura di), *Civiltà e popoli del Mediterraneo: immagini e pregiudizi*, Bologna, Clueb, 1999, p. 5.

<sup>27</sup> Cfr. F. Calabi, *La città dell'«oikos»*. *La «poliitia» di Aristotele*, Lucca, Fazzi, 1984, pp. 74-75.

(πολίτης), che partecipa di una forma di governo democratica detta *politia* (πολιτία), l'unico cittadino che possa dirsi eguale e libero rispetto agli altri cittadini – e in quanto tale distinguersi dai cittadini di ogni altra costituzione.

La distanza tra *polis* e *oikos* è destinata ad approfondirsi proprio alla luce del concetto di *politia* che rileva la differenza sostanziale tra governo politico e governo familiare: questo è paradigmaticamente padronale (regio o dispotico) poiché si esercita su individui diseguali, mentre quello coincide col servire l'interesse di tutti i cittadini. Si delinea, con ciò, un ulteriore significato di «giustizia» conforme a natura: solo le costituzioni che mirano all'interesse comune sono giuste, e quindi «rette» o conformi alla natura del governo politico autentico, mentre risultano ingiuste o «deviate» quelle che mirano all'interesse di chi governa e sono «pervase da spirito di dispotismo» (γαρ δεσποτικάι) (*Pol.*, III, 6, 1279a 13-22), a dispetto del fatto che la città è formata di uomini liberi. Di conseguenza, come vedremo, la relazione schiavo-padrone si rivela innaturale in ambito politico, anche se giusta in quanto conforme a natura, utile e necessaria, all'interno della comunità familiare.

Se associamo i tre tipi di regola (regia, politica e dispotica) al criterio *quantitativo* dettato dal *politeuma* (πολίτευμα) (*Pol.*, III, 6, 1278b 8-11) – cioè la parte di cittadinanza che detiene il potere supremo: uno, pochi, oppure molti<sup>28</sup> –, e al criterio *qualitativo* riguardante il tipo di interesse perseguito nell'esercizio del governo, otteniamo la classificazione delle sei forme di costituzione (tre rette e tre deviate), la cui qualità migliore o peggiore è determinata anche dalla capacità di durare nel tempo senza corrompersi o degradarsi<sup>29</sup>. In primo luogo abbiamo la *basileia*, che è il governo di uno solo *nell'interesse dei sudditi*; l'esclusione dei cittadini dal governo è massima, anche se parimenti massima è la partecipazione ai vantaggi comuni; è inoltre massima la permanenza delle medesime persone al governo, che lo esercitano col *consenso dei sudditi* e conformemente alla legge. In secondo luogo viene l'aristocrazia, il governo dei migliori conforme alla legge e volto al perseguimento dell'interesse comune; l'esclusione dei cittadini dal go-

<sup>28</sup> Com'è noto, la prima tipologia delle forme di governo si trova nel III libro delle *Storie* di Erodoto, §§ 80-82, dove appunto si distingue tra governo dei molti (democrazia), dei pochi (aristocrazia) e di uno (monarchia). Cfr. N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, p. 9.

<sup>29</sup> Quest'ultimo criterio è indotto dalla considerazione della caratteristica peculiare della *politia*, cioè il fatto che il suo governo non viene esercitato sempre dalle stesse persone. Tale alternanza permette di evitare il pericolo intrinseco ai regimi aristocratici o monarchici, per i quali è difficile trovare individui talmente superiori in virtù a tutti gli altri da poter governare sempre.

verno è sempre alta, ma in grado minore rispetto alla *basileia*; alte sono la partecipazione ai vantaggi e la stabilità. Segue la *politia*, che prevede la massima partecipazione sia al governo che ai vantaggi e la massima fluidità, il che implica la massima alternanza (quindi una bassa permanenza) al potere da parte di coloro che hanno la qualifica di cittadini. Viene poi la democrazia, cioè il governo della massa per il vantaggio dei poveri, dove l'ambito della partecipazione ai vantaggi si restringe, mentre si allarga la partecipazione al potere; poca è la stabilità. Segue l'oligarchia, il governo dei pochi a vantaggio dei ricchi e a discapito della maggioranza dei cittadini; alto è il grado di permanenza. Infine abbiamo la tirannide (*τυραννίς*), caratterizzata dalla massima permanenza; essa è il governo di un solo individuo che persegue il suo *esclusivo interesse* ed esercita il potere contro la legge e senza il consenso dei sudditi.

### 3. *Dispotismo e tirannide*

Nella classificazione delle forme di governo non c'è posto per la *despoteia* o, meglio, per una costituzione corrispondente al rapporto di potere (*ἀρχή*) che si instaura tra padrone e schiavo all'interno dell'*oikos*. Mentre il padre è rapportato al *basileus* e il marito all'uomo di Stato, entro la *polis* non è individuabile un rapporto corrispondente a quello che si instaura nell'*oikos* tra padrone e schiavo. La cosa non deve stupire: la *politike arche* non prevede alcun rapporto di autorità su non liberi.

D'altra parte, ci aspetteremmo che il rimando tra relazioni di potere familiari e relazioni di potere politiche serva ad Aristotele come schema in cui inserire le relazioni padronale, regale e tra eguali, allo scopo di legittimarle e dar loro veste universale o, in altri termini, «naturale».

Perché, allora, la corrispondenza viene a mancare proprio nel caso della *despotike arche*?

L'ipotesi che il comando dispotico sia accantonato per quanto riguarda la realtà greca – alla quale si attagliano, piuttosto, *basileia* e *politia* –, e venga inteso come *arche* solo su Barbari appare una spiegazione plausibile di tale asimmetria<sup>30</sup>. I Barbari sembrano i più adeguati a subire un'autorità

<sup>30</sup> Nell'VIII libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele analizza ancora le corrispondenze tra rapporti familiari e costituzioni politiche in questi termini: il rapporto tra padre e figlio corrisponde alla *basileia*. L'ideale è che il regno possieda un'autorità paterna. Scopo della relazione è l'interesse dei figli, ma anche l'interesse della famiglia in vista della sua continuità. Costituiscono un'eccezione i Persiani, che sono barbari, tra cui vige un rapporto «tirannico» (anche se si tratta di un comando su non liberi). Quello tirannico è infatti, dal punto di vista teorico, un

di tipo dispotico: essi sono infatti esclusi da qualsiasi relazione politica. Di fatto, in *Pol.*, III, 14, 1285a 22, Aristotele parla di *despotike arche* (δεσποτικήν ἀρχήν) tra popolazioni barbare<sup>31</sup>. In secondo luogo, la *despoteia* rientra nella classificazione delle costituzioni non solo come una specie possibile del genere monarchia, per quanto non greca, ma anche come possibile deviazione di altri tipi di costituzione: la *despoteia*, in altri termini, rappresenta – e ciò costituisce la nostra seconda ipotesi – una deviazione di secondo grado. Essa si configura infatti come degenerazione di una costituzione nel momento in cui sul criterio quantitativo prevale quello relativo al tipo di interesse difeso da colui o coloro che detengono l'autorità. In questo senso è possibile affermare, con Aristotele, che democrazia, oligarchia e tirannide sono dispotiche (*Pol.*, III, 6, 1279a 20-22). In questo tipo di costituzioni, come del resto nel rapporto tra padrone e schiavo, il bene dei governati è infatti solo accidentalmente coinvolto in quello del governante<sup>32</sup>, e i soggetti comandati sono (analogamente allo schiavo) i mezzi mediante i quali si realizza il fine di colui o coloro che comandano, a dispetto del fatto che il fine della società politica correttamente intesa sia costituire una comunità di uomini liberi. In altre parole, democrazia, oligarchia e tirannide tradiscono il principio stesso che incarna la *polis* e appaiono autodistruttive. Per tali forme di costituzione si configura dunque una deviazione di secondo grado, poiché oltre allo *status* economico dei governanti entra in gioco la modalità del potere esercitato entro questi regimi.

L'elemento controverso rimane quello dei soggetti coinvolti nella relazione di potere dispotico. Esso è per definizione esercitato su schiavi «per natura», e da questo punto di vista è naturale e non deviato. Ma come dobbiamo considerarlo quando viene esercitato su popolazioni barbare: deviato o retto? In altri termini, il problema è sapere da *chi* l'autorità dispotica viene riconosciuta, e quindi *chi* gli «obbedisce spontaneamente».

comando su liberi. Mentre nella *Politica* la *despoteia* riguarda il rapporto schiavo-padrone e si mantiene estranea all'ambito della *polis*, dove non trova alcun corrispettivo, nell'*Etica Nicomachea* si parla di *tyrannis* come di un rapporto tra comandante e comandati che non hanno interessi comuni. Ma di fatto questa è proprio la forma d'autorità che caratterizza il rapporto padrone-schiavo all'interno dell'*oikos*.

<sup>31</sup> Inoltre, come precisa F. Calabi, *La città dell'«oikos»*, cit., pp. 80-81, «[i]l rapporto di Atene sugli alleati [...] non può considerarsi rapporto su schiavi, dal momento che gli alleati sono Elleni; quanto ai Macedoni, non si può certo sostenere che il loro sia un rapporto di dipendenza da Atene. A tutto ciò, si aggiunga che alleati Greci e Macedoni non rientrano direttamente entro il quadro di riferimento chiuso costituito dalla città».

<sup>32</sup> Ciò è plausibile se si pensa che gli abusi di potere distruggerebbero gli strumenti stessi da cui derivano i vantaggi del padrone o del tiranno, o, più in generale, del gruppo dei governanti.



Come a dire che il capo di uno Stato ricorre sempre a ben altro che alla sua forza, in quanto fa ricorso alla sua *autorità*, ed è da questa che trae la sua potenza. La benevolenza di cui si ammanta il governo di Gerone, per esempio, è un elemento determinante del suo riconoscimento da parte dei sudditi; e anche nel caso del dispotismo non greco – inteso quindi come forma di governo e non come corruzione di essa – deve potersi riscontrare un elemento che giustifichi il riconoscimento dell'autorità dispotica, facendola apparire retta anziché deviata. In ogni caso, dobbiamo già presupporre che l'autorità dispotica non possa essere riconosciuta come tale dal *polites*, ma solo dall'individuo del quale si può predicare l'essere «naturalmente schiavo», quindi non Greco.

La valutazione delle ipotesi delineate non può prescindere dalla contrapposizione tra *basileia* e *tyrannis* in relazione al tipo di interesse perseguito, né, tantomeno, dalla considerazione del consenso che esse incontrano nei sudditi. Aristotele sostiene che il regno si adattava ai Greci dell'età arcaica – in quanto composto di disuguali – così come la famiglia, e che è affatto diverso dalle città greche contemporanee formate invece di liberi ed eguali<sup>33</sup>. Esistono, inoltre, cinque forme di *basileia* (*Pol.*, III, 14). La prima è quella di Sparta, di durata perpetua e fondata sul potere militare. La seconda è tipica di molti popoli barbari, ed è una forma intermedia tra regno e tirannide, esercitata su individui che sono per natura più servili dei Greci (cfr., in particolare, *Pol.*, VII, 7, 1327b 22-33) e quindi in grado di sopportare senza difficoltà il potere dispotico (*Pol.*, III, 14, 1285a 20-22); essa è per metà regno poiché il governo viene esercitato in accordo con la legge (*κατὰ νόμον*), essendo invece la tirannide, paradigmaticamente, governo contro la legge. Il terzo tipo è il regime degli esimneti o tiranni elettivi; in senso tecnico, è una dittatura delle città arcaiche, ma poiché è elettiva somiglia, da un lato, al regno dei popoli barbari, in quanto gli esimneti governano secondo la legge, e dall'altro ne differisce non essendo ereditaria. Infine, come la *basileia* presso i Barbari, anche l'esimnetia è tirannica in quanto dispotica, ma ha le caratteristiche del regno poiché gode del consenso dei sudditi. Il quarto tipo è la *basileia* dei tempi eroici; essa non ha nulla della tirannide essendo ereditaria, fondata sul consenso e conforme alla legge. L'ultimo tipo è la *pan-basileia*, cioè il governo di chi esercita un'autorità assoluta nella dimensione politica, pari a quella del capofamiglia-*despotes* nell'ambito dell'*oikos*.

<sup>33</sup> Anche l'altra forma retta di costituzione, l'aristocrazia, sembra ad Aristotele impraticabile per ragioni storiche. Regno e aristocrazia, a differenza della *politia*, sono quindi emblemi del passato. Gli Stati, infatti, in un primo tempo erano governati da re (cfr. *Pol.*, III, 15, 1286b 10), come ancora adesso i Barbari.

Quasi negligente appare, a confronto, la disamina delle forme di *tyrannis* avviata nel quarto libro (*Pol.*, IV, 10-11) e completata nel quinto, dove vengono analizzate le cause per cui crollano e si conservano le singole costituzioni. Qui *basileia* e *tyrannis* compaiono sotto l'etichetta comune di «monarchia» (μοναρχία). Regni e tirannidi sono le forme di governo più a rischio, poiché subiscono più fortemente la minaccia di ribellione da parte dei cittadini economicamente e politicamente discriminati. A questo proposito, Aristotele sembra privilegiare l'analisi della tirannide che considera molto più attuale del regno e la più dannosa tra tutte le costituzioni. A differenza del re che realizza la propria superiorità nell'onore e si comporta come un guardiano sia nei confronti del popolo (perché non subisca prepotenze), sia nei confronti dei cittadini proprietari (perché non subiscano torti), il tiranno non si cura degli interessi comuni ma solo del proprio utile, cercando superiorità nella ricchezza (*Pol.*, V, 10, 1310a 39/1311a 8). Scorretto, nel senso di illegittimo, è quindi il potere fine a se stesso, o quello che, invece della felicità, si pone come fine un distorto desiderio di dominio dettato dal lucro. Il tiranno bada solo al proprio utile e manca di tutte le qualità morali tipicamente regali<sup>34</sup>.

La teorizzazione aristotelica contempla tre tipi di tirannide<sup>35</sup>, due dei quali coincidono con la seconda e la terza specie di *basileia* sopra menzionate, vale a dire: la tirannide di alcune nazioni barbare (*Pol.*, III, 14, 1285a 18-24), ma conforme alla legge ed ereditaria; e il governo degli esimneti, elettivo, non ereditario e conforme alla legge (*Pol.*, III, 14, 1285a 29-33), dunque partecipe delle caratteristiche di regno e tirannide. Il fatto che i sudditi siano consenzienti e che il potere esercitato sia assoluto rende que-

<sup>34</sup> In questa visione della tirannide Aristotele dimostra di condividere l'opinione del maestro. Nella *Repubblica* (ad esempio, VIII, 557a-558c e VIII, 562b-566d) Platone la definisce come la forma di governo in assoluto peggiore, poiché coincide con l'estrema ingiustizia, cioè col massimo disordine politico. Nel processo di degenerazione delle forme di governo, che per Platone segue uno schema predeterminato, immodificabile, la tirannide nasce dalla democrazia caratterizzata dall'eccesso di libertà. Anche quest'aspetto, come vedremo, rappresenta un punto di contatto tra Aristotele e Platone.

<sup>35</sup> Seguendo lo schema riassuntivo delle costituzioni rette e deviate di J. Aubonnet, curatore dell'edizione de *La Politique*, 5 voll., Paris, Le Belles Lettres, 1968-1973, vol. II, parte I, pp. 101-127, e vol. II, parte II, pp. 105-110, tre sono i tipi di tirannide individuati da Aristotele. Il primo è la monarchia barbarica che è di tipo regale, in quanto realizzata nel rispetto della legge ed esercitata col consenso dei sudditi, ma anche di tipo tirannico, in quanto il potere è esercitato dispoticamente e arbitrariamente; vi è poi l'esimnetia, simile alla precedente, in parte di tipo regale e in parte di tipo tirannico. Il terzo tipo è la tirannide propriamente detta, e corrisponde alla *panbasileia* in cui il tiranno esercita su eguali un potere finalizzato al suo esclusivo interesse. È una tirannide non dispotica ed esercitata senza consenso. Tale schema è riproposto anche in F. Calabi, *La città dell'«oikos»*, cit., pp. 152-153, in nota.

ste due forme per così dire «intermedie». Il terzo tipo, la tirannide vera e propria, coincide col governo di uno solo al di fuori della legge, esercitato su cittadini eguali e aristocratici, non in vista del benessere dei sudditi ma esclusivamente del proprio utile (*Pol.*, IV, 10, 1295a 19-22). La tirannide è quindi ingiusta, e la modalità del suo esercizio è quella dispotica – già peraltro definita in *Pol.*, III, 8 1279b 16-17. Le caratteristiche della tirannide nella sua forma *pura* sono infatti l'irresponsabilità, la violenza e il carattere egoistico.

Così come in *Pol.*, III, 7, Aristotele ribadisce la dannosità della tirannide che racchiude le caratteristiche peggiori di oligarchia e democrazia (*Pol.*, V, 10, 1310b 2-7). In quanto forme deviate, c'è infatti contiguità tra tirannide e democrazia, da un lato, e tirannide e oligarchia, dall'altro. Democrazia e tirannide si assomigliano perché, come il tiranno governa in modo dispotico al di fuori della legge, il popolo governa da solo ignorando la sovranità della legge: in virtù dell'opera dei demagoghi, l'assemblea si considera più importante delle stesse leggi (*Pol.*, IV, 4-5, 1292a; V, 5, 1305a; VI, 5, 1320a 4-6). Non a caso la democrazia, nella sua forma più estrema, è tirannide (*Pol.*, V, 10, 1312b 5-6)<sup>36</sup>. La somiglianza tra tirannide e oligarchia si deve, invece, al progressivo restringersi del numero dei membri del governo, che prevalgono in virtù della loro maggiore ricchezza. Anche in questo caso la legge è estromessa a favore della sovranità degli uomini, il che significa che c'è un punto di contatto inevitabile tra oligarchia e democrazia (*Pol.*, IV, 6, 1293a 30-34).

La tirannide è quindi la costituzione peggiore in assoluto perché assomma in sé gli aspetti deteriori di oligarchia e democrazia<sup>37</sup>, e perché, in quanto dispotica, rappresenta l'antitesi del concetto stesso di *polis*. Finalizzata al bene comune, la *polis* garantisce mediante la legge libertà ed eguaglianza, alternanza al potere e perseguimento dell'interesse di tutti; al contrario, il potere assoluto tirannico che prevarica la legge abbatte tutte le

<sup>36</sup> La concezione della demagogia come strumento di degenerazione della democrazia in Aristotele (ma anche in Platone, *Repubblica*, 562b-564a) è parte della teoria classica delle forme degeneri delle costituzioni, e in quanto tale accostabile alla dottrina della tirannide in Platone (cfr., ad esempio, *Repubblica*, 557a-558c e 562b-566d; ma anche *Politico*, 297b-c; e *Leggi*, 701a-c), e a quella di Polibio sulla oclocrazia (cfr., ad esempio, *Storie*, VI, 4, 9, 57).

<sup>37</sup> Come osserva R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, cit., p. 114, il fatto che la tirannide riunisca in sé le caratteristiche peggiori di altre due costituzioni deviate è l'esempio di come Aristotele «reconciles the claims of historical accuracy and of theoretical symmetry. The particular characteristics of tyranny are drawn from observation and accumulated historical experience, but he manages to fit them into his general classification of constitutions, thus preserving, in a revised and improved form, the traditional maxim that tyranny is the worst form of government».

mediazioni politiche che preservano la giustizia della *polis* (*Pol.*, IV, 10, 1295a 21) configurandosi così come il regime più innaturale, nonché l'antitesi assoluta della *politia* (*Pol.*, III, 7, 1279a 37 ss.; IV, 2, 1289a 35-36; IV, 11, 1296b 7-9)<sup>38</sup>. La tirannide è il governo monopolizzato da un individuo o da un gruppo ristretto che trascura il bene comune a vantaggio del proprio interesse, lasciando alla dimensione puramente privata il perseguimento della felicità: i cittadini di un regime tirannico cessano di essere virtuosi.

A differenti *poleis* corrispondono, quindi, differenti nature umane. Ciò significa che il disaccordo sul fine che deve porsi il governo equivale a disaccordo sullo standard di giustizia incarnata dalla costituzione. Le costituzioni deviate perseguono un'errata concezione del bene (ricchezza, interesse personale, governo della massa povera), che non corrisponde affatto al concetto di *eudaimonia* che dovrebbe sostanzarsi nella *polis*. Tuttavia, qualora assuma la natura di governo dispotico su uomini naturalmente inferiori, la tirannide recupera implicitamente legittimità, poiché si adatta alle popolazioni prive di virtù politica. Il possesso della virtù politica, che era servito a discriminare tra *polites* e non *polites*, diviene perciò il criterio discriminante tra cittadini virtuosi e non virtuosi, quindi tra Greci e non Greci. La classificazione delle forme di governo vede la *despoteia* non come un'opzione (per quanto deviata e contraria alla giustizia) per la *polis*, ma come una particolare specie della costituzione monarchica. In altri termini, la monarchia dispotica si distingue dalla monarchia tirannica perché il potere di quest'ultima è esercitato da un solo individuo senza il consenso dei sudditi, perseguendo un interesse privatistico ed istituendo un'autorità dispotica nei confronti della comunità politica<sup>39</sup>, ma la monarchia dispotica si distingue, a sua volta, dalla tirannica in quanto «legittima»: non solo in quanto elettiva, ma anche per il fatto di esercitarsi su popoli che sono schiavi «per natura». Se è vero che la forma deviata di costituzione non ammette rapporti di potere naturali, tirannide, oligarchia e democrazia sono deviate in rapporto a categorie che riguardano *sia* il tipo di autorità che le governa, *sia* lo status economico dei governanti. La tirannide,

<sup>38</sup> Per questa importante precisazione, cfr. A. Petit, *L'analyse aristotélicienne de la tyrannie*, in P. Aubenque (a cura di), *Aristote politique. Études sur le «Politique» d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 86; cfr. anche pp. 90-91 sui rapporti tra tirannide e *basileia* e sul modo di rendere la tirannide più simile al regno (*Pol.*, V, 11).

<sup>39</sup> È cioè l'opposto del regno, poiché pur essendo il governo di uno solo, cambia nelle due forme l'origine e la modalità di esercizio del potere (cfr. *Pol.*, IV, 2, 1289a 39-41; 1289b1-2).

in particolare, è definita dal rapporto che si instaura tra sovrani e subordinati, cioè dalla *despotike arche* propria del padrone sullo schiavo<sup>40</sup>.

In conclusione, se consideriamo i processi degenerativi delle costituzioni, la tirannide appare emblematica in più sensi. Il modo più diretto per passare dalla *basileia* alla tirannide è perseguire la ricchezza fine a se stessa, il che rende innaturale l'esercizio dell'autorità: non viene perseguito l'interesse comune, e non è il migliore che regna, bensì il più ricco. Ciò accade più frequentemente tra i popoli barbari, e specialmente in Persia (cfr., ad esempio, *Pol.*, V, 10, 1310b 37-38, 1311b 38)<sup>41</sup>, dove è facile trovare condizioni di governo che inclinano al dispotismo<sup>42</sup>: i regimi dispotici si esercitano infatti su soggetti consenzienti adatti alla soggezione<sup>43</sup>. È la predisposizione naturale alla servitù, caratteristica dei popoli non Greci, a rendere evidente una delle possibili distinzioni tra tirannide e dispotismo. La *despoteia* tipica dei Barbari è un governo secondo la legge (*κατὰ νόμον*) e secondo natura, poiché si esplica come il dominio di chi è superiore su chi è inferiore per natura; mentre il governo tirannico è innaturale e illegittimo, poiché si esercita su uomini liberi ed eguali per natura, e non esiste nessuno adatto al governo tirannico (*Pol.*, III, 17, 1287b 39-41)<sup>44</sup>.

Con la determinazione dell'interesse della città trova conferma l'esistenza di un ulteriore parametro di articolazione delle costituzioni: i *tipi* di individui che vi soggiacciono, accordando (o negando) legittimità all'autorità che viene esercitata. La naturalità di un comando è basata sull'ipotesi che vi siano individui diversi per natura, adatti a un regime piuttosto che a

<sup>40</sup> Tale caratteristica viene ribadita nell'analisi dei processi che portano alla caduta dei diversi regimi. Infatti, mentre i regni crollano perché qualcuno vuole subentrare agli onori e alle ricchezze dei re, le tirannidi crollano per azione dei tiranni stessi, a causa della loro prepotenza. Non mancano i riferimenti storici a famose ribellioni nei confronti dei tiranni (ad esempio, in *Pol.*, V, 10, 1311b 1-3; 1311b 3-40, 1311b 40/1312b 21), dovute soprattutto all'odio e al disprezzo maturato nei sudditi.

<sup>41</sup> I passi in cui Aristotele qualifica esplicitamente lo Stato persiano come dispotico sono *Pol.* III, 14, 1285a, e VII, 7, 1327b. Cfr. anche i già citati passi delle *Leggi* di Platone: nota 12, *supra*.

<sup>42</sup> A questo proposito, vedi la lì parte, *infra*.

<sup>43</sup> A questo proposito, cfr., tra gli altri, P. Springborg, *The Contractual State: Orientalism and Despotism*, «History of Political Thought», 8 (1987), p. 402, che cita il noto passo in *Pol.*, III, 14, 1285a 20-22.

<sup>44</sup> Da qui discende l'osservazione di G. Giorgini, *L'invenzione del «barbaro»*, cit., p. 10, secondo la quale si può concludere che, oltre ad aver teorizzato la schiavitù per natura, Aristotele ha «inventato» la categoria di *dispotismo orientale*. Cfr., a questo proposito, N. Bobbio, voce *Dispotismo*, in N. Bobbio - N. Matteucci - G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Milano, TEA, 1991<sup>2</sup>, p. 321: «Attraverso [la] descrizione delle monarchie asiatiche, Aristotele introdusse nella teoria politica la categoria, destinata ad aver immensa fortuna nei secoli [...], del dispotismo orientale».



Combattimento tra un Greco e un Persiano. *Oinochoe* attica (c. 450 a. C.)

«È forse vittoriosa la potenza che s'invola dall'arco  
o trionfa la forza della lancia  
salda sulla punta dell'asta?»

(ESCHILO, *Persiani*, vv. 146-148)

un altro, il che fa di un comando qualcosa di assolutamente naturale, necessario, legittimo quando si conforma a modalità corrette, e quindi utile, a seconda dei casi, per l'*oikos* o per la *polis*. Uscendo dai confini della *polis* tale parametro consente di distinguere la realtà politica dei popoli greci da quelli barbari, poiché la diversità «per natura» tra gli uomini rende «naturale» il comando dispotico quando venga esercitato su non Greci. Il passo successivo è, ovviamente, la conseguente distinzione tra comunità politiche di uomini liberi e greci e comunità di uomini per natura schiavi e barbari.

Quanto precede sembra fornirci la chiave per distinguere anche tra potere dispotico e potere tirannico, e tra tirannide *tout court* e tirannide dispotica. Mentre il potere dispotico deve esercitarsi solo su chi merita di servire, su chi, in altri termini, è per natura subalterno, esso diventa una deviazione, cioè tirannide, quando viene esercitato con le stesse modalità su individui per natura liberi e su eguali. Inoltre, se il regno è il governo del più virtuoso su soggetti consenzienti, la tirannide è il potere del più forte privo di consenso. Nella sua accezione di tirannide dispotica è, invece, il governo (dispotico) su individui coatti che intrattengono con l'autorità un rapporto 'selvaggio', estraneo alla giustizia che deve regnare nella *polis*: un governo illegittimo nella *polis*, ma legittimo per i Barbari, e in questo senso utile e necessario<sup>45</sup>.

A partire da questo presupposto è possibile distinguere tra potere dispotico e politico, da un lato, e potere tirannico e politico, dall'altro. L'uomo politico e il legislatore, a differenza del tiranno, non dominano gli altri contro la loro volontà, ma esercitano la loro autorità conformemente alla legge. In breve, il dominio tirannico è la coercizione esercitata su soggetti non consenzienti e contro la legge, mentre quello dispotico, in certo senso, non chiama in causa *nemmeno* la legge, poiché si esercita su coloro che sono destinati alla soggezione. Dominio tirannico e dispotico coincidono quando si esercitano su coloro che sembrano per natura destinati a essere asserviti, siano essi schiavi o non schiavi, Greci o Barbari. Come dire che schiavi per natura sono i Barbari, mentre liberi per natura sono i Greci.

<sup>45</sup> Il possesso della virtù politica costituisce, come dicevamo, il discrimine tra Greci e non Greci. Forse ciò riesce a spiegare come mai, visto il disprezzo nei confronti della tirannide, Aristotele dedichi parte delle sue riflessioni ai modi per conservarla. In altri termini, tale attenzione dimostrerebbe come Aristotele concepisse l'organizzazione di molti regni barbarici, retti appunto da tirannidi dispotiche, e manifesterebbe così l'intenzione di individuare i mezzi per preservare le città greche da simili costituzioni «persiane e barbare»: si veda, a questo proposito, R. Polansky, *Aristotle on Political Change*, in D. Keyt - F.D. Miller Jr. (a cura di), *A Companion to Aristotle's Politics*, cit., pp. 340-341.

In tal modo, il confine tra ciò che è politico e ciò che non è politico è tracciato una volta per tutte, e corrisponde al confine tra civile (greco) e selvaggio (barbaro)<sup>46</sup>.

Concludendo, le relazioni tra tirannide e dispotismo possono riassumersi nei seguenti quattro punti:

- 1) dispotismo e tirannide coincidono soltanto sul piano dell'interesse personale perseguito da chi governa, e in questo entrambe le forme sono deviate<sup>47</sup>;
- 2) circa l'immissione al governo, il dispotismo è ereditario, mentre la tirannide consegue all'autoelezione (per così dire) del governante;
- 3) dal punto di vista del consenso, il tiranno conquista il suo potere e lo mantiene coercitivamente contro i sudditi, al contrario del despota che incontra il loro favore spontaneamente;
- 4) di quest'ultima differenza ne danno ragione, come vedremo, la natura e la geografia: i Greci, liberi per natura, non possono che subire il governo del tiranno, mentre i popoli barbari, schiavi per natura, si prestano *naturalmente* alla relazione dispotica.

D'altra parte, se il tiranno non esiste *per natura*, essendo originariamente un *basileus* che devia dalla forma corretta di governo, non è detto che non esista un *despotes* per natura, anche se tra le righe del testo aristotelico. Come esiste lo schiavo per natura, deve esistere anche un despota per natura, analogamente a quanto avviene in ambito familiare. Per questa ragione è plausibile che il *basileus* che governa presso i Barbari sia un despota *per natura*, nella misura in cui si rivolge a soggetti *naturalmente* inclini a essere dominati.

## II. Il dispotismo necessario

### 1. Una basileia ideale per popoli liberi e popoli schiavi

Come si è visto, il metodo di Aristotele, nell'attraversare tutte le forme di costituzione, è estremamente sofisticato. Razionale e scientifica la definizione di una tipologia di forme politiche: preziosa mappa nella giun-

<sup>46</sup> Cfr. F. Calabi, *La città dell'«oikos»*, cit., p. 129.

<sup>47</sup> A proposito di questa coincidenza tra tirannide e dispotismo, cfr. R. Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, cit., p. 277.



glia delle diverse forme di governo che si avvicendano sulle scene degli Stati dell'Ellade e del mondo conosciuto di quel periodo. La freddezza dell'osservatore non prescinde, tuttavia, da quell'attivismo politico<sup>48</sup> che conduce Aristotele alla sintesi di una forma ideale di governo, la *basileia oikonomike* (βασιλεία οἰκονομική), volta al sostegno di un'unità costituzionale che lo stesso Aristotele valuta come necessaria affinché la superiorità della stirpe greca si affermi definitivamente:

τὸ δὲ Ἑλλήνων γένος [...] βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχει πάντων, μίᾳς τυγχάνον πολιτείας (*Pol.*, VII, 7, 1327b 29-33). La stirpe degli Elleni [...] ha le migliori istituzioni politiche e la possibilità di dominare tutti, qualora raggiunga l'unità costituzionale<sup>49</sup>.

Il disegno della *basileia oikonomike* si va delineando fin dai primi libri della *Politica*, con l'analisi delle relazioni di potere all'interno dell'*oikos*, in cui un unico sovrano ha la capacità «per natura» di decidere le sorti dei suoi familiari nel loro interesse, come padre e marito, e di usare utilmente i propri schiavi, come despota. L'amministrazione della casa è *oikonomike* proprio in questo senso<sup>50</sup>.

È come se dall'*oikos*, antico cuore della cultura e della civiltà greca, riferimento di stabilità e certezza rimasto inviolato nonostante il disordine dei tempi, giunga una risposta che Aristotele rimodella in vista di una costituzione ideale per un impero in cui siano riuniti tutti i popoli<sup>51</sup>:

ὥσπερ γὰρ ἡ οἰκονομική βασιλεία τις οἰκίας ἐστίν, οὕτως ἡ βασιλεία πόλεως καὶ ἔθνους ἑνὸς ἢ πλειόνων οἰκονομία (*Pol.*, III, 15, 1285b 32-34). perché come il governo della casa è una specie di *basileia* esercitata sulla casa, così la *basileia* è il governo esercitato su uno Stato, su un popolo solo o più popoli.

<sup>48</sup> Lo stesso Aristotele sceglie la politica, e dunque la vita attiva, rispetto alla filosofia contemplativa: cfr. *Pol.*, VII, 3, 1325a 17 ss.

<sup>49</sup> Non si dimentichi che anche Aristotele fa parte del movimento panellenico che si muove in questa direzione. Tra gli altri, vedi G. Giorgini, *L'invenzione del «barbaro»*, cit., p. 9. Un altro riferimento alla necessaria unione politica dell'Ellade sembra avere posto in *Pol.*, V, 3, 1303a 25-30.

<sup>50</sup> Sulle relazioni all'interno dell'*oikos*, vedi in particolare *Pol.*, III, 6, 1278b 32-39. Utili, al riguardo, l'agile introduzione di F. Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1991, o quella, più articolata, di G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele* (1985), trad. it. di M.L. Violante, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 317-324.

<sup>51</sup> Per l'importanza che assume la «casa» in questo senso, vedi E. Meiksins Wood-N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, cap. V: *Aristotle: Tactician of Conservatism*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, pp. 209-257.

L'uomo eccellente per virtù politica potrà governare come un padre di famiglia sulle genti di stirpe greca e come un despota sui Barbari, perché avrà per natura le qualità del *basileus* e del *despotes* e quindi potrà rispondere alle necessità dello Stato siano i suoi sudditi liberi o schiavi<sup>52</sup>.

Aristotele procede commentando le obiezioni più significative dei suoi contemporanei e lentamente disegna il suo affresco, vagheggiando un mondo futuro in cui si riaffermino i valori della cultura greca. Tutto sommato, ci appare come un buon conservatore persuaso dell'esistenza della schiavitù per natura, caratteristica di ogni uomo che non sia di stirpe greca, il quale per ciò stesso è barbaro e incivile, e conseguentemente predestinato al dominio dispotico:

[...] αἴτιον δ' ὅτι τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωνία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου. διὸ φασιν οἱ ποιηταὶ “βαρβάρων δ' Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκόσ”, ὡς ταῦτο φύσει βάρβαρον καὶ δούλον ὄν (*Pol.*, I, 2, 1252b 5-9).

[...] ciò che per natura comanda [i Barbari] non l'hanno, e quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo. Di conseguenza i poeti dicono “Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben s'addice” come se per natura barbaro e schiavo fossero la stessa cosa.

Inoltre:

[...] τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἦθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν τῶν περὶ τὴν Εὐρώπην, ὑπομένουσι τὴν δεσποτικὴν ἀρχὴν οὐδὲν δυσχεραίνοντες (*Pol.*, III, 14, 1285a 20-22)

[...] avendo per natura i Barbari un carattere più servile dei Greci, e gli Asiatici degli Europei, sottostanno al dominio dispotico senza ritrosia<sup>53</sup>

[...] ἔστι γὰρ τι φύσει δεσποτικὸν (*Pol.*, III, 17, 1287b 38).

[...] perché c'è chi da natura è fatto per il governo dispotico<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Aristotele comincia a costruire il modello dell'uomo eccellente per virtù politica proprio a partire dalla famiglia (cfr. *Pol.*, I, 12, 1259b 18, I, 13, 1260b 26, circa la capacità dell'anima del capofamiglia di controllare pienamente l'agire e di decidere, quali espressioni della sua naturale delega al comando); successivamente lo sviluppa riferendosi allo spazio della *polis* (cfr. *Pol.*, III, 15, 1286a 8 ss., in cui dichiara apertamente che è al migliore di tutti che deve essere conferita una sovranità anche al di sopra delle leggi dello Stato, dunque un comando assoluto; vedi anche *Pol.*, III, 17, 1288a 18-30, VII, 3, 1325b 10-12); fin quasi a divinizzarlo, come vedremo meglio in seguito.

<sup>53</sup> Trad. mia.

<sup>54</sup> Trad. mia.

## Ed esiste

φύσει τὸ μὲν δεσποστὸν ἐστὶ τὸ δὲ οὐ δεσποστὸν, ὥστε εἴπερ ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον, οὐ δεῖ πάντων πειρᾶσθαι δεσπόζειν, ἀλλὰ τῶν δεσποστῶν (*Pol.*, VII, 2, 1324b 37-41).

una naturale distinzione tra popoli adatti a essere retti in maniera dispotica e altri non adatti a tale regime. Di conseguenza, se le cose stanno in questo modo, non si deve cercare di dominare dispoticamente su tutti ma su quelli adatti a tale regime<sup>55</sup>.

Aristotele non guarda positivamente al dispotismo, che spesso – come abbiamo visto – assimila alla tirannide, tuttavia lo rilegge come una forma di *basileia* che esiste per natura presso molti popoli barbari ed ha comunque una sua stabilità, grazie al consenso che il despota incontra nei suoi sudditi.

Tra i Greci il potere dispotico si traduce soltanto come corruzione di una costituzione retta<sup>56</sup>, ma sui Barbari è la forma di dominio più naturale, e dunque necessaria.

In ogni caso, è discriminazione. La si legge tanto nella riflessione politica – «è tra le cose impossibili pretendere di chiamare Stato uno Stato schiavo per natura: lo Stato infatti è autosufficiente e quel che è schiavo non è autosufficiente»<sup>57</sup> –, quanto in una certa ironia che si coglie a tratti – «Se si distribuissero le cariche in rapporto all'altezza come si fa in Etiopia [...]»<sup>58</sup> – quando Aristotele usa sostenere le proprie argomentazioni ricorrendo a costumi «assai semplici» di genti non greche.

L'autore della *Politica*, d'altra parte, espone chiaramente le ragioni della superiorità degli Elleni rispetto agli altri popoli:

τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μὲν ἐστὶ πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης, διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ

I popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' di intelligenza e di capacità nelle arti, per cui

<sup>55</sup> Sulla distinzione tra liberi e schiavi, riguardo alla politica di governo da adottare, vedi anche *Pol.*, VII, 3, 1325a 30-31, in cui si trova che l'autorità esercitata sui liberi differisce da quella sugli schiavi; e ancora *Pol.*, VII, 14, 1334a 1 ss., riguardo agli esercizi militari, che devono servire ad esercitare dispotismo solo su chi è degno d'essere schiavo.

<sup>56</sup> Con i tanti riferimenti cit. *supra*, vedi anche *Pol.*, III, 17, 1287b 40 ss., e V, 8, 1308a 1 ss.

<sup>57</sup> «μὴ γὰρ ἐν τῶν ἀδυνάτων ἢ πόλιν ἄξιον εἶναι καλεῖν τὴν φύσει δοῦλην· αὐτάρκης γὰρ ἢ πόλις, τὸ δὲ δοῦλον οὐκ αὐτάρκης» (*Pol.*, IV, 4, 1291a 8-10).

<sup>58</sup> «γὰρ ἂν εἰ κατὰ μέγεθος διενέμοντο τὰς ἀρχάς, ὥσπερ ἐν Αὔθιοπία [...]» (*Pol.*, IV, 4, 1290b 2-3).

μᾶλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα· τὰ δε περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν ἄθυμα δέ, διόπερ ἄρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ· τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει. καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστίν· διόπερ ἐλεύτερόν (Pol., VII, 7, 1327b 23-33).

vivono sì liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini; i popoli d'Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in schiavitù; la stirpe degli Elleni, a sua volta, come geograficamente occupa la posizione centrale, così partecipa del carattere di entrambi, perché, in realtà, ha coraggio e intelligenza, quindi vive continuamente libera;

per concludere, come abbiamo visto, che la stirpe greca ha le migliori istituzioni politiche e quindi la capacità di governare su tutti se e quando l'unione dei popoli sarà conquistata.

Coloro che non sono Greci sono dunque Barbari, per Aristotele come per qualunque altro Greco di cultura comune<sup>59</sup>. Aristotele ne fa, tuttavia, una questione scientifica e, nel distinguere tra i diversi popoli barbari, mette in rapporto Occidente e Oriente, ponendo le basi del concetto di dispotismo orientale che tanto influenzerà il futuro pensiero filosofico e politico europeo.

In Pol., III, 14, 1285a 20-22 troviamo che gli Asiatici hanno un carattere più servile degli Europei, come i Barbari rispetto ai Greci, e ciò spiega il loro sottostare ad una *basileia* dispotica. In Pol., VII, 7, 1327b 23-33, Aristotele chiarisce che si tratta di popoli i quali, nonostante le capacità intellettuali e tecniche, non hanno un'indole coraggiosa ed è per questo che non possono stare se non in una condizione di schiavitù. Diversamente gli Europei, come quanti abitano nelle regioni nordiche (si desume dal riferi-

<sup>59</sup> Com'è noto, la letteratura su questo argomento è vastissima, ed affronta diverse tesi che vanno dalla costruzione di un'identità greca per opposizione rispetto alla categoria di «barbaro», fino all'idea che il barbaro sia stato funzionalmente inventato in vista di una strumentalizzazione ideologica che sostenesse la politica egemonica panellenica. Si rimanda, tra gli altri, a M.-F. Baslez, *Il pericolo barbaro: un'invenzione greca?*, in C. Mossé (a cura di), *La Grecia antica*, Bari, Dedalo, 1992, pp. 353-369; G. Giorgini, *L'invenzione del «barbaro»*, cit. Per l'attenzione prestata alla politicizzazione della contrapposizione Greci/Barbari, nella prospettiva della ricostruzione storico-culturale della categoria del dispotismo orientale, si rimanda inoltre a W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, vol. 1, Torino, Einaudi, 1996, pp. 165-196, anche per l'estesa bibliografia di riferimento critica e documentale. Si aggiungano H. Diller, *Die Hellenen-Barbaren Antithese im Zeitalter der Perserkriege*, in AA.VV., *Grecs et barbares, Entretiens Fondation Hardt*, vol. 8, Vandoeuvres-Genève, 1961, pp. 37-68; D. Asheri, *Identità greche, identità greca*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, vol. 2, t. 2, Torino, Einaudi, 1997, pp. 5-26.

mento al clima freddo), pur avendo una natura coraggiosa che li rende liberi, non hanno un'intelligenza tale da sviluppare opere di ingegno e un'organizzazione politica che permetta loro di imporsi su altri popoli<sup>60</sup>.

Né gli Europei, dunque, né gli Asiatici hanno la capacità per natura di intraprendere con successo una politica di conquista unificatrice destinata solo ai Greci, i quali, provvisti di intelligenza prima di tutto politica, sono gli unici che possono guidare l'unione dei popoli, sempre se sapranno essere capaci di governare in modo diversificato le genti libere e quelle schiave.

In definitiva, il dispotismo, come forma regale e legittima di governo, esiste, è tipico dei paesi orientali e come tale va mantenuto. Altrettanto chiara è l'assimilazione della gente asiatica ai Barbari e agli schiavi. Tuttavia, una stessa equazione, tra Europei, Barbari e schiavi non può essere fatta, poiché i primi sono liberi per natura e quindi, pur essendo assimilabili ai Barbari, non lo sono agli schiavi. Ciò rivela un'ombra significativa nel ragionamento aristotelico, come se si volesse far sempre equivalere il Barbaro allo schiavo, anche quando le descrizioni di realtà materiali non lo consentono<sup>61</sup>. Abituati alla coerenza del pensiero di Aristotele, questo scioglimento di senso ci arriva come una forzatura volta all'affermazione assoluta della supremazia greca, che sia voluta a fini ideologici o sia semplicemente riflesso di una cultura diffusa.

Non è da escludere che le ragioni della superiorità della stirpe greca rispetto ad Europei e ad Asiatici vadano rilette, quindi, non tanto attraverso la categoria della libertà, quanto nella più abile capacità politica dei Greci di conquistare e amministrare gli altri popoli. Ed è principalmente questo tipo di intelligenza che li identifica e li rende diversi dagli altri, che essendone privi – se non altro nella stessa misura – vivono in condizioni di minore civiltà, e dunque meritano l'appellativo di «barbari».

<sup>60</sup> La distinzione tra popoli orientali ed europei sulla base del clima dei luoghi, che discende dalla tradizione ippocratea, è abbastanza consolidata nella letteratura dell'epoca che qui ci interessa. Ad essa si rifà anche Aristotele, seppure in una prospettiva più articolata. Cfr. *Arie, acque e luoghi*, in *Ippocrate*, a cura di L. Bottin, Marsilio, Venezia, 1986; in questo testo fondamentale, riferendosi al clima, Ippocrate distingue anche tra le diverse forme di monarchia. Per una visitazione dell'influenza che hanno avuto le tesi ippocratee in epoca classica e successivamente in epoca ellenistica, cfr. G. Giorgini, *L'invenzione del «barbaro»*, cit. Sulla tradizione successiva ad Aristotele, vedi anche C. Curcio, *Sulla fortuna di due giudizi di Aristotele intorno all'Europa e all'Asia*, in AA.VV., *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, 3 voll., Bologna, Zanichelli, 1953, vol. 1, pp. 495-514.

<sup>61</sup> D'altra parte, Aristotele stesso è ben consapevole del fatto che non tutti i Barbari sono schiavi, come testimonia anche *Pol.*, I, 2, 1252b 5-9, prima considerato; cfr. *supra*.

## 2. *L'uomo eccellente per virtù politica*

Chi potrebbe divenire l'uomo eccellente, colui che ha la massima virtù, il solo capace di realizzare l'unione di tutti popoli sotto la propria *basileia oikonomike*?

La risposta è quasi ovvia, considerata la storia politica dell'epoca di Aristotele, i rapporti che egli intrattiene con i Macedoni, ma soprattutto la sua opera educativa alla corte di Filippo: Alessandro.

Oltre alle indicazioni di comportamento che in diversi luoghi della *Politica* sembrano indirizzate proprio all'opera di Alessandro Magno<sup>62</sup>, la prova più emblematica del legame tra la teoria di una politica universale e la sua possibilità di essere realizzata materialmente si può trovare in parte nel noto *Frammento 658 Rose* e nella *Lettera di Aristotele ad Alessandro*, «*Sulla politica verso le città*»<sup>63</sup>, in cui si legge il chiaro tentativo del maestro di orientare il governo dell'imperatore nel senso da lui voluto.

Dalle due testimonianze si può desumere in generale che il comportamento indicato da Aristotele è quello di governare in modo diversificato su Greci e non-Greci, come unica possibilità della politica universale, sottolineandone la necessità dovuta all'inferiorità dei Barbari, ridotti sostanzialmente alla qualità di schiavi. Non si tratta, tuttavia, di una conclusione immediata, soprattutto per la complessità della *Lettera* che differisce in alcuni punti dal fr. *Rose*, anche se nella sostanza non ne contraddice i contenuti.

Secondo il filosofo del fr. *Rose*, Alessandro deve trattare i Greci come amici e familiari, e i Barbari come animali e piante. Nelle due versioni a noi conservate da Eratostene e Plutarco, si testimonia infatti della divisione del genere umano in Greci e in Barbari e dell'esortazione di trattare gli uni e gli altri in modo contrapposto. Plutarco, in particolare, riporta che Aristotele avrebbe consigliato di trattare i Greci egemonicamente (ἡγεμονικῶς) e i Barbari dispoticamente (δεσποτικῶς)<sup>64</sup>. A riprova della bontà di

<sup>62</sup> Un'interpretazione in questo senso è anche quella data da H. Kelsen, *Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy* (1937), in J. Barnes-M. Schofield-R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle*, vol. 2: *Ethics and Politics*, London, Duckworth, 1977, pp. 170-194.

<sup>63</sup> Il documento, oggetto di tormentate discussioni circa la sua autenticità fino a non molto tempo fa, ha ottenuto ormai un certo credito e rappresenta un'imprescindibile fonte di informazioni. Per la storia della lettera e per i suoi contenuti, anche in relazione al fr. 658 *Rose*, cfr. M. Sordi, *La lettera di Aristotele ad Alessandro e i rapporti tra Greci e barbari*, «*Aevum*», 58 (1984), pp. 3-12.

<sup>64</sup> La testimonianza di Plutarco, che qui maggiormente interessa per l'indicazione terminologica, è in *Opere Morali: Sulla fortuna o virtù di Alessandro Magno*, II, 329b: «ὡς Ἀριστοτέλης συνεβούλευεν αὐτῷ, τοῖς μὲν Ἑλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις

queste testimonianze, l'accostamento tra Barbari/schiavi e animali si ritrova anche in diversi luoghi della *Politica*:

[...] ἡ πολεμικὴ φύσει κτητικὴ πως ἔσται (ἢ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς), ἣ δεῖ χρησθῆναι πρὸς τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἀρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον (*Pol.*, I, 8, 1256b 23-27).

[...] anche l'arte bellica sarà per natura in certo senso arte di acquisizione (e infatti l'arte della caccia ne è una parte) e si deve praticare contro le bestie e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta;

e:

[...] καίτοι τί διαφέρουσιν ἔνιοι τῶν θηρίων ὡς ἔπος εἰπεῖν (*Pol.*, III, 11, 1281b 19-20);

[...] in realtà, in che differiscono alcuni popoli dalle bestie?

dove si specifica che gli uomini inferiori debbono essere governati dispoticamente:

[...] οὐ δεῖ πάντων πειρᾶσθαι δεσπόζειν, ἀλλὰ τῶν δεσποστῶν, ὡσπερ οὐδὲ θηρεύειν ἐπὶ θοίνην ἢ θυσίαν ἀνθρώπου, ἀλλὰ τὸ πρὸς τοῦτο θηρευτόν (*Pol.*, VII, 2, 1324b 38-41).

[...] non si deve cercare di dominare dispoticamente su tutti ma su quelli adatti a tale regime, proprio come non si va a caccia di uomini per un banchetto o un sacrificio, ma solo di selvaggina a ciò adatta<sup>65</sup>.

Fin qui la contrapposizione è tra Greci e Barbari, a cui vengono assimilati Europei ed Asiatici senza nessuna distinzione tra loro, evitando il problema, già non sviscerato nella *Politica*<sup>66</sup>, di sottomettere i popoli euro-

δεσποτικῶς χρῶμενος»; quella di Eratostene si trova in Strabone, *Geografia*, I 4, 9-66. In quest'ultima si rinviene un'ulteriore contrapposizione – tra «uomini nobili e di natura generosa», da convincere all'ubbidienza con il pudore e l'amore, e «uomini ignobili e di natura infame», da costringere con la paura – a confermare una volta di più il tentativo di indicare ad Alessandro una *basileia oikonomike* da realizzare attraverso un governo diversificato su base razzista. Cfr., su questo punto, M. Sordi, *La lettera di Aristotele ad Alessandro*, cit., p. 5; Id., *Panellenismo e «koine eirene»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, vol. 2, t. 3, Torino, Einaudi, 1998, pp. 5-20.

<sup>65</sup> Cfr., in ogni caso, tutto il passo in *Pol.*, VII, 2, 1324b. Per l'analogia con la selvaggina e la caccia, vedi anche F. Calabi, *La città dell'«oikos»*, cit., pp. 34, 129. Per un commento generale del consiglio di Aristotele ad Alessandro, vedi A. Barigazzi, *Il periodo*, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, vol. 7: *La società ellenistica. Quadro politico*, Milano, Bompiani, 2000<sup>2</sup>, pp. 23-25.

<sup>66</sup> Cfr. *supra*.



Filosofo che medita e osserva la Macedonia dominatrice sull'Asia  
(*Oecus* della villa romana di P. Fannio Sinistore a Boscoreale, presso Pompei)



pei al regime dispotico come se fossero schiavi per natura alla stregua degli orientali. Aristotele non chiarisce la sua posizione nemmeno nella *Lettera*; ma se non altro fornisce alcune precisazioni.

In essa, infatti, si fa riferimento in concreto ai soli Persiani, consigliando ad Alessandro di ordinarne la deportazione, «agendo contro di loro come essi avevano agito contro i Greci»: vendicando i Greci dunque; e in un altro passo si sottolinea che i Persiani, diversamente dai Greci, uomini liberi, sono stati sempre trattati come schiavi. Non si parla di Barbari e la categoria della schiavitù è ricondotta ai soli Persiani, quindi a un popolo orientale. Inoltre, Aristotele esprime il proprio desiderio di vendetta verso coloro che hanno offeso i Greci, malcelando la sua avversione per gli stranieri che in altri luoghi della sua opera tenta di giustificare filosoficamente. Ne possiamo ragionevolmente dedurre, in primo luogo, che la categoria del dispotismo trova le sue origini ad Oriente fin dal pensiero di Aristotele, confermando i generali orientamenti sulla categoria del dispotismo orientale<sup>67</sup>; e, in secondo luogo, che Aristotele stesso se ne serve per dare fondamento alla supremazia della stirpe greca su tutti i popoli. Una supremazia che si tradurrebbe sul piano politico nel governo su uomini liberi, qualora siano di stirpe greca, e come governo dispotico su tutti gli altri uomini.

### 3. *Le trame della storia*

Si racconta che Alessandro non seguì i consigli del suo maestro e disattese in buona misura le aspettative del mondo greco, che addirittura tornò ad additare la gente macedone per la sua origine barbara. Il «grande» volle realizzare l'unione dei popoli e governarla in modo omogeneo, accorciando proprio le distanze tra Oriente e Occidente, dando dignità anche ai Barbari; ma, raggiunto il massimo potere, divenne inevitabilmente un despota<sup>68</sup>.

Un evento preciso nella storia di Alessandro segnò questo passaggio: la «campagna per la propria divinizzazione»<sup>69</sup>, a cui si accompagnò una po-

<sup>67</sup> Vedi, per tutti, N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 38, e *Teoria generale della politica*, cit., pp. 67-68.

<sup>68</sup> Cfr. un classico sull'ellenismo, A.J. Toynbee, *Il mondo ellenico* (1959), trad. it. di G. Pignolo, Torino, Einaudi, 1977<sup>4</sup>, pp. 111-133. Vedi, inoltre, M.A. Levi, *Alessandro Magno*, Milano, Rusconi, 1977; N.G.L. Hammond, *Alexander the Great*, Park Ridge N.J., Noyes, 1980.

<sup>69</sup> L'espressione è di G. Giannantoni, *Cinici e Stoici su Alessandro Magno*, in G. Casertano (a cura di), *I filosofi e il potere nella società e nelle culture antiche*, Napoli, Guida, 1988, p.

litica di carattere repressivo, volta alla sola legittimazione violenta del potere assoluto del re.

Che l'uomo eccellente per virtù politica dovesse essere in qualche modo connesso al divino, era un elemento forte nell'ideologia politica greca dell'epoca di Alessandro<sup>70</sup>, ma che si autoproclamasse «figlio di Dio» (un dio per di più ormai vittima di un esteso sincretismo religioso) e introducesse l'uso persiano della prosternazione in sua presenza (un atto simbolico fortissimo), in un primo tempo dovette sembrare ai Greci-Macedoni davvero uno scherzo di cattivo gusto, anche se poi le città si adeguarono, accettando il culto regio<sup>71</sup>.

La proscinesi (προσκύνησις) equivaleva, infatti, al riconoscimento della divinità del re vivente, in altre parole di una monarchia teocratica e dispotica esercitata su schiavi, non su uomini liberi: paradossalmente tutti erano divenuti eguali, ma solo in quanto sudditi di Alessandro<sup>72</sup>. I valori greci non esistevano più, l'unica supremazia era quella del sovrano, la cui deità era fondata principalmente sul valore della vittoria, come voleva la rozza natura macedone<sup>73</sup>.

L'introduzione del culto diede origine ad un dibattito gravido di conseguenze tra gli intellettuali al seguito di Alessandro. Callistene, nipote di Aristotele, l'unico Greco a corte, vi si oppose radicalmente, spiegando che il re macedone non poteva essere assimilato a quello persiano in quanto governava con la legge (νόμος) e non con la violenza, in altre parole non era un despota; tuttavia, egli non era limitato da quello stesso *nomos*, osservò Anassarco, anche lui macedone, dando ragione ad Alessandro della sua piena autonomia di azione.

76. Su questo passaggio, vedi, tra gli altri, P. Lévêque, *Il mondo ellenistico*, trad. it. di P. de Fidio, Roma, Editori Riuniti, 1996, pp. 1-18.

<sup>70</sup> Aristotele stesso attribuisce all'uomo eccellente una natura rasente la divinità: «come un dio tra gli uomini è naturalmente un uomo siffatto» («θέον ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον»: *Pol.*, III, 13, 1284a 11); e ancora: «[non si può] governare un uomo tale: sarebbe come pensare di governare Zeus, dividendo con lui gli uffici» («ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄρχειν γε τοῦ τοιοῦτου· παραπλήσιον γὰρ κἄν εἰ τοῦ Διὸς ἄρχειν ἄξιοῖεν, μερίζοντες τὰς ἀρχάς»: *Pol.*, III, 13, 1284b 32-33). E, d'altra parte, vi è più di una testimonianza in questo senso: cfr. B. Virgilio, «*Basileus*». *Il re e la regalità ellenistica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, vol. 2, t. 3, cit., pp. 107-176.

<sup>71</sup> Vedi A.B. Bosworth, *Alessandro: l'impero universale e le città greche*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, vol. 2, t. 3, cit., pp. 47-80. Vedi anche M. Sordi, *Storia politica del mondo greco*, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

<sup>72</sup> Cfr. B. Virgilio, «*Basileus*», cit., p. 120.

<sup>73</sup> Vedi P. Lévêque, *Formazione dei regni ellenistici*, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, vol. 7, cit., pp. 84-95.

Il delirio di onnipotenza del sovrano divino sarebbe stato, in ogni caso, sufficiente a condannare Callistene, e con lui ad abbandonare definitivamente la preoccupazione di sembrare greco, dando sfogo alla propria barbarie<sup>74</sup>.

La repressione della congiura dei Paggi servì probabilmente anche come pretesto per liberarsi del nipote di Aristotele: un Greco scomodo. Nei fatti, l'assimilazione obbligata della cultura orientale imposta da Alessandro aveva provocato malcontento fin nel corpo dei Paggi reali, i figli dell'aristocrazia macedone che costituivano la guardia del re. L'occasione della rivolta fu data dalla fustigazione di uno di loro in pubblico per aver colpito un cinghiale prima del sovrano durante una battuta di caccia, cosa proibita dal cerimoniale persiano, ma non dall'etichetta di caccia macedone maggiormente fondata sul cameratismo. A causa della loro disapprovazione, i Paggi furono tutti giustiziati. Callistene, accusato di essere stato il loro istigatore, se non altro per la diffusione di idee contrarie al regime, morì significativamente in circostanze ignote<sup>75</sup>.

Resta, tramato nelle storie, un filo sottile che corre attraverso un'intuizione filosofica sulla natura del dispotismo, un re e la caccia.

<sup>74</sup> Sull'origine barbara dei Macedoni, vedi anche M. Sordi, *Panellenismo e «koine eirene»*, cit.; E. Borza, *La Macedonia di Filippo e i conflitti con le «poleis»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, vol. 2, t. 3, cit., pp. 21-46.

<sup>75</sup> Non si hanno, infatti, testimonianze concordi su come morì Callistene. Una delle ipotesi è che fu lasciato morire in prigionia in attesa di un processo regolare. Per le diverse testimonianze storiche antiche, vedi D. Musti, *Storia greca*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 635 ss.

**IMMAGINI DEL DISPOTISMO: LA PERSIA SASSANIDE  
NELLA RAPPRESENTAZIONE DELLA CULTURA  
ELLENISTICO-ROMANA DA COSTANTINO  
A ERACLIO (306-641 d.C.)**

di *Umberto Roberto*

*1. La percezione dell'‘altro’ nella cultura ellenistico-romana della tarda antichità*

La distinzione tra la tirannide, che opprime la libertà dei Greci, e la monarchia dispotica, che s'addice per natura alle genti dell'Asia, spicca dal serrato sviluppo del ragionamento di Aristotele, esasperando le ragioni della contrapposizione tra civiltà greca e barbarie:

Oltre questa, c'è un'altra forma di monarchia, come sono i regni di alcune popolazioni barbariche: hanno tutti quanti un potere simile alle tirannidi, ma sono conformi alla legge ed ereditari giacché, avendo per natura i barbari un carattere più servile (δουλικώτεροι) dei Greci, e gli Asiatici degli Europei, sottostanno al dominio despótico (δεσποτικήν ἀρχήν) senza risentimento. Per questo motivo, dunque, tali regni sono di natura tirannica, ma stabili per essere ereditari e conformi alla legge<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Aristotele, *Politica*, III 1285a, trad. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 2000<sup>5</sup>, p. 102; chiarisce il sostrato ideologico di questa affermazione l'altro celebre brano sui caratteri che distinguono popoli del Nord, Asiatici e Greci, VII 1327b (p. 235): «I popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' d'intelligenza e di capacità nelle arti, per cui vivono sì liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini; i popoli d'Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in servitù: la stirpe degli Elleni, a sua volta, come geograficamente occupa la posizione centrale, così partecipa del carattere di entrambi perché, in realtà, ha coraggio e intelligenza, quindi vive continuamente libera, ha le migliori istituzioni politiche e la possibilità di dominare tutti, qualora raggiunga l'unità costituzionale». Queste affermazioni evocano alcuni passaggi del trattato *Sulle arie, le acque e i luoghi* dal corpus ipocrateo (seconda metà del V sec. a.C.). Descriven-

È uno dei passi più inquietanti della *Politica* di Aristotele; e dei più insidiosi, se si considera la sorprendente fortuna di questo giudizio che s'è prestato duttile a plasmare la percezione dell'«altro», a rappresentarne l'identità presso le diverse culture influenzate dal pensiero aristotelico. Così, ad esempio, il pensiero arabo del Medioevo; e assai più incisivamente, l'Europa medievale e moderna che si è affidata ad Aristotele per giustificare, secondo ragione, la sua superiorità culturale e la progressiva dominazione sui popoli di ogni continente<sup>2</sup>.

La rappresentazione aristotelica del barbaro, degli Orientali in particolare, inasprisce talune tendenze del pensiero politico antico. Da Eschilo

do le cause della debolezza militare degli Asiatici rispetto agli Europei, l'autore richiama l'influsso del clima e dell'ambiente sul carattere dei popoli, e prosegue: «per questi motivi mi pare che la stirpe asiatica sia debole, e inoltre per le sue istituzioni (διὰ τοὺς νόμους). Infatti la maggior parte dell'Asia è governata da re (βασιλεύεται); e dove gli uomini non sono signori di se stessi e delle proprie leggi (αὐτόνομοι), ma sono sottoposti a dispotismo (δεσπόζονται), non pensano più ad addestrarsi per la guerra, ma a sembrare non adatti alla guerra» (cap. 16, 3). Lo stesso pensiero si sviluppa nei capitoli successivi, in particolare 23, 4: cfr. W. Backhaus, *Der Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die Hippokratische Schrift Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*, «Historia», 25 (1976), pp. 170-185. Sulle relazioni tra questi argomenti ippocratei e la *Politica* di Aristotele cfr. J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992, pp. 327-329: Aristotele, figlio di un medico, conosceva l'opera di Ippocrate, e allargò i termini della contrapposizione Europa-Asia, inserendovi la Grecia come terzo elemento d'equilibrio. Sull'intera questione, cfr. il contributo di M. Paola Mittica e Silvia Vida in questo tomo.

<sup>2</sup> La riflessione politica di Aristotele fornisce veste 'scientifica' alla contrapposizione tra Greci e barbari, Asiatici in particolare, rielaborando giudizi da lungo tempo consolidati nella tradizione letteraria, nella storiografia, nella filosofia, nell'arte. A questo proposito sia sufficiente richiamare il solo passo di Platone, *Leggi*, III, 697c-698a, dove la Persia è rappresentata come luogo della più odiosa degenerazione del potere a causa della natura servile dei sudditi e del dispotismo dei governanti (διὰ τὴν σφόδρα δουλείαν τε καὶ δεσποτείαν). Sulla questione cfr., oltre al già citato contributo di M. Paola Mittica e Silvia Vida, W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, Torino, Einaudi, 1996, vol. I, pp. 165-196, con ricca bibliografia; il Nippel discute anche dell'influenza di Aristotele sulla cultura europea, soprattutto nella fase di espansione mondiale dell'età moderna: sul tema, vedi pure R. Koebner, *Despot and despotism: vicissitudes of a political term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 14 (1951), pp. 275-302, partic. pp. 275-277; C. Curcio, *Sulla fortuna di due giudizi di Aristotele intorno all'Europa e all'Asia*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di L. Sturzo*, Bologna, Zanichelli, 1953, vol. I, pp. 495-514; M. Richter, *Despotism*, in *Dictionary of the History of Ideas*, a cura di P. P. Wiener, New York, Ch. Scribner's Sons, 1973, vol. II, pp. 1-18; H. Mandt, *Tyrannis, Despotie*, in O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, vol. 6, pp. 651-706. Molto significativa la prospettiva indicata da R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), trad. it. di A. Marietti Solmi, Genova, Marietti, 1986, pp. 181-196, intorno alla continuità e alle trasformazioni del dualismo Ellesi/barbari in altre categorie contrapposte attraverso la riflessione del pensiero occidentale. Per un'introduzione alla riflessione sul mondo dei barbari nella cultura araba del Medioevo: A. Al-Azmeh, *Barbarian in Arab eyes*, «Past & Present», 134 (1992), pp. 1-18.

ad Isocrate la contrapposizione tra Greci e Persiani fu avvertita come anti-tesi tra Grecia libera e Asia sottomessa ad un dominio dispotico, di natura equivalente a quello tra padrone (δεσπότης) e schiavo (δοῦλος). Non v'è dubbio che lunga vita e larghissima diffusione, ad ogni livello sociale e culturale, ebbero le forme della contrapposizione tra Greci (e successivamente Romani) e barbari. Ma questa dialettica percezione dell'«altro» non si può considerare come esclusiva ed esaustiva per l'intero arco dell'antichità. Infatti, alla diafana rigidità di *topoi* secolari s'accosta da subito, già nella cultura greca, la disposizione a comprendere identità, cultura, istituzioni degli altri popoli. E soprattutto nella feconda stagione dell'Ellenismo il giudizio sui barbari si apre a molteplici e complessi atteggiamenti: la diversità delle genti, fuori e dentro lo spazio mediterraneo, non venne sempre intesa come barbarie da combattere o sottomettere<sup>3</sup>.

Considerando questa prospettiva si può seguire il percorso del concetto di «dispotismo orientale» nei secoli che vanno dalla morte di Alessandro (323 a.C.) fino alla tarda antichità. A lungo, certo, si ripropose, attraverso i linguaggi della propaganda, del confronto politico e degli storici, la contrapposizione tra Occidente libero e Oriente «dispotico», definita nella cultura greca dopo l'epoca delle guerre persiane e consolidata nei drastici termini aristotelici. Basti ricordare taluni episodi della lotta tra Roma e i principi ellenistici; o la dura propaganda di Ottaviano contro il «dispotismo» di Antonio e della sua regina orientale. E del resto, fin dai tempi di Alessandro, gli abusi e gli eccessi dei sovrani ellenistici e, poi, degli imperatori romani furono condannati accentuando il divario tra le forme orientali della degenerazione del potere e le virtù attribuite ad una regalità ideale,

<sup>3</sup> Vastissima è la bibliografia sulla molteplicità di atteggiamenti verso il mondo barbarico, orientale in particolare, che attraversa tutto il pensiero greco-romano. Per una introduzione al problema della rappresentazione degli Orientali dall'età classica all'epoca bizantina, si vedano: J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewusstseins*, Leipzig, Dieterich, 1923; la stimolante sintesi di G. Pugliese Carratelli, *Europa ed Asia nella storia del mondo antico*, «La parola del passato», 10 (1955), pp. 5-19, che descrive la tensione costante della civiltà greca al superamento dell'antitesi tra culture attraverso l'intero arco dell'antichità; e i saggi presenti in *Greks et Barbares*, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. VIII, Vandocuvres-Genève, Fondation Hardt, 1962. Sulla rappresentazione dell'Asia nella cultura greca di età arcaica, S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, Milano, Rizzoli, (1947), 1989<sup>2</sup>, pp. 45-101; D. Musti, *Storia greca*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 258-259; per l'età classica, cfr. la densa sintesi di R. Cantarella, *La Persia nella letteratura greca*, in *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1966, pp. 489-504, che insiste sulla bipolarità dell'atteggiamento greco verso i barbari. Sui motivi ideologici della rappresentazione negativa dei Persiani, si veda recentemente G. Giorgini, *L'invenzione del «barbaro»*, in A. Cassani-D. Felice (a cura di), *Civiltà e popoli del Mediterraneo. Immagini e pregiudizi*, Bologna, Clueb, 1999, pp. 1-35.

adatta alla cultura greca e romana<sup>4</sup>. Ma sarebbe, in ogni caso, riduttivo ricondurre la tensione intellettuale degli antichi verso il mondo barbarico – come modello di sistemi politici alternativi (πολιτεῖαι e πολιτεύματα) – ad una estenuata variazione su immagini fissate da una vetusta tradizione di ostilità culturale; in particolare, la sicura influenza di Aristotele sulla rappresentazione dei barbari nel pensiero politico antico non si può tuttavia far corrispondere a quella che si sviluppa in Europa occidentale per la riscoperta dello Stagirita dal XIII secolo in poi<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Assai diffusa è nella letteratura greca e romana l'immagine di Alessandro che attenta alla libertà dei Greci imponendo le forme della regalità persiana, ed in particolare l'umiliazione dell'inchino (προσκύνησις) e il culto del sovrano. A Roma i *topoi* sugli eccessi della monarchia orientale (anche nelle sue forme ellenistiche) inaspriscono un giudizio già vigorosamente negativo sul potere monarchico. L'*odium regni* è infatti un atteggiamento diffuso nella cultura romana: affonda le sue radici nella storia arcaica di V secolo a.C., quando l'episodio della cacciata di Tarquinio il Superbo si innesta significativamente sulla «κιωνή» culturale etrusca antimonarchica: cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari, Laterza, 1966, vol. II, pp. 82-83, e P.M. Martin, *L'idée de royauté à Rome*, vol. II: *Haine de la royauté et séductions monarchiques (du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au principat augustéen)*, Clermont-Ferrand, Adosa, 1994, pp. 3-11. L'avversione per il sistema monarchico raggiunge piena intensità nel periodo dalla fine del III a tutto il II sec. a.C.: nell'epoca dello scontro tra Roma e le monarchie ellenistiche la polemica si consolida intorno alla contrapposizione tra *libertas* della *Res publica* romana e *Regna* orientali: cfr. C.H. Wirszubski, *Libertas as a political idea at Rome during the late republic and the early principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950; M.A. Giua, *La valutazione della monarchia a Roma in età repubblicana*, «Studi classici e orientali», 16 (1967), pp. 308-329; J.-L. Ferrary, *Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, Utet, 1982, vol. I, pp. 723-804, in partic. pp. 761-766. La figura del monarca ellenistico tende a confondersi e ad assimilarsi nella cultura romana di quest'epoca con quella del tiranno, secondo i peggiori caratteri individuati dal pensiero politico greco: *superbia, impietas, perfidia, crudelitas*: cfr. P.M. Martin, *L'idée de royauté*, cit., pp. 19-46 e 71-78. Nello scontro tra Ottaviano, Antonio e Cleopatra, alla polemica antimonarchica si intreccia – nella propaganda di Ottaviano – una netta allusione alla lotta tra *libertas* dell'Occidente e 'dispotismo' dell'Oriente. Antonio è rappresentato, in tutte le fonti, pervicacemente incline alle degenerazioni delle monarchie orientali: crudeltà, lusso, mollezza, abbandono ad ogni eccesso delle passioni: si cfr., ad es., la testimonianza di Plutarco, *Vita di Antonio*, cc. 37, 54-55, 60 e di Floro, *Epitome*, 14, 4 e 21; e, sul tema, P.M. Martin, *L'idée de royauté*, cit., pp. 45-46 e 179-180; H. Bengtson, *Marcus Antonius. Triumvir und Herrscher des Orients*, München, Beck, 1977. Nelle arti come nella letteratura il trionfo di Azio nel 31 a.C. venne celebrato come segno della superiorità dell'Occidente sull'Oriente: cfr., ad es., P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini* (1987), trad. it. di F. Cuniberto, Torino, Einaudi, 1989, pp. 62-71.

<sup>5</sup> La *Politica* non riscosse presso gli antichi un successo pari ad altre opere di Aristotele: cfr. in generale J. Aubonnet, *Aristote. Politique I-II*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, pp. CXX-CXL. Senza dubbio, negli ambienti culturalmente più elevati, la *Politica* continuò ad essere letta e meditata. Per l'età tardoantica in particolare, si rileva il contributo di Temistio (ca. 317-ca. 388), studioso di Aristotele, per il quale cfr. G. Downey, *Themistius and the defense of Hellenism in the fourth century*, «Harvard Theological Review», 50 (1957), pp. 259-274, e, più re-

Nella temperie culturale e politica che intendiamo considerare, l'impero romano nella tarda antichità (III-VII secolo d.C.), la riflessione sul mondo barbarico riceve continui impulsi da nuove dinamiche di coesistenza e confronto. In quest'epoca i barbari sono una presenza costante, dentro e fuori dell'impero. A partire dal terzo secolo, infatti, la cultura ellenistico-romana non è più dominante all'interno dell'ecumene mediterranea. Trascinate dalla spinta rivoluzionaria del Cristianesimo, identità antichissime di popoli oppressi dall'egemonia ellenistico-romana riaffiorano alla luce della memoria storica: è questo un processo di 'democratizzazione' della cultura che lascia cogliere le trasformazioni del mondo antico. Contemporaneamente, sulle estese frontiere dell'impero, che una storiografia ormai superata concepiva come limite invalicabile tra civiltà e barbarie, si moltiplicano le esperienze di convivenza e di incontro tra culture.

Una sensazione di pericolo incombente e la volontà di reagire alla minaccia rappresentata dall'«altro», al di fuori del proprio spazio culturale, caratterizzano comunque la testimonianza della maggior parte dei contemporanei. «Bisogna anzitutto rendersi conto», scrive un anonimo trattatista *De rebus bellicis* della metà del IV secolo, «che il furore di popoli che latrano tutt'intorno (*circumlatrantium ubique nationum insania*) stringe in una morsa l'impero romano e che la barbarie infida (*dolosa barbaries*), protetta dall'ambiente naturale, minaccia da ogni lato i nostri confini». Ma, in una parte della cultura tardoromana, si rafforza anche l'attitudine a conoscere i barbari, a sfruttare questa 'sapienza' in primo luogo per motivi di difesa; ma anche per favorire la coesistenza e, quando opportuno, l'assimilazione dei popoli all'ecumene mediterranea. Anzi la conoscenza dei barbari diviene una esigenza politica, uno strumento per il buon governo

centemente, J. Vanderspoel, *Themistius and the imperial court. Oratory, civic duty, and paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor, Univ. Michigan Press, 1995, pp. 81-83, 92-93, 225-228. Altre grandi personalità dimostrano di conoscere la *Politica*: l'imperatore Giuliano (332-363); Proclo (412-485), che lavora ad una *ἐπίσκεψις τῶν ὑπ' Ἀριστοτέλους ἐν δευτέρῳ τῶν πολιτικῶν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν ἀντειρημένων* (cfr. Proclus, *In Platonis rem publicam commentarii*, a cura di W. Kroll, Leipzig, Teubner, 1901, vol. II, pp. 360-367); e l'Anonimo *περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* per il quale cfr. *infra*. Il primo commento della *Politica* a noi pervenuto è tuttavia quello di Michele di Efeso (XI sec.): O. Immisch, *Aristotelis Politica*, Leipzig, Teubner, 1929, pp. 293-337. Più in generale sulla questione cfr. K. Prächter, *Die griechische Aristoteleskommentare*, «Byzantinische Zeitschrift», 18 (1909), pp. 516-538; K. Oehler, *Aristotle in Byzantium*, «Greek, Roman, Byzantine Studies», 5 (1964), pp. 133-146; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München, Beck, 1978, vol. I, pp. 25-41.



dell'impero: così si afferma, ad esempio, in un trattato *περὶ βασιλείας* della fine del IV secolo, attribuito a Temistio e giunto a noi in versione araba<sup>6</sup>.

La riflessione sui sistemi politici barbarici da parte della cultura ellenistico-romana nell'età da Costantino ad Eraclio (306-641 d.C.) si deve collocare in questa rinnovata necessità di conoscenza delle altre culture; e, a nostro giudizio, rimanda contemporaneamente al laborioso studio sulla natura e la gestione del potere nell'impero. È questa un'epoca che molto discute sulla *πολιτεία*, intendendo la politica come strumento di realizzazione di una *βασίλεια* equilibrata e idonea a garantire il benessere dei sudditi. L'attenzione ai modelli barbarici senza dubbio arricchisce questa riflessione. In particolare, lo studio dell'impero della Persia sassanide che, dalla prima metà del III secolo fino alla sua caduta alla metà del VII secolo, subentrò in Oriente nel ruolo del regno dei Parti. La Persia fu percepita dalla cultura di versante romano come entità politica sicuramente speculare – per estensione, istituzioni e complessità di gestione – alla *βασίλεια* mediterranea; e, certo, la sua identità di grande impero d'Oriente, erede della Persia degli Achemenidi, indusse la cultura ellenistico-romana a recuperare, nei momenti di maggiore conflittualità, le antiche immagini della contrapposizione tra Occidente ed Oriente; e dunque ad insistere significativamente sul carattere 'dispotico' e degenerato della monarchia sassanide.

## 2. La 'Nuova Roma' e la Persia sassanide

Un suggestivo racconto apre la storia dei rapporti tra la nuova Roma di Oriente e la Persia nel I libro delle *Guerre Persiane* (I, 2, 1-10) di Procopio di Cesarea (ca. 490-560). Turbato dai segni della morte ormai vicina, l'imperatore Arcadio s'agitava inquieto per le sorti dell'impero. I principi della stirpe di Teodosio il Grande erano destinati a scomparire prematuramente, lasciando dei fanciulli come eredi. Nel 395 Arcadio e suo fratello Onorio

<sup>6</sup> Cfr. la traduzione latina di I. Shahid: «cum de ceteris rebus, tum de regnis finitimis rex certior esse debet ne quid de eis omittat», in G. Downey-A.F. Norman, *Themistii Orationes*, Leipzig, Teubner, 1974, vol. III, pp. 75-119, partic. p. 113; cfr. J. Vanderspoel, *Themistius and the imperial court*, cit., pp. 241-249. Per il passo del *De rebus bellicis*, Anonimo, *Le cose della guerra*, a cura di A. Giardina, Milano, Fondazione Valla, 1989, p. 18. Sul concetto di 'democratizzazione della cultura antica', cfr. S. Mazzarino, *La democratizzazione della cultura nel 'basso impero'*, ora in Id., *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, 2 voll., Bari, Dedalo, 1974, vol. I, pp. 74-98; e M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.C.*, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 465-500, e, più recentemente, Id., *Di Ellenismo, Oriente e Tarda Antichità. Considerazioni a margine di un saggio (e di un convegno)*, «Mediterraneo Antico», 1 (1998), pp. 141-170, partic. pp. 154-160.



Base dell'obelisco di Teodosio I (Istanbul; 390 d.C. ca.)

Tre imperatori, Teodosio I, Valentiniano II, Arcadio, e il giovane principe Onorio, circondati dai loro più alti collaboratori, ricevono l'omaggio delle genti sottomesse d'Oriente e d'Occidente.

erano stati affidati alla tutela sicura di Stilicone, devoto militare d'origine barbarica che aveva sposato una nipote dell'imperatore. Ma nel 408 Arcadio era solo nel suo palazzo di Costantinopoli: suo fratello era lontano, in Italia, impegnato nella lotta contro i barbari invasori; e alla sua corte egli non poteva contare su uomini di fiducia ai quali affidare la protezione e la successione del principe bambino. Arcadio non aveva mai dimostrato acume: era debole, indeciso, facilmente suggestionabile; e tuttavia, nell'ora più difficile della sua vita, seppe mostrarsi risoluto nella scelta, ispirato dal consiglio di uomini saggi del suo seguito, o meglio, dalla divina provvidenza. Scrisse una lettera personale al 're dei re', all'imperatore dei Persiani, il più potente antagonista dell'impero romano, ed invocò la sua tutela sul principe fanciullo contro ogni insidia e ogni nemico. Quando già Arcadio era spirato, Yazdgard I inviò una risposta al senato, promettendo che avrebbe assecondato le ultime volontà del defunto e avrebbe vegliato sulla persona e sui diritti ereditari di Teodosio II. Così fece, e la pace durò tra i due imperi fino alla morte dello stesso Yazdgard nel 420.

Sebbene costruita con precisione, la tradizione storiografica riutilizzata da Procopio suscitò ben presto la critica dei suoi lettori più acuti. Agazia (ca. 532-ca. 580), suo continuatore nelle *Storie*, affronta la questione dell'attendibilità dell'episodio; egli riconosce che ai suoi tempi (negli anni dalla morte di Giustiniano nel 565 fino al 580) il racconto dell'adozione di Teodosio II era molto diffuso, quantunque Procopio fosse il solo storico a darne notizia in tutta la tradizione da lui esaminata. Agazia non dubita della buona fede del suo modello, e tuttavia sente la necessità di intervenire:

[...] ma ritengo soprattutto sorprendente che narrando [Procopio] non solo riferisce i fatti conosciuti, ma loda Arcadio e lo esalta, come se avesse fatto uso di suprema saggezza. Infatti afferma che quello, per il resto poco perspicace, si mostrò in quest'unica situazione acuto e previdente. A me invece sembra che nel celebrare questa scelta se ne valuti la bontà non per il primo impulso della decisione, ma piuttosto per gli avvenimenti successivamente accaduti. Come potrebbe infatti ritenersi decisione saggia affidare i beni più cari ad uno straniero, ad un barbaro, al signore della stirpe più nemica, ad un uomo del quale si ignora la fedeltà e la giustizia, ad un uomo che perfino si inganna sulla fede in Dio e segue sue consuetudini? Che anzi, se in nulla si arrecò minaccia al neonato, e l'impero (βασιλεία) di Teodosio si conservò sicuramente custodito dal suo tutore, anche se quello era ancora nutrito dal seno materno, si deve lodare piuttosto l'onestà di Yazdgard che la scelta di Arcadio. Su questi fatti ciascuno giudichi per quello che possiede di saggezza e di spirito critico (*Storie*, IV, 26, 5-7).

Al di là della questione dell'autenticità, il giudizio sulla scelta di Arcadio è negativo. Affidando al re dei Persiani suo figlio egli aveva consegnato il destino stesso dell'impero ad un barbaro, esponendo pericolosamente la βασιλεία agli influssi di un sistema culturale e politico antagonista al modello romano<sup>7</sup>.

Le radici della critica di Agazia affondano profonde nel terreno dei rapporti tra la cultura greco-romana e la cultura persiana. Dal confronto tra le *poleis* elleniche e gli Achemenidi, attraverso l'epopea di Alessandro; e poi, dopo l'annientamento del regno dei Seleucidi, dalla continua frequentazione dei Romani con i Parti arsacidi filelleni, la storiografia del versante ellenistico-romano arricchì le proprie conoscenze integrando il patrimonio di *topoi* intorno all'immenso impero che ad Oriente lambiva l'ecumene mediterranea. Nel volgere dei primi decenni del III secolo le tensioni all'interno dello Stato partico esplosero nella guerra e produssero la disfatta di Artabano V e della dinastia arsacide da parte del sassanide Ardasher I (224-240). Costui sostituì uno Stato neopersiano alla monarchia partica, e la Persia entrò nella sua stagione tardoantica: fu organizzata una chiesa nazionale zoroastriana sotto il controllo dello Stato, e si accentuò il carattere iranico dell'impero reagendo agli influssi dell'Ellenismo. La celebrazione della storia antica degli Achemenidi, della potenza di Dario e Serse, la demonizzazione di Alessandro Magno, l'ostilità verso l'impero di Roma, erede dell'Ellenismo, segnano la rinascita iranica del III secolo; e la

<sup>7</sup> Nell'opera di Procopio questo episodio appare speculare al racconto delle trattative diplomatiche per l'adozione di Cosroe I da parte di Giustino I (*Guerre persiane*, I, 11, 2): cfr. P. Pieler, *L'aspect politique et juridique de l'adoption de Chosroès proposée par les Perses à Justin*, «Revue internationale des droits de l'antiquité», ser. 3, 19 (1972), pp. 411-415. Sulla scia di Agazia, da Tillemont (*Histoire des Empereurs*, VI, 597) a Gibbon (*History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, c. XXXII), la presunta adozione di Teodosio II ha suscitato dubbi nei moderni: cfr. Av. Cameron, *Agathias on the Sassanians*, «Dumbarton Oaks Papers», 23-24 (1969-1970), pp. 67-183, partic. pp. 149-150. La vicenda dell'adozione compare, dopo Procopio e Agazia, in Theophanes (ca. 752-818), *Chronographia*, a. M. 5900 (de Boor, p. 80); in Zonara, *Epitome Historiōn*, XIII, 22, (prima metà del XII sec.); in Giorgio Cedreno, *Synopsis Historiōn*, del XII secolo (I, p. 586 Bekker), e più tardi in Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, *Historia Ecclesiastica*, XIV, 1 (prima metà del XIV secolo). A partire da Theophanes, questi autori ricordano la vicenda di un personaggio assente dal resoconto di Procopio (e di Agazia): si tratta dell'eunuco Antiochus, un persiano che fu inviato da Yazdgard I come suo rappresentante e tutore di Teodosio II: cfr. G. Greatrex-J. Bardill, *Antiochus the praepositus: A Persian eunuch at the court of Theodosius II*, «Dumbarton Oaks Papers», 50 (1996), pp. 171-197. Prisco (ca. 410-ca. 480) è la fonte prima di questa vicenda dell'adozione; la sua condanna della fortuna degli eunuchi alla corte di Teodosio II cela una vigorosa denuncia della debolezza dell'imperatore che s'affida alla collaborazione di uomini provenienti dall'Oriente, tanto spregevoli ed infidi perché estranei alla cultura politica ellenistico-romana: cfr. *infra*.

sua immediata contrapposizione alla cultura che governava il mondo mediterraneo.

Eppure, nonostante l'accesa conflittualità, nella riflessione politica e storiografica tra III e VII secolo la cultura ellenistico-romana non smarrisce la coscienza della complessità politica e della superiorità del sistema persiano rispetto agli altri popoli barbarici oltre i confini dell'ecumene. La Persia era un grande impero, organizzato e potente, e i Romani ne riconoscevano sempre la sovranità e l'autonomia. Il monarca dei Persiani è infatti l'unico sovrano al quale la diplomazia imperiale si rivolge con il titolo di βασιλεύς. Per gli uomini dell'impero, il primato appartiene sicuramente a Roma, soprattutto allorché sul retaggio della tradizione classica si innesta la prospettiva carismatica dell'impero cristiano; tuttavia nelle fonti emerge l'idea che ai due imperi sia destinata la comune egemonia su tutte le genti<sup>8</sup>.

Dopo secoli di avversione al sistema monarchico, a partire dall'età delle guerre civili, e con maggior vigore nell'età augustea, il pensiero politico romano indaga costantemente sull'autorità e sui limiti del potere monarchico, sulla sua trasmissione e legittimazione, sui rapporti con la legge e con i sudditi. E dall'epoca di Costantino questo sforzo attinge nuovo vigore dal contributo del pensiero cristiano, in particolare attraverso le opere di Eusebio di Cesarea (ca. 265-ca. 339). Per i custodi della tradizione giuridica romana; per gli uomini di educazione classica, di παιδεία, formati su Platone e Aristotele e sulla speculazione politica dell'Ellenismo; per i Cristiani, sicuri dell'investitura divina d'ogni potere terreno, l'imperatore è la somma

<sup>8</sup> L'idea di una divisione del mondo tra Roma e il grande impero d'Oriente, cioè i Parti, è già in Pompeo Trogo, autore delle *Historiae Philippicae* in età augustea (epitomato da Giustino, *Epitome*, 41, 1, 1; 7), cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, cit., vol. II, pp. 484-491. Questo giudizio sul ruolo dei due imperi riemerge in molte testimonianze di età tarda: cfr., ad es., *Panegyrici Latini*, II, 22, 5 (289 d.C.); Ammiano Marcellino (ca. 330-ca. 400), *Storie*, XVII, 5, e l'importante *excursus* sulla Persia, XXIII, 6; Pietro Patrizio (ca. 500-565), fr. 13 Müller che riporta l'immagine dei due imperi come i «due occhi del mondo»; Teofilatto Simocatta (prima metà VII sec.), *Storie*, IV, 11, 2; per l'atteggiamento persiano cfr. pure Procopio, *Anecdota*, II, 31. Giovanni Lido (490-552 ca.), *De magistratibus*, III, 52-53, descrive i tentativi diplomatici per organizzare una difesa comune da parte dei due imperi contro la minaccia di alcune popolazioni barbariche, cfr. R.C. Blockley, *Subsidies and diplomacy: Rome and Persia in late antiquity*, «Phoenix», 39 (1985), pp. 62-74. Su questo rapporto speculare tra impero romano e impero sassanide cfr. J. Straub, *Die Sassaniden als aemuli imperii im Urteil des Ammianus Marcellinus*, in V. Vavřínek (a cura di), *From late antiquity to early Byzantium*, XVI Eirene Conference, Praha, Academia, 1985, pp. 37-40; J.D. Howard-Johnston, *The two great powers in late antiquity: a comparison*, in Av. Cameron (a cura di), *States, resources and armies*, Princeton, Darwin Press, 1996, pp. 125-155; e, più recentemente, G. Fowden, *Empire to commonwealth. Consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton, University Press, 1993.

autorità terrena, che riceve in dono (χάρισμα) dalla provvidenza divina il potere supremo, universale ed eterno sull'umanità. È dovere di ogni suddito dell'ecumene mediterranea e cristiana sottomettersi e obbedire all'imperatore dei Romani<sup>9</sup>. Oltre gli spazi dell'ecumene i Persiani rappresentano certamente la civiltà più evoluta e più vicina, per complessità, a quella romana; ma è proprio la gelosa custodia della loro autonomia culturale iranica, contrapposta all'Ellenismo, e dello Zoroastrismo, contrapposto al Cristianesimo, che li condanna ad uno stato di inferiorità, al fardello di una irrimediabile negatività. In quanto nemici dell'Ellenismo e di Roma, i Persiani non hanno παιδεία; in quanto seguaci di una religione pagana, ed anzi spesso persecutori dell'ortodossia cristiana, essi affondano nell'empietà. Ecco dunque che, sebbene evoluti nelle loro strutture sociali, economiche e politiche, la loro condizione appare, alla propaganda e alla percezione comune degli abitanti dell'impero romano, necessariamente abrutita dai caratteri odiosi della barbarie. La loro natura degenerata e corrotta si rivela anche nel governo dello Stato (πολιτεία)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Per una introduzione alla riflessione politica sul *princeps* e i suoi poteri dall'età augustea alla tarda antichità, cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero politico pagano nell'età imperiale*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, Utet, 1982, vol. I, pp. 805-875; più recentemente la sintesi di G. Zecchini, *Il pensiero politico romano*, Roma, Nis, 1997, partic. pp. 51-115. Per la riflessione politica di Eusebio di Cesarea, cfr. pure S. Calderone, *Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana*, in *Le culte des Souverains dans l'Empire romain*, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. XIX, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1973, pp. 216-261; e, in generale per la riflessione sul potere monarchico nella tarda antichità, i saggi raccolti in M. Mazza, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Napoli, Jovene, 1986.

<sup>10</sup> Per uno studio di riferimento sulla Persia sassanide, cfr. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1944. Per le conseguenze della fondazione del nuovo Stato persiano sull'ecumene mediterranea nel III secolo, cfr. M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria*, cit., pp. 238-270; più recentemente, G. Gnoli, *Il pericolo persiano*, in *Storia della società italiana*, Milano, Teti, 1996, vol. III, pp. 399-433. Importanti pure i contributi presenti in E. Yarshater, *Cambridge History of Iran*, vol. III, t. 1-2, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. È evidente che in questa sede possiamo fornire una bibliografia dei rapporti romano-persiani strettamente limitata alle questioni analizzate, e pure in questo caso selezionando tra una grande mole di lavori. In generale sull'immagine dei Persiani nelle fonti della cultura ellenistico-romana, cfr. E. Paratore, *La Persia nella letteratura latina*, in *La Persia e il mondo greco-romano*, cit., pp. 505-558; G. Pugliese Carratelli, *La Persia dei Sassanidi nella storiografia romana da Ammiano a Procopio*, in *La Persia nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, pp. 597-604; e, per il versante bizantino, cfr. A. Pertusi, *La Persia nelle fonti bizantine del secolo VII*, in *La Persia nel Medioevo*, cit., pp. 605-632. Questa rappresentazione tardoantica attinge ad un patrimonio di *topoi* che rimanda al confronto tra mondo ellenico e mondo persiano: cfr. in generale R. Cantarella, *La Persia nella letteratura greca*, cit. Sulla rappresentazione del 're dei re' nei documenti ufficiali della cancelleria e della diplomazia tardoromana, cfr. A. Gasquet, *L'empire d'Orient et l'empire d'Occident. De l'emploi du*

A questo clima politico e culturale si deve ricollegare il giudizio di Agazia, e di altri autori che scrissero sui Persiani. Essi accostarono al patrimonio classico dei *topoi* l'esperienza personale e l'uso di ottime fonti. Taluni erano infatti testimoni oculari dei fatti, per il loro ruolo di militari, diplomatici o funzionari dell'amministrazione imperiale; basti pensare ad Ammiano Marcellino, che partecipò come ufficiale di cavalleria alla spedizione di Giuliano contro i Persiani nel 363; a Procopio di Cesarea, consigliere di Belisario durante le sue campagne; o a Pietro Patrizio, ambasciatore presso Cosroe I, «insuperabile nel parlare, e nell'ammorbidire i duri e superbi caratteri barbarici»<sup>11</sup>. Altri potevano servirsi di intermediari esperti del mondo persiano: come Agazia che ricorse alle preziose informazioni dell'interprete Sergio. Vigore politico e spiccato interesse per l'etnografia si intrecciano in questa storiografia, in particolare in quella di ispirazione classicheggiante che, sulle orme di Erodoto, Tucidide e Polibio, prospera tra tarda antichità ed epoca bizantina. Ne emerge una rappresentazione complessa, che si divide tra sforzo di oggettività, impostazione segnata dagli obiettivi politici e storiografici di ciascuna opera, condizionamenti imposti dalla tradizione. Una mistione tra esperienza e rappresentazione domina il dibattito sulla πολιτεία persiana, soprattutto in un ambiente che si interroga sui poteri e i limiti della βασιλεία romana. Come in uno specchio, la Persia sassanide appare immagine riflessa dell'ecumene romana, ma spesso le sue sembianze si rivelano stravolte, necessariamente destinate a suscitare inquietudine e riflessione intorno alla possibile degenerazione del potere monarchico<sup>12</sup>.

*mot βασιλεύς dans les actes de la chancellerie byzantine*, «Revue historique», 26 (1884), pp. 281-302; e E.K. Chrysos, *The title βασιλεύς in early byzantine international relations*, «Dumbarton Oaks Papers», 32 (1978), pp. 31-75, partic. 35-36.

<sup>11</sup> Cfr. *Lexicon Suda* Π 1406, vol. IV, p. 117 Adler. Recentemente sul valore storiografico della *Suda* cfr. i saggi raccolti in G. Zecchini (a cura di), *Il lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio*, Bari, Edipuglia, 1999.

<sup>12</sup> Nonostante la discreta disponibilità di studi monografici sugli storici tardoantichi menzionati, scarseggiano tentativi recenti di sistemazione dell'immenso materiale della loro rappresentazione dei barbari. In generale sulla rappresentazione della natura barbarica nella cultura tardoantica si vedano: K. Lechner, *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner*, diss., München, 1954; Y.A. Dauge, *Le barbare: recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Coll. Latomus, 1981; e, più recentemente, ma con esclusiva attenzione al IV secolo, A. Chauvot, *Opinions romaines face aux barbares au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.*, Paris, De Boccard, 1998. In particolare per il mondo germanico, si veda l'importante lavoro di B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma, Herder, 1992, che, con particolare attenzione al versante occidentale, segue i rapporti tra cultura greco-romana e Germani dalle prime attestazioni fino a Carlo Magno; sul mondo persiano, si veda Av. Cameron, *Agathias on the Sassanians*, cit., e P. Schreiner, *Theophylaktos Simokattes*

### 3. Politeia ideale e 'dispotismo' sassanide

L'attività politica di alcuni degli uomini chiamati alla gestione dell'impero, dei funzionari dell'amministrazione, degli intellettuali si rivolse, nelle forme consentite dal potere, a moderare i mali dell'impero e a temperare gli eccessi della monarchia. Soprattutto durante il regno di Giustiniano s'avvertì l'urgenza di discutere il rapporto tra l'imperatore e i sudditi della Nuova Roma<sup>13</sup>. Tra i testimoni più significativi di questa tensione teorico-politica va ricordato l'anonimo pensatore che in epoca giustiniana compose il trattato περί πολιτικῆς ἐπιστήμης (*Sulla scienza politica*) in sei libri, ritrovato in frammenti dal cardinale Angelo Mai nel palinsesto *Vaticanus*

*und das Perserbild der Byzantiner im 6. und 7. Jh.*, «Zeitschrift der deutschen Morgenländ. Gesellschaft», suppl., 5 (1983), pp. 301-306. La conoscenza dei popoli barbarici era un'esigenza politica, oltre che culturale; ad esempio, per la diplomazia e i rapporti di politica estera, lo Stato romano e poi quello bizantino ebbero sempre settori dell'amministrazione rivolti allo studio dei barbari e delle loro consuetudini: cfr. il recente A.D. Lee, *Information and frontiers: Roman foreign relations in late antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. E la conoscenza dei barbari si rivela necessaria agli studiosi di tattica militare: fin dall'epoca di Polibio si attribuisce ai Romani l'abilità di rinnovare continuamente la loro potenza militare adottando le armi e le tattiche migliori dei nemici vinti. Questo atteggiamento prosegue in età tarda. Emblematico il caso dello *Strategicon*, opera del VI secolo di autore incerto: il libro XI è intitolato *Sui costumi e l'organizzazione di ciascun popolo*, e si sviluppa in capitoli dedicati ai Persiani, agli Sciti (cioè ai popoli delle steppe, ai Turchi e agli Arabi), ai Germani (i cosiddetti 'popoli biondi'), agli Slavi. L'autore afferma che per affrontare con maggior successo i barbari il buon generale deve conoscere non solo le tattiche degli avversari, ma pure la psicologia e i caratteri socio-politici dei diversi popoli: cfr. G. Dagron, 'Ceux d'en face'. *Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins*, «Travaux et Mémoires», 10 (1987), pp. 207-232.

<sup>13</sup> Dalla drastica critica dell'illuminismo francese (Montesquieu, Voltaire, Lebeau), a Gibbon, alla storiografia tedesca del primo Ottocento, fino a epoca più recente (Toynbee), l'immagine di Costantinopoli come luogo di oppressivo dispotismo ha certamente pregiudicato la valutazione del pensiero politico bizantino. A fatica si è diffusa la percezione della sua originalità nella rielaborazione della antica tradizione; della sua influenza sul pensiero politico arabo ed europeo; soprattutto, delle forme di resistenza e opposizione alla deriva assolutistica nella gestione del potere. Introduce ai temi fondamentali di questo pensiero F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine political philosophy. Origins and background*, voll. I-II, Washington, Dumbarton Oaks, 1966, che si contrappone alla visione semplificatrice di E. Barker, *From Alexander to Constantine. Passages and documents illustrating the history of social and political ideas (336 B.C.-337 A.D.)*, Oxford, Clarendon Press, 1966<sup>2</sup> e Id., *Social and political thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus. Passages from Byzantine writers and documents*, Oxford, Clarendon Press, 1957. Importanti sintesi sul pensiero politico sono contenute in H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, PUF, 1975; M.V. Anastos, *Byzantine political theory: its classical precedents and legal embodiment*, in S. Vryonis (a cura di), *Byzantina kai Metabyzantina*, Malibu, Undena publ., vol. I, 1978, pp. 13-53; e nei saggi di M. Mazza, *Le maschere del potere*, cit. Una prospettiva di vasto respiro caratterizza gli studi di A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, a cura di A. Carile, Bologna, Pàtron, 1990.



gr. 1298. L'autore si rivela uomo che conosce i problemi della politica, non solo per essersi formato su Platone ed Aristotele, e sul *De re publica* di Cicerone; ma anche per aver sicuramente servito nell'amministrazione imperiale. L'opera si propone di definire le forme dello Stato ideale, «temperato ed ottimo», affermando nella sua esaltazione dell'attività politica tutto il vigore del pensiero bizantino. L'anonimo autore non mette in questione l'assetto costituzionale dello Stato: nessun dubbio lo sfiora intorno all'autorità carismatica del potere, l'investitura divina dell'imperatore. Più complessa appare per l'Anonimo la definizione di una prassi di governo conveniente al rappresentante supremo in terra della autorità divina sul cosmo. L'analisi politica si scosta dalla dottrina dell'investitura divina dell'impero, e si concentra sulla riflessione intorno alle leggi politiche della monarchia, sui rapporti che legano il βασιλεύς al senato, ai ministri del culto ortodosso, ai funzionari che egli chiama al governo dell'ecumene; e d'altra parte, sui rapporti che vincolano il sovrano al rispetto e alla custodia delle leggi. Così, nella complessità della monarchia ideale, l'Anonimo rielabora il pensiero ellenistico sulla regalità e le concezioni del pensiero giudaico-cristiano intorno al rapporto tra potere divino e potere terreno; ma nel trattato si dimostra pure la forza della tradizione politica romana, che orienta la riflessione oltre la natura del βασιλεύς e analizza a fondo la correlazione dell'istituzione monarchica con gli altri soggetti politici dello Stato<sup>14</sup>. Certo, l'opera è uno dei vertici del pensiero politico tardoantico e bizantino; ma non è isolata. Per mantenerci ad ambiti cronologici coevi basti accennare all'analisi del potere monarchico che apre il trattato *de Magistratibus* di Giovanni Lido (I, 3); alle forme 'depotenziate', e destinate ad

<sup>14</sup> Oltre alla prima edizione di A. Mai, *Scriptorum veterum nova Collectio*, Romae, 1827, vol. 2, pp. 571-609, cfr. quella, più recente, curata da C.M. Mazzucchi: *Menaë patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus. Quae extant in codice Vaticano palimpsesto*, Milano, Univ. Cattolica, 1982. Il cardinale Mai attribuiva l'opera a Pietro Patrizio (ca. 500-565), autore, come informa il lessico della *Suda*, di un trattato *Sulla costituzione politica*. Una attribuzione controversa: accettata da V. Valdenberg, *Les idées politiques dans les fragments attribués à Pierre le Patrice*, «Byzantion», 2 (1926), pp. 55-76 e da A. Pertusi, *I principi fondamentali della concezione del potere a Bisanzio. Per un commento al dialogo «sulla scienza politica» attribuito a Pietro Patrizio (sec. VI)*, «Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio muratoriano», 60 (1968), pp. 1-23 e Id., *La concezione politica e sociale*, cit., pp. 542-552 e 589-590; ma rifiutata dal più attento studioso dell'opera negli ultimi anni, C.M. Mazzucchi, *Per una rilettura del palinsesto vaticano contenente il dialogo «sulla scienza politica» del tempo di Giustiniano*, in G.G. Archi (a cura di), *L'imperatore Giustiniano. Storia e mito*, Milano, Giuffrè 1978, pp. 237-247, partic. pp. 245-246. Meno controversa è l'identificazione dell'opera con quella descritta da Fozio nel IX secolo (*cod.* 37). Sulla formazione dell'Anonimo ancora importante K. Praechter, *Zum Maischen Anonymus περί πολιτικῆς ἐπιστήμης*, «Byzantinische Zeitschrift», 9 (1900), pp. 621-632.

un pubblico popolare, di questa speculazione nella *Ekthesis* del diacono Agapeto; e alla riflessione politica che sostiene le *Novellae* dell'imperatore Giustiniano<sup>15</sup>.

Seguendo la tensione dualistica che segna l'intero arco dell'antichità tra Grecia, Ellenismo e Roma, gli esponenti di questa cultura, alla ricerca dei principi di una πολιτεία ideale, individuarono nella vita e nell'organizzazione politica degli altri popoli i mali che pretendevano di estirpare dall'ecumene mediterranea. In particolare per il rapporto con la Persia mostrano la loro vitalità i *topoi* consolidati del 'dispotismo' asiatico. Infatti, come si è già accennato, la civiltà che presentava la forma più evoluta di πολιτεία oltre l'ecumene, l'impero dei Persiani, appare nella rappresentazione di una parte della cultura tardoromana il luogo di ogni abuso e di ogni arbitrio; e il suo βασιλεύς l'antagonista dell'ottimo principe. In questa raffigurazione agisce appunto l'eredità di una tradizione politica ostile ai Persiani, che rimonta oltre l'epoca delle guerre persiane; si tratta del medesimo patrimonio di *topoi* che ispirò la riflessione di Aristotele sulla δεσποτική ἀρχή diffusa tra i popoli dell'Asia, anche se lo Stagirita è solo una voce, neppure troppo percepita, tra le moltissime presenti alla coscienza culturale degli antichi. Altri stimoli spingono, infatti, ad una rappresentazione negativa dei sovrani sassanidi. Tra i documenti più significativi di questa tendenza spicca la lista dei βασιλείς sassanidi di Agazia. Egli dichiara d'aver desunto le sue notizie dagli archivi reali di Persia, per i buoni uffici del diplomatico Sergio, suo amico e uomo stimato alla corte di Cosroe (IV, 30); ma senza dubbio lo storico lavora su queste carte e manipola le informazioni secondo la sua prospettiva storiografica, ostile alla Persia. Nessuna virtù illumina la personalità e il governo di questi sovrani: Arda-

<sup>15</sup> Su Giovanni Lido (490-dopo 552), cfr. M. Maas, *John Lydus and the Roman past*, London and New York, Routledge, 1992. Sulla "Ἐκθεσις κεφαλαίων παρανετικῶν", scritta dal diacono Agapeto negli anni 527-530, cfr. A. Bellomo, *Agapeto diacono e la sua scheda regia*, Bari, Avellino editore, 1906; P. Henry III, *A mirror for Justinian: the Ekthesis of Agapetus Diaconus*, «Greek, Roman, Byzantine Studies», 8 (1967), pp. 281-308; più in generale, sulla letteratura degli *specula principis* nella cultura bizantina, cfr. W. Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel. Agapet, Theophylakt von Ochrida, Thomas Magister*, Stuttgart, Hiersemann, 1981. Sull'ideologia politica che sottende le *Novellae* di Giustiniano la bibliografia è ovviamente assai estesa; cfr. in generale: i contributi presenti in F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine political philosophy*, cit., vol. II, pp. 716-722; *L'imperatore Giustiniano. Storia e mito*, cit.; e G.G. Archi (a cura di) *Il mondo del diritto nell'epoca giustiniana. Caratteri e problematiche*, Ravenna, Edizioni del Girasole 1985; A. Pertusi, *La concezione politica e sociale dell'impero di Giustiniano*, cit., pp. 560-579 e 594-595; e, per gli aspetti culturali e filosofici delle *Novellae*, G. Lanata, *Legislazione e natura nelle novelle giustiniane*, Napoli, ESI, 1984, partic. 165-245; M. Mazza, *L'uso del passato: temi della politica giustiniana*, in *Studi in onore di S. Moscati*, 2 voll., Pisa-Roma, Gei, 1997, vol. I, pp. 307-329.

sher I (224-240) è un sanguinario e un crudele assassino che ha ucciso il legittimo sovrano (τὸν οἰκεῖον δεσπότην) e ha usurpato il potere istituendo un cieco 'dispotismo' (τυραννικὴν τε καὶ βίαιον τὴν ἀρχήν); suo figlio Shahpur I (240-270), «era ingiusto, sanguinario, pervicace nell'ira e nella crudeltà, lento invece al perdono e alla compassione» (IV, 23, 7); Peroz (459-484) viene ricordato come «uomo di soverchia temerità, amante della guerra e sempre volto a grandiosi progetti» (IV, 27, 3-4); Kavadh I (488-496; 498-531) «era aspro e implacabile con i sudditi, e tale da sovvertire le istituzioni secondo il proprio arbitrio, di rivoluzionare e sconvolgere le antiche consuetudini» (IV, 27, 7). In Agazia i caratteri odiosi della natura barbarica dominano la storia della monarchia sassanide: l'esplosione delle più turpi passioni, l'ira e la crudeltà efferata, ma pure la falsità, la superbia, l'empietà; e l'instabilità, l'irrefrenabile tensione ad innovare bruscamente, che rende assai velleitaria ogni intesa diplomatica.

Soprattutto, nessuna παιδεία può temperare le barbariche inclinazioni di questi personaggi: Agazia riprende il tema platonico dell'imperfetta παιδεία barbarica e consolida la sua convinzione nel giudizio che esprime sull'indole e sulla formazione di Cosroe I (531-579). Correva voce negli ambienti intellettuali e della corte imperiale che costui fosse amante delle lettere e della filosofia; che conoscesse Aristotele, Demostene e Tucidide; che possedesse in grado elevato la παιδεία. Agazia non ci crede, ed anzi dalle ragioni del suo scetticismo emerge evidente il pregiudizio antibarbarico che informa la sua storiografia:

Celebrano Cosroe e lo esaltano oltre i meriti, non solo i Persiani, ma anche alcuni tra i Romani, come uomo amante delle lettere e particolarmente versato nella nostra filosofia, essendo state tradotte per lui opere greche nella lingua persiana [...]. Io da parte mia non posso credere che egli avesse una tale educazione (παιδεία), e ad un livello così elevato. Come sarebbe infatti possibile conservare la purezza e la nobiltà delle antiche parole, e l'opportunità e la convenienza alla natura delle cose trattate, in una lingua selvaggia e priva di raffinatezza? E ancora come potrebbe un uomo cresciuto dall'infanzia nel fasto della dignità imperiale e nell'adulazione grande, e che ha interamente trascorso la vita alla maniera barbarica, sempre rivolta a guerre e a spedizioni, come dunque, avendo vissuto così, potrebbe costui ricevere qualcosa di grande o degno di nota da tali insegnamenti o essere esercitato in essi? Se qualcuno lo lodasse per il fatto che pur essendo un βασιλεύς, e persiano, e che pur essendo affidati alla sua cura tanti popoli e tante imprese, egli, in un modo o nell'altro, cerca di provare il gusto delle lettere e di trarre gloria per questo motivo, ebbene anch'io loderei l'uomo e lo innalzerei superiore sugli altri barbari. Ma quanti esagerano nel considerarlo sapiente, e quasi capace di superare coloro che hanno praticato la filosofia, così da conoscere i principi e le cause di ogni arte e sapienza (nel mo-

do in cui i filosofi del Peripato considerano un uomo dotato di παιδεία), costoro che dunque credessero queste cose, sarebbero colti non a prestar fede alla verità, ma a seguire la diceria della folla (II, 28, 1; 3-6)<sup>16</sup>.

Alcuni anni dopo, nell'opera che rievoca le guerre tra i due imperi a partire dal regno di Tiberio II (578-582), Teofilatto Simocatta (prima metà del VII secolo) ripropone ripetutamente la contrapposizione tra la βασιλεία romana e la Persia infestata da τύραννοι. Ad esempio, quando descrive la successione, quasi simultanea, ai rispettivi imperi di Tiberio a Costantinopoli e di Hormizd IV in Persia. Nel 578 a Giustino II subentrò dunque Tiberio II:

[...] uomo mite e amante del genere umano (φιλόανθρωπος), incurante di ricchezze e di guadagni, che considerava unico benessere la prosperità e la fioritura delle ricchezze dei sudditi; che riteneva la felicità comune degli uomini il più bello e il più inviolabile dei tesori. Questi, disprezzando l'arroganza della tirannide (τὸν ὄγκον τῆς τυραννίδος), preferì associare al potere i sudditi piuttosto che asservirli tirannicamente (τυραννικώτερον ἀνδραποδίζεσθαι), desiderando d'esser chiamato padre piuttosto che signore (πατήρ... ἢ δεσπότης) (*Storie*, III, 16)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Il giudizio di Agazia su Cosroe evoca il passo di Platone, *Leggi*, III, 694, dove questi prende posizione sulla cultura di Ciro, celebrato come modello ideale di sovrano nella *Ciropeidia* di Senofonte: cfr. R. Cantarella, *La Persia nella letteratura greca*, cit., pp. 494-495. E la sua riflessione evoca pure il pensiero di Aristotele sul rapporto tra livello di educazione e qualità della πολιτεία: cfr. *Politica*, VIII, 1 ss.

<sup>17</sup> La distinzione aristotelica tra δεσποτική ἀρχή e τυραννίς non emerge nettamente nelle fonti dell'epoca tra Costantino ed Eraclio. È necessario, anzi, sottolineare che il termine δεσπότης definisce l'imperatore nella lingua quotidiana e letteraria dell'Oriente ellenistico fin dall'inizio dell'impero romano. In particolare si sviluppa nelle popolazioni di lingua greca dell'impero un'alternanza tra κύριος e δεσπότης che a partire dall'epoca di Costantino si risolve a favore del secondo termine. Nessuna valenza negativa può essere ravvisata nel termine δεσπότης che si impone come appellativo dell'imperatore fino alla caduta di Costantinopoli nel 1453. Cfr., sulla questione, L. Bréhier, *L'origine des titres impériaux à Byzance*, «Byzantinische Zeitschrift», 15 (1906), pp. 161-179, interamente dedicato all'uso di δεσπότης e βασιλεύς nell'Oriente romano; e G. Rösch, *ONOMA ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978, pp. 39-40. Nella patristica greca δεσπότης e δεσποτεία indicano Dio e il suo potere nel Cosmo: G.W.H. Lampe, *A patristic Greek Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 339. La sfera negativa del potere è quasi del tutto rappresentata nel lessico tardoantico dal termine τύραννος che si presta a descrivere ogni forma degenerata di potere, comprendendo anche i caratteri attribuiti nella tradizione aristotelica ad un governo dispotico: cfr. F. Paschoud-J. Szidat, *Usurpationen in der Spätantike*, Stuttgart, Steiner, 1997. Un percorso analogo segna la distinzione tra *dominus* e *tyrannus* in latino. Sebbene Cicerone, riflettendo sulla tradizione politica che gli arriva attraverso Platone, Aristotele e Polibio, affermi che: *est enim dominus populi quem Graeci tyrannum vocant* (*De re publica*, II, 47: cfr. sul passo V. Pöschl, *Römische Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, Junker u. Dünnhaupt, 1936, pp. 67-69; e, più in generale, E. Pahnke, *Studien über Ciceros*

E quindi prosegue con la successione di Hormizd IV al padre Cosroe I (579):

Uomo che fu capace di superare per malvagità l'empietà dei costumi del padre; era infatti violento e amante insaziabile dell'eccesso, e non riponeva alcuna stima nella giustizia; rallegrandosi dell'inganno e sguazzando nella menzogna cercava affannosamente la guerra, non la pace. Divenne poi assai funesto per i sudditi: alcuni tra i più nobili li gettò per sempre in catene e ai ceppi, altri li decapitò, altri li annegò negli abissi del Tigri e il fiume fu tomba nuda e silenziosa di quelli mandati a morte dal βασιλεύς (III, 16, 7-10).

La contrapposizione tra le due forme di βασιλεία appare chiarissima nella rappresentazione di Teofilatto. E poi quasi esasperata, nelle forme di un dualismo religioso e culturale, in Giorgio di Pisidia, poeta che negli stessi anni celebrò le vittorie di Eraclio (610-641) sui Persiani<sup>18</sup>. Oltre

*Kenntnis und Benutzung des Aristoteles und die Herkunft der Staatdefinition*, Diss., Freiburg i. Br., Philos. Fakultät, 1962); sebbene sia Augusto, sia Tiberio, avessero proibito l'uso ufficiale del termine (Svetonio, *Augustus*, 53; Cassio Dione, *Storia romana*, LV, 12; e in partic. Giovanni Lido, *De Magistratibus*, I, 6-7); e sebbene la contrapposizione tra *princeps* e *dominus* riaffori ancora nel panegirico di Plinio il Giovane per Traiano (100-101 d.C.), laddove la netta distinzione tra *principatus* e *dominatio* (45) evoca la riflessione che da Cicerone in poi segna il pensiero politico romano sulla possibilità di conciliare *libertas* e monarchia (sulla questione cfr. in generale S. Mazzarino, *Il pensiero politico pagano in età imperiale*, cit., pp. 805-875; R. Boesche, *The politics of pretence: Tacitus and the political theory of despotism*, «History of political thought», 8 [1987], pp. 189-210; e il lavoro, con ricca bibliografia, di M.J. Hidalgo de la Vega, *La teoria monarchica e il culto imperiale*, in S. Settis [a cura di], *Una storia greca*, Torino, Einaudi 1998, vol. II 3, pp. 1015-1058, partic. pp. 1032-1043), si può affermare che nella percezione comune di età imperiale *dominus* perde progressivamente valenza negativa; ed anzi si accosta, da Aureliano e dalla Tetrarchia in poi, ai termini consueti come *imperator*, *Augustus*, *princeps*. Come nel lessico politico greco-ellenistico, così pure in latino *tyrannus* corrisponde alle molteplici forme di abuso nel potere, anche a quelle, come poc'anzi si accennava, che, più o meno direttamente, conservano una radice teoretica aristotelica.

<sup>18</sup> Già Aristotele, *Politica* V, 1313b sottolinea l'identità tra i comportamenti del τύραννος e dei monarchi persiani. Sui βασιλεῖς persiani come modello di τύραννος nella tarda antichità, cfr. A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreich*, Darmstadt, WBG, 1970, partic. pp. 9-25. Su Agazia, cfr. P. Lamma, *Oriente e Occidente nell'opera storica di Agazia*, in Id., *Oriente e Occidente nell'alto medioevo*, Padova, Antenore, 1968, pp. 90-131, partic. pp. 112-120; sulla critica alla presunta παιδεία di Cosroe, K. Lechner, *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner*, cit., p. 84; Av. Cameron, *Agathias on the Sassanians*, cit., 164-177. Sull'immagine del monarca persiano come τύραννος e antagonista dell'ecumene romana in Teofilatto, cfr. P. Schreiner, *Theophilaktos Simokattes*, cit., pp. 303-304; e, più recentemente, M. Whitby, *The Emperor Maurice and his historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan warfare*, Oxford, Clarendon Press, 1988. Molto forte è la contrapposizione tra τυραννίς persiana, fondata sull'arbitrio, e βασιλεία romana, costruita sul rispetto delle leggi, in Giorgio di Pisidia (VII sec.): cfr. M. Gigante, *Sulla concezione bizantina dell'imperatore*

l'indole dei personaggi, la natura del potere di ciascun monarca si rivela nella condotta verso le leggi e verso la vita privata dei sudditi. L'azione politica del sovrano persiano, dominato dalle passioni e privo di παιδεία, degenera inesorabilmente nell'*arbitrio*. Chi regna prevarica le leggi e le sovverte a suo piacere, senza alcun freno; e i funesti effetti del suo governo s'abbattono sui sudditi e sull'armonia della πολιτεία<sup>19</sup>.

Ed in particolare, l'inclinazione al cambiamento repentino, al sovvertimento delle regole senza alcuna riflessione, è uno dei segni più sicuri della barbarie attraverso tutto il pensiero politico romano e bizantino. I barbari sono inaffidabili, incostanti e pronti a irrazionali rovesciamenti; i Persiani in particolare, nonostante la loro superiore cultura, sono il popolo più incline all'inganno e ai repentini rivolgimenti<sup>20</sup>.

nel VII secolo, in *Synteleia. Studi in onore di V. Arangio Ruiz*, Napoli, Jovene, 1964, pp. 546-551.

<sup>19</sup> In questa rappresentazione dei sovrani persiani confluiscono i diversi *topoi* che la cultura antica attribuisce alla natura barbarica trasformando la βασιλεία sassanide in tirannia: cfr. P. Schreiner, *Theophilaktos Simokattes*, cit., p. 304. In primo luogo, l'ira, la superbia e la crudeltà, che, da Platone e Aristotele attraverso l'intero sviluppo del pensiero antico, denotano l'indole dispotica e tirannica del monarca che vi si abbandona; le fonti registrano gli eccessi brutali dei Persiani e dei loro re, contrapponendo loro l'aspirazione alla φιλανθρωπία e alla clemenza degli imperatori romani. Ad esempio, per convincere Costanzo II della natura della φιλανθρωπία, come suprema virtù imperiale, Temistio contrappone al suo modello la tirannia del monarca sassanide (cfr. *Orazione I, Sulla φιλανθρωπία*, 11a-c). E a distanza di pochi decenni Ammiano Marcellino nel prezioso *excursus* sulla Persia descrive la durezza delle leggi persiane e la crudeltà efferata delle pene (*Storie*, XXIII, 6, 80-82). Queste rappresentazioni della Persia in Temistio e in Ammiano sono politicamente speculari alla discussione condotta nel mondo romano sull'urgenza di leggi fondate sulla φιλανθρωπία e sull'esercizio della clemenza. La questione è già profondamente sentita da Seneca, autore del trattato *De Clementia* (56 d.C.): cfr. T. Adam, *Clementia Principis. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf der Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Stuttgart, Klett, 1970; e B. Mortureux, *Les idéaux stoïciens et les premières responsabilités politiques: le «De Clementia»*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 3, Berlin-New York, De Gruyter, 1989, pp. 1639-1685. Sul concetto di φιλανθρωπία, valore fondamentale del pensiero politico antico e tardoantico, cfr. G. Downey, *Philanthropia in religion and statecraft in the fourth century after Christ*, «*Historia*», 4 (1955), pp. 199-208; H. Hunger, *Philanthropia. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aeschylos bis Theodor Metochites*, in Id., *Byzantinische Grundlagensforschungen. Gesammelte Aufsätze*, London, Variorum Reprints, 1973.

<sup>20</sup> La mutabilità e l'incostanza della natura barbarica, che nei Persiani si sviluppano in un'attitudine odiosa all'inganno, si accostano dunque all'ira e alla crudeltà. Solo a titolo di esempio in un vasto patrimonio, cfr. l'Anonimo del *De rebus bellicis*, 19, 4; Ammiano Marcellino, *Storie*, XXIII, 6, 80; Teofilatto Simocatta, *Storie* IV, 13; *Strategicon*, XI, 1. E si può aggiungere che nella riflessione politica ellenistico-romana questa tensione al mutamento repentino è sempre associato ad un potere tirannico. Altro carattere che assume rilievo di *topos* nella rappresentazione del monarca persiano è l'inclinazione all'empietà, al lusso, alla dissolutezza di costumi considerati ignobili dalla *civilitas* romana: così ad esempio l'incesto (cfr., ad es., Aga-

L'imperatore non può amministrare da solo l'intera ecumene, e deve scegliere personaggi degni di rappresentarlo. La necessità per il βασιλεύς di chiamare intorno a sé collaboratori onesti e capaci di assecondare e amplificare la sua φιλανθρωπία è uno dei temi centrali della riflessione politica tardoromana e bizantina. Scrive, ad esempio, Temistio nella sua orazione (VIII, *Sul carattere del principe*, 117d-118a) rivolta a Valente:

Chiunque occupa una carica pubblica rappresenta in piccolo l'immagine del principe (εἰκόνα τῆς βασιλείας). Ma è dall'immagine che gli uomini si fanno un'idea del modello! [...] Una statua di bronzo che non riproduce l'immagine del principe certamente non offende quelli che la guardano, ma un magistrato che non reca su di sé la tua impronta è un flagello per i sudditi, e rivolge allo scopo contrario l'autorità che gli è stata concessa per fare del bene<sup>21</sup>.

I collaboratori del sovrano non debbono provenire da una fascia sociale ristretta, da una casta che domina lo Stato. Al contrario, è segno di buon funzionamento della βασιλεία la presenza di un'aristocrazia del potere composta da uomini che ricoprono i loro incarichi in virtù della loro formazione e della loro esperienza; cioè per la loro παιδεία, accresciuta e consolidata da una carriera senza salti e favoritismi. Del resto nella forma solenne della cerimonia di proclamazione, il nuovo imperatore appare uomo scelto da Dio e confermato dai sudditi per la superiorità delle sue virtù; e subito è chiamato ad inviare nell'ecumene uomini giusti e capaci<sup>22</sup>. An-

zia, *Storie*, II, 24); e comportamenti legati alla struttura familiare e alla parentela (Ammiano, *Storie*, XXIII, 6, 76). Giorgio di Pisidia è l'autore della prima metà del VII secolo che esaspera la forza di questi *topoi* nella sua rappresentazione della lotta tra l'ortodosso βασιλεύς Eraclio e i Persiani: cfr. Giorgio di Pisidia, *Poemi. I. Panegirici epici*, ed. critica, traduzione e commento a cura di A. Pertusi, Eatal, Buch-Kunstverlag, 1959; e più recentemente: Giorgio di Pisidia, *Carmi*, a cura di L. Tartaglia, Torino, Utet, 1998.

<sup>21</sup> Temistio, *Discorsi*, a cura di R. Maisano, Torino, Utet, 1997, p. 401.

<sup>22</sup> Cfr. dal *De caerimoniis* di Costantino Porfirogenito (X secolo) nell'edizione del *Corpus Bonnense* a cura di J.J. Reiske: I, 92 (p. 422) e I, 93 (p. 430); il popolo può chiedere al nuovo sovrano di cacciare i funzionari disonesti del precedente regime: I, 92 (p. 420, 11-13; pp. 420, 20-421, 4 Reiske). Questi passi del *De caerimoniis* sulla proclamazione degli imperatori provengono dall'opera *περὶ πολιτικῆς καταστάσεως* di Pietro Patrizio, storico e *magister officiorum* di Giustiniano: cfr. in generale lo studio di C. Capizzi, *Potere e ideologia imperiale da Zenone a Giustiniano*, in *L'imperatore Giustiniano*, cit., pp. 3-35. La partecipazione della aristocrazia, senatoria e di παιδεία, alla gestione della βασιλεία è un tema che ha suscitato enorme interesse, nell'antichità e nella storiografia moderna. Nelle fonti da noi citate, l'esortazione alla scelta di uomini degni di rappresentare l'imperatore è continua: basti accennare alle leggi fondamentali della βασιλεία nel *περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* (V, 15; 16; 20; 26); ed altri significativi richiami all'urgenza del problema si trovano, come abbiamo visto, nei discorsi di Temistio, che nel periodo 357-361 fu incaricato di integrare il numero dei senatori a Costantinopoli: G. Dagrón, *L'empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques*

che in questo caso, l'impero sassanide si presta a rappresentare un modello rovesciato e pesantemente negativo di gestione del potere. Alla diffusa opinione che il tiranno possa governare sicuro annientando o umiliando gli uomini più capaci e nobili della sua comunità politica (cfr., ad es., Aristotele, *Politica*, V, 1313b), corrisponde in età tardoantica l'immagine del monarca persiano che governa da solo in sfrenata dissolutezza. In Persia, infatti, non esiste un'aristocrazia che possa frenare gli eccessi del monarca: la nobiltà vive oppressa dal terrore del tiranno, e la *paura* è un *topos* della condizione politica dei Persiani nelle fonti romane. Per paura essi obbediscono al βασιλεύς, e alle durissime leggi che ciascun despota emana a sua discrezione; e la paura più della fedeltà alla βασιλεία tiene uniti i loro eserciti sul campo di battaglia. I sudditi vivono, dunque, in una condizione di *schiavitù*, sottoposti agli irrazionali abusi dei detentori del supremo potere<sup>23</sup>.

Dagron, *L'empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, «Travaux et Mémoires», 3 (1968), pp. 1-235; più recentemente: J. Vanderspoel, *Themistius and the imperial court*, cit. In particolare sull'orazione VIII mi sia concesso di rimandare al mio: βασιλεύς φιλόνηθρος: *Temistio sulla politica gotica dell'imperatore Valente*, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 14 (1997), pp. 137-203, partic. pp. 157-178. La scelta degli uomini distingue la buona βασιλεία dalla tirannide; mentre il principe virtuoso promuove il prestigio del senato, il τύραννος, o il sovrano inetto, procede alla pratica odiosa di vendere le cariche al miglior offerente, oppure si circonda di uomini ignobili e privi di ogni παιδεία. Per una introduzione al rapporto tra βασιλεύς e aristocrazia a Costantinopoli si cfr. G. Dagron, *Costantinopoli* (1974), trad. it. di A. Serafini, Torino, Einaudi, 1991, sulla nascita e la storia dell'aristocrazia senatoria di Costantinopoli; e D. Schlinkert, *Ordo senatorius und Nobilitas. Die Konstitution des Senatsadels in der Spätantike*, Stuttgart, Steiner, 1996.

<sup>23</sup> La paura (φόβος) è strumento di governo sovente attribuito ai sovrani persiani nei rapporti con i loro sudditi fin dall'età classica: già nella *Ciropedia* di Senofonte (ca. 370 a.C.) Ciro, modello ideale di re, domina tuttavia con la paura i suoi sudditi (φόβος, I, 1, 5); e cfr. ovviamente Aristotele, *Politica*, VII, 1327b e Ps.-Aristotele, *Sul Regno*, 10. In epoca tarda Temistio individua il nesso tra schiavitù e paura nell'atteggiamento del monarca persiano, vero τύραννος che si contrappone alla φιλόνηθροπία del principe dei Romani, cfr. *Orazione I*, 10d-12c; e lo stesso pensiero è in Giorgio di Pisidia, *Per l'imperatore Eraclio e le guerre persiane*, II, 88-98, nel discorso rivolto da Eraclio al suo esercito prima dello scontro con i Persiani: cfr. M. Gigante, *Sulla concezione bizantina dell'imperatore*, cit. Dalla vita politica la paura si estende pure al comportamento in battaglia: i Persiani tengono il campo solo per paura dei loro comandanti e delle crudeli punizioni; così – ripetendo un pensiero già espresso dal *corpus* ippocrateo, (*Sulle arie, le acque e i luoghi*, 23), e Platone, *Leggi*, 697b-c – affermano lo *Strategicon*, XI e Giorgio di Pisidia, *Per l'imperatore Eraclio e le guerre persiane*, III, 40. L'artificiosità di questa polemica rappresentazione degli Orientali-schiavi e dunque pavidi in guerra è evidente; e viene infatti smentita da più realistiche testimonianze, in particolare da parte di personaggi esperti di questioni militari: da Ammiano Marcellino, *Storie*, XXIII, 6, 80 (i Persiani sono *acerrimi bellatores*) e 83, all'anonimo autore *De rebus bellicis*, 19, 4; lo stesso *Strategicon*, XI, ammette che, sebbene spinti dalla paura, la loro condotta in guerra è degna di lode.



Si tratta evidentemente di rappresentazioni che esasperano le tensioni tra Roma e la Persia; e si rivelano pure funzionali alla polemica politica interna al mondo romano. Così, il retore cristiano Lattanzio (ca. 250-ca. 310), nel *De mortibus persecutorum*, individua nel 'dispotismo' di Galerio, all'inizio del IV secolo, il chiaro segno di un'influenza persiana:

[...] ottenuto il supremo potere rivolse dunque l'animo ad opprimere il mondo che gli si offriva davanti. Infatti, sconfitti i Persiani, il costume dei quali è tale che essi cedano ai loro sovrani come schiavi, e che i sovrani dispongano del loro popolo come di una famiglia di servi (*hic mos est, ut regibus suis in servitium se addicant et reges populo suo tamquam familia utantur*), quest'uomo nefasto pretese di introdurre nell'ecumene romana questa condotta, che andava celebrando senza pudore dai tempi della sua vittoria (XXI, 1-2).

Lattanzio distingue nettamente le due culture, rappresentando la malvagità di Galerio, uomo di natura barbarica, che tentò di applicare il modello politico del nemico persiano al mondo romano. Altre voci si accostano a Lattanzio per denunciare la decisa virata orientalizzante dei monarchi della Tetrarchia, volti ad accentuare la distanza tra βασιλεύς e sudditi adottando un cerimoniale e una celebrazione del potere di origine orientale. Ammiano Marcellino addossa a Diocleziano la responsabilità di tale degenerazione: «Diocleziano Augusto, infatti, primo fra tutti impose d'essere adorato secondo il costume straniero dei re (*externo et regio more instituit adorari*), mentre fino ad allora abbiamo letto che i *principes* venivano salutati sempre al modo dei magistrati» (*Storie*, XV, 5, 18-19). L'obbligo per i sudditi di trattare con un sovrano che adotta i *mores regii*, di derivazione orientale, era considerato una lesione grave della libertà personale e del rapporto tra *princeps* e cittadini; una umiliazione che destava ripugnanza negli uomini di cultura ellenistico-romana. E, infatti, la persecuzione degli uomini di cultura, che Lattanzio denuncia nella politica filopersiana di Galerio, evoca un carattere dominante del dispotismo; in particolare nella rappresentazione del 'dispotismo' sassanide: privi di leggi certe e di cultura, i sudditi sono più docili alla sottomissione<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> La repressione della παιδεία e il controllo della istruzione e della formazione culturale dei sudditi rappresentano uno strumento di conservazione delle tirannidi già secondo Aristotele, *Politica*, V, 1313b. *Mores regii* erano considerati in particolare l'omaggio alla persona del re, προσκύνησις, e il lusso delle vesti e degli ornamenti del monarca. La προσκύνησις è considerata dalla cultura greca e romana una forma di omaggio tanto servile da ricordare sempre ai sudditi la propria condizione di schiavi (Erodoto, *Storie*, VII, 136; Plutarco, *Vita di Temistocle*, 27; Livio, *Ab Urbe condita*, IX, 18, 3-4, che lamenta la degenerazione del potere di Alessandro). La polemica sul lusso dei sovrani orientali ha origini lontanissime e appare ben consolidata già nei tragici e negli storici d'età classica; la dialettica

Questo rapporto tra schiavitù dei sudditi e assenza di παιδεία nei governanti ritorna nell'interpretazione che Agazia offre della riforma mazdakita sostenuta da Kavadh I. Soprattutto il cosiddetto 'comunismo delle donne' polarizza l'attenzione delle fonti romane. Più di Procopio (*Guerre persiane*, I, 5), che sottolinea l'opposizione dei sudditi alla legge di Kavadh, giova soffermarsi sul giudizio di Agazia (IV, 27, 7): «Si dice che [Kavadh] promulgò pure una legge perché fossero in comune le donne agli uomini, non secondo il pensiero di Socrate e Platone, ritengo, e l'utilità riposta in quel pensiero, ma in maniera che a chiunque fosse lecito recarsi da quella che volesse e giacere con lei nello stesso letto, anche se moglie di altri». Agazia non ha dubbi: nessuna ispirazione platonica sottende i propositi di Kavadh, sospinto piuttosto dalla brama di soddisfare le sue turpi passioni sconvolgendo le leggi e le consuetudini dello Stato<sup>25</sup>.

Quali sono gli uomini al potere in Persia secondo le fonti di questa negativa rappresentazione? Mantenendo l'aristocrazia succube e complice del suo arbitrio, l'imperatore dei Persiani domina una corte dove s'affollano i magi, sacerdoti dello Zoroastrismo, e gli eunuchi: costoro sono rappresentati come degni collaboratori del 'dispotismo' del monarca persiano. I magi sono infatti i ministri dell'unica sapienza alla quale s'affida la superstizione del sovrano, cioè l'astrologia e la mantica. Mentre nell'impero ro-

data già nei tragici e negli storici d'età classica; la dialettica ἐλευθερία/δεσποτεία s'accompagna a quella πένια/τρυφή come tema di propaganda antiachemenide all'epoca delle guerre persiane: cfr. il frammento 251 (Diels-Kranz) di Democrito di Abdera; ed Erodoto, *Storie*, VII, 102: vedi G. Pugliese Carratelli, *Le guerre mediche e il sorgere della solidarietà ellenica*, in *La Persia e il mondo greco-romano*, cit., pp. 147-156; R. Cantarella, *La Persia nella letteratura greca*, cit., pp. 497 e 500. E per la cultura latina, cfr. E. Paratore, *La Persia nella letteratura latina*, cit., pp. 509-510. Su tutta la questione, cfr. pure A. Alföldi, *Monarchische Repräsentation*, cit., pp. 6-25. L'epoca di Lattanzio, la Tetrarchia, venne successivamente indicata dagli storici come inizio della degenerazione orientalizzante del potere imperiale. In particolare sulle innovazioni di Diocleziano, cfr. la significativa denuncia di Eutropio, importante funzionario della corte di Valente (364-378): «introdusse le forme di un cerimoniale da re (*regiae consuetudinis*) piuttosto che della *libertas* romana» (*Breviarium*, IX, 26): ritorna in Eutropio la tradizionale dialettica tra *libertas* e *regnum*; cfr. pure Aurelio Vittore (IV sec.), *De Caesaribus*, 39, 4, e *Panegyrici Latini*, 3, 11, 1-3; sulla questione vedi il giudizio di E. Stein, *Histoire du Bas-empire*, 2 voll., Paris-Amsterdam, Desclée de Brouwer, 1959, vol. I, pp. 7, 69; e ancora A. Alföldi, *Monarchische Repräsentation*, cit.; sul passo di Lattanzio: F. Corsaro, *Le «mos maiorum» dans la vision éthique et politique du «de mortibus persecutorum»*, in J. Fontaine-M. Perrin (a cura di), *Lactance et son temps*, Paris, Beauchesne, 1978, pp. 25-53.

<sup>25</sup> Per una introduzione al Mazdakismo, cfr. A. Christensen, *Le règne du roi Kavadh I et le communisme mazdakite*, København, Ejnar Munksgaard, 1925; O. Klíma, *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Praha, Ceskoslov. Akad., 1957; e lo studio di G. Pugliese Carratelli, *Genesi ed aspetti del Mazdakismo*, «La parola del passato», 27 (1972), pp. 66-88.

mano ogni forma di magia tende a essere controllata e repressa come *crimen laesae maiestatis*, in Persia i magi indagano le trame della provvidenza assecondando, sotto la finzione del culto religioso, la morbosa *curiositas* dei loro padroni<sup>26</sup>.

Più dei magi, gli eunuchi sono l'immagine del 'dispotismo' persiano attraverso tutta la cultura tardoromana; soprattutto per il fatto che essi rappresentano un importante e potente gruppo pure alla corte degli imperatori romani. Oltre ai *topoi* abusati della loro effeminatezza e della loro perfidia, la riflessione politica denuncia il rapporto che contrappone in modo inverso il loro potere alla partecipazione dell'aristocrazia alla gestione della βασιλεία; e la denuncia si rivolge soprattutto al mondo romano. Gli eunuchi sono per la maggior parte barbari che provengono dalle regioni dell'Oriente. Strappati ancora fanciulli da umilissime famiglie, subiscono la castrazione; solo allora vengono trasportati dentro l'impero, dove fin dall'età di Costantino la castrazione dei bambini era proibita. Sono i mercanti che li smistano per il servizio nell'aristocrazia dell'impero, e i migliori tra loro riescono ad innalzarsi fino alla corte imperiale. A palazzo essi vivono in comunità, isolati, odiati e scherniti dal resto della corte; ma pure temuti per il loro potere immenso. Si condanna la scandalosa velocità della loro carriera e l'eccesso delle loro ricchezze; ma si lamenta soprattutto la loro confidenza con l'imperatore. Per la condizione che nella società e nella cultura dell'epoca li rendeva esseri inferiori, essi non possono nutrire aspirazioni al trono; la loro mutilazione li priva inoltre d'ogni vincolo di parentela, d'ogni preoccupazione per la conservazione del patrimonio o la trasmissione dell'eredità. Sono uomini soli, senza famiglia e senza discendenza: loro unica ambizione è dunque quella di servire con morbosa devozione il padrone. Dell'imperatore essi vegliano il sonno, condividono la giornata, custodiscono i segreti e gli spazi privati: loro dovere è assicurare l'inaccessibilità del sovrano, la sua distanza da suppliche, consigli e critiche dell'aristocrazia. La presenza degli eunuchi alla corte si contrappone ai principi di buon governo auspicati da larga parte del pensiero politico. Alla corte di Onorio (395-423) Claudiano si scaglia contro l'eunuco Eutropio, asceso sino alla vetta del consolato alla corte d'Oriente, e non ha dubbi sul-

<sup>26</sup> La dura critica delle fonti romane contro il potere del clero nella Persia rivela la sicura intuizione del fondamentale rapporto tra religione e politica nel regno sassanide. L'iranismo è in primo luogo un fenomeno religioso, conseguentemente la sua tutela è affidata ai rappresentanti del culto. La religione sottende e regola tutte le istituzioni dell'impero sassanide. Della imponente bibliografia sul tema cfr., per un'introduzione, A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, cit., pp. 141-178; G. Gnoli, *L'Iran tardoantico e la regalità sassanide*, «Mediterraneo Antico», 1 (1998), pp. 115-139.

le origini politiche degli eunuchi: «Confesso di sopportare da tempo questa stirpe, dopo che la corte insuperbì con fasto arsacide e la Parthia corruppe i nostri costumi» (*In Eutrop.*, I, 414-416). È Roma che parla, e già agli inizi del V secolo lo svilimento del consolato nelle mani di un eunuco anticipa nitidamente un *topos* destinato a segnare la polemica dell'Occidente moderno sulla teocrazia orientalizzante di Bisanzio, governata da sacerdoti ed eunuchi<sup>27</sup>.

Abbiamo accennato solo ad alcuni caratteri che segnano la rappresentazione della Persia sassanide nella cultura tardoromana, insistendo sul carattere 'dispotico' della sua βασιλεία. Quali obiettivi si propone questa demolizione sistematica del modello politico persiano? V'è la circostanza di una conflittualità quasi continua tra Roma e la Persia dal terzo al settimo secolo d.C., alimentata da una comune propaganda che recupera nel passato le radici dello scontro. Gli intellettuali di cultura ellenistico-romana nutrono l'orgoglio di una sicura superiorità culturale e religiosa. Per essi l'impero romano-cristiano non solamente rappresenta l'intermediario storico della divina autorità sul cosmo: in quanto erede della tradizione della Grecia, dell'Ellenismo e di Roma, la superiorità è nel peso del suo passato, e si rivela pure nelle forme politiche della βασιλεία. L'imperatore appare sulla terra il solo vicario dell'unico Dio: tra i suoi compiti c'è la protezione della chiesa e la conversione delle genti, dentro e fuori i confini dell'impero. Dunque la supremazia della βασιλεία romana è eterna ed universale, sancita dalla storia e dalla provvidenza divina. La minaccia della Persia sassanide trasforma questo senso di superiorità in 'pa-

<sup>27</sup> L'anonimo autore della *Historia Augusta* attribuisce già alla dinastia dei Severi l'uso massiccio di eunuchi. Dopo Elagabalo, Alessandro Severo (222-235) reagì alla loro presenza a corte, contraria alla tradizione romana: *Historia Augusta, Alexander Severus*, 45, 4-5. Da Ammiano (*Storie*, XVIII, 4, 3-5; XXII, 3-4) ad Eutropio, alla tradizione di Eunapio (per cui Zosimo, *Storia nuova*, IV, 22-23 e 27-28) fino alla storiografia di Prisco, la condanna degli eunuchi si rafforza attraverso il quarto e il quinto secolo. Complessivamente l'impiego di eunuchi e barbari nella gestione della βασιλεία è considerato dalla cultura tardoantica un segno nefasto della condotta tirannica dell'imperatore. Questi uomini infatti erano privi di radici, di vincoli di solidarietà, di formazione culturale; e per questi motivi erano preferiti dagli imperatori rispetto all'aristocrazia senatoria e agli esponenti della παιδεία. Cfr., da ultimo, i saggi di H. Scholten, *Der Eunuch in Kaisernähe*, Frankfurt, Lang, 1995; e D. Schlinkert, *Ordo senatorius und Nobilitas*, cit., che analizza la contrapposizione tra eunuchi e aristocrazia senatoria alla corte d'Oriente. Si tratti di barbari o di eunuchi, l'elevazione di uomini privi di παιδεία a ruoli di potere è una scelta sempre condannata: si veda in particolare l'orazione *De regno* di Sinesio (370-415) che esorta Arcadio a liberarsi dall'influenza del gruppo di militari goti presenti alla sua corte: cfr. Sinesio di Cirene, *Opere*, a cura di A. Garzya, Torino, Utet, 1989, pp. 382-451, in partic. pp. 405-449; e per la permanenza di questa ostilità ancora nella tarda cultura bizantina, cfr. K. Lechner, *Hellenen und Barbaren*, cit., pp. 75-76.



Dittico Barberini (Musée du Louvre, Parigi; prima metà del VI secolo)

L'asse verticale descrive la gerarchia cosmica che pone l'imperatore trionfante come mediatore tra Cristo e gli uomini. Al livello inferiore del piano terreno sono i barbari che, trascinati da una vittoria, procedono supplici, recando i frutti delle loro terre.

triottismo': il confronto culturale (oltre che militare) avviene contro l'arroganza crudele di un avversario che aspira a rovesciare l'ordine politico, e divino, del mondo.

Sui temi della propaganda antipersiana si innesta pure un aspetto strumentale della rappresentazione. La contrapposizione dei due modelli si rivela, infatti, significativa per il dibattito politico interno al mondo romano. Molti erano i mali dell'impero mediterraneo. La *παρρησία*, cioè la libertà di parola, era tollerata solo per santi e filosofi, e non sempre. Agli altri questa facoltà non era concessa, tanto meno a coloro che prestavano servizio nella burocrazia e nell'esercito, come molti intellettuali. E allora si intuisce come la riflessione sui regimi politici esterni alla ecumene offra l'occasione per denunciare, attraverso il filtro letterario, i cattivi comportamenti degli stessi imperatori romani. Gli eccessi dei sovrani persiani rappresentavano il paradigma più suggestivo della tirannia, nelle forme esasperate di un 'dispotismo' orientale; e, con suggestiva ambivalenza, dei rischi da scongiurare attraverso un assiduo impegno al buon governo dell'impero. La condanna del 'dispotismo' persiano è dunque vigorosamente rinnovata dal pensiero politico e storico tardoromano; ma, sostenuta pure da motivi di propaganda, non esaurisce la più complessa tensione dell'ecumene mediterranea verso la civiltà e il sapere del mondo orientale<sup>28</sup>.

#### 4. *L'utopia barbarica*

La riflessione sul 'dispotismo' persiano rappresenta solo un aspetto dell'interesse del pensiero politico e storiografico tardoromano verso il

<sup>28</sup> Le vicende politiche della βασιλεία sassanide diventano ottimo terreno per sviluppare il dibattito polemico verso le degenerazioni della stessa monarchia romana. Per l'interpretazione del favore mostrato nelle *Guerre Persiane* di Procopio nei confronti del sovrano persiano Kavadh I, cfr. G. Pugliese Carratelli, *La Persia dei Sasanidi*, cit., pp. 601-602: la rappresentazione positiva di Kavadh, imperatore dotato di φιλανθρωπία (I, 7, 34), è in evidente polemica con l'attività di Giustiniano; e secondo questa prospettiva è pure interpretabile un passo dell'Anonimo περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης riferito a Peroz I (p. 603). Si tratta in generale di un uso della storia persiana che si contrappone significativamente all'interpretazione offerta ad esempio da Agazia, e rovescia la categoria del 'dispotismo' orientale a tutto svantaggio della βασιλεία dei Romani. Al di là della rappresentazione culturale, delle immagini e dei pregiudizi, per i rapporti di reciproca influenza politica, economica, sociale e culturale, che si sviluppano attraverso i secoli tra i due grandi imperi della tarda antichità, possiamo solo rinviare in generale a N. Garsoïan, *Byzantium and the Sasanians*, in *The Cambridge History of Iran*, III 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 568-592; e J.D. Howard-Johnston, *The two great powers in late antiquity*, cit.

mondo barbarico; desta inquieta attenzione pure la difficile convivenza con i popoli abitanti sulle rive del Reno e del Danubio.

Con un'immagine di grande efficacia Tacito, in *Germania*, 37, 3, ripropone, alla fine del I sec. d.C., i poli della riflessione ellenistico-romana sulle πολιτεῖαι dei barbari. Lamentandosi della pericolosità dei Germani e del costante stato di guerra che oppone queste bellicose tribù ai Romani, afferma:

Molti disastri, in così lungo spazio di tempo, da una parte e dall'altra: non i Sanniti, non i Cartaginesi, non la Spagna o la Gallia, neppure i Parti ci hanno più spesso scossi: e anzi, più forte del regno d'Arsace è la libertà dei Germani (*quippe regno Arsacis acrior est Germanorum libertas*).

Ritorna la dialettica *libertas/regnum* in una suggestiva prospettiva che rappresenta l'impero romano dell'epoca di Traiano (96-117) stretto, secondo Tacito, tra due sistemi politici contrapposti: il *regnum* dei Parti arsacidi, signori della Persia e rappresentanti dell'Oriente per la cultura romana del tempo, e la *libertas* delle tribù barbariche d'Europa. Tacito non ha dubbi: dedica il capitolo 37 della sua opera a dimostrare che i liberi Germani sono nemici più forti dei Parti, sudditi di un *regnum*, cioè di un regime 'dispotico'. Il passaggio assume un'evidente valenza politica: Roma oscilla ancora tra *libertas* e 'dispotismo'; può, secondo Tacito, giudicare dal valore dei suoi nemici la scelta più conveniente alla sua sopravvivenza. Nell'età da Costantino ad Eraclio l'interesse alla *libertas* barbarica sviluppa intensamente le premesse già contenute in questa riflessione di Tacito<sup>29</sup>. L'impero romano è ancora equidistante dai due sistemi; ma, liberandosi dalle angosce di Tacito, storici e pensatori politici ritengono di poter con-

<sup>29</sup> Sul passo della *Germania* e la riflessione di Tacito sulla *libertas* dei Germani (per cui vedi pure *Annales*, II, 10), cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, cit., vol. II, pp. 460-464, che sottolinea la sintonia tra il pensiero di Tacito e quello di Sallustio, d'epoca cesariana, sulla *libertas* dei popoli della Gallia. In diverse occasioni Tacito contrappone la fiera *libertas* dei popoli del Nord, Germani o Britanni, all'avidità e alla mollezza dei Romani della sua epoca. È un'immagine politicamente idealizzata che si ripropone, in contrasto con gli Orientali, pure per la sfera etica; ed infatti l'integrità morale dei Germani (cfr., ad es., *Germania*, 19) si distingue dall'abietta lascivia dei *mores regii* (cfr., ad es., il giudizio su Tiberio in *Annales*, VI, 1). Più in generale, per un'introduzione al tema della *libertas* nella storiografia di Tacito, cfr. C. Wirszubski, *Libertas as a political idea*, cit., pp. 160-167; W. Jens, «*Libertas*» bei Tacitus, «*Hermes*», 84 (1956), pp. 311-352; i saggi presenti in R. Klein (a cura di), *Prinzipat und Freiheit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, e in R. Syme, *Ten studies in Tacitus*, Oxford, Clarendon Press, 1970; più recentemente la sintesi di M. Morford, *How Tacitus defined liberty*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 33.5, Berlin-New York, De Gruyter, 1991, pp. 3420-3450. Sulla riflessione di Tacito intorno al 'dispotismo' nell'impero romano, cfr. pure R. Boesche, *The politics of pretence*, cit.

trapporre, come già al 'dispotismo' persiano, così pure alla *libertas* barbarica, un modello superiore di πολιτεία.

Un documento che significativamente evoca tale tematica è la parte del lungo frammento 8 Müller di Prisco di Panion (ca. 410-480) dove l'autore in persona, ambasciatore romano al campo di Attila nel 449, dialoga con un mercante greco passato agli Unni. In una cornice di evidente costruzione letteraria l'ambasciatore e il transfuga, soddisfatto della sua nuova vita, discutono sulle differenze che segnano la πολιτεία rispettivamente di Romani e Unni. L'intero episodio si sviluppa sull'antitesi di concezioni, di interessi, di scelte di vita; e si sostiene sopra un artificio semplice ed efficace: Prisco assume le sembianze del mercante e usa la sua voce per denunciare i mali che affliggono l'impero di Teodosio II. Il mercante era stato catturato dagli Unni a Viminacium e consegnato schiavo ad un loro capo. Poi s'era distinto al servizio del suo padrone, mostrando coraggio in battaglia. Le sue gesta e il bottino conquistato gli avevano garantito una nuova libertà, una libertà tra i barbari. Ed ora quest'uomo esalta la sua ἐλευθερία tra gli Unni lamentando i mali della πολιτεία romana:

In periodo di pace la situazione è persino peggiore dei mali della guerra a causa delle tasse opprimenti e degli intrighi dei malvagi, dato che le leggi non valgono per tutti. Infatti se il trasgressore della legge appartiene ai ceti ricchi, non è costretto a pagare il fio per la sua colpa; se invece è povero, non sapendo come cavarsela, deve attendersi la punizione stabilita dalla legge, se addirittura non muore prima della sentenza, perché i processi vanno per le lunghe e occorre spendere moltissimo denaro. E la cosa più scandalosa di tutte è che occorre comperarsi i diritti sanciti dalla legge. Poiché a chi non ha niente neppure sarà concesso di presentarsi davanti a un tribunale, se prima non mette da parte del denaro per il giudice e i funzionari che lo assistono.

La risposta di Prisco alle accuse del mercante non è soltanto una raccolta di *topoi* ispirati al pensiero platonico e aristotelico. Con grande vigore spicca nelle sue parole il principio fondamentale della tradizione politica greca e romana, *il primato delle leggi sull'arbitrio degli individui*:

Le leggi valgono per tutti, al punto che vi si sottomette anche l'imperatore; e non è vero, come sosteneva l'interlocutore nella sua accusa, che i ricchi fanno impunemente violenza ai poveri, a meno che qualcuno per caso rimanga impunito, un'eventualità che si può verificare non soltanto per i ricchi, ma anche per i poveri: una volta che si sono resi colpevoli neppure essi possono sfuggire alla punizione per mancanza di prove. E questo accade non soltanto tra i Romani, ma presso tutti i popoli.



Il confronto è su due modelli di libertà. La libertà che il mercante aveva nel mondo romano era garantita e custodita dalle leggi, alle quali taluni ambienti del pensiero politico tra Costantino ed Eraclio ritenevano sottomesso pure l'imperatore; la libertà presso gli Unni gli era stata invece concessa dalla sorte, che in battaglia lo aveva risparmiato dalla morte, e dall'arbitrio del barbaro padrone. Il pianto del mercante annuncia la sua catarsi culturale, ed afferma con un suggestivo rovesciamento scenico la rivincita della ἐλευθερία romana nella sicurezza delle leggi contro l'utopia barbarica: «[...] e quello piangendo mi disse che le leggi dei Romani erano belle e la costituzione buona, ma i governanti la stavano corrompendo, perché non erano saggi come gli antichi»<sup>30</sup>.

Alle radici di questa serrata dialettica tra modelli politici c'è la riflessione tardoantica sulla *libertas*; e un singolare processo di idealizzazione di questa *libertas* barbarica che, soprattutto nelle vaste aree alla frontiera dell'impero, si insinua a diversi livelli sociali e culturali. La costruzione di un'utopia barbarica scaturisce dalla diffusa esigenza di sollievo all'oppressione fiscale, politica, religiosa di uno Stato autoritario e lesivo della libertà personale. In realtà, pochi condivisero volontariamente l'esperienza del mercante di Prisco: Ammiano, ad esempio, descrive la fuga, all'epoca di Costanzo II (337-361), del *protector* Antonino, uomo della corte d'Oriente, presso i Persiani (*Storie*, XVIII, 5). L'utopia appare piuttosto uno strumento di polemica e di protesta contro gli eccessi della βασιλεία. Lo storico Zosimo (attivo tra la fine del V e l'inizio del VI secolo) descrive gli abitanti di Macedonia e Tessaglia oppressi dalle esose richieste degli esattori di Teodosio. Con un significativo rovesciamento di valori egli individua l'imperatore, esaltato dalla propaganda come φιλόανθρωπος, quale responsabile del profondo disagio dei suoi sudditi; e attribuisce ai barbari una φιλανθρωπία che le popolazioni vessate rimpiangono: «ogni città, ogni

<sup>30</sup> *Prisci Panitae Fragmenta*, a cura di F. Bornmann, Firenze, Le Monnier, 1979, pp. 155 e 157. Su questo famoso passo di Prisco, cfr. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano, Rizzoli, 1988 (ristampa dell'ed. 1959), pp. 66-68; A. Giardina (a cura di), *L'uomo romano*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. XII-XV; G. Traina, *De Synésios à Priscus: aperçus sur la connaissance de la 'barbarie' hunnique (fin du IV<sup>e</sup>-milieu du V<sup>e</sup> siècle)*, in F. Vallet-M. Kazanski (a cura di), *L'Armée romaine et les barbares du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Association Franç. d'Archéol. Mérovingienne, 1993, pp. 285-290, rileva la diversa percezione del mondo barbarico che distingue l'attendibile ricostruzione di Prisco dalle tradizioni sugli Unni confluite in Ammiano Marcellino e in Sinesio di Cirene. R.C. Blockley, *The fragmentary classicising historians of the later Roman Empire*, 2 voll., Liverpool, Cairns, 1981, vol. I, pp. 55-58, approfondisce invece il carattere retorico del passo, sottolineando la radice platonica del pensiero politico di Prisco; in piena sintonia è M. Maas, *Fugitives and ethnography in Priscus*, «Byzantine & Modern Greek Studies», 19 (1995), pp. 146-160, che insiste sulla forte influenza anche di Erodoto.

campagna era colma di gemiti e pianti, e tutti invocavano i barbari e attendevano il loro aiuto» (*Storia Nuova*, IV, 32, 3). Pochi anni prima della ambasceria di Prisco, nell'opera *De Gubernatione Dei*, V, 21-22, scritta nel decennio 440-450, Salviano di Marsiglia lamenta la rovinosa condizione degli abitanti delle Gallie e la speranza in un destino migliore:

[...] molti di loro, pure di non oscuri natali e dotati di una buona educazione liberale, si rifugiano presso i nemici per non soccombere all'oppressione di una persecuzione di Stato, alla ricerca presso i barbari della *humanitas* romana, poiché non disposti a tollerare presso i Romani la *inhumanitas* barbara. E sebbene da quelli presso i quali si rifugiano, essi si distinguano per fede religiosa, per lingua, per lo stesso fetore dei corpi e degli indumenti dei barbari, preferiscono tuttavia patire uno stile di vita diverso presso i barbari, piuttosto che l'ingiustizia che infuria presso i Romani. Perciò fuggono in parte dai *Bagaudae* e da altri barbari altrove dominanti, e non si pentono di fuggire: preferiscono infatti vivere liberi sotto le forme di una schiavitù, che essere schiavi sotto le forme della libertà (*malunt enim sub specie captivitatis vivere liberi quam sub specie libertatis esse captivi*)<sup>31</sup>.

In perfetta sintonia con queste vicende appare la scelta dei filosofi neoplatonici che, dopo la chiusura della scuola di Atene nel 529, cercarono asilo in Persia presso Cosroe I. Agazia ricorda la loro partenza:

Credevano che la πολιτεία persiana fosse molto migliore, persuasi dalle dicerie della folla; che presso di quelli il governo fosse assai giusto, e quale vuole che sia il pensiero di Platone, l'unione di filosofia e βασιλεία; che sag-

<sup>31</sup> Il passo evoca chiaramente Paolo Orosio, *Historiae adversus paganos*, VII, 41, 7: «Ciononostante senza indugio i barbari, maledette le spade, si convertirono all'aratro e trattarono i Romani superstiti come alleati ed amici, al punto che si potevano trovare in mezzo a loro dei Romani, i quali preferivano sopportare tra i barbari una libertà povera (*pauperem libertatem*) piuttosto che tra i Romani una continua richiesta di tributi»: la traduzione è di G. Chiarini in Orosio, *Le storie contro i pagani*, a cura di A. Lippold, Milano, Mondadori, Fondazione Valla, 1976, vol. II, p. 391. Su questo passo di Orosio cfr. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del IV secolo*, Roma, L'Erma, 1951, p. 31. Una satira della libertà barbara si trova nell'anonima commedia *Querolus* dell'inizio del V secolo che deride il *ius silvestre* delle popolazioni armoricane. Gli abitanti della regione della Loira decisero infatti di separarsi dall'impero, cacciarono i magistrati romani e si diedero una propria πολιτεία. Nonostante l'aspra reazione dell'impero, gli Armoricani mantennero la loro libertà per secoli. È interessante seguire la percezione di questa vicenda da parte della cultura ellenistico-romana: mentre, infatti, in Occidente si reagisce con sdegno o salace ironia, in Oriente esiste un gruppo di storici che intuisce il significato politico della rivolta armoricana: cfr. il mio *La libertà degli Armoricani e la storiografia dell'Oriente romano*, in M. Rotili (a cura di), *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*, Atti delle VII giornate di studio sull'età romanobarbarica, Benevento 31 maggio-2 giugno 1999, Napoli, Arte Tipografica 2001, pp. 63-71.

gio e disciplinato fosse il popolo; che non vi fossero ladri e rapinatori, né altri che commettessero altra ingiustizia; ma se anzi qualche cosa di prezioso fosse stato lasciato in un luogo solitario, nessuno lo avrebbe sottratto, e sarebbe rimasto, anche se non custodito, integro per chi lo avesse lasciato, finché non ne fosse tornato in possesso (*Storie*, II, 30, 3).

La realtà non tardò a dissipare queste illusioni, e Agazia registra sordidamente la cocente delusione degli ingenui filosofi, scossi dalla condotta disumana dei Persiani (ἀπανθρωπία: II, 30, 5-6). Come già Prisco, ancora Agazia, a distanza di oltre un secolo, si sforza di dimostrare che l'utopia barbarica è un sogno irrealizzabile; un errore dell'immaginazione che colpisce i sudditi esasperati dall'oppressione di uomini di governo corrotti, o da condizioni di vita eccessivamente restrittive: per costoro quanto più alto cresce il prezzo per la sopravvivenza del mondo romano, tanto più allettante si rivela la possibilità di accordo con i barbari. Ma per gli uomini della cultura e del pensiero politico tardoantico fuori dall'ecumene romana non esiste una libertà garantita dal rispetto delle leggi; vi regnano al contrario l'arbitrio dei tiranni o gli eccessi di una libertà senza freni<sup>32</sup>.

Questa è soprattutto la condizione dei barbari meno evoluti, i popoli di stirpe germanica, slava e della steppa d'Oriente, incapaci perfino di elaborare principi politici e giuridici. Così, ad esempio, Paolo Orosio (prima metà del V sec.) ricorda l'indecisione del visigoto Ataulfo sulla linea politica da adottare verso l'impero. I Visigoti si trovavano nel cuore dell'Occidente romano, in condizioni di superiorità militare. Dapprima Ataulfo aveva pensato di sostituire all'impero romano un *imperium Gothorum*, emulando le gesta di Cesare Augusto; poi cambiò proposito:

Convintosi per lunga esperienza che né i Goti potevano in alcun modo ubbidire alle leggi, a motivo della loro sfrenata barbarie (*effrenata barbaries*), né era opportuno abrogare le leggi dello Stato, senza le quali lo Stato non è Stato, scelse di procacciarsi con le forze dei Goti almeno la gloria di restaurare nella sua integrità, anzi di accrescere il nome romano e d'esser stimato presso i posteri come restauratore dell'impero di Roma, dal momento che non aveva potuto trasformarlo<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Altre accuse mosse al mondo persiano, e orientale più in generale, come quelle di poligamia, incesto e pratiche sessuali deprecabili, sono diffuse nella cultura ellenistico-romana: cfr. Cicerone, *In Verrem actio II*, 33, 76; *Tusculanae*, V, 7, 20; Catullo, *Liber, carm.* 90, vv. 2-4; Tertulliano, *Apologetico*, 9, 16; Ammiano Marcellino, *Storie*, XXIII, 6, 76; e viaggiano attraverso la cultura occidentale unendosi al tema del lusso e della τρυφή: cfr., ad es., Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XVI, 6, che ricorda questo passo di Agazia, in cui si allude anche alla poligamia, riflettendo su tale tema.

<sup>33</sup> Paolo Orosio, *Historiae adversus paganos*, VII, 43, 5-6 (nella trad. di G. Chiarini, cit., pp. 399-401).

La tensione aumenta soprattutto quando i barbari entrano al servizio dell'impero, sotto il vincolo delle sue leggi. Agazia riferisce la vicenda che nel 553 condusse i guerrieri eruli al servizio del generale romano Narsete sull'orlo della rivolta. Un nobile erulo aveva assassinato uno dei suoi servi. Informato dei fatti, Narsete istruì un processo contro il barbaro. Costui si difese dichiarando che presso la sua gente ogni schiavo era sottomesso all'arbitrio del padrone; insoddisfatto del suo servo egli lo aveva eliminato, perché servisse da monito per gli altri. Narsete non riuscì a persuadere il guerriero della sua colpevolezza e consegnò l'uomo, tracotante e furibondo, al carnefice: «La massa degli Eruli, in quanto barbari, si lamentava e si indignava, e decideva di astenersi dalla battaglia» (*Storie*, II, 7).

Ritorna in questi due emblematici episodi l'incompatibilità tra ἔλευθερία dei Romani, fondata sulle leggi, ed ἔλευθερία barbarica fondata sull'arbitrio. La legge appare il più forte segno della superiorità politica dei Romani, soprattutto nello sforzo di custodire e tutelare l'uguaglianza di tutti i sudditi, senza escludere l'imperatore stesso, dinanzi alla sua forza; oltre questo principio politico regna la *effrenata barbaries*, lo spazio del caos (ἀκοσμία), delle passioni irrefrenabili, dell'assenza di ogni forma di παιδεία<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Il rapporto tra azione dei governanti e rispetto della legge è centrale nella riflessione politica tardoantica. In particolare il dibattito si sviluppa intorno all'imperatore: la sua sottomissione alle leggi e il suo ruolo di garante e supremo interprete del diritto sono principi che riportano sia alla tradizione aristotelica sul buon governo, sia alla concezione romana del *princeps*. A questi principi si oppone uno dei pilastri della regalità ellenistica che vuole il sovrano al di sopra delle leggi, perché egli stesso legge animata (νόμος ἔμψυχος). Nell'età da Costantino ad Eraclio il pensiero politico si divide intorno a queste due concezioni, e con loro la posizione degli imperatori. Giuliano è tra i più tenaci difensori della tradizione romana contro gli eccessi della regalità ellenistica: cfr. F. Dvornik, *The emperor Julian's 'reactionary' ideas on kingship*, in *Late Classical and Mediaeval Studies in Honour of Albert Mathias Friend Jr.*, Princeton, University Press, 1955, pp. 71-81; e le considerazioni di M. Mazza, *Filosofia religiosa ed «imperium» in Giuliano*, in Id., *Le maschere del potere*, cit., pp. 97-148. Giustiniano partecipa alla riflessione riconoscendo all'imperatore la superiorità sulle leggi e la responsabilità unicamente verso Dio delle sue azioni: cfr. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine political philosophy*, cit., vol. II, pp. 716-723; A. Pertusi, *La concezione politica e sociale*, cit., pp. 567-579, per l'interpretazione delle *Novellae*. I principi sul potere imperiale affermati da Giustiniano passano nel *Corpus Iuris Civilis* e sono trasmessi, attraverso il Medioevo e l'età moderna, al pensiero politico europeo sulla regalità, sia in Occidente sia in Oriente.

### 5. Conclusioni: la 'Nuova Roma', la Persia sassanide e l'idea di 'dispotismo orientale' nella tarda antichità

Roma e la Persia, 'i due occhi del mondo', condividono in età tardoantica l'esperienza politica della βασιλεία. Non rappresentano dunque due mondi in antitesi quanto alla natura del sistema politico; piuttosto la diversa interpretazione e gestione del potere distinguono le due civiltà, e rinvioliscono nella cultura ellenistico-romana l'antica contrapposizione tra ἐλευθερία dei Greci (e ora dei Romani) e δουλεία degli Orientali. Nella riflessione politica e storiografica tardoantica il concetto di dispotismo orientale appare in queste forme. Si tratta, tuttavia, di un modello semplificato che sfuma la 'scientifica' distinzione aristotelica tra tirannia e dispotismo; e, nel più generale contesto del concetto di τυραννίς, si configura e si distingue nel suo carattere 'asiatico' attraverso i comportamenti e i *topoi* che abbiamo cercato di illustrare.

Sotto un altro aspetto, a nostro parere, la cultura tardoantica s'allontana dalla costruzione teorica aristotelica. Nella visione ellenistico-romana la Persia appare una forma degenerata e corrotta della stessa βασιλεία che governa l'ecumene mediterranea; e senza dubbio i Persiani sono politicamente e culturalmente inferiori ai Romani; ma l'asprezza del pensiero aristotelico, sulla servitù come carattere naturale – cioè ontologico, φύσει δοῦλοι – degli Orientali, si stempera nella riflessione tardoantica, soprattutto in conseguenza di una diversa percezione delle culture esterne all'ecumene mediterranea. Infatti, tra il dualismo di età classica (dal *Corpus* ipocrateo ad Aristotele) e l'epoca da noi considerata, sono molteplici i fattori che intervengono a trasformare l'immagine dell'"altro" nel pensiero tardoantico: l'Ellenismo con la sua tensione alla fusione delle culture (la *Vermischung* droyseniana); la concezione cosmopolita e sincretista dell'impero romano; il Cristianesimo, veicolo formidabile di incontro tra culture. L'impero tardoromano percepisce la molteplicità delle genti (ἔθνη) che lo circondano e si impegna a definire un proprio sistema di coesistenza, alternativo alla guerra, con il mondo barbarico. Esiste ovviamente un divario profondo: permane infatti la certezza del primato della βασιλεία romana, universale ed eterna; e un giudizio drasticamente negativo verso la barbarie che resiste nella sua ostinata condizione di inferiorità senza aprirsi alla superiore cultura dei Romani; o che si erge addirittura ad empio avversario dell'impero. E tuttavia, nonostante questa atmosfera di continua conflittualità politica e religiosa, l'età tardoantica eredita lo slancio fecondo dell'Ellenismo ed è stagione di incontri ed intrecci tra culture. In particolare, tra Roma e la Persia sassanide non intervenne mai una contrapposizio-

ne ideologica in grado di recidere i vincoli di una millenaria simbiosi tra le civiltà d'Oriente e d'Occidente<sup>35</sup>.

È, del resto, il livello del confronto tra 'Nuova Roma' e Persia che in questa epoca esula dalla classica (e aristotelica) dicotomia Occidente-Oriente/Europa-Asia. La contrapposizione tra impero romano e Persia sassanide avviene, infatti, sopra un piano storico e politico universale; come antitesi tra imperi ecumenici che fondano sopra una vigorosa prospettiva carismatica, di natura religiosa, la superiorità della loro civiltà e della loro missione presso gli altri popoli. In questo senso, Occidente e Oriente, e ancor più Europa ed Asia, appaiono costruzioni culturali che non possono restituire la reale natura dei rapporti tra i due mondi in età tardoantica. In particolare, non è possibile considerare il mondo romano come Occidente contrapposto all'Oriente persiano<sup>36</sup>. Fino alla conquista ottomana (1453), l'impero di Costantinopoli continuò a considerarsi impero di Ῥωμαῖοι; continuò, dunque, a fondare la sua identità sopra una centralità affermata dalla tradizione ellenistico-romana e rinvigorita dall'impulso potente dell'universalismo cristiano. Alla centralità della βασιλεία romana non s'addicono le definizioni culturali, tanto meno geografiche, elaborate dal pensiero europeo moderno.

<sup>35</sup> Sulla vocazione ecumenica e l'idea del primato della βασιλεία dei Romani in età tardoantica, cfr., per un'introduzione al problema, O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt, Gentner, 1956; H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, cit.; M. Mazza, *Eternità ed universalità dell'impero romano: da Costantino a Giustiniano*, in Id., *Le maschere del potere*, cit., pp. 211-254, con ricca analisi bibliografica. Esiste, in realtà, la possibilità di un'intesa con il mondo barbarico, ma a condizione che i barbari scelgano la civiltà ellenistico-romana e l'ortodossia cristiana a proprio modello, riconoscendo di conseguenza la suprema autorità dell'imperatore. In un passo di Agazia, che idealizza il rapporto dei Franchi con l'impero (*Storie*, I, 3), si coglie nitidamente questo punto di vista: cfr. sulla questione P. Lamma, *Oriente e Occidente nell'opera storica di Agazia*, cit., pp. 96-98; e Av. Cameron, *Agathias on the early Merovingians*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», ser. 2, 37 (1968), pp. 95-140.

<sup>36</sup> Sviluppando un'idea presente nella cultura greca già in età classica (cfr., ad es., Erodoto, *Storie*, VI, 43 e VII, 8), in età tarda Europa è concetto culturale e geografico che indica la regione della Tracia (odierna Turchia europea, Bulgaria e Grecia del Nord). Nel nuovo assetto amministrativo e politico stabilito da Diocleziano (284-305) per l'impero romano, *Europa* è il nome di una piccola provincia posta all'estremo lembo del continente, di fronte alla penisola anatolica. Un luogo di grande suggestione, poiché pochi anni dopo Costantino vi costruirà la sua nuova capitale, Costantinopoli; ma senza dubbio circoscritto. La restante parte del continente europeo, chiusa tra Reno e Danubio, è indicato nelle fonti contemporanee con il nome di *Occidens*. A tutta la questione introducono le dense considerazioni di S. Mazzarino, *Il nome e l'idea di Europa*, in Id., *Antico, tardo antico ed era costantiniana*, 2 voll., Bari, Dedalo, 1980, vol. II, pp. 413-430.

Anzi, la relatività del concetto di 'dispotismo orientale' nel nostro contesto storico si chiarisce proprio riflettendo sull'evoluzione politica del mondo tardoromano. Infatti, a partire dal III secolo, e soprattutto dopo la svolta di Costantino, l'antitesi tra Oriente e Occidente indica una frattura interna al mondo mediterraneo, avvertita dai contemporanei; esprime la diversità tra due anime dello stesso impero – l'una latina, l'altra greca – che si separano progressivamente, anche sulla spinta di eventi esterni come le grandi migrazioni barbariche del V secolo e poi le conquiste dell'Islam nel VII. Da questa frattura si sviluppa una grande contraddizione culturale che segna alle radici il concetto di Europa e l'intera storia del continente. Infatti, quando l'Europa prende coscienza di sé e costruisce una sua identità occidentale contrapposta ad un mondo orientale, Costantinopoli, la seconda Roma, è posta al di là della frontiera: è Oriente. Così, nel nuovo concetto che nasce nel Medioevo, l'Europa accoglie in sé l'*Occidens* tardoromano e la *Germania*, esclusa dagli spazi della cultura ellenistico-romana; ma abbandona al suo destino 'orientale' il mondo bizantino, cioè l'erede diretto della cultura mediterranea tardoantica<sup>37</sup>. Poi, a partire dall'età umanistica, la riflessione politica degli 'Europei' recupera da una parte i suoi legami con il mondo antico e trova le origini della sua superiorità nell'eredità della Grecia classica e di Roma; ma accentua pure, dall'altra, la distanza dall'impero tardoromano e bizantino, che diviene un modello di 'dispotismo orientale'; e in questa rappresentazione agisce da veicolo di trasmissione di un modello assolutamente negativo la Russia degli Zar, che eredita, insieme, una forma degenerata di monarchia e la profonda estraneità all'identità culturale europea<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Su tutta la questione, oltre a S. Mazzarino, *Il nome e l'idea di Europa*, cit., per la concezione di Europa nel mondo antico e tardoantico cfr.: L. Cracco Ruggini, *Culture in dialogo: la preistoria dell'idea di Europa*, in *Storia di Roma*, Torino, Einaudi, 1993, vol. III 1, pp. 351-367, con ricco repertorio bibliografico. Più in generale D. Hay, *Europe. The emergence of an idea*, Edinburgh, Univ. Press, 1957; C. Curcio, *Europa. Storia di un'idea*, Firenze, Vallecchi, 1958; e la sintesi di F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1977<sup>7</sup>, soprattutto pp. 28-33. Per l'esclusione di Bisanzio dalla identità europea in età moderna, soprattutto a partire dalla caduta di Costantinopoli, cfr. ancora F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 41-43. Per il processo di separazione tra Occidente e Oriente nel mondo romano, vedi il fondamentale studio di S. Mazzarino, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio* (1942), Milano, Rizzoli, 1990: nel fallimento di Stilicone (dal 395 al 408 d.C.), di conservare l'unità dell'impero, il Mazzarino considera compiuta la frattura tra le due *partes* dell'impero: cfr. in particolare pp. 58-72.

<sup>38</sup> L'idea che la Russia abbia costruito la propria identità attingendo pienamente alla civiltà bizantina per distinguersi dall'influenza dell'Occidente sorregge la riflessione di A. Toynbee nel saggio *Russia's Byzantine heritage* (1947), in *Civiltà a paragone*, trad. it. di G. Paganelli e A. Pandolfi, Milano, Bompiani, 1983, pp. 235-260; Toynbee individua nel 'dispotismo

Questa scelta del pensiero moderno europeo, stimolata dalla semplificazione e dal pregiudizio, di considerare Costantinopoli emula della Persia sassanide, e delle monarchie orientali, dimostra l'intuizione di un legame profondo e inscindibile tra civiltà in età tardoantica, ben al di là delle moderne categorie di Oriente e Occidente. Ma, soprattutto nel quadro di una riflessione sulla storia del concetto di 'dispotismo orientale', deve essere criticata chiarendo che i 'Ρωμαῖοι si rappresentano equidistanti tanto dal modello orientale della Persia sassanide, quanto dalla incolta e sfrenata *libertas* dei regni romanobarbarici che subentrarono in Occidente all'istituzione imperiale. L'identità politica dell'impero di Costantinopoli non può, dunque, essere ristretta nelle forme della dialettica Oriente/Occidente; al contrario, s'afferma in una posizione di centralità religiosa, politica e culturale, proponendosi a tutta l'umanità come modello supremo di *πολιτεία*, per la profondità delle sue radici e per l'investitura divina della sua missione nella storia.

orientale', nel 'cesaropapismo' e nella mistura di fede e politica, un segno dell'eredità di Bisanzio, rilevabile in ogni stagione della storia russa, da Ivan il Terribile a Lenin e Stalin. Non c'è dubbio che il pensiero politico russo sia stato profondamente influenzato dal modello bizantino: lo dimostra la fortuna in area russo-slava di taluni testi come, ad es., l'opera di Agapeto Diacono dedicata a Giustiniano: cfr. I. Sevcenko, *A neglected Byzantine source of Muscovite ideology*, «Harvard Slavic Studies», 2 (1954), pp. 141-179; e tuttavia, la riflessione di Tynbee mostra un'eccessiva propensione a semplificare complesse vicende storiche (tanto quella millenaria di Bisanzio, quanto quella della Russia moderna) per dimostrare la continuità di un dualismo politico Oriente/Occidente attraverso i secoli: cfr., in risposta al saggio del Tynbee, D. Obolensky, *Russia's Byzantine heritage* (1949), in Id., *Byzantium and the Slavs: collected studies*, London, Variorum Reprints, 1971, pp. 87-122, in partic. pp. 112-119: l'autore giustamente rivaluta il peso della cultura occidentale nelle diverse stagioni della storia russa, dall'assolutismo di Pietro il Grande alle premesse culturali della Rivoluzione d'Ottobre; e le osservazioni di A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia* (1983), trad. it. di B. Osimo, Milano, Edizioni di Comunità, 1984, in partic. pp. 126-154.





## **IL PRINCIPATUS DESPOTICUS NELL'ARISTOTELISMO BASSOMEDIEVALE**

di *Claudio Fiocchi e Stefano Simonetta\**

1. Uno dei principali fili conduttori attraverso i quali è possibile raccontare quella che tradizionalmente viene chiamata «storia della filosofia medievale» è senza dubbio costituito dall'impatto che esercitò sull'Occidente latino la graduale riscoperta delle opere di Aristotele: in effetti, non v'è quasi tappa dell'evoluzione del pensiero nel periodo compreso fra il V e il XV secolo che non sia contraddistinta dalle reazioni (sempre forti e immediate, a prescindere dal loro segno) prodottesi di fronte a uno o più scritti aristotelici al momento del loro rientro in circolazione nell'Europa cristiana – dall'assimilazione, spesso difficile, dei contenuti di tali testi<sup>1</sup>. Non può quindi sorprendere il fatto che il tardivo 'ritorno' in Occidente dell'Aristotele politico abbia richiamato l'attenzione degli intellettuali della seconda metà del Duecento, i quali del resto avevano atteso quel-

\* Le pagine che seguono sono il frutto di un lavoro di ricerca comune; i paragrafi 1 e 3 sono di Stefano Simonetta, mentre Claudio Fiocchi è autore dei paragrafi 2 e 4.

<sup>1</sup> Emblematico di quanto stiamo dicendo è il rilievo assoluto avuto dalle traduzioni boeziane delle *Categorie* e del *De interpretatione* ai fini dei progressi compiuti nello studio della logica (e, più in generale, nelle arti del trivio) fra gli ultimi anni del secolo VIII e la prima metà del X – progressi che a loro volta determinarono un acceso dibattito in merito alla possibilità e all'opportunità di applicare gli strumenti della ragione umana alle verità di fede. Si pensi inoltre a quali effetti ebbe la progressiva entrata in circolazione degli *Analitici* (intorno al 1130), la cui teoria della dimostrazione costituì da quel momento l'asse portante di ogni concezione del sapere scientifico, il punto di riferimento con cui più tardi avrebbero dovuto ineluttabilmente confrontarsi quanti si sarebbero interrogati sullo statuto epistemologico della teologia. O ancora – per citare un altro esempio – si consideri l'enorme importanza assunta all'inizio del Duecento dal *De anima*, i cui commentatori si trovarono di fronte a tesi ben lontane dalla tradizionale concezione platonico-agostiniana dell'anima e furono costretti ad affrontare da una prospettiva del tutto nuova la questione del tipo di rapporti che sussistono fra anima e corpo, nonché il problema di quali siano le condizioni che rendono possibile l'intellezione.

l'evento con impazienza, nella convinzione che esso avrebbe fornito loro un trattato sulla struttura dello stato perfetto e, nello stesso tempo, avrebbe posto le basi di una «scienza politica», fondata su premesse evidenti e sillogismi necessari. Come è stato rilevato recentemente<sup>2</sup>, si possono cogliere le tracce di tale attesa sia in quella letteratura minore che va dalle classificazioni dei saperi sino alle guide per gli studenti<sup>3</sup>, sia negli scritti di una serie di illustri filosofi e teologi del tempo (fra i quali Alberto Magno, Ruggero Bacone ed Egidio Romano), tutti certi che grazie alla lettura della *Politica* sarebbe stato possibile compiere grandi passi avanti nello studio delle questioni politiche, approdando finalmente a una trattazione scientifica delle leggi<sup>4</sup> – che si riteneva fossero l'oggetto principale del testo aristotelico.

A fronte di aspettative così grandi, la 'comunità scientifica' reagì con delusione e sgomento quando finalmente, dopo il 1260, la traduzione di Guglielmo di Moerbeke (1215ca.-1286) mise a sua disposizione il testo in versione integrale<sup>5</sup>. Prescindendo dalle difficoltà create dai continui riferi-

<sup>2</sup> Si veda in particolare R. Lambertini, *Lo studio e la recezione della «Politica» tra XIII e XIV secolo*, in C. Dolcini et al. (a cura di), *Il pensiero politico. Idee teorie dottrine*, vol. I (*Età antica e Medioevo*), Torino, Utet, 2000, pp. 145-147.

<sup>3</sup> Ove si avvertiva sempre più l'esigenza di indicare il testo autorevole di riferimento per la politica.

<sup>4</sup> Ben diversa da quella, meramente descrittiva, che questi autori attribuivano ai giuristi, cui essi rimproveravano di procedere «per modum narrativum, sine arte»; in proposito si veda G. Fioravanti, *La «Politica» aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione*, «Rivista di storia della filosofia», 52 (1997), pp. 19-20.

<sup>5</sup> Domenicano fiammingo, instancabile traduttore di filosofi greci, Guglielmo realizzò una traduzione letterale dal greco (cfr. *Aristotelis politicorum libri octo, cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, a cura di F. Susemihl, Leipzig, Teubner, 1872); sul frutto del suo lavoro si vedano M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1946 e C. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen «Politica» im späten Mittelalter*, Amsterdam, Grüner, 1992, 2 voll. (soprattutto il primo). Per una panoramica sulla fortuna incontrata dal testo tradotto da Guglielmo di Moerbeke rimandiamo – oltre al già citato saggio di G. Fioravanti – a F.E. Cranz, *Aristotelianism in Medieval Political Theory. A Study of the Reception of the «Politics»*, Dissertation, Harvard University, 1938; C. Martin, *Some Medieval Commentaries on Aristotle's «Politics»*, «History», n.s., 36 (1951), pp. 29-44; C.H. Lohr, *Medieval Latin Aristotle's Commentaries*, «Traditio», 30 (1968), pp. 171-187; J. Dunbabin, *The Reception and Interpretation of Aristotle's «Politics»*, in N. Kretzmann-A. Kenny-J. Pinborg (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 723-737; C. Flüeler, *Rezeption und Interpretation*, cit.; J. Miethke, *Politische Theorie in der Krise der Zeit. Aspekte der Aristotelesrezeption im Früheren 14. Jahrhundert*, in G. Melville (a cura di), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, Köln, Böhlau, 1992, in particolare pp. 157-186; L. Lanza, *Aspetti della ricezione della «Politica» aristotelica nel XIII secolo: Pietro d'Alvernia*, «Studi Medievali», ser. III, 35 (1994), pp. 643-694.

menti a strutture politico-istituzionali e vicende di un mondo sostanzialmente ignoto, a suscitare le maggiori perplessità furono il carattere poco sistematico della *Politica*, la sua natura prevalentemente descrittiva e, soprattutto, l'assoluta impossibilità di trovarvi (o comunque trarne) la tanto attesa *scientia civitatis* di tipo deduttivo<sup>6</sup>. Il testo aristotelico presentava in più punti un andamento aperto – talora persino tortuoso – e, più che offrire un canone di scientificità rigorosa in grado di dare risposte certe, poneva una serie di problemi<sup>7</sup>, lasciandoli insoluti. D'altra parte, proprio la natura aporetica di molte argomentazioni contenute nelle pagine della *Politica*, opera ricca di spunti in apparente contraddizione, contribuì in misura determinante alla sua fortuna, amplificandone notevolmente l'impatto: le numerose questioni sollevate da Aristotele nei diversi libri di quel testo indussero i suoi lettori tardomedievali a impegnarsi nella ricerca di quelle soluzioni che il filosofo di Stagira non aveva voluto – o potuto – esplicitare<sup>8</sup>. Possiamo quindi dire che la *Politica* aristotelica è la prima delle grandi pietre miliari del pensiero politico occidentale la cui influenza risulta strettamente legata (se non direttamente proporzionale) alla presenza, al loro interno, di una serie di prese di posizione 'ambigue' che, essendo passibili di sviluppo in direzioni opposte, lasciano spazio a una molteplicità di soluzioni interpretative<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> A tal riguardo si vedano G. Fioravanti, *Politia Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la «Politica» aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Classe di Lettere e Filosofia)», ser. III, 9 (1979), pp. 195-246; F. Bertelloni, *Presupuestos de la recepción de la «Politica» de Aristóteles*, in F. Domínguez Reboiras et al. (a cura di), *Aristotelica et Lulliana*, Den Haag, Nijhoff, 1995, pp. 35-54; G.C. Garfagnini, *La riflessione politica agli inizi del Trecento: religiosità, tradizione e modernità*, «Rivista di storia della filosofia», 52 (1997), pp. 33-34.

<sup>7</sup> Con alcuni dei quali i teorici politici medievali non avevano mai avuto occasione di confrontarsi.

<sup>8</sup> La sostanziale debolezza della proposta politica aristotelica costituì un forte stimolo a ripensarla e a tentare di realizzare «una forma di sintesi con la tradizione politica precedente», che essa non era stata in grado di soppiantare integralmente (cfr. G.C. Garfagnini, *La riflessione politica agli inizi del Trecento*, cit., p. 34): come vedremo, infatti, a differenza di quanto accadde alle dottrine del Filosofo concernenti altri ambiti, la sua riflessione politica dovette fare i conti con altre tradizioni di pensiero ben radicate.

<sup>9</sup> In merito a questo modo di spiegare la fortuna dei 'classici' del pensiero politico si vedano le osservazioni contenute in C. Condren, *The Status and Appraisal of Classical Texts. An Essay on Political Theory, Its Inheritance, and the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 196-197 e pp. 260-268. A tal proposito mi sia consentito rimandare anche a S. Simonetta, *Marsilio in Inghilterra. Stato e chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVII secolo*, Milano, Led, 2000, pp. 13-20.

Nello stesso tempo, occorre precisare – come ha fatto la storiografia più recente<sup>10</sup> – che nella *Politica* i commentatori tardomedievali rinvennero non tanto una dottrina politica ben definita, quanto piuttosto un armamentario linguistico e concettuale utilizzabile a sostegno di tesi anche profondamente distanti fra loro<sup>11</sup>. Questa puntualizzazione – unitamente a quel che si è detto sin qui a proposito dello sconcerto con cui fu accolta la *Politica* al momento del suo arrivo in Occidente – ci aiuta a valutare meglio la natura e l'entità dell'influenza esercitata dal testo aristotelico, evitando talune sopravvalutazioni<sup>12</sup>, ma guardandosi altresì dal rischio di commettere l'errore opposto: è infatti innegabile che la *Politica*, forte dell'autorevolezza indiscussa del Filosofo, si impose come punto di riferimento pressoché obbligato per i dibattiti concernenti temi politici.

A giudizio di chi scrive, la vera svolta impressa dalla 'ricomparsa' di questa particolare opera dello Stagirita riguardò il modo di concepire la categoria della politica e la scienza che se ne occupava: contribuendo a rendere familiare l'idea della *civitas* come necessità naturale (anziché come male necessario), la lettura della *Politica* diffuse fra i suoi commentatori tardomedievali la convinzione che fosse possibile e, anzi, doveroso analizzare le varie forme di associazione, studiandone in maniera scientifica le trasformazioni e le crisi<sup>13</sup>. A quanti decisero di intraprendere tale studio,

<sup>10</sup> Si tengano presenti soprattutto gli interventi di Antony Black; cfr. A. Black, *Political Languages in Later Medieval Europe*, in D. Wood (a cura di), *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, «Studies in Church History - Subsidia», 9 (1991), pp. 318-319 e A. Black, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 9-13, 21-22 e 154.

<sup>11</sup> L'immagine particolarmente efficace utilizzata da Ulrich Meier è quella di una «cava» da cui, come già segnalato a suo tempo da Étienne Gilson, ciascun interprete medievale trasse i materiali dei quali aveva bisogno; cfr. U. Meier, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München, Oldenbourg, 1994, p. 106.

<sup>12</sup> Sul genere di quelle operate da Walter Ullmann (o, in anni più recenti, da Tilmann Struve), a detta del quale la scoperta dell'Aristotele politico avrebbe rappresentato un'autentica svolta nel modo di concepire la società e il suo governo, una «rivoluzione concettuale» che si sarebbe concretizzata nell'affermazione della naturalità e dell'autonomia della sfera temporale, con conseguente messa in discussione della tradizionale concezione discendente del potere; in proposito si considerino W. Ullmann, *Il pensiero politico del Medioevo* (1965), trad. it. di R. Lauretta, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 10-11, 178 e 188-190 e W. Ullmann, *Individuo e società* (1966), trad. it. di I. Cherubini Roncaglia, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 100-103. Per una sintesi efficace dei rilievi critici mossi alle tesi del grande studioso austro-inglese si veda R. Lambertini, *Il re e il filosofo: aspetti della riflessione politica*, in L. Bianchi (a cura di), *La filosofia nelle università. Secoli XII-XV*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 345-346.

<sup>13</sup> In ultima analisi, il nuovo volume giunto ad arricchire la biblioteca aristotelica dell'Europa medievale rese quei commentatori consci della dignità del loro ruolo e del parti-

inoltre, la *Politica* aristotelica mise a disposizione una serie di strumenti con i quali esercitare il mestiere di 'tecnici della politica': primo fra tutti «un linguaggio» – per utilizzare la metafora proposta da Antony Black – un nuovo vocabolario tramite cui (e nel quale) esprimere le proprie valutazioni e argomentare in favore di un determinato progetto politico<sup>14</sup>.

Per altro verso, al pari di ognuna delle molteplici tradizioni che influenzarono i teorici politici del tardo Medioevo, in un complicato intreccio di apporti<sup>15</sup>, il «linguaggio» aristotelico portava con sé una serie di *quaestiones* nuove, che pose a chiunque venne in contatto con esso e se ne avvalse. Il caso più emblematico è certamente quello della teoria delle forme costituzionali rette e deviate contenuta nel terzo libro della *Politica*<sup>16</sup>: ammettendo come dato ovvio la possibilità di scegliere fra diverse tipologie di governo, tutte egualmente legittime, essa infranse «il monopolio del *regnum*» e costrinse i commentatori bassomedievali a tematizzare il confronto fra le varie soluzioni costituzionali<sup>17</sup>.

colare *status* di cui godeva l'ambito disciplinare al quale avevano scelto di dedicarsi: una scienza, quella politica, cui spettava dirigere ogni altra scienza pratica, avendo per oggetto il bene più alto nelle cose umane.

<sup>14</sup> Pur insistendo sul modo estremamente originale e creativo in cui i pensatori politici bassomedievali si servirono del linguaggio aristotelico, adattandolo alle proprie esigenze, Black rimane comunque consapevole del fatto che quella particolare tradizione linguistica (come ogni altra, del resto) finì per orientare in certo grado le loro affermazioni, per incanalarle in una data direzione, nella misura in cui ciò che viene detto risulta sempre determinato dalle parole disponibili e dallo spettro di definizioni politiche che un autore condivide con il pubblico al quale si rivolge. A questo riguardo si tengano presenti J.G.A. Pocock, *The History of Political Thought: a Methodological Enquiry*, in P. Laslett-W.G. Runciman (a cura di), *Philosophy, Politics and Society - Second Series*, Oxford, Blackwell, 1962, pp. 195-198 e A. Black, *Political Thought in Europe*, cit., p. 12.

<sup>15</sup> Grazie alle ricerche condotte negli ultimi decenni da studiosi quali G. Post, J. Miethke e C.J. Nederman (oltre al già ricordato A. Black), è ormai un dato acquisito il fatto che, lungi dal rappresentare l'unico paradigma di riferimento per il dibattito politico due-trecentesco, quello aristotelico fu solo uno dei linguaggi in cui si articolò il pensiero politico dell'epoca – ciascuno dei quali aveva, oltre al proprio particolare vocabolario, modelli testuali, metodi argomentativi, criteri di giudizio e concetti essenziali specifici. Black e, soprattutto, Nederman hanno sottolineato l'importanza della tradizione ciceroniana (al cui centro era un modo peculiare di spiegare l'origine della società), ma pari rilievo deve essere riconosciuto al linguaggio giuridico, a quello della povertà e alla tradizione del platonismo. In relazione a questo tema possiamo citare, fra gli altri, C.J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: the Cicero-nian Tradition in Medieval Political Thought*, «Journal of the History of Ideas», 49 (1988), pp. 3-26 e A. Black, *Political Languages*, cit., pp. 317-318.

<sup>16</sup> Cfr. *Pol.*, III, 7, 1279a-b e III, 10, 1281a 12-15.

<sup>17</sup> Cfr. G. Fioravanti, *La «Politica» aristotelica nel Medioevo*, cit., pp. 22-23. Di fatto, la riscoperta della *Politica* pose le premesse per una *quaestio* impensabile sino al momento del suo ingresso nell'Occidente cristiano: in precedenza, infatti, non si avvertiva neppure

Fra i passi problematici della *Politica* aristotelica intorno ai quali si concentrò l'attenzione dei commentatori vanno annoverati anche quelli sulla servitù naturale<sup>18</sup> e quelli relativi al dispotismo<sup>19</sup>, strettamente connessi fra loro in quanto la «monarchia dispotica» è per Aristotele quella particolare specie di costituzione monarchica che si esercita su popolazioni (barbare) naturalmente servili<sup>20</sup>, inclini per indole e natura a sottoporsi a una forma di governo che si esplica secondo le modalità di comando tipiche del rapporto fra padrone e schiavo. Traducendo le pagine della *Politica* in cui si procedeva a un'attenta disamina di tale rapporto e della «autorità del padrone»<sup>21</sup>, nonché quelle dedicate al regime regale dispotico<sup>22</sup>, Guglielmo di Moerbeke introdusse nel vocabolario politico della seconda metà del XIII secolo una serie di espressioni – *despotia*, *principatus despoticus*, *despotice principari*, *despotizare*<sup>23</sup> – con cui dovettero fare i conti quasi tutti coloro che intrapresero il commento dello scritto aristotelico o, co-

l'esigenza di argomentare in favore del regime monarchico, la cui superiorità era data per scontata.

<sup>18</sup> Per esempio, *Pol.*, I, 4, 1254a 14-17 e I, 5, 1254a -1255a. La tesi dell'esistenza di servi per natura creò un certo imbarazzo fra i commentatori, nella misura in cui essa proponeva una spiegazione totalmente nuova delle origini della *servitus*, la cui istituzione era stata considerata sino ad allora una conseguenza della Caduta. Sul tema si veda G. Fioravanti, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della «Politica» di Aristotele*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Classe di Lettere e Filosofia)», ser. III, 11 (1981), pp. 399-429.

<sup>19</sup> Si veda in particolare *Pol.*, III, 14, 1285a-b e *Pol.*, VII, 7, 1327b 22-34.

<sup>20</sup> E, come tale, esercitandosi su sudditi consenzienti, non rientra fra le forme di governo deviate, ma risulta naturale e legittima; si veda, in proposito, il contributo di M. Paola Mittica e Silvia Vida in questo tomo.

<sup>21</sup> In particolare *Pol.*, I, 3, 1253b 3-24; I, 7, 1255b 16-19; III, 6, 1278b 33-38.

<sup>22</sup> Soprattutto *Pol.*, III, 14, 1285a 17-25 e 30-34, 1285b 2-4 e *Pol.*, IV, 10 1295a 7-17.

<sup>23</sup> Cfr. *Aristotelis politicorum libri octo, cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeke*, cit., pp. 12-13 («hiis quidem enim videtur scientia quaedam esse despotia et eadem yconomia et despotica et politia et regnativa, sicut diximus incipientes: hiis autem praeter naturam despotizare. lege enim hunc quidem servum esse, hunc autem liberum, natura autem nihil differre» [*Pol.*, I, 3, 1253b 18-24]); 25-26 («manifestum autem et ex hiis, quoniam non idem est despotia et politica neque omnes ad invicem principatus, sicut quidam aiunt. hic quidem enim liberorum natura, hic autem servorum est» [*Pol.*, I, 7, 1255b 16-19]); 215 («alia monarchiae species, qualia sunt regna apud quosdam barbarorum. habent autem haec omnia potentiam similem tyrannidibus, et secundum legem et paternas: quia enim magis serviles moribus sunt natura barbari quidem Graecis, qui autem circa Asiam hiis qui circa Europam, sufferunt despoticum principatum nihil contristati. tyrannica quidem igitur propter tale sunt, secunda autem, quia patria et secundum legem sunt» [*Pol.*, III, 14, 1285a 17-25]); e 414-415 («tyrannidis autem species duas quidem divisimus, in quibus de regno consideravimus, propter potentiam ipsarum vergere aequaliter, et ad regnum propter secundum legem esse ambos hos principatus [...], habent autem hae quasdam ad invicem differentias, erant autem propterea quidem quod secundum legem regales et qui monarchizabant voluntariis, tyrannicae autem propter despotice principari et secundum suam sententiam» [*Pol.*, IV, 10, 1295a 9-12 e 15-17]).

munque, ne meditarono i contenuti<sup>24</sup>, a cominciare da Alberto Magno<sup>25</sup> (1206-1280) e dal suo allievo Tommaso d'Aquino (1225-1274).

2. Il commento alla *Politica* avviato da Tommaso<sup>26</sup> e portato a termine da Pietro d'Alvernia mostra al contempo una stretta adesione ai quadri concettuali del dispotismo definiti da Aristotele e l'assenza di un interesse specifico per quest'area tematica, al contrario di quanto si potrà constatare nelle opere di Tolomeo da Lucca, Marsilio da Padova e Nicole Oresme.

Una volta distinta – analizzando *Politica*, I, 3 – la *scientia despotica*, che si occupa del rapporto tra padroni e servi, sia dall'economia, che riguarda il governo della casa, sia dalla *scientia politica e regnativa*, che si interessa del governo della città<sup>27</sup>, Tommaso<sup>28</sup> si concentra nel capitolo successivo sulla natura del rapporto dispotico, analizzando la metafora organicistica con cui Aristotele stabiliva un parallelismo tra il governo che l'anima esercita sul corpo e il governo che regge gli uomini nella comunità politica. Si legge nel commento che se è «dispotico» il potere che l'anima esercita sul corpo (le mani e i piedi obbediscono senza contraddire), è invece «politico» il governo che l'intelletto o la ragione possiedono sull'appetito (essendo gli appetiti mossi, oltre che dalla ragione, anche dai sensi, possono disobbedire alla ragione stessa); allo stesso modo, nel governo dispotico (*principatus despoticus*) i sudditi non possono resistere, mentre possono farlo, in alcuni casi, gli uomini liberi che vivono nel regime politico (*principatus politicus*)<sup>29</sup>. È il rapporto che si instaura tra chi comanda e chi obbedisce – precisa in seguito l'Aquinate, commentando *Pol.*, I, 7, 1255b 16-19<sup>30</sup> – a determinare la diversità tra i regimi. Ecco dunque che il principato può essere definito *politicus* solo quando i sudditi sono uomini

<sup>24</sup> A tal riguardo si tengano presenti le osservazioni contenute in R. Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 14 (1951), pp. 275-302.

<sup>25</sup> Il quale fu con ogni probabilità il primo a cimentarsi nell'impresa di un commento letterale.

<sup>26</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia Libri politicorum*, in *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII, t. XLVIII, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1981.

<sup>27</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia Libri politicorum*, cit., I, 2 (*Pol.*, I, 3-4, 1253b).

<sup>28</sup> Per una introduzione al pensiero politico di Tommaso d'Aquino, si rimanda a Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 88-104.

<sup>29</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia Libri politicorum*, cit., I, 3, 143-175 (*Pol.*, I, 4-5, 1254a 35-1254b 9).

<sup>30</sup> Aristotele, in questa sede, afferma con chiarezza la distinzione tra il governo politico e la *despotia*: il primo è tipico degli uomini per natura liberi, la seconda degli schiavi.



liberi: e inoltre in quanto liberi, sono migliori degli altri sudditi, e in quanto tali, determinano la preferibilità per quel *principatus*. La differenza strutturale genera una differenza di valore<sup>31</sup>.

Tommaso, seguendo Aristotele, afferma poi che il rapporto di dipendenza all'interno del corpo si rivela naturale e utile perché la guida dell'anima evita al corpo la corruzione e il disordine. Ciò fornisce il fondamento, nel passaggio dal microcosmo umano al macrocosmo politico, per legittimare come naturale il governo di coloro che si distinguono in virtù dell'eminenza della loro ragione su coloro che sono per natura servi perché dotati di un corpo adatto alle occupazioni fisiche e privi del *sensum rationis* (in assenza di istruzione ricevuta da altri)<sup>32</sup>.

Il commento di Tommaso, interrompendosi al capitolo 6 del libro III, non affronta l'analisi delle forme di governo e la loro localizzazione geografica, al contrario di quanto avviene nell'ampia sezione compilata da Pietro D'Alvernia (†1304)<sup>33</sup>. Questi afferma in modo chiaro il carattere personalistico del modo dispotico di governare, sotto il quale i sudditi sono schiavi che faticano per il solo bene personale di chi li governa. Una simile *politia* è ingiusta perché si discosta dalla vera *civitas*, che è costituita da uomini liberi<sup>34</sup>. A integrare questa affermazione occorre aggiungere la riflessione sulle forme di monarchia, che ribadisce la tesi della naturale schiavitù dei «barbari»: una servitù sopportata *sine tristitia* a causa dell'innata inclinazione a questo tipo di governo<sup>35</sup>. Altre occorrenze del termine 'dispotico' confermano l'adesione alla prospettiva aristotelica. Si considerino due esempi tratti dal libro V. Nell'indicare l'origine delle tirannidi, la *Politica* aristotelica rileva che le più antiche di esse sorsero quando alcuni

<sup>31</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia Libri politicorum*, cit., I, 5 : «Il governo politico (*politica*) è di coloro che sono liberi secondo natura (*principatus eorum qui sunt liberi*), il dispotico (*despotia*) è il governo dei servi (*principatus servorum*); come detto sopra, la diversità nel comando dipende dalla diversità di chi obbedisce e di chi comanda. È migliore il principato dove vi sono i migliori sudditi: il governo politico e quello dispotico non sono perciò il medesimo, ma quello politico è superiore». Qui, come altrove, la traduzione è nostra.

<sup>32</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia Libri politicorum*, cit., I, 3, 224-300 (*Pol.*, I, 5, 1254b 16-33).

<sup>33</sup> Sono incerte le date di composizione di entrambe le sezioni del commento: quella di Tommaso risale al periodo 1269-1272, mentre il proseguimento di Pietro fu scritto tra il 1272 e il 1296. Un'utile introduzione al commento di Pietro è offerta dal già citato articolo di Lidia Lanza: vedi *supra*, nota 5, p. 72.

<sup>34</sup> Pietro D'Alvernia, in *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia*, t. XXI, Parmae, Typis Petri Fiaccadori, 1866, *In Aristotelis Stagiritae nonnullos libros commentaria*, vol. IV, *Politicorum seu de rebus civilibus Libri*, III, 5, p. 464 (*Pol.*, III, 6-7, 1279a).

<sup>35</sup> Pietro d'Alvernia, *Politicorum seu de rebus civilibus*, cit., III, 13, p. 490 (*Pol.*, III, 14, 1285a).

sovrani si discostarono dai costumi paterni per esercitare un potere maggiormente dispotico. Pietro si limita a chiarire il senso dell'espressione *principatus despoticus* specificando che si tratta del *principatus dominativus*, cioè del governo del padrone (*dominus*) sui servi, perché l'intento di quei sovrani è trattare i sudditi come servi<sup>36</sup>. Qualche pagina dopo, affrontando il tema delle strategie che permettono la conservazione dei regni e delle tirannidi, Aristotele puntualizza che un sovrano con un numero limitato di attribuzioni è meno dispotico e maggiormente benvoluto dai sudditi: Pietro, nel commento, ribadisce che un tale sovrano governa in modo poco dispotico (*minus dominative principari*) e su sudditi disposti ad obbedire (*subditis volentibus*)<sup>37</sup>. L'uso del termine dispotico (*dominativus*) in questi brani appare esplicitamente come una qualificazione del governo tirannico, che si propone di imporre una sorta di schiavitù ai sudditi.

Va citata infine l'analisi della *lectio* V del libro VII, in cui Pietro ribadisce ed amplia la tesi di Aristotele sulle differenze di carattere tra gli Europei e gli Asiatici: benché questi ultimi possiedano un intelletto vivo (*intellectivi*) e una grande abilità nelle arti (*artificiosi*), tuttavia, a causa della mancanza del sangue (*defectum sanguinis*) e del forte calore dei loro paesi (*caliditatis naturalis*), sono privi di quell'ardore (*sine animositate*) che caratterizza gli Europei, e sono quindi condannati alla servitù, perché privi dello spirito necessario alla ribellione. Solo talvolta, con la sottigliezza del loro intelletto, organizzano delle trappole contro i potenti<sup>38</sup>.

Tornando alla riflessione politica di Tommaso, il *De regimine principum* (o *De rege et regno*) – l'opera più spiccatamente politica dell'Aquinate<sup>39</sup> – non presenta traccia del tema del dispotismo. Il filosofo domenicano affronta estesamente il problema della tirannia, della sua definizione, della sua origine e delle modalità di prevenzione e resistenza in riferimento

<sup>36</sup> Pietro d'Alvernia, *Politicorum seu de rebus civilibus*, cit., V, 8, p. 585 (*Pol.*, V, 10, 1310b 15-24).

<sup>37</sup> Pietro d'Alvernia, *Politicorum seu de rebus civilibus*, cit., V, 11, p. 595 (*Pol.*, V, 11, 1313a 20-24).

<sup>38</sup> Pietro d'Alvernia, *Politicorum seu de rebus civilibus*, cit., VII, 5, p. 652 (*Pol.*, VII, 6-7, 1327b).

<sup>39</sup> Tommaso d'Aquino, *De regimine principum ad Regem Cypri*, t. XVI, *Opuscola theologica et philosophica*, vol. I, in *Opera Omnia*, cit., Parma, 1864. L'attribuzione a Tommaso del *De regimine* resta ancora oggetto di qualche discussione. I.Th. Eschmann, (*St. Thomas on the Two Powers*, «*Medieval Studies*», 20 [1958], pp. 177-205) e A. Black (*Political Thought in Europe, 1250-1450*, cit., p. 22) la ritengono erronea al contrario di J. Weisheipl (*Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano, Jaca Book, 1991, pp. 196-198). Cfr. anche L.P. Fitzgerald, *St. Thomas and the Two Powers: is the De regno authentic?*, «*Angelicum*», 56 (1979), pp. 515-546. Per ciò che concerne la data di composizione, è anch'essa incerta, tra il 1259 e il 1268.

al solo mondo latino, come evidenzia la tipologia dei tiranni che elabora e nella quale distingue tra il tiranno nella comunità politica *sibi princeps*, il tiranno nella comunità soggetta all'autorità dell'imperatore e la tirannia dell'imperatore stesso. Al contempo, occorre rilevare come l'analisi di Tommaso non prenda in considerazione il tema della libertà naturale dei sudditi, ma si limiti a constatare la riduzione in schiavitù degli uomini liberi messa in atto dal regime tirannico<sup>40</sup>.

L'opera di Tommaso, interrotta all'inizio del libro II, è stata portata a termine da Tolomeo da Lucca (†1327). Alcune parti dell'opera di Tolomeo, fortemente influenzate da Aristotele, ripresentano un aspetto essenziale della teoria del dispotismo, cioè la dipendenza della forma di governo dal carattere del popolo. Ferma restando la distinzione tra il governo politico (*principatus politicus*) e il governo dispotico (*principatus dispoticus*)<sup>41</sup> – scrive Tolomeo – un connotato fondamentale del primo è la moderazione, come è richiesto dalla natura dei sudditi, che va considerata in rapporto alle costellazioni che caratterizzano le regioni dove essi vivono: i Romani, proprio perché abitanti di regioni sotto la costellazione di Marte, si sono dimostrati poco inclini alla sottomissione (*subicibiles*)<sup>42</sup>. Su questa linea egli può concludere che se la posizione della terra e delle costellazioni è determinante per le regioni, alcune di queste – e, in primo luogo, quelle orientali – sono adatte alla servitù, altre alla libertà: «Inoltre, la posizione della terra predispone la regione secondo le stelle [...], perciò vediamo che alcune province sono predisposte (*aptas*) alla servitù, altre alla libertà»<sup>43</sup>. Sulla considerazione del carattere naturale della servitù di alcuni popoli, Tolomeo fonda, nel libro III, una tesi interessante. Trattando la differenza tra *dominium regale* e *dominium politicum*<sup>44</sup>, egli approfondisce il tema della tirannia sulla cui origine e sul cui senso ripropone una prospettiva teologica che era già stata elaborata nell'Alto Medioevo<sup>45</sup>, ma che in modo

<sup>40</sup> Tommaso d'Aquino, *De regimine*, cit., I, 6, p. 229-230.

<sup>41</sup> Tolomeo da Lucca, *De regimine*, cit., II, 8, p. 243. Tolomeo dimostra senza dubbio un maggior interesse per le qualità peculiari del regime monarchico, ed è all'interno di questa trattazione che, con funzione esplicativa, il tema dei caratteri dei popoli trova uno spazio.

<sup>42</sup> Tolomeo da Lucca, *De regimine*, cit., II, 8, p. 244.

<sup>43</sup> Tolomeo da Lucca, *De regimine*, cit., II, 9, p. 245.

<sup>44</sup> Sottolinea Carlo Dolcini (*Il pensiero politico di un'età inquieta*, in *Giovanni di Ripa e dintorni. Una cultura della complessità: la civiltà del XIV secolo*, a cura di M. Cristiani, Cava de' Tirreni, Avagliano Editore, 2001, pp. 75-76) che si tratta di una bipartizione estranea a Tommaso d'Aquino, ma presente in autori inglesi del XV secolo.

<sup>45</sup> A puro titolo esemplificativo si segnalano: il *De regis persona et regio ministerio, ad Carolum Calvum regem* (in *Patrologia Latina*, a cura di P. Migne, 1841-1864, vol. 125, cap. I, col. 834) di Incmaro di Reims, scritto attorno all'873, e, di Giovanni di Salisbury, il *Policraticus*

più o meno esplicito riemerge anche negli autori dei secoli centrali e conclusivi dell'Età di mezzo<sup>46</sup>. Secondo Tolomeo il tiranno deve essere considerato uno strumento di Dio, inviato nel mondo per punire il popolo peccatore che si è abbandonato al vizio. Tuttavia, in queste pagine del *De regimine* la funzione divina del tiranno si salda con la convinzione della irrimediabile viziosità di alcuni popoli:

Quando il popolo non conosce il beneficio del buon governo, occorre esercitare le tirannidi, poiché anch'esse sono strumenti della divina giustizia. Perciò alcune isole e province, secondo quanto narrano le storie, sono sempre rette da tiranni a causa della malizia (*malitia*) del popolo, poiché non possono essere governate se non con verghe di ferro (*virga ferrea*). Perciò, in regioni così intrattabili i re sono costretti ad esercitare un governo dispotico (*principatus despoticus*), non secondo la natura del governo regale (*regale dominium*), ma secondo i demeriti e la testardaggine dei sudditi (*merita et pertinacias*). E questa è la posizione di Agostino, nel già citato libro<sup>47</sup>. Mostra anche il Filosofo, nel III libro della *Politica*, dove ha distinto i generi di regno, che presso alcune nazioni barbare il governo regale è assolutamente dispotico (*despoticum*), poiché non potrebbero essere governate in altro modo [...]<sup>48</sup>.

Dunque ai popoli viziosi tocca un governo dispotico, dettato non solo dalla loro natura, ma dal piano della giustizia divina: in altre parole il dispotismo non solo consegue, da un punto di vista naturale, al carattere degenerato di un popolo, ma è anche determinato quale punizione in un'ottica etico-teologica. Vi sono principi – scrive Tolomeo, nel libro IV – che governano in modo dispotico o tirannico, o per consuetudine o perché la *malitia* del popolo non permette altra forma di governo: è il caso della Sardegna, della Corsica, di alcune isole della Grecia, di Cipro e della Sicilia<sup>49</sup>. Tolomeo sviluppa perciò un non trascurabile interesse per il tema del-

*sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (ed. a cura di C.C.I. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1909, VIII, 18, 785d-786b, 13-14), composto verso il 1159.

<sup>46</sup> Ancora a titolo puramente esemplificativo, si vedano alcune affermazioni del *De morali principi institutione*, di Vincenzo di Beauvais, scritto negli anni 1260-1263 e reperibili in *Corpus Christianorum, Continuatio medievalis*, ed. a cura di R.J. Schneider, Turnholt, Brepols, 1995, vol. 137, VI, 100-103, p. 36; si prenda anche in considerazione Guglielmo di Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, scritto tra il 1339 e il 1342, ed. a cura di R. Scholtz in *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Stuttgart, Hiersemann, 1944, in particolare III, 4, pp. 118-119.

<sup>47</sup> Agostino, *De civitate Dei*: cfr. V, 21-22 e XVIII, 23.

<sup>48</sup> Tolomeo da Lucca, *De regimine*, cit., III, 11, p. 261.

<sup>49</sup> Tolomeo da Lucca, *De regimine*, cit., III, 22, p. 269. Per altre considerazioni concernenti l'Italia padana, si veda IV, 8, p. 276.

la *naturalità* del governo dispotico, al quale sovrappone una giustificazione anche di carattere teologico. L'autore lucchese non si limita a ripetere e a spiegare l'analisi aristotelica, ma la adotta come uno strumento interpretativo a chiarimento delle opere terrene della giustizia divina e delle forme di governo vigenti nella realtà del suo tempo. Occorre infine notare che, dal punto di vista lessicale, i termini «tirannico» e «dispotico» appaiono talvolta adottati come sinonimi, perché essi esprimono agli occhi dell'autore in egual modo l'idea del governo coercitivo immoderato: resta tuttavia altrettanto chiaro il riferimento ad una inevitabilità del governo dispotico sulla base della corruzione del carattere di un popolo, un fatto che Tolomeo non limita al solo Oriente, ma estende anche ad alcune aree del mondo latino.

3. Fra i teorici politici tardomedievali che, meditando sulle pagine della *Politica* aristotelica (e sui nuovi termini ivi contenuti), si soffermano sulla questione della monarchia di tipo dispotico figura anche Marsilio da Padova (1280ca.-1343), autore di uno dei grandi classici del pensiero politico occidentale, il *Defensor pacis* (1324), il cui primo discorso (*dictio*) costituisce una sorta di commento per questioni del testo tradotto da Guglielmo di Moerbeke<sup>50</sup>. Il modo in cui Marsilio tratta il tema della *despotia* ben testimonia la sua capacità di utilizzare con originalità e duttilità gli strumenti di analisi politica messi a punto da Aristotele – quei «metodi sicuri

<sup>50</sup> Un commento *sui generis*, attraverso il quale Marsilio svolge un'indagine preliminare sul fondamento, la natura e le possibili disfunzioni dell'organismo statale, prima di passare – nel secondo discorso – alla confutazione delle pretese curialiste, vero obiettivo del suo scritto: proprio l'analisi e la demolizione di tali pretese, d'altra parte, costituiscono un'indispensabile opera di aggiornamento rispetto all'esame della società e dello stato compiute a suo tempo da Aristotele, i cui modelli interpretativi possono essere applicati alla realtà del XIV secolo, a giudizio di Marsilio, solo a patto di tenere conto della nuova e terribile causa di discordia civile introdotta nell'Europa cristiana da un'erronea interpretazione della dottrina evangelica – ossia, appunto, la dottrina della *plenitudo potestatis* papale. Possiamo quindi dire che nelle mani del *magister* patavino l'aristotelismo politico-filosofico diviene uno strumento ideologico interamente finalizzato a respingere la tesi secondo cui all'origine di ogni autorità secolare legittima vi sono i vertici ecclesiastici, detentori di un potere supremo e universale; in proposito si considerino G. Piaia, «*Antiqui*», «*moderni*» e «*via moderna*» in *Marsilio da Padova*, in A. Zimmermann (a cura di), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin-New York, de Gruyter («*Miscellanea Mediaevalia*», 9), 1974, pp. 329-331 e 342-344; C. Condren, *The Status and Appraisal of Classical Texts*, cit., pp. 190-192; S. Simonetta, *Marsilio da Padova e John Wyclif*, in Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, cit., pp. 172-173. Sul rapporto fra Marsilio e Aristotele si vedano anche E. Berti, *Il «regnum» di Marsilio tra la «polis» aristotelica e lo «stato» moderno*, «*Medioevo*», 5 (1979), pp. 165-181; C. Vasoli, *La «Politica» di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsilio da Padova*, «*Medioevo*», 5 (1979), pp. 244-257; Id., *La «naturalità» dello stato e la sua «patologia» nella tradizione politica aristotelica*, «*Il pensiero politico*», 26 (1993), pp. 10-11.

scoperti dalla ragione umana» per mezzo dei quali egli dichiara programmaticamente di voler dimostrare l'infondatezza delle tesi ierocratiche<sup>51</sup>.

L'esistenza di aree geografiche rette *despotice* viene ricordata nel capitolo del *Defensor pacis* ove sono messi a confronto i diversi modi di istituire il governo (*pars principans*), al fine di verificare quale sia la soluzione più vantaggiosa per la comunità<sup>52</sup>. Dopo aver deciso di concentrarsi sulla monarchia regale<sup>53</sup>, Marsilio passa in rassegna i cinque sistemi utilizzati per stabilire un governo regio individuati da Aristotele nel terzo libro della *Politica*<sup>54</sup>, fra i quali rientra anche quello che ci interessa:

Esiste poi un altro modo, in virtù del quale alcuni monarchi regnano in Asia. Essi ricevono il loro dominio dai predecessori per diritto ereditario e lo esercitano secondo la legge: una legge che è però affine a quella dei despoti (*quasi despotiam*), essendo rivolta all'interesse personale del monarca anziché al benessere della collettività<sup>55</sup>. Il fatto è che, a causa della loro natura barbarica e servile e grazie alla forza dell'abitudine, gli abitanti di quella regione sopportano tale governo senza affliggersi minimamente (*sustinent enim habitatores illius regionis talem principatum nihil contristati, propter ipsorum barbaram et servilem naturam et consuetudinis auxilium*)<sup>56</sup>.

Sulla scia di Aristotele, il maestro patavino precisa come, pur costituendo «in un certo senso» una tirannide<sup>57</sup>, la particolare forma di governo

<sup>51</sup> Cfr. Marsilio da Padova, *Defensor pacis* (ed. a cura di R. Scholz, Hannover-Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1932-1933, 2 vol.), I, I, 8, p. 9; per la trad. it. si veda *Il difensore della pace*, intr. di Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, trad. e note a cura di M. Conetti, C. Focchi, S. Radice e S. Simonetta, Milano, Rizzoli, 2001, p. 15.

<sup>52</sup> Rinunciando a prendere in considerazione quei casi in cui, nel passato, la causa immediata dell'istituzione dei governi fu la volontà divina, in quanto si tratta di fatti indimostrabili (che dunque esulano dal suo discorso), Marsilio si propone di esaminare il modo in cui il *principans* viene stabilito «regulariter et in pluribus», alla ricerca del sistema «più certo e più semplice»; cfr. *Defensor pacis*, I, IX, 1-3, pp. 39-40 (*Il difensore della pace*, cit., pp. 83-85).

<sup>53</sup> «Poiché questa specie di governo sembra quasi connaturata in noi e strettamente vicina all'amministrazione familiare» (*Defensor pacis*, I, IX, 4, p. 41; trad. it. cit., pp. 85-87). Poco oltre, Marsilio aggiunge che essa è «forse la più perfetta fra le forme dei governi ben temperati» (*Defensor pacis*, I, IX, 5, p. 43; trad. it. cit., p. 91).

<sup>54</sup> Cfr. *Pol.*, III, 14, 1284b 41-1285b 34.

<sup>55</sup> Nei confronti del *principans*, infatti, i sudditi di un governo dispotico si trovano in una condizione del tutto simile a quella di servi che esistono unicamente per la realizzazione degli interessi del padrone.

<sup>56</sup> *Defensor pacis*, I, IX, 4, p. 41 (trad. it. cit., p. 87).

<sup>57</sup> Per il fatto di esercitarsi secondo leggi che in prima battuta non mirano al bene comune, ma a quello del monarca: leggi di tal genere, infatti, non possono incontrare il consenso dei sudditi, che è una delle condizioni indispensabili perché si dia una monarchia temperata (cfr. *Defensor pacis*, I, VIII, 3, p. 38).

– tipicamente asiatica – che ha origine nel modo appena descritto sia un *principatus regalis*, «in quanto essa è ereditaria e i sudditi vi si sottomettono volontariamente, forse perché gli antenati del monarca sono stati i primi a insediarsi in quella regione»<sup>58</sup>.

Alla luce di questi passi sembra dunque corretto affermare che, al pari di numerosi altri teorici politici tardomedievali, Marsilio introduce e affronta la questione del dispotismo attenendosi in maniera rigorosa<sup>59</sup> alle categorie interpretative aristoteliche: dalla *Politica* egli non riprende solo l'idea che la *despotia* sia una forma specifica di costituzione monarchica, distinta dalla tirannide in virtù del suo essere ereditaria e conforme alla legge, ma anche la convinzione che essa sia peculiare di una determinata area geografica<sup>60</sup>. In altri termini – facendo nostre le definizioni proposte da Norberto Bobbio – Marsilio trae da Aristotele tanto la definizione tecnica di dispotismo quanto la «categoria del dispotismo orientale»<sup>61</sup>.

Nel *Defensor pacis*, tuttavia, la parola «dispotismo» ricorre anche in un'accezione differente: oltre che nel suo significato tecnico (strettamente connesso, come si è visto, a una specifica regione), talora essa viene impie-

<sup>58</sup> *Defensor pacis*, I, IX, 4, p. 42 (trad. it. cit., p. 87); cfr. *Pol.*, III, 14, 1285a 18-25.

<sup>59</sup> Per non dire «pedissequa», come ha fatto in più occasioni Norberto Bobbio; si veda, in particolare, N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, p. 609.

<sup>60</sup> In comune con lo Stagirita, inoltre, Marsilio ha la tendenza a impiegare talvolta in modo interscambiabile l'aggettivo «tirannico» e quello «dispotico» – i quali effettivamente coincidono nella misura in cui si riferiscono entrambi a forme di governo in cui chi detiene il potere esecutivo persegue solo il proprio interesse (cfr., per es., *Pol.*, III, 6, 1279a 18-22). Al riguardo si confronti la definizione di *monarchia despotica* sulla quale ci siamo soffermati poco fa con ciò che Marsilio dice a proposito del terzo metodo utilizzato per istituire un governo regio: «Un terzo modo di governo regio si ha quando il governante, scelto sulla base di un'elezione e non per diritto di successione, esercita l'autorità secondo una legge che non è rivolta al bene della collettività, ma piuttosto all'interesse del monarca, come la legge del tiranno (*quasi tyrannicam*). Aristotele ha perciò chiamato questo tipo di governo "tirannide elettiva": tirannide per il carattere dispotico della sua legge (*propter legis despociam*)» (*Defensor pacis*, I, IX, 4, p. 42; trad. it. cit., pp. 87-89). A distinguere con estrema precisione *principatus tyrannicus* e *principatus despoticus* (ed entrambi dal *principatus regalis*) è, alcuni anni dopo, un altro grande teorico anti-ierocratico del XIV secolo, Ockham; cfr. Guglielmo di Ockham, *Dialogus [...] de imperatorum et pontificum potestate*, pars III, I, II, 6, in M. Goldast (a cura di), *Monarchia S. Romani Imperii*, 3 voll., vol. II, Francofurtiae, Typis Thomae Willierij, 1614, pp. 794-795: «[...] principatus despoticus est principaliter propter bonum proprium principantis [...]. Principatus regalis est propter bonum commune [...]. [T]yrannis non intendit bonum subiectorum, nisi per accidens, sed principaliter intendit bonum proprium [...]. [P]rincipari involuntariis propter bonum proprium, fit tyrannus, [...] principari voluntariis propter bonum proprium, fit proprie despotes».

<sup>61</sup> Cfr. N. Bobbio, *Dispotismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1983<sup>2</sup>, pp. 320-321.

gata come categoria eminentemente polemica<sup>62</sup>, nel significato generico (privo di qualsiasi connotazione geografica) di governo arbitrario. È quanto avviene nel passo in cui, per argomentare a favore dell'assegnazione del potere legislativo alla *universitas civium*<sup>63</sup>, Marsilio osserva che, se a legiferare per l'intera comunità civile fossero soltanto pochi individui – o addirittura uno solo dei suoi membri<sup>64</sup> –, costoro agirebbero in maniera dispotica nei confronti degli altri cittadini (*aliorum despotes essent*), in palese contrasto con l'insegnamento di Aristotele secondo cui ogni *civitas* è una comunità di liberi<sup>65</sup> e, quindi, «nessun cittadino deve sopportare l'altrui dispotismo (*alterius ferre despociam*)»<sup>66</sup>. Un discorso analogo può essere fatto per le pagine del capitolo XIV della prima *dictio*<sup>67</sup>, ove Marsilio sottolinea la necessità che il *legislator* assegni al governante una milizia<sup>68</sup> la cui forza non deve mai eccedere quella di tutti i cittadini o della loro maggioranza – non deve cioè superare quella del legislatore – «onde evitare che chi governa si convinca di poter violare le leggi e governare dispoticamente (*despotice principari*), al di fuori di esse e contro di esse»<sup>69</sup>.

<sup>62</sup> Un utilizzo che diverrà consueto soprattutto nella letteratura politica sei-settecentesca: si vedano, al riguardo, i contributi di Davide Monda, Giovanni Cristani e Viola Recchia, in questo tomo.

<sup>63</sup> L'idea che la causa prima ed efficiente delle leggi umane sia l'intero corpo dei cittadini o, quanto meno, la sua «parte preponderante» (*pars valentior*) costituisce uno dei principie cardine del credo istituzionale di Marsilio.

<sup>64</sup> In entrambi i casi, lo scenario ipotizzato dal nostro autore è – in prima istanza – quello in cui la *pars principans* tenta di arrogarsi il diritto di fare le leggi.

<sup>65</sup> Cfr. *Pol.*, III, 6, 1279a 22.

<sup>66</sup> *Defensor pacis*, I, XII, 6, p. 67 (trad. it. cit., p. 139).

<sup>67</sup> Capitolo il cui oggetto sono i requisiti indispensabili per essere un perfetto governante.

<sup>68</sup> Essenziale per imporre l'osservanza delle norme che regolano la comunità civile, conferendo loro quel carattere coercitivo che agli occhi di Marsilio rappresenta l'elemento discriminante della legge in quanto tale.

<sup>69</sup> *Defensor pacis*, I, XIV, 8, p. 82 (trad. it. cit., p. 171). Il concetto di governo dispotico è utilizzato in senso generico anche in una pagina in cui – all'inizio del capitolo XVI del primo discorso del *Defensor pacis* – si esaminano gli elementi che sembrano rendere preferibile designare monarca un determinato uomo con tutti i suoi discendenti (anziché conferirgli il governo solo per la durata della sua vita): «un altro argomento – scrive Marsilio – è che i sudditi avranno l'impressione che i successori di un monarca ereditario governino in maniera meno dispotica (*minus despotizare videbuntur*) rispetto ai governanti eletti per la prima volta, poiché sono ormai abituati al governo e non lo considerano come una novità in grado di spingerli a disprezzare i sudditi» (*Defensor pacis*, I, XVI, 1, p. 95; trad. it. cit., p. 199). Quest'argomentazione viene confutata poco dopo, nel modo seguente: «Quanto alla tesi secondo cui il monarca asceso al trono per successione ereditaria risulterà meno dispotico (*despotizare minus*) di quello scelto con una nuova elezione, noi dobbiamo assolutamente negarla. Infatti, chi deve esercitare un governo politico» – ossia, aristotelicamente, chi è chiamato a servire l'interesse di tutti



D'altra parte, se nei casi appena ricordati il *magister* padovano agita lo spauracchio del possibile instaurarsi di un non meglio precisato «dispotismo»<sup>70</sup> con l'intento di dimostrare quanto sia importante che chi è preposto al governo di una comunità resti sempre soggetto al controllo del potere legislativo<sup>71</sup>, il concetto di *despotia* assume un'importante funzione polemica anche ai fini della demolizione della presunta «pienezza di potere» papale – e risulta perciò funzionale al raggiungimento dell'obiettivo primario del *Defensor pacis*<sup>72</sup>. Possiamo anzi dire che è proprio l'accusa di dispotismo<sup>73</sup> rivolta all'indirizzo di alcuni «vescovi romani» a innescare l'assalto all'arma bianca condotto contro le tesi ierocratiche nelle ultime pagine della prima *dictio* e in tutta la seconda parte del libro di Marsilio. Mentre sta spiegando come l'elemento essenziale per la stabilità politica sia l'obbedienza che la moltitudine dei sudditi è naturalmente portata a riservare «alle leggi e al governo»<sup>74</sup>, il nostro autore fa riferimento al ruolo riconosciuto al pontefice nel governo della chiesa quale perfetta esemplificazione dei rischi – di dispotismo, appunto – che si corrono quando a prevalere è l'obbedienza nei confronti della persona del *principans*:

La moltitudine dei sudditi, infatti, presta al papa quasi sempre la dovuta obbedienza e talvolta anche qualcosa in più, per ragioni che spiegheremo; ora, proprio a causa di questa eccessiva sottomissione può capitare che chi governa diventi talora un despota (*principantem despotizare quandoque contingit*), come sappiamo essere accaduto ad alcuni vescovi romani<sup>75</sup>.

i membri della comunità – «si trasforma in despota per imprudenza o per malizia, specie quando spera di poter agire male restando impunito; in genere, tuttavia, chi viene nominato monarca tramite una nuova elezione è più prudente e migliore rispetto a un monarca ereditario» (*Defensor pacis*, I, XVI, 15, p. 102; trad. it. cit., p. 211).

<sup>70</sup> Concepito, in questo caso, come una sorta di *golpe*.

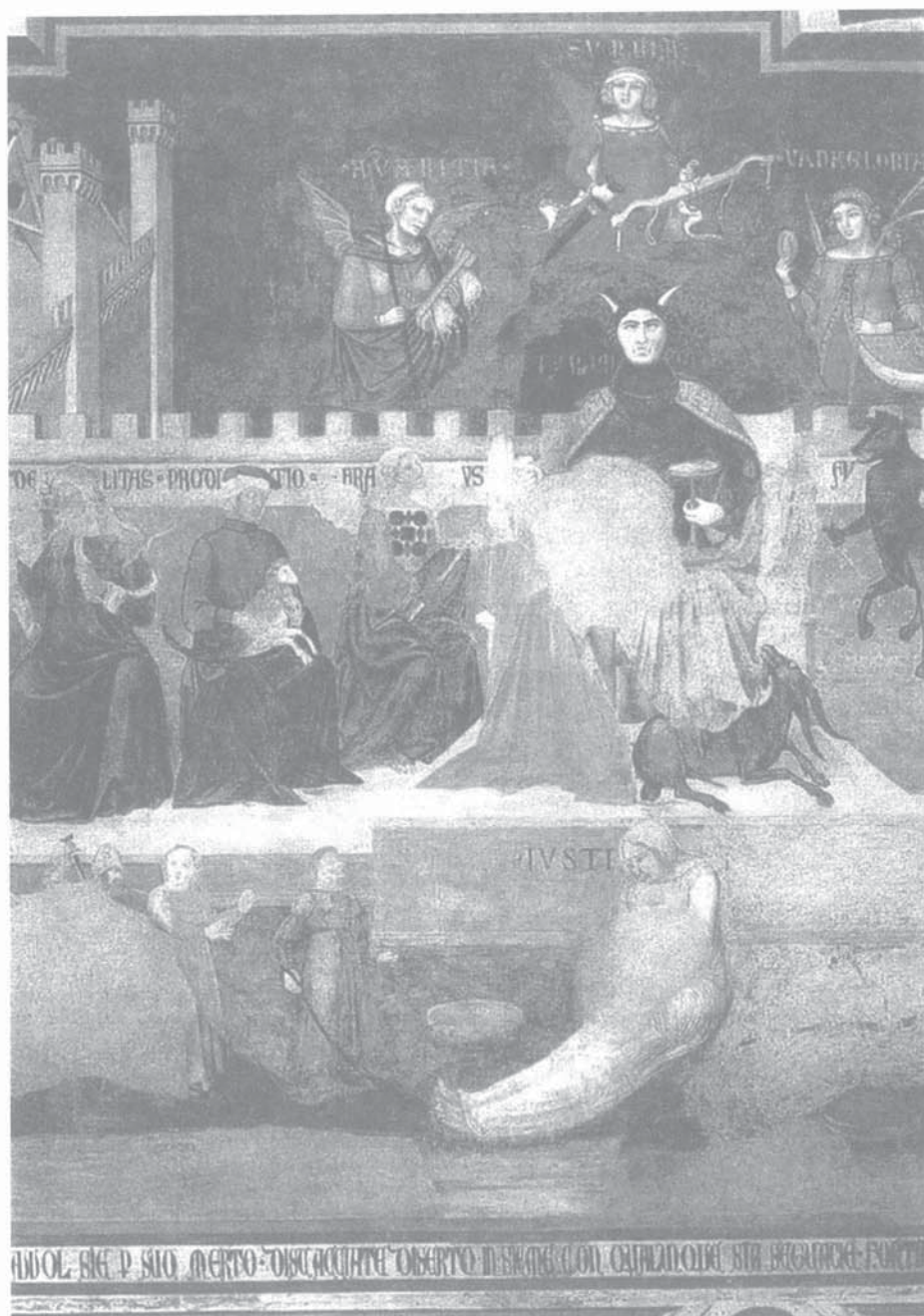
<sup>71</sup> In merito a tale principio si veda in particolare *Defensor pacis*, I, XV, 2, p. 85 e I, XVIII, 1-4, pp. 121-123.

<sup>72</sup> Scritto da Marsilio, come si è già accennato, proprio per smascherare ogni pretesa ierocratica e debellare così il male oscuro – la «pestilenza» – che tormenta l'Italia di inizio Trecento e rischia di propagarsi agli altri regni (cfr. *Defensor pacis*, I, I, 2-3, pp. 3-5 e I, XIX, 13, p. 136; trad. it. cit., pp. 7-11 e 279).

<sup>73</sup> Lasciata cadere quasi con indifferenza da Marsilio, in un contesto del tutto estraneo alla questione della presunta autorità universale del pontefice.

<sup>74</sup> E non – come sostenuto dai fautori della monarchia ereditaria – la propensione a tributare obbedienza al governante.

<sup>75</sup> *Defensor pacis*, I, XVI, 16, p. 104 (trad. it. cit., p. 215). Nel secondo discorso del *Defensor pacis* Marsilio esprime più volte la convinzione che siano stati i membri delle altre comunità di fedeli a riconoscere al capo della chiesa romana un prestigio sempre maggiore, favorendo così il processo di indebita acquisizione di potere da parte del papato che è all'origine di tanti guai; si veda, a titolo esemplificativo, *Defensor pacis*, II, XVIII, 5-7, pp. 378-380.



Ambrogio Lorenzetti, *Allegoria del Cattivo Governo*, 1338-40 (particolare)  
 (Siena, Palazzo Pubblico)

Marsilio accenna alla questione solo di sfuggita, ma questo passo – con il richiamo al pericolo-dispotismo – è il segnale che la battaglia sta per avere inizio: poche pagine più avanti, una volta completato il discorso sul governante, il Padovano si lancia all'attacco di quel cumulo di falsità «seminate per lungo tempo nell'animo dei fedeli più semplici da membri del clero che se ne sono serviti per imporre loro un dominio dispotico»<sup>76</sup>.

4. Anche nella riflessione di Nicole Oresme (1320ca-1382) il dispotismo se, da un lato, risulta ancora un oggetto interno ai quadri concettuali offerti dalla *Politica*, dall'altro si configura invece come una categoria con la quale confrontare attivamente la realtà storica. La traduzione e il commento in francese che furono messi a punto da Oresme alla *Politica*, all'*Etica* e all'*Economia*<sup>77</sup> di Aristotele, si inseriscono in un progetto per certi aspetti formativo promosso dalla Corona e rivolto ai grandi del regno. Occorre inoltre ricordare che nella Francia della seconda metà del '300 era in corso un ampio dibattito sulla riforma del regno, che coinvolgeva filosofi, giuristi, professori della Sorbona e che, all'interno del quadro costituito dal governo monarchico, proponeva diverse soluzioni in merito al rapporto tra il sovrano e il popolo<sup>78</sup>. Oresme, all'interno di questo contesto, si faceva sostenitore di una forma di monarchia moderata, nella quale si chiedeva al re sia una subordinazione al regno considerato nel suo insieme sia il supporto nell'opera di governo fornito da un consiglio di saggi, che doveva essere rappresentativo del regno stesso<sup>79</sup>. Da questo punto di vista, lo spazio

<sup>76</sup> «[...] quibus suam iniustam despociam induxerunt super Christi fideles» (*Defensor pacis*, II, I, 1, p. 138; trad. it. cit., p. 285); sulla rilevanza di questo passo si veda R. Koebner, *Despot and Despotism*, cit., p. 280.

<sup>77</sup> Le traduzioni e i commenti all'*Etica* e alla *Politica* sembrano risalire al 1370, mentre quelli concernenti l'*Economia* sarebbero di poco successivi, terminati attorno al 1372: cfr. l'introduzione di A.D. Menut a Maistre Nicole Oresme, *Le Livre de Yconomique d'Aristote*, in «American Philosophical Review», Transactions of the American Philosophical Society, 47 (1957), p. 791. La prima pubblicazione a stampa della traduzione, col relativo commento, della *Politica* risale al 1489.

<sup>78</sup> Su questo tema si vedano B. Guenée, *Un meurtre, une société. L'assassinat du Duc d'Orléans, 23 Novembre 1407*, Paris, Gallimard, 1992 e J. Krynen, *L'empire du roi: idées et croyances politiques en France, 13.-15. siècles*, Paris, Gallimard, 1993.

<sup>79</sup> N. Oresme, *Tractatus de origine, natura, jure et mutacionibus monetarum* (edizione a cura di C. Johnson, *The «De Moneta» of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, London-Edinburgh-Paris-Melbourne and New York, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1956), XXV, p. 44. Per un approfondimento del pensiero politico di Nicole Oresme, si vedano J. Quillet, *Community. I. Community, Counsel and Representation*, in J. H. Burns (a cura di), *The Cambridge History of Medieval Political Thought (c. 350-c. 1450)*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1988, pp. 521-72; N. De Fernex, «Potentia», patto e segno in relazione alle teorie monetarie, in AA.VV., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio*

che nel commento alla *Politica* si trova dedicato al tema del dispotismo, come forma di governo specifica di alcune aree del mondo, è funzionale essenzialmente alla sua distinzione rispetto alla monarchia e agli altri regimi politici. Tuttavia, rispetto ai commenti di Tommaso d'Aquino e Pietro d'Alvernia, quello di Oresme, rielaborando i contenuti aristotelici sulla base di una vasta cultura letteraria e scientifica, offre maggiori motivi di riflessione.

In prima battuta occorre notare che anche il consigliere di Carlo V il Saggio (1338-1380) si è soffermato sulla metafora organologica che funge da base per distinguere il principato dispotico (*princey despotique*) da quello politico (*princey politique*). Come Tommaso (probabilmente con più forza di Tommaso), Oresme afferma che il principato dispotico è quello in cui il despota è il padrone, il signore della cosa, della quale può dire «è mia»<sup>80</sup>, e che il rapporto tra despota e servi riflette la dipendenza dall'anima del corpo<sup>81</sup>. Quanto alla naturalità della schiavitù, la signoria di un uomo sull'altro è motivata dall'eccellenza della ragione: all'argomentazione offerta da Aristotele e dalla Scrittura, Oresme aggiunge la testimonianza dei *Paradossi* di Cicerone, secondo cui «omnes sapientes liberos esse et stultos omnes servos»<sup>82</sup>. Nella successiva trattazione delle tesi che

*tra medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986, pp. 157-171; C.J. Nederman, *Community and the Rise of Commercial Society: Political Economy and the Political Theory in Nicholas Oresme's «De Moneta»*, «History of Political Thought», 21 (2000), pp. 1-15.

<sup>80</sup> N. Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote* (ed. a cura di A. D. Menut, in «American Philosophical Review», Transactions of the American Philosophical Society, 60 [1970], pp. 44-359), I, 3, 10d, p. 52 (*Pol.*, I, 2, 1253a 11-14): «Car de cest livre je puis dire "C'est mon livre", et puis dire absolument et simplement "C'est mien" [...] Le serf peut dire de son seigneur "il est mon seigneur"; mes il ne peut pas dire "il est mien". Et le seigneur peut dire de son serf "il est mon serf", et peut dire simplement "il est mien". Et pour ce dit saint Paul: "Servus domino stat aut cadit" [*Rm.*, 14, 4]».

<sup>81</sup> N. Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, cit., I, 4, 12a, p. 53 (*Pol.*, I, 5, 1254b 3-7): «Et princey despotique est du seigneur su son serf, car en grec *despotes*, ce est seigneur de la chose de laquelle il peut dire, "C'est mien", et de princey politique il fut dit ou premier chapitre. Et ce ii [= deux] princeys qui sunt proprement en communauté politique, il sont en un homme par similitude [...]. Car aussi comme le serf, en ce qu'il peut faire, est du tout en obeissance du seigneur et ne peut resister ne cointrier, semblablement est le corps et les membres ou resgart de l'ame [...]. Car aussi comme les citoyens qui sunt frans pevent non obeïr au prince, semblablement l'appetit peut desobeïr a l'entendement ou a raison. Et la cause de la difference dessus dicte est car le corps ou les membres, comme sunt lez mains, sont meuz de l'ame seulement mez l'appetit ou volenté est aucune foiz meu de entendement et raison, et aucune foiz de la sensualité, comme seroit par concupiscence. Et pour ce ne est il pas du tout subject a raison».

<sup>82</sup> M. T. Cicerone, *Paradoxa Stoicorum* (ed. a cura di J. Molager, Paris, Les Belles Lettres, 1971), V, 33.

contestano la servitù naturale, compare con chiarezza l'affermazione della naturale servitù dei barbari<sup>83</sup>. Nell'analisi delle costituzioni del libro III, poi, viene enucleata un'altra caratteristica dell'esercizio dispotico del potere, cioè la finalizzazione al bene personale (*leur propre profit*) dei principi e non dei governati<sup>84</sup> (che è in realtà il carattere essenziale della tirannia, oltre che in Aristotele, anche in tutta la tradizione medievale).

La localizzazione geografica del dispotismo suscita tuttavia qualche interrogativo al consigliere di Carlo V. Commentando l'affermazione di Aristotele secondo cui i barbari, per effetto dei loro costumi, si dimostrano più servili per natura dei Greci e, tra i barbari, gli Asiatici sono più servili degli Europei, Oresme afferma:

Asye la grant est aussi comme la moitié de la terre habitable vers orient. Et Europe est aussi comme la moitié de l'autre moitié de la partie de occident vers septentrion contre Affrique, qui est l'autre partie. Nous sommes en Europe [...]. Princey despotique est princey sus serfs, et ilz le seuffrent pource qu'ilz sunt de serville nature, jouxte ce que fu dit ou vi. chapitre du premier. Et sunt a ce acoustumés et des enfance virent leur peres en telle servitude. Et par aventure ne ont pas memoire que leur paiz feust oncques en liberté. Et a cest propos raconte Lucan comment ou temps de la guerre entre Jules Cesar et Pompeius les Romains se complaignoient et leur estoit dure chose entrer en servitude et comme ilz endurassent a moins de tristece se ilz eussent acoustume comme ont les peuples de orient [*Pharsalus*, III, 304] [...]. En vraie tirannie sunt ii [= *deux*] choses; une est que le prince gouverne a son propre profit; l'autre est qu'il opprime ses subjects par force et par violence et tient en servitude contre leur volonté. Et en vrai royaume sunt ii [= *deux*] choses contraires as dessus dictes; une est que le roy gouverne ou profit des subjects; autre est que il lui sunt subjects de leur volonté. Et donques telz princes barbarins sunt comme tirans en ce que il querent leur propre profit et sunt comme roys en tant comme leur subjects obeïssaent et sunt serfs volontairement. Et de ce dit Origens en une omelie: "Quia nulla est miserior servitus quam voluntaria"<sup>85</sup>. Il ne est nulle plus mescheante servitude que celle qui est volontaire<sup>86</sup>.

Il governo dispotico è tipico dei barbari e dell'Asia i cui popoli, vivendo in questa condizione fin dall'infanzia e non ricordando che il loro

<sup>83</sup> Si veda, a titolo d'esempio, N. Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, cit., I, 6, 14d, p. 56 (*Pol.*, I, 6, 1255a 33-36): «[...] comme sunt les barbarins, car ilz sunt nés et ordenés naturelment a servitude, mes en leur maison il ne servent pas de fait, et ce est seulement par difference de ce qu'ilz ne ont pas de seigneur franc, etc.».

<sup>84</sup> N. Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, cit., III, 7, p. 127 (*Pol.*, III, 5-6, 1278b).

<sup>85</sup> Origene, *Homilia in Ezechiel*, in *Patrologia Latina*, cit., vol. 25, col. 718.

<sup>86</sup> N. Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, cit., III, 20, 106b-c, p. 146 (*Pol.*, III, 14, 1285a 20-23).

paese sia mai stato libero, non provano sofferenza e accettano di buon grado questo regime. In quanto dispotici, i loro signori senza dubbio sono tiranni, perché governano per il loro bene personale, ma sono anche monarchi, perché l'obbedienza non è imposta ai sudditi con la forza, ma è volontaria. In prima battuta, dunque, la servitù naturale viene circoscritta all'Asia<sup>87</sup>, i cui popoli non possono costituire una vera comunità politica o una vera città: infatti essi sono governati da un principato dispotico (*princey despotique*), a capo del quale non vi può essere un re proprio perché i suoi sudditi non sono uomini liberi. Ma anche il giudizio sugli Asiatici si incrina di fronte alla testimonianza della Scrittura: Oresme infatti fa notare come gli Ebrei, pur vivendo in Asia, non fossero schiavi. Viene perciò ridimensionata la tesi iniziale mediante l'asserzione non tanto di una servitù naturale delle popolazioni asiatiche quanto piuttosto, come afferma lo stesso Aristotele, di una maggior propensione verso essa rispetto ai popoli europei<sup>88</sup>.

La tematica della strutturale differenza tra popoli dell'Occidente e popoli dell'Oriente torna con forza nel commento al capitolo 7 del libro VII, ovvero di quei passi già considerati nel commento di Pietro d'Alvernia<sup>89</sup>. Aristotele, come già detto, afferma che gli Europei sono un popolo di grande coraggio e animosità, ma poco ingegnoso, al contrario degli Asiatici, che primeggiano per sottigliezza intellettuale e scarseggiano in coraggio e ardore. I Greci, collocandosi geograficamente in una posizione intermedia, godono di entrambe le virtù. Oresme, nell'ampio commento si propone, in primo luogo, di chiarire il testo, secondariamente, di mostrare alcuni grandi mutamenti di regni e di costumi, e infine di illustrare le cause di queste *mutations*. L'autore si prodiga in una spiegazione di carattere geografico: il mondo abitato viene diviso tra Oriente, cioè l'Asia, e Occidente, dove si trovano Africa, Grecia ed Europa. Quest'ultima si colloca più a settentrione della Grecia e tuttavia entrambe sono accomunate dalla medesima posizione rispetto al Mediterraneo: si ha perciò l'impressione che O-

<sup>87</sup> Cfr. N. Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, cit., III, 21, 110b, p. 150 (*Pol.*, III, 15, 1286a, 5-8): «[...] aucuns sunt sers de nature et leur est expedient et juste que il servent et est juste que leur seigneurs les tiennent en servitude, si comme il appert ou chapitre desus dit, or est il possible que tout une multitude soit de telz gens et que elle soit serve ou de servile nature, et donques est ce juste et expedient que le prince de telle multitude la tienne en servitude. Et telz gens sunt en Asye [...]».

<sup>88</sup> N. Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, cit., III, 21, 110c, p. 150: «Après je di que le peuple d'Israel ne estoit pas tele multitude, car Aristote ne dit pas universelment que tous ceulz d'Asye fussent proprement sers, mes il dit que il *sunt plus serviles* en meurs que ne sunt ceulz de Europe. Et ce est a dire que il ne sunt pas de si franche nature» (corsivo nostro).

<sup>89</sup> Vedi *supra*, p. 79.

resme, pur volendo riaffermare la tesi di Aristotele sulla medietà della Grecia, accosti maggiormente la Grecia e l'Europa, come risulta anche da un'illustrazione, di incerta origine, che accompagna i manoscritti dell'opera. Aggiunge poi che ciò che egli definisce *le plus grant princey* sembra essersi mosso nel tempo progressivamente da Sud-Est a Nord-Ovest, procedendo dalla Persia, alla Grecia, a Roma per approdare infine in Francia: una *translatio maiestatis* che si accompagna alla decadenza del mondo, che invecchia, come ripete Oresme seguendo Agostino<sup>90</sup> e una opinione diffusa nel Medioevo<sup>91</sup>:

Et quant au present, il me semble, considerees les Escriptures, que apres que la terre habitable fu peuplee, le plus grant princey, la plus grande prosperité mondaine fu premierement en Babilone, de quoi dit Orosius: *Magna illa Babilon prima post reparationem humani generis condita* [*Contra paganos*, II, 6]. Ce fu la premiere puis que le monde fu repeuplé apres le deluge, et laquele fu apres destruiute par guerres et depuis deserte par nature, si comme Ysaïe avoit prophetizé [...]. Item, aucune foiz tele majesté fu en Perse et puis en Grece et puis a Rome et apres en France [...]. Item, il semble que par procès de temps ceste chose ait procedé aussì comme par un diametre ou par un biés, en venant de entre vers midi et orient et en descendant et approchant vers septentrion et occident<sup>92</sup>.

Fermo restando che la principale causa di tale *translatio* resta l'ordine e la volontà di Dio e che Dio adotta strumenti nel mondo terreno, e pur

<sup>90</sup> Agostino, come è noto, nel *De civitate Dei*, articola la storia del genere umano in sei epoche che pone in parallelo con le età della vita individuale: l'ultima epoca, che inizia con la venuta di Cristo e terminerà alla fine del mondo, coincide con la vecchiaia.

<sup>91</sup> In queste pagine sembrano convergere diverse tradizioni, come la dottrina delle quattro monarchie e la dottrina della *translatio imperii*. La prima si fondava su una tradizione consolidata in età alessandrina secondo la quale la storia era contrassegnata da quattro epoche, caratterizzate dal predominio rispettivamente degli Assiri e dei Babilonesi, dei Medi e dei Persiani, dei Macedoni e infine dei Romani; una tradizione presente anche nel *Contra paganos* (II, 1. 5-6) di Paolo Orosio, scritto negli anni 417-418 a sostegno del *De civitate Dei* agostiniano; risentiva, inoltre, della lettura del sogno di Nabucodonosor descritto nel libro di Daniele e accolto nel Medioevo sulla base dell'esegesi di San Girolamo (*Commentarium in Daniele Prophetam ad Pammachium et Marcellum liber unus*, in *Patrologia Latina*, cit., vol. 25, col. 504A-B). Quanto alla *translatio imperii*, basti in questa sede ricordare che all'epoca di Ottone I (962), l'impero bizantino si era proclamato legittimo erede di quello romano in forza del trasferimento di sede, voluto da Costantino, da Roma alla città che dall'imperatore prese il nome, Costantinopoli. Secondo Ottone di Frisinga, che nella *Historia de duabus civitatibus* (la cui seconda redazione risale al 1157) interpreta la storia alla luce delle dottrine agostiniane e orosiane come progressiva decadenza del mondo, l'impero romano era giunto ai Franchi dai Greci per opera di un secondo trasferimento.

<sup>92</sup> N. Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, cit., VII, 13, 265a-b, p. 298 (*Pol.*, VII, 6-7, 1327b 18-34).

considerando che anche la volontà e la libertà degli uomini sono annoverate tra le cause delle *transmutations* che si verificano nei regni, l'attenzione – sostiene Oresme – va concentrata sulle cause naturali, perché le cause morali, oltre a non essere sufficienti a spiegare i rivolgimenti politici, trovano esse stesse la loro origine in fattori naturali. Sono determinanti il clima, temperato o estremo, la morfologia del territorio e le influenze planetarie, che è competenza degli astrologi indicare. In particolare, Oresme ritiene che i cambiamenti climatici siano determinanti per la sorte delle grandi signorie: il filosofo francese recupera quindi una teoria sull'irraggiamento e il movimento solari<sup>93</sup>, dalle quali risulta che i lenti movimenti con cui il sole ha mutato posizione nello zodiaco hanno portato una moderazione sulle aree a cui il sole si avvicinava. Il passaggio della *majesté* da Sud a Nord è stata provocata da questo movimento, mentre la variazione di altre costellazioni è stata la causa del suo passaggio da Oriente ad Occidente<sup>94</sup>.

In definitiva, dunque, l'analisi del dispotismo in epoca tardomedievale resta circoscritta all'interno del quadro di riferimento aristotelico. Tuttavia, gli autori presi in esame sembrano aver adottato atteggiamenti diversi. Tommaso e Pietro si adeguano in modo irriflesso alle linee aristoteliche. Marsilio adotta il termine *despoticum*, oltre che nell'uso tecnico, anche in un'accezione polemica, con esplicito riferimento sia alle cautele che occorre adottare nella composizione del corpo legiferante dello stato sia ai limiti che devono essere posti al potere esercitato dal *principans* e dal pontefice romano. A fronte di un ridotto interesse nei confronti dell'Oriente e delle sue forme politiche, per Tolomeo da Lucca e Nicole Oresme il dispotismo e la servitù naturale pongono altresì dei quesiti che concernono il mondo latino e le sue strutture di potere. Emerge la necessità di una interpretazione e di un aggiustamento della prospettiva offerta dalla *Politica* nel con-

<sup>93</sup> Per la cosmologia di Oresme, si veda *Le livre de ciel e du monde*, II, ed. a cura di A.D. Menut e A.J. Denomy, Madison, Milwaukee and London, University of Wisconsin Press, 1968.

<sup>94</sup> N. Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, cit., VII, 13, 265a-b, pp. 298-299: «Item, les astrologiens dient qu'il [le solail] ne est pas tousjours en un lieu du zodiaque, mes est meü d'un mouvement tres long ou tres tardif entant que par aventure depuis ii [= deux] mille ou iii [= trois] mille ans il a passé seulement le signe de Gemini ou pres. Et selon ce, l'en pourroit dire que par son mouvement il a aussi comme amenee plus grant attrempance es parties dont il se est approcié modereement. Et donques ce qu'il se est approcié de ces parties par deça a esté cause des transmutations des seigneuries dessus dictes, quant a venir de vers midi vers septentrion, dont il ne peut plus approcié. Et la variation des autres constellations dessus touchié esté cause de ce, quant a proceder de vers orient vers occident».



fronto con una realtà come quella europea, che si è ormai strutturata in comunità politiche, a differenza di quanto avveniva all'epoca di Aristotele. Non si tratta di mettere in discussione le tesi della *Politica*, quanto piuttosto di attualizzarle mediante una interpretazione coerente con la realtà politica dell'Occidente medievale, appropriandosi nel medesimo tempo di una strumentazione concettuale che appare utile e efficace per comprendere ed affrontare i problemi che sorgono all'interno di quella medesima realtà.

## NICCOLÒ MACHIAVELLI E LA «MONARCHIA DEL TURCO»

di *Giorgio E.M. Scichilone*

### 1. *La paura del Turco nel mondo machiavelliano*

«[...] quando quel principe non sia qualche principe barbaro, destruttore de' paesi e dissipatore di tutte le civiltà degli uomini, come sono i principi orientali»<sup>1</sup>.

L'immagine più violenta e irrimediabile dei sovrani orientali che appare tra le opere di Niccolò Machiavelli, la cui ipostasi si cristallizzerà nel monarca dei Turchi, è posta nel trattato sulle repubbliche. Qui il moderno commentatore di Tito Livio si lascia trasportare dall'eco, assai suggestiva, di una paura che dal Medioevo minacciava l'Occidente cristiano e che toccherà il suo culmine con la caduta della seconda Roma, Costantinopoli.

Il rovescio di questa angoscia collettiva si trova in uno dei più grandi capolavori della commedia italiana, la *Mandragola*<sup>2</sup>. E poiché è commedia, abbiamo la satira.

Vi è nell'opera un passaggio curioso che si direbbe estraneo alla trama. Fra Timoteo, abate o priore che sia (il *Prologo* volutamente non lo chiarisce, ma si tratta dell'incarnazione della Chiesa e della sua dignità temporale), dialoga con una donna, la quale in passato ha confessato peccati sessuali condannati dal magistero ecclesiale a cui il marito, oramai deceduto, la costringeva. Ma la pietà della donna adesso si volge all'anima del consorte, per cui chiede al frate se per colpa di quei peccati (l'allusione è alla sodomia) il marito adesso possa perdere la grazia di trovarsi in pur-

<sup>1</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, con introduzione di G. Sasso e note di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 1999, II, 2, p. 301 (tutte le citazioni dai *Discorsi* si riferiscono a questa edizione).

<sup>2</sup> N. Machiavelli, *La Mandragola*, a cura di G. Inglese, Bologna, Il Mulino, 1997, atto III, scena III, pp. 66-67.

gatorio. Tuttavia, non appena rassicurata su questo, in modo singolare, la medesima chiede, senza che nulla giustifichi un simile passaggio di argomento, un'altra opinione al frate, questa volta non su questioni religiose bensì politico-militari, e cioè sulla possibilità che abbiano i Turchi di passare per l'Italia. «Se voi non fate oratione, sì». Entrambe le domande tradiscono una forte preoccupazione, l'inferno (religioso) per il marito e quello (politico) per l'Italia, e sono tenute insieme, con magistrale ironia, da un motivo erotico, la sodomia (vizio diffuso a Firenze contro cui Savonarola si scagliò) e il supplizio atroce dell'impalamento praticato dai Turchi: «Dio ci aiuti con queste diavolerie! Io ho una gran paura di quello impalare». Le preghiere, in entrambi i casi, sono volte a scongiurare i mali che la donna paventa. Le messe per i defunti per salvare l'anima dell'uomo dal diavolo; le orazioni, a cui il frate esorta la donna, per allontanare il concreto e diabolico pericolo turco.

In effetti l'ansia per la minaccia turca in quei tempi era enorme<sup>3</sup>. Proprio nell'anno della composizione e della immediata rappresentazione della commedia (il 1518, periodo in cui Machiavelli probabilmente lavora ancora ai *Discorsi*) lo stesso papa Leone X tenta di indire, non senza abilità (rappresentata nella commedia?), una crociata contro i Turchi<sup>4</sup> come carta

<sup>3</sup> Cfr. M.P. Gilmore, *La minaccia turca*, in Id., *Il mondo dell'Umanesimo (1453-1517)* (1952), trad. it. di M. Luzzati, La Nuova Italia, Firenze, 1977, pp. 11-29; F. Babinger, *Maometto il Conquistatore e il suo tempo* (1953), trad. it. di E. Polacco, Torino, Einaudi, 1957; S. Runciman, *La caduta di Costantinopoli 1453* (1965), trad. it. di M.L. De Luigi Rotondi, Milano, Feltrinelli, 1968; R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop, de Graaf, 1967; R. Minuti, *Mito e realtà del dispotismo ottomano: note in margine ad una discussione settecentesca*, «Studi settecenteschi», 1 (1981), pp. 35-59; L. Valensi, *Venezia e la Sublime Porta. La nascita del despota* (1987), trad. it. di A. Pasquali, Bologna, Il Mulino, 1989; G. Motta (a cura di), *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, Milano, Angeli, 1998, in particolare il saggio di M. Caffiero, «La profezia di Lepanto». *Storia e uso politico della santità di Pio V*; C. Dionisotti, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 163-182.

<sup>4</sup> Cfr. L. von Pastor, *Sforzi del Papa per una crociata, specialmente negli anni 1517 e 1518*, in Id., *Storie dei Papi*, vol. IV, *Leone X*, trad. it. di A. Mercati, Roma, Desclée, 1921, pp. 136-162. L'abilità del papa, secondo storici ed osservatori contemporanei, consisterebbe nella 'invenzione' del formidabile nemico esterno all'Europa per allontanare le guerre dall'Occidente. Lo stesso Guicciardini nella sua *Storia d'Italia* (1537-40) riferisce di un Pontefice «spaventato» che ricorre innanzitutto agli «aiuti divini» («devotissime supplicazioni alle quali andò egli co' piedi nudi»); e «dipoi voltatosi a pensare e a trattare degli aiuti umani scrisse brevi a tutti i principi cristiani, ammonendogli di tanto pericolo e confortandogli che, deposte le discordie e contenzioni, volessino prontamente attendere alla difesa della religione e della salute comune la quale stava continuamente sottoposta a gravissimi pericoli se non con gli animi e con le forze unite di tutti non si trasferisse la guerra nello imperio del Turco e assaltassero lo inimico nella casa propria» (F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lugnani-Scarano, Torino, Utet, 1981; XIII, 9, p. 1300).

da giocare nella politica italiana ed europea, facendo leva sull'impressione diabolica<sup>5</sup> che gli infedeli destavano in Occidente.

Quest'incubo dunque angosciava l'Europa, dopo che Maometto II aveva conquistato nel 1453 Costantinopoli, il cui nuovo nome sarà una consacrazione della nuova potenza mondiale: Istanbul, *ein tèn pólin*, «la città per eccellenza». Non poteva esserci sgomento più grande per l'Occidente cristiano che assistette impotente alla caduta della capitale dell'impero d'Oriente, riproducendo quel senso di turbamento che il mondo aveva provato un millennio prima per il sacco di Roma da parte dei Visigoti di Alarico: «[...] perché questo medesimo anno [1453] – leggiamo nelle *Istorie fiorentine* – Maometto Gran Turco aveva preso Gostantinopoli e al tutto la Grecia insignoritosi. Il quale acquisto sbigottì tutti i cristiani, e più che ciascuno altro i Viniziani e il papa, parendo a ciascuno già di questi sentire le sue armi in Italia»<sup>6</sup>.

Su questo timore Machiavelli, da Segretario della seconda cancelleria di Firenze, volle far leva quando Soderini era impegnato a far approvare, contro le resistenze ottimatizie, un'indispensabile riforma tributaria che potesse risanare la finanza pubblica e istituire milizie cittadine. Il discorso preparato per l'occasione, che rappresenta un vero saggio di retorica, ha il suo apice drammatico proprio nell'esempio di quella tragica ed emblematica vicenda:

E' si debbe molti di voi ricordare quando Gostantinopoli fu preso dal Turcho. Quello imperadore prevede la sua ruina: chiamò e' suoi cittadini; non potendo con le sue entrate ordinarie provedersi, expose loro e' pericoli, mostrò loro e' rimedi; e' se ne feciono beffe. La obsedione venne. Quelli cittadini che haveno prima poco stimato e' ricordi del loro signore, come sentirno suonare le artiglierie nelle lor mura, e' fremere lo exercito de' nemici, corsono piangendo allo 'mperadore co' grembi pieni di danari; e quali

<sup>5</sup> Jean Delumeau sottolinea come sia soprattutto la Chiesa ad enfatizzare la minaccia turca, conferendo agli infedeli connotati diabolici, ed esortando le popolazioni e le classi dirigenti ad armarsi contro gli Ottomani. Nel mondo cristiano Erasmo e Lutero esprimono quest'ansia in modo differente. Nel 1529 il Riformatore, paragonando il Turco al diavolo, scrive il *Von Kriege wider die Turcken*, dove il complotto satanico è reso particolarmente inquietante da un'alleanza del papa con i musulmani che insieme assediano la cristianità. La replica dell'umanista olandese è dell'anno successivo nel *De bello Turcis inferendo*, scritta su pressione degli ambienti asburgici, preoccupati dalla visione apocalittica luterana, e pertanto, pur nella sua severità, meno angosciata: vanificate le vie del negoziato a cui il suo pacifismo integrale rimane fedele, Erasmo si spinge a sostenere la necessità di una guerra difensiva contro i Turchi: cfr. J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)* (1978), trad. it. di P. Traniello, Torino, SEI, 1979, pp. 404-417.

<sup>6</sup> N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, a cura di F. Gaeta, Milano, Feltrinelli, 1962; VI, 32, p. 439.

lui cacciò via dicendo: - Andate ad morire con cotesti danari, poiché voi non avete voluto vivere senza epsi<sup>7</sup>.

Concludendo le *Istorie Fiorentine*, è vero, l'eco è di tutt'altra natura. L'elogio finale di Lorenzo de' Medici ridefinisce i canoni della paura del Turco. Il riferimento grandioso e fantastico al lontano Oriente serve ad esaltare (e dilatare) le virtù del Magnifico: «il Soldano con i suoi oratori e suoi doni lo vicitò e presentò; il gran Turco gli pose nelle mani Bernardo Bandini, del suo fratello ucciditore. Le quali cose lo facevano tenere in Italia mirabile»<sup>8</sup>.

Machiavelli non ne parla, ma in quell'occasione il signore di Firenze, come segno di gratitudine verso Maometto II, aveva fatto coniare «una medaglia celebrativa che ritraeva da un lato il profilo del Conquistatore e dall'altro la figura di un vincitore su un carro trionfale tirato da due cavalli al trotto guidati da Marte, il dio della guerra; tre donne, rappresentanti ciascuna un impero – Asia, Trebisonda e Grecia – seguivano incatenate il carro del trionfatore»<sup>9</sup>. Ad evidenziare la sovrumanià del vincitore, egli è posto in alto, divinizzato, lontanissimo e intoccabile dagli schiavi, dal mondo inferiore. È probabile che a Bertoldo di Giovanni, il medaglista a cui era stato commissionato il lavoro, fossero state date istruzioni precise circa il modo di rappresentare il Gran Signore; non lascia comunque alcun dubbio il fatto che in quella raffigurazione si esprimesse una diffusa percezione della società orientale e del suo modo di essere organizzata politicamente, che non trova alcun riscontro o precedente nella società, nella storia e nella politica occidentali. La dimensione divina e verticale del potere è ciò che si immagina degli imperi orientali<sup>10</sup>. Machiavelli la suggella ne *Il Principe*,

<sup>7</sup> N. Machiavelli, *Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio e di scusa*, in J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli: i primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, Antenore, 1975, pp. 414-415. Citerò tutti gli scritti del segretario dall'edizione data in appendice dal volume di Marchand, a cui peraltro si rimanda per il contesto storico entro cui i vari testi machiavelliani del periodo indicato si collocano.

<sup>8</sup> N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, cit., VIII, 36, p. 844.

<sup>9</sup> L. Perini, *Il pensiero politico da Machiavelli alla ragion di stato*, in N. Tranfaglia-M. Firpo (a cura di), *La Storia*, vol. IV: *L'Età Moderna*, Torino, Utet, 1986, p. 379.

<sup>10</sup> Cfr. L. Perini, *Il pensiero politico da Machiavelli alla ragion di stato*, op. cit., pp. 379-412. Il saggio di Perini inizia proprio dall'aneddoto della medaglia fatta coniare da Lorenzo che, trentacinque anni prima del *Principe*, riporta già «un'immagine dell'Oriente che faceva risaltare il “verticalismo” di rapporti – trionfatore, despota divinizzato in alto e schiavi in basso – che non trovava termini di confronto con la tradizione occidentale, dove la struttura della gerarchia del feudalesimo era organizzata attorno al principio della “reciprocità” e la struttura corporativa “orizzontale”, per quanto insidiata e minacciata, aveva fino allora difeso una propria vita sociale indipendente» (p. 380). Per una diversa interpretazione della medaglia vedi F. Babinger, *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, cit., p. 576



Medaglia di Mehmed il Conquistatore,  
di Bertoldo di Giovanni fiorentino (1480).



ma questa raffigurazione ha dietro di sé una lunga storia, dato che è Aristotele a dare autorevolezza 'scientifica' a quella percezione della 'diversità' asiatica che la cultura greca aveva iniziato ad elaborare.

## 2. *L'opposizione Oriente-Occidente nell'Umanesimo cristiano fino al Principe*

Questa storia inizia con la stessa politica, ancora prima che ne scriva Aristotele.

Già la parola *politica* ci dovrebbe dire che ciò che noi comunemente intendiamo con il concetto che il termine evoca – il modo di regolare la vita associata tra individui e gruppi che non sia la mera violenza – ha un'origine inequivocabile.

Nel paradigma della politica, Roma è divenuta la patria del diritto e il simbolo della potenza (repubblicana o imperiale), ma il paradigma stesso si forgia con la *polis*. L'elogio di Pericle delle istituzioni democratiche costituisce il fondamento della civiltà occidentale: la città è il luogo della politica e Atene ne diviene la sua metafora. Al di fuori di Atene – della *polis* – non c'è la politica. I viaggiatori greci che si inoltrano lontano dai confini della patria scoprono che la voce dei barbari è simile a quella degli uccelli. Il distacco dalla *polis* non è solo fisico, è un allontanamento antropologico: chi non è Greco, chi non è cittadino, l'uomo che non partecipa alla vita politica, se non è un dio, si degrada ad animale. Il contrasto serve a dare coscienza della propria identità, soprattutto quando la *polis* è minacciata da un pericolo esterno straordinario: l'alterità rispetto ad Atene è l'impero persiano.

È così che una stessa situazione di potere, il governo illimitato di uno solo, è tirannide se riferito alla *polis*, dispotismo in relazione ai barbari. La denuncia di un governo illegittimo in quanto esito dell'usurpazione violenta e illegale per la pratica di dominio oppressivo, cade laddove il potere arbitrario ed assoluto è esercitato in conformità alla natura servile del popolo, il quale accetta volontariamente di sottostare ad un simile potere. Secondo tale impostazione, risulta perfettamente normale che gli Asiatici siano governati secondo quella relazione di dominio che in Grecia è prepolitica, confinata nella dimensione privata della vita domestica – il rapporto tra il padrone e i suoi schiavi, «come se per natura schiavo e barbaro fosse-

ro la stessa cosa»<sup>11</sup>. Un uomo comanda su popoli che per loro natura «sottostanno al dominio dispotico senza risentimento»<sup>12</sup>. Ciò che rende legittimo il dispotismo e intollerabile la tirannide è dunque anzitutto il luogo, Oriente e Occidente, ovvero la natura degli abitanti di queste opposte aree del mondo<sup>13</sup>.

Tutto ciò deriva in particolare da due celebri passi della *Politica* in cui Aristotele precisa che la Grecia è amante della libertà, mentre ai popoli dell'Asia si addice per natura il governo servile<sup>14</sup>. È un'idea non nuova nella cultura greca. Eschilo per esempio ne aveva dato una vivida raffigurazione ne *I Persiani*. Tuttavia trovarla ribadita nello Stagirita, nella prima opera sistematica di politica del pensiero occidentale e legata all'analisi delle forme di potere, vale a dire a un aspetto essenziale della filosofia e della scienza politica, conferisce ad essa una autorevolezza culturale che, come documenta la presente opera, le consentirà di percorrere con straordinaria fortuna i secoli.

È probabile che quando Machiavelli ne scrive nelle sue opere sia inconsapevole di trovarsi *all'inizio* della riproposizione e aggiornamento di una contrapposizione categoriale che avrà un'enorme eco nel dibattito politico dei secoli successivi<sup>15</sup>; certamente c'è nel pensatore fiorentino la consapevolezza della tradizione di questa opposizione su cui, tra Medioevo ed Umanesimo<sup>16</sup>, i conoscitori ed interpreti del «maestro di color che sanno»,

<sup>11</sup> Aristotele, *Politica*, I, 8, 1252 b (citiamo dalla trad. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1997<sup>4</sup>, p. 5).

<sup>12</sup> Aristotele, *Politica*, III, 14, 1285 a 21-22 (trad. it. cit., p. 102).

<sup>13</sup> Cfr. N. Bobbio, *Dispotismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica* (1983<sup>2</sup>), Milano, TEA, 1990, pp. 320-321, e il saggio di M. Paola Mittica e Silvia Vida *Dispotismo e politica in Aristotele*, in questo tomo.

<sup>14</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 14, 1285 a 20-22 e VII, 7, 1327 b 23-33.

<sup>15</sup> Cfr. V. de Caprariis, *nota 10*, in N. Machiavelli, *Il Principe e altri scritti*, Bari, Laterza, 1962, p. 29. Nei suoi studi sulla 'fortuna' di Machiavelli nel pensiero politico moderno, Giuliano Procacci ha notato come particolarmente in Francia sia stata recepita la contrapposizione tra regno francese e dispotismo turco che appare nel *Principe*. Di estremo interesse è pertanto G. Procacci, *Il Turco e il Parlamento*, in Id. *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 171-183.

<sup>16</sup> Il tema della ricezione della *Politica* aristotelica nell'Umanesimo richiederebbe una trattazione a parte. Sulla specifica presenza di Aristotele in Machiavelli, su cui in passato si è appuntata una disputa filologica che ha preso le mosse dalla famosa battuta di Vettori a Machiavelli sulle repubbliche «divulse» – di cui, a rigore, la *Politica* non parla (e forse proprio per questo l'ex Segretario avrebbe risposto all'amico di non sapere cosa avesse detto Aristotele al riguardo) – vedi almeno *Discorsi*, III, 26, dove la *Politica* è esplicitamente citata. Sul tema si rinvia a G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1993<sup>3</sup>, vol. I: *Il pensiero politico*, p. 42, nota 32. Ma oltre a ciò, si rimanda, sempre di Sasso, al fondamentale e poderoso *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4 voll., Milano-Napoli, Ricciardi, 1988 (tra i tanti possibili



da Alberto Magno a Dante, da Tommaso d'Aquino a Marsilio da Padova, in vario modo ritornano. Fino alle prediche e al trattato politico del Savonarola, che del «divino dottore», commentatore per eccellenza di Aristotele, è figlio spirituale.

*All'inizio*, perché la 'Modernità' di cui la riflessione di Machiavelli è una primigenia significativa formulazione, ribadisce in nuove e più consone categorie politiche – l'antitesi, come vedremo, della monarchia turco-ottomana con quella francese del suo tempo – l'antica distinzione aristotelica tra Occidente e Oriente.

Ciò che rende differente le formulazioni machiavelliane dal comune sentire europeo, già medievale e poi rinascimentale, è il contesto in cui le prime sono inserite. Nel Segretario fiorentino le immagini del Turco che fanno parte delle paure e dei miti collettivi – che ritroviamo anche nel massimo intellettuale europeo del periodo, Erasmo da Rotterdam – si staccano per assumere una valenza più obiettiva e 'scientifica', funzionale al nuovo discorso politico che Machiavelli intende elaborare, e non come semplice risonanza di ancestrali pregiudizi o pedissequi ricezioni di una pur autorevole tradizione.

Un rilievo occorre ancora fare, e cioè che la tradizione occidentale che arriva all'Umanesimo continua ad identificarsi con il pensiero cristiano<sup>17</sup>. Il corollario che ne deriva, e che qui interessa, è che il dispotismo orientale è irreligioso, mentre la libertà politica, a cui la naturale dignità dell'uomo aspira, è cristiana. Gli Asiatici, i Turchi, i popoli servi per natura, sono gli infedeli. Lontani da Dio, questi popoli si danno a un despota. Nell'idea di crociata, dopo la caduta di Costantinopoli, si innesta questa ulteriore contrapposizione che il fine umanista Enea Silvio Piccolomini, di-

riferimenti al problema cfr. vol. II, pp. 445-448, dove si legge tra l'altro: «Note, invece, senza possibilità di dubbio, in sé stesse o nelle esposizioni di scuola, gli furono le analisi che, nella *Politica*, Aristotele dedica al tema della tirannide»). Più in generale sono preziosi i saggi di E. Garin (in particolare *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, «Atti dell'Accademia fiorentina di Scienze Morali "La Colombaria"», [1950], vol. XVI, pp. 56-104); ma vedi anche M. Riedel, *Aristotelismo ed Umanesimo. Sulla recezione della «Politica» di Aristotele agli inizi dell'età moderna*, in Id., *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna* (1975), trad. it. di F. Longato, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 133-152; G.C. Garfagnini, *Machiavelli e la filosofia medievale*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Atti del Convegno di Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997, Roma, Salerno, 1998, pp. 63-80; e i primi capitoli del bel libro di G. Cambiano, «*Polis*». *Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 3-132.

<sup>17</sup> Cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa* (1961) Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 47: «Senonché occorre pure avvertire che cultura è, ancora, strettamente connessa con religione; che, cioè, l'Europeo è ancora il 'cristiano'; che la parola suprema rimane *christianitas, res publica christiana, christianus populus*, in cui si fonde anche il fattore culturale».

venuto papa col nome di Pio II, rende solenne con quell'incredibile atto che è la lettera a Maometto II per la sua conversione<sup>18</sup>.

Tra l'epistola papale (1461) e il *Principe* machiavelliano ci sono, tra l'altro, sia sotto il profilo cronologico sia sotto quello della ufficialità umanistico-cristiana, due campioni differenti della *christianitas*, Savonarola ed appunto Erasmo. Come in Piccolomini, che percepiva l'impossibilità della crociata contro il Turco per il 'frazionamento' del potere in Europa contro la possente 'monoliticità' dell'impero ottomano (ma non si insinuava forse, in questa preoccupazione, l'idea che la 'molteplicità' europea fosse il frutto di quella libertà che la 'compattezza' islamica negava?), il frate domenicano tesse l'elogio della libertà italiana che divide la *provincia* in tanti Stati, non tollerando *questi* popoli il dominio di uno solo («un solo principe»). A meno che non li si tiranneggi:

Ma se noi esaminiamo bene le sentenze e ragioni delli sapienti così filosofi naturali come teologi, cognosceremo chiaramente che, considerata la natura di questo popolo, non li conviene tale governo. Però che dicono tale governo convenirsi alli popoli che sono di natura servile, come quelli che mancano di sangue, o di ingegno, o dell'uno e dell'altro [...]; e quelli che hanno ingegno, ma mancano di sangue, essendo pusillanimi, si lascian facilmente sot-

<sup>18</sup> Pius PP II, *Epistola ad Mahumetem*, versione italiana a cura di G. Toffanin, Napoli, Peronti, 1953. «Storicamente – dice il Toffanin nella sua Introduzione (p. X) – la lettera resta un enigma». Se il pontefice romano abbia davvero creduto di potere convertire il Conquistatore illustrandogli la differenza tra la Verità di Cristo e gli errori dell'Islam, è questione assai complessa. La lettera ha sconcertato gli storici che hanno visto quell'atto, di per sé clamoroso, essere negato dai simultanei preparativi del pontefice per la crociata contro l'infedele. Vecchio e malato, la morte lo coglierà proprio ad Ancona, pronto a partire per l'Oriente, a capo di un esercito mal ridotto, aspettando (inutilmente) quegli aiuti dagli Stati cristiani per la spedizione religiosa e militare che nessun principe europeo era stato in grado o aveva voluto affrontare. Né possiamo dire quanto il Sultano abbia trovato seducente la proposta di seguire le orme di Costantino, Clodoveo e gli altri re pagani e barbari che, con la loro conversione, avevano condotto alla Chiesa di Cristo intere popolazioni. In tutto ciò, un tratto indubitabile rimane, ed è la nota realistica che emerge tra gli argomenti papali, e cioè il riconoscimento dell'impero in Asia di un solo uomo: «Vi nomineremmo imperatore dei Greci e dell'Oriente, e allora sareste di diritto padrone di ciò che ora occupate con forza» (p. 10). Conoscitore, come pochi del suo tempo, del mondo, per erudizione ed esperienza diretta, Piccolomini, prima di diventare papa, non si faceva illusioni circa l'esito della crociata indetta da papa Niccolò V il 30 settembre dell'anno della caduta di Costantinopoli: «Ogni Stato [europeo] ha il suo principe, ogni principe ha i suoi interessi personali. Quale voce potrebbe mai essere tanto eloquente da riunire sotto una medesima bandiera tante potenze discordi ed ostili? E quand'anche si riunissero in armi, chi mai oserebbe assumerne il comando?» Forse per celare un'intrinseca debolezza, oltre alla via della persuasione, la lettera contiene un elogio delle virtù politiche e militari degli Stati europei. Ancora una volta la lettera rileva una visione concreta delle forze in campo, e che a noi interessa: la *pluralità* delle nazioni europee che il papa contrappone all'*unicità* dell'impero orientale.

tomettere a un solo principe, e quietamente vivono sotto quello, come son li popoli orientali, e molto più quando mancassino in l'una e l'altra parte. Ma li popoli che sono ingegnosi e abundano di sangue e sono audaci, non si possono facilmente reggere da uno, se lui non li tiranneggia; perché continuamente, per lo ingegno, vanno machinando insidie contra il principe, e per la loro audacia facilmente le mettono in esecuzione, come si è visto sempre in Italia, la quale sappiamo per la esperienza dei tempi passati insinuo al presente, che non ha mai potuto durare sotto el reggimento di uno principe: anzi vediamo che, essendo piccola provincia, è divisa quasi in tanti principi quante sono le città, le quali non stanno quasi mai in pace<sup>19</sup>.

La tirannide è dunque possibile perfino in Italia (che dell'Europa è la parte nobile, se fuori di essa ci sono i barbari), ma rimane contraria alla natura e ai costumi dei suoi popoli. Non è così per «li popoli orientali», che pur avendo ingegno rimangono pusillanimità, e «si lasciano facilmente sottomettere a un solo principe, e quietamente vivono sotto quello». Per Savonarola appare pacifica la distinzione aristotelica, ma il fondamento della continua invettiva, con cui si risolve il suo *Trattato circa il reggimento e il governo della città di Firenze*<sup>20</sup>, contro la tirannide come governo e contro il tiranno come uomo dissoluto (evidenti i riferimenti ai Medici), è nella equazione tra Dio e libertà: «[...] il governo che Dio esercita sugli uomini si attua per il tramite dell'autogoverno degli uomini stessi»<sup>21</sup>. Il tiranno che nega la libertà è a sua volta la negazione di Dio<sup>22</sup>. Eppure, o proprio per questo, i termini negativi di quella equazione sono del tutto immediati presso i popoli orientali. Gli infedeli sono *naturaliter* servili, senza Dio e senza libertà.

Come è noto, Erasmo dedicò la sua opera di letterato all'esecuzione delle guerre fino a confutare la dottrina cattolica che sotto determinate condizioni le giustificava, ma sembra che finisca con l'ammettere, non sen-

<sup>19</sup> G. Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con Trattato circa il reggimento e il governo della città di Firenze*, in *Edizione nazionale delle opere*, a cura di L. Firpo, Roma, Belardetti, 1965, vol. I, pp. 446-447. Per le fonti aristoteliche in Savonarola si rinvia a E. Garin, *Ricerche sugli scritti filosofici di Girolamo Savonarola. Opere inedite e smarrite*, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni, 1992, pp. 201-212.

<sup>20</sup> Il *Trattato* fu composto all'inizio del 1498 per espresso desiderio della Signoria: cfr. R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, con *Note aggiunte* di A.F. Verde, Firenze, Le Lettere, 1997, p. 173.

<sup>21</sup> M. D'Addio, *Il tirannicidio*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, Torino, Utet, 1987, p. 534. Cfr. G. Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, cit., pp. 438-439 e *passim*.

<sup>22</sup> Cfr. M. D'Addio, *Il tirannicidio*, cit., p. 538: «Per Savonarola il tiranno è l'incarnazione del male, in tutte le sue manifestazioni: è proprio nel tiranno che possiamo vedere il "volto demoniaco del potere"».

za la consueta prudenza, quelle contro i Turchi<sup>23</sup>. Nel sostenere la prima convinzione e la seconda possibilità, nel *Lamento della Pace* appare un'affermazione che sottilmente lega il concetto di «tirannide» (orientale) a quello della sua intrinseca empietà religiosa: «Aggiungerò – cosa che potrà sembrare ancora più incredibile – che gli spiriti del male (*impii spiritus*), primi operatori un tempo e ancor oggi della frattura fra il cielo e l'umanità, sono pur uniti da un accordo reciproco e, per bieca che sia, rispettano volontariamente la tirannide da cui sono governati»<sup>24</sup>. *Di qualunque tipo sia quel loro patto, gli «impii spiritus» sono governati per consenso da una «tirannide»*. C'è l'incredulità dell'umanista nel comprendere come i demoni, che per definizione dividono (Dio dagli uomini e gli uomini tra loro), riescano a trovare tra loro un accordo e volontariamente si sottomettono alla tirannide di uno solo. Continua Erasmo: «I Turchi offrono sacrifici ai demoni; ma se per costoro non c'è vittima più gradita di un cristiano immolato da un cristiano, sei forse diverso, dimmi, da un Turco? [...]. Chi parteggia per i Turchi, chi è amico dei demoni, offra sovente sacrifici di questa specie»<sup>25</sup>. La «tirannide» (orientale) è demoniaca, inumana, innaturale<sup>26</sup>. Solo gli spiriti del male, i demoni – e i Turchi – sopportano *volontariamente* un simile governo.

La prima edizione della *Querela Pacis* fu pubblicata nel dicembre del 1517. Quattro anni prima Niccolò Machiavelli aveva composto il *De principatibus*.

<sup>23</sup> Ad esempio, nel *De bello Turcis inferendo*, cui si è fatto cenno, e nell'*Institutio principis christianis* (1516): «Non credo che si debba muovere avventatamente guerra neanche ai Turchi, se rifletto fra me che il dominio di Cristo è nato e si è propagato in maniera assai diversa da questa [...]. Ché anzi, a guardare come sono oggi gli uomini con i quali si combattono tali guerre, c'è proprio da temere che siamo noi a diventare Turchi anziché rendere quelli cristiani. Cerchiamo prima di esser cristiani autentici, e poi, se si darà l'occasione, andiamo pure a combattere i Turchi» (Erasmo da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano*, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Morano, 1977, p. 163)

<sup>24</sup> Erasmo da Rotterdam, *Il Lamento della pace*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1990, p. 11. Testo originale: «*Addam, quod magis etiam mirum videatur, impii spiritus, per quos caelitum atque hominum concordia primum dirupta est et hodie rumpitur, tamen inter se foedus habent suamque illam qualemcumque tyrannidem consensu tuentur*». L'umanista usa il termine *tyrannis*, lo stesso adoperato da Savonarola, ma appare evidente dal riferimento al *consensus* che il concetto è in questo caso analogo a quello aristotelico del 'dispotismo orientale'.

<sup>25</sup> Erasmo da Rotterdam, *Il Lamento della pace*, cit., p. 57.

<sup>26</sup> La tirannide come governo contro natura e anticristiano è ribadito nell'opera politica più importante dell'Umanista: «Se è vero che la natura ha fatto tutti gli uomini liberi e che la servitù è stata introdotta contro natura cosa che riconoscono anche le leggi dei pagani, rifletti come sia disdicevole ad un cristiano arrogarsi il titolo di padrone su altri cristiani che neanche le leggi hanno considerato servi e che Cristo ha riscattato da ogni servitù» (Erasmo da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 94).

### 3. 'Dispotismo orientale' e idea d'Europa

#### 3.1. Asia: «uno principe e tutti li altri servi»

Quando alla fine del Quattrocento il pericolo turco minacciò anche Venezia, la Repubblica mandò nelle corti europee i propri ambasciatori per sollecitare aiuti contro gli infedeli, con i quali peraltro non si era preoccupata, né in seguito si preoccuperà, di stringere trattati commerciali o segrete alleanze militari. «Dopo tanta fortuna, a Venezia l'allarme suona improvviso con un'urgenza che tradisce il panico»<sup>27</sup>, e l'orazione dell'ambasciatore veneto Pietro Pasqualigo indirizzata a Emanuele I re del Portogallo, e pubblicata in patria nel 1501, significativamente fa appello proprio ad un concetto antico ed influente, la contrapposizione tra Occidente e Oriente, declinata in termini correnti di cristianità e barbarie: «Se il pericolo oltremodo tremendo che incombe sulla religione cristiana è trascurato, volesse il cielo che ciò sia falso, non accada presto che questo incendio che adesso affligge la repubblica veneta, che un tempo afflisse la Grecia, presto debba affliggere l'intera Europa»<sup>28</sup>. C'è continuità tra la memorabile lotta vitale della Grecia contro i Persiani e quella attuale tra Venezia, baluardo europeo, e i Turchi. Sarà Machiavelli a far saltare l'elemento religioso di questa contrapposizione che ancora l'ambasciatore veneto, sia pure retoricamente, propone.

La svolta in una simile impostazione della questione doveva essere infatti operata da chi si sentiva meno legato ed obbligato alla *christianitas*. «E poiché è del Machiavelli, non potrà che essere una formulazione di caratteri politici»<sup>29</sup>.

Il luogo principale di tale formulazione si trova nel IV capitolo de *Il Principe*, dove ci si interroga «per qual cagione il regno di Dario, il quale da Alessandro fu occupato, non si ribellò da' suoi successori dopo la morte di Alessandro». Per rispondere a questa questione che lui stesso pone, Machiavelli riformula e rilancia, a parere di molti interpreti<sup>30</sup>, la contrapposi-

<sup>27</sup> C. Dionisotti, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, cit., p. 166.

<sup>28</sup> Citato da C. Dionisotti, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, cit., p. 166. Traduzione dal latino mia.

<sup>29</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., p. 48.

<sup>30</sup> *In primis* di F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 48-57, *passim*; Id., *I caratteri politici dell'Europa nel pensiero di Machiavelli* (1956), in *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 403-406; e, sulla sua scia, di N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappicchelli, Torino, 1976, specialmente il capitolo su Machiavelli (pp. 67-85); Id., *Dispotismo*, cit., p. 322; Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero,

zione aristotelica tra organizzazione politica di tipo orientale, ovvero peculiare di popoli per natura «servili», e organizzazione politica di tipo occidentale, appropriata ai popoli liberi. Conviene riportare per intero la riflessione dell'autore consegnata ad un brano celebre:

Rispondo come e' principati, de' quali si ha memoria, si truovono governati in dua modi diversi: o per uno principe e tutti li altri servi; e' quali come ministri, per grazia e concessione sua, aiutano governare quello regno; o per uno principe e per baroni e' quali non per grazia del signore, ma per antichità di sangue, tengano quel grado. Questi tali baroni hanno stati e sudditi propri, e' quali gli ricognoscono per signori e hanno in loro naturale affezione. Quelli stati che si governano per uno principe e per servi, hanno el loro principe con più autorità; perché in tutta la sua provincia non è uomo che riconosca alcuno per superiore se non lui; e, se obbediscono alcun altro, lo fanno come ministro e ufficiale, e a lui portano particolare amore. Li esempi di queste dua diversità sono, ne' nostri tempi, el Turco e il re di Francia. Tutta la monarchia del Turco è governata da uno signore, li altri sono sua servi; e distinguendo il regno in sangiacchie, vi manda diversi amministratori e gli muta e li varia come pare a lui. Ma il re di Francia è posto in mezzo di una moltitudine antiquata di signori, in quello stato, riconosciuti da' loro sudditi e amati da queglii: hanno le loro preminenze; non le può il re tòrre loro senza suo pericolo<sup>31</sup>.

Alla fine di questo periodo non c'è possibilità di equivocare sul fatto che Francia e Turchia rappresentano due mondi, l'Europa e l'Asia, che ripetono – *ne' nostri tempi* – le stesse differenze di un passato lontanissimo ma, sotto questo profilo, identico al presente<sup>32</sup>: «Ora, se voi considerrete di

Einaudi, Torino 1999, pp. 610-611; N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, Il Mulino 1984, pp. 50-57 e 70-94; Id., *Governo (forme di)*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. IV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 421-423; e, da ultimo, di D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 23, 32 (nota 39), 50 (nota 101), 52 (nota 114), 71-72 (nota 205), 91, 102, 111.

<sup>31</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, IV, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995, pp. 25-26 (tutte le citazioni tratte dal *Principe* si riferiscono a questa edizione).

<sup>32</sup> Questa convinzione è espressa anche da Perry Anderson (al di là delle specifiche interpretazioni del pensiero politico machiavelliano), secondo cui «Machiavelli, nell'Italia del XVI secolo, fu il primo teorico a fare dello Stato ottomano l'antitesi della monarchia europea» (P. Anderson, *Lo Stato assoluto* [1974], trad. it. di R. Pasta, Milano, Mondadori, 1980, p. 410). Lucette Valensi critica questa impostazione che risale alle opere di Chabod, di cui purtroppo pare non conoscere l'argomentazione né i passi machiavelliani che la rafforzano, come quelli dell'*Arte della Guerra* o dei *Discorsi*. Per cui lascia perplessi la sua perplessità laddove si chiede se sia sufficiente l'unico passo del IV capitolo del *Principe* (che di per sé è comunque assai eloquente e significativo) per avvalorare la tesi della contrapposizione tra dispotismo orientale e monarchia europea (L. Valensi, *Venezia e la Sublime Porta, La nascita del despota*, cit., p.

qual natura di governi era quello di Dario, lo troverete simile al regno del Turco»<sup>33</sup>.

Tuttavia, per costruire la categoria del 'dispotismo orientale' occorre enfatizzare la continuità tra l'antica Persia e la moderna Turchia<sup>34</sup>. Ma-

74). Altri passi machiavelliani che la studiosa cita tendono a mostrare l'ammirazione dell'autore dei *Discorsi* per i Turchi. Cosa non straordinaria per un pensatore che dava la massima considerazione alla potenza bellica di uno Stato, come del resto ha notato pure Leo Strauss (*Pensieri su Machiavelli* [1958], trad. it. di G. De Stefano, Milano, Giuffrè, 1970, p. 91). Ma da ciò non è assolutamente possibile affermare (e sembra inverosimile farlo) che «l'Impero turco non figura tra gli esempi di governo tirannico individuati dall'analisi del Machiavelli» (p. 76). A meno che non si sottolinei, in modo specifico, che la monarchia del Turco non è tirannica perché è dispotica. Vedi anche, sempre della Valensi, *The making of a political paradigm: the Ottoman State and Oriental despotism*, in A. Grafton-A. Blair (a cura di), *The transmission of culture in early modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 173-203.

<sup>33</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, IV, cit., p. 27. Giorgio Cadoni, *Machiavelli, regno di Francia e principato civile*, Roma, Bulzoni, 1974, commentando i passi machiavelliani appena menzionati, si discosta dalle interpretazioni prevalenti. Non ritiene infatti – come, ad esempio, Chabod (cfr. i suoi lavori citati nella nota 30) – che il *tutti li altri servi* sia da riferirsi ai sudditi bensì ai soli ministri del sultano, il quale può variarli e deporli a suo arbitrio (a differenza di quanto accade nel regno di Francia, dove il re non può farlo senza «suo pericolo»). Di qui Cadoni rifiuta la dicotomia categoriale tra monarchia europea e 'dispotismo orientale', rilevando semplicemente che si tratta di due forme diverse di «principato assoluto», dove quella turca sembra costituire il limite estremo. Un'accurata analisi logica di questo periodo porta in effetti a rilevare quanto Cadoni evidenzia, ma rimane una conclusione che pertiene soltanto alla grammatica e non al concetto il quale emerge chiaramente dal contesto del capitolo, anche attraverso gli opportuni riferimenti alle altre opere machiavelliane. Difatti, pur volendo fermarsi alla sola grammatica, nel periodo successivo Machiavelli non può essere più chiaro: «tutta la monarchia del Turco è governata da uno signore, *li altri* sono sua servi». Comunque, volendo restringersi al solo passo in questione, non è possibile pensare che un principe che disponga a piacimento dei propri ministri abbia poi dei freni (legali o morali) nei confronti dei sudditi, i quali *a fortiori* non sembrano che essere oggetto di dominio della sua incontrastata volontà. Per l'importanza dell'edizione (Classici Italiani Utet), deve essere segnalato anche il commento di Rinaldo Rinaldi, il quale preferisce, forse ancora per la stretta osservanza grammaticale del periodo, la tesi di Cadoni. Secondo Rinaldi infatti «Machiavelli qui non parla di popoli *servi* ma proprio del personale amministrativo [...]. Anche il rapporto tra *principe* e *baroni*, che viene esposto successivamente, rientra in questa prospettiva. Resta dunque estraneo all'impostazione machiavelliana il problema della *libertà* dei sudditi, che invece ispirò le discussioni sei-settecentesche sui dispotismi orientali e le monarchie europee proprio a partire da questo capitolo del *De principatibus*» (N. Machiavelli, *Opere*, 2 voll., a cura di R. Rinaldi, Torino, Utet, 1999, vol. I, tomo I, p. 144, nota 17). Va menzionato, infine, dopo le cose rilevate e gli studiosi citati, anche il commento di Gennaro Sasso all'edizione del *Principe* da lui curata, dove si sottolinea la continuità tra antico e moderno dispotismo orientale, «l'impero persiano essendo della stessa natura di quella del Turco, e cioè dividendosi tra un capo, unico padrone, e un popolo di schiavi» (Firenze, La Nuova Italia, 1963, p. 41, nota 23).

<sup>34</sup> «Il che è una riprova del fatto che lo Stato addotto come esempio di dispotismo cambia, ma ciò che non cambia è la sua appartenenza alla sfera geografica ad oriente dell'Europa»

chiavelli allora sancisce ed avvalorata la persistenza degli imperi dispotici fuori dell'Europa ricorrendo alla "memoria".

Nei *Discorsi* egli aveva affrontato un tema difficile, quello dell'eternità del mondo, dimostrandosi, pur in modo obliquo e assai circospetto, favorevole a questa tesi di origine aristotelica ed apertamente anticristiana. Era stato portato a tale inconsueto argomento dalla necessità di spiegare come scompaiono le civiltà, come avviene lo scontro epocale quando ne sorge una nuova, e quanto esse durano<sup>35</sup>. Dire pertanto «e' principati, de' quali si ha memoria» equivale a sostenere un'affermazione grave, che va alle radici di tutto ciò che è possibile conoscere e sapere.

La divisione tra i due tipi di «principati» risale e riguarda pertanto una parte di eternità, quella di cui si ha memoria. È qualcosa in più, quindi, di una differenza *storica*: sembrerebbe una diversità *naturale* (o «costituzionale», come la definisce Federico Chabod<sup>36</sup>), dato che è sempre stato *così*; ed ha un carattere altrettanto universale come quello della dicotomia tra tipi di Stato con cui si apre *Il Principe*. Infatti, se «tutti gli stati, tutti e' domini che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati»<sup>37</sup>, tutti i «principati» di cui si ha memoria sono o come quelli di Francia o come quelli del Turco. Vale a dire, uno in cui il potere è temperato dall'esistenza di altri poteri<sup>38</sup>, l'altro che non ha né freni né leggi.

(N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 611). Lo stesso concetto era stato espresso nella voce *Dispotismo* del *Dizionario di politica*: «Interessante da notare è che Machiavelli aggiorna l'esemplificazione aristotelica: l'esempio tipico di regno dispotico non sono più gli antichi imperi asiatici, ma il regno turco a lui contemporaneo (ma si tratta pur sempre di uno extraeuropeo)» (N. Bobbio, *Dispotismo*, cit., p. 322); e ne *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*: «L'esempio del Turco è interessante: con la categoria della monarchia dispotica si tramanda l'idea del dispotismo orientale, che era già chiara, come si è visto, in Aristotele e continuerà sino a Hegel (e oltre). C'è sempre uno stato dell'Oriente, non europeo, che serve bene a dimostrare l'esistenza di una forma di governo propria dei "popoli servili". In Aristotele era la Persia, in Machiavelli la Turchia, nel Settecento sarà la volta della Cina» (N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, cit., p. 73).

<sup>35</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., II, 5, pp. 307-309.

<sup>36</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., p. 50: «Già nell'antichità il contrasto c'era e l'impero turco dell'inizio del secolo XVI non fa che continuare una tradizione, un tipo di governo, che era già quello dell'antica monarchia persiana, mentre pure già nell'antichità, gli Stati occidentali erano assai più divisi, frazionati, anche all'interno. Dunque non si tratta di una diversità momentanea, legata a una particolare e transeunte condizione di cose; bensì di una vera e propria diversità 'costituzionale'. Asia ed Occidente europeo offrono due tipi diversi di organizzazione politica».

<sup>37</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., I, p. 7.

<sup>38</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XIX, pp. 125-126. Vedi *infra*.



Altrimenti sarebbe stato «ragionevole» che «tutto quello stato [il regno di Dario o «del Turco»] si ribellassi». Ma *ragionevolezza e ribellione* sono legati alla retorica della guerra – la parola che esprime le ragioni della lotta – e appartengono alla politica, che nasce dalla memoria dei propri ordini e del «nome della libertà»<sup>39</sup>. Un popolo abituato a vivere sotto un principe dispotico e capace soltanto di obbedire cerca invano nella propria storia i ricordi di un'altra possibilità: non sa vivere libero. Proprio la mancanza di ragionevolezza e ribellione spinge Machiavelli, che ama discernere le ragioni delle cose che accadono, alla 'risposta' che abbiamo citato per esteso. Questa risposta si basa su differenze 'naturali' tra popoli.

Il prologo di tale differenza nella storia del pensiero politico del Machiavelli lo troviamo in uno scritto che doveva essere utilizzato dal Gonfaloniere (o dalla sua parte politica) per convincere la Signoria su talune questioni politiche e militari. Si tratta quindi di un testo eminentemente retorico, ricalcato sui classici latini, composto nel 1503 durante la sua vita di funzionario della cancelleria repubblicana e intitolato *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*: «Io ho sentito dire che le historie sono la maestra delle actioni nostre, et maxime de' principi, et il mondo fu sempre ad un modo habitato da uomini che hanno havute sempre le medexime passioni, et sempre fu chi serve et chi comanda; et chi serve malvolentieri et chi serve volentieri; e chi si ribella et è ripreso»<sup>40</sup>.

Il *sempre* che si ripete, 'allungato' da *medesime*, ci rivela un assioma – servire volentieri o ribellarsi – non meno naturale del primo, su cui si fonda la politica, che divide gli uomini secondo il potere, tra chi comanda e chi obbedisce.

### 3.2. Europa: «qualche regno e infinite repubbliche»

Occorre, comunque, a questo punto, precisare alcuni aspetti. Innanzitutto, e come è noto, Machiavelli non usa il termine greco *despota* e i suoi derivati. Egli parla di «monarchia del Turco», ma l'espressione pare qualificare esattamente la *despotike arche* aristotelica. Richard Koebner, nel suo importante saggio intitolato *Despot and despotism: vicissitudes of a political*

<sup>39</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., IV-V, pp. 24-31. Per il *nome della libertà* (p. 31), cfr. il relativo commento di R. Rinaldi al cap. V del *Principe*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., p. 155, nota 43.

<sup>40</sup> N. Machiavelli, *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, in J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 428-429.

*term*<sup>41</sup>, nel ripercorrere le vicende di tali parole nel pensiero politico occidentale, spiega le ragioni per cui, dopo Aristotele e con talune eccezioni medievali, come quelle di Marsilio da Padova e Guglielmo di Ockham, i termini in questione abbiano trovato difficoltà d'accoglienza nel linguaggio politico moderno fino a Bodin incluso, il quale preferisce parlare di «monarchie seigneuriale». Occorreranno le differenti interpretazioni di Hobbes e Locke, che comunque ripropongono la terminologia aristotelica, e finalmente Montesquieu, che fa propri i significati originari del concetto di dispotismo, per far circolare nuovamente il *nome* e la *cosa*. Sebbene Koebner non si occupi del passaggio decisivo rappresentato dall'opera machiavelliana, gli scritti del Segretario fiorentino paiono riaffermare, in modo importante, le sue tesi. Il *Principe*, che apre una nuova stagione della concezione della politica nel mondo cristiano all'inizio dell'era moderna, fa riferimento, in perfetta sintonia con la tradizione politica umanistica inaugurata da Leonardo Bruni, a un governo che s'instaura tra un «padrone» e i suoi «servi», evitando comunque di definirlo «dispotico». Come Aristotele, e in genere i suoi commentatori medievali<sup>42</sup>, Machiavelli colloca questo governo ad Oriente, nell'Asia «barbarica».

La ricerca di Koebner è di estremo interesse perché serve a rafforzare, per altre vie, ciò che l'analisi testuale del *Principe* rivela. E che cioè Machiavelli deve avere avuto in mente proprio quei passaggi della *Politica* di Aristotele quando collega l'esempio 'fresco' del regno orientale del Sultano a quello antico della Persia achemenide e tuttavia, sulle orme del Bruni e degli umanisti che iniziano a tralasciare il latino per esprimersi in volgare, non ricorre ai termini greci *despotes*, *despoteia*, o *despotike arche*.

Inoltre, tutta la questione rimane, come altri aspetti della articolata teoria politica machiavelliana, incidentale, non estesamente sviluppata, né preponderante rispetto ad altri temi che più lo assillano (le milizie mercenarie e civiche, per esempio, il rapporto tra virtù e fortuna o quello tra politica ed etica, la libertà repubblicana, ecc.). Si tratta, cioè, di un aspetto che affluisce dalla varietà delle fonti che pervengono al cosmo machiavelliano e che rimane sullo sfondo del suo discorso politico. La ragione è stata finemente individuata da Chabod nella *Storia dell'idea d'Europa*, laddove richiama l'attenzione sul seguente passo del II libro dell'*Arte della Guerra*: «O io vi ho detto, o io vi ho voluto dire, come il ragionamento mio delle cose della guerra non ha a passare i termini d'Europa. Quando così sia, io

<sup>41</sup> R. Koebner, *Despot and despotism: vicissitudes of a political term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 14 (1951), pp. 275-302.

<sup>42</sup> Sulle cui posizioni, in tema di dispotismo, vedi il contributo di Claudio Fiocchi e Stefano Simonetta, in questo tomo.

non sono obbligato a rendere ragione di quello che si è costumato in Asia»<sup>43</sup>. Machiavelli stesso fissa i confini della sua riflessione politica, e questi limiti coincidono con quelli dell'Europa. Sono questi 'termini' geografici a dare identità alla teoria stessa.

Il *ragionamento* che riguarda *le cose della guerra* ci dice come, ancora una volta, in Machiavelli vita civile e vita militare si connettano, e la dicotomia tra il «servire volentieri» che genera il dispotismo orientale e l'amore per la libertà europeo trovi una naturale conferma in questo nodo cruciale: «Voi sapete come degli uomini eccellenti in guerra ne sono stati nominati assai in Europa, pochi in Africa e meno in Asia. Questo nasce perché queste due ultime parti del mondo hanno avuto uno principato o due e poche repubbliche; ma l'Europa solamente ha avuto qualche regno e infinite repubbliche»<sup>44</sup>.

L'idea di Europa che Machiavelli descrive trova la sua ragione d'essere in quel «qualche regno e infinite repubbliche» che hanno popolato e diviso l'Occidente. In questa *pluralità* di Stati che caratterizza l'Europa si allontanano gli altri continenti, assoggettati a pochissimi imperi. Qui è la «disformità del subietto» rispetto all'Asia, e qui è la continuità tra l'antica Persia e l'odierna Turchia, nell'identico modo con cui vengono governate.

La *disformità* fa sì che «Alessandro Magno diventò signore della Asia in pochi anni», mentre i Romani dovettero superare le «spesse ribellioni di Spagna, di Francia e di Grecia», a causa degli «spessi principati che erano in quelli stati; de' quali, mentre durò la memoria, sempre fu Roma incerta di quella possessione. Ma spenta la memoria di quelli, con la potenza e la diuturnità dello imperio, ne diventorno sicuri possessori». Dopo le rispettive conquiste, la «facilità [che] ebbe Alessandro a tenere lo stato di Asia» contrasta con le «difficoltà che hanno avuto li altri a conservare lo acquistato, come Pirro e molti. Il che non è nato dalla molta o poca virtù del vincitore, ma dalla disformità del subietto»<sup>45</sup>. L'Europa che conosce le «spesse ribellioni» di popoli – i Francesi, gli Spagnoli, i Greci – che non tollerano l'occupazione straniera, che non vogliono servire, è l'Europa in cui sono sorti e hanno anche prosperato, sotto la spinta delle virtù dei cittadini o per ambizioni private, per conflitti tra gruppi o per amore della patria, tra necessità di difesa e gloria delle conquiste, numerosi Stati. Questa Eu-

<sup>43</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 48-49; N. Machiavelli, *Arte della guerra*, II, in Id., *Opere*, cit., vol I, 2, p. 1287. La questione era stata sollevata da Cosimo Rucellai che chiedeva al suo ospite Fabrizio Colonna quale fosse la differenza tra Parti e Romani.

<sup>44</sup> N. Machiavelli, *Arte della guerra*, cit., II, pp. 1312-1313.

<sup>45</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., IV, p. 28.

ropa descritta da Machiavelli contrasta con il deserto asiatico su cui dilagano i despoti.

Se dunque l'Europa machiavelliana e moderna emerge dal raffronto con il 'dispotismo orientale', le due fondamentali distinzioni finora rilevate ci permettono di enucleare ulteriori tratti dell'identità europea (e la sua razionalizzazione teorica) che si ritroveranno negli scrittori politici dei secoli successivi<sup>46</sup>.

La prima è, dunque, che il 'dispotismo', che ritorna dalla storia antica come contrapposizione tra 'libertà greca' e 'tirannide asiatica', rimane la forma di governo tipicamente orientale rispetto alle repubbliche e ai principati europei. La seconda riguarda l'estensione, i grandi spazi<sup>47</sup>, su cui il dispotismo orientale realizza il suo dominio rispetto alla molteplicità degli Stati in cui è frazionata l'Europa. Queste due caratteristiche sono connesse ed interdipendenti. Per governare su territori sconfinati sembra sia necessario un ordine assoluto che spiani, in basso, un perfetto livellamento: un «principe» e tutti «servi». Così la monarchia del Turco (come quella persiana del passato) vive in funzione del deserto politico che instaura sui popoli assoggettati. «Questo governo che regna sopra spazi smisurati sembra come privo di *spazio sociale*»: il commento di Louis Althusser sul dispotismo tratteggiato da Montesquieu appare perfettamente adeguato a quello già descritto da Machiavelli<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Cfr. F. Chabod, *I caratteri politici dell'Europa nel pensiero di Machiavelli*, cit., p. 404, dove si sottolinea, purtroppo solo per cenni, come l'idea di Europa venga per la prima volta chiaramente formulata dal Machiavelli: «La comune fede cristiana non dice più nulla al Segretario fiorentino; la *res publica christiana* non appare più nel suo pensiero. Ma appaiono, invece, molto chiaramente, quei connotati "politici" dell'Europa che saranno poi ripresi e svolti nel Settecento, e anzitutto dal Montesquieu».

<sup>47</sup> Nella celebre *Lettera del Prete Gianni*, il mitico re cristiano dell'Estremo Oriente dell'immaginario erudito e popolare, che, durante il Medioevo fino al Rinascimento con Ariosto, affascinò gli Occidentali che tentavano di individuare gli esatti confini del suo favoloso impero, collocandolo talvolta in Asia e talaltra in Etiopia, emerge questa caratteristica per impressionare l'imperatore bizantino Manuele Comneno (ma il destinatario cambia a seconda dei manoscritti e delle trascrizioni, pur rimanendo sempre una figura di altissimo piano politico e religioso dell'Europa cristiana): «Per il momento ti basti sapere che il nostro territorio si estende da una parte per quattro mesi di cammino, mentre dall'altra nessuno sa sino dove arrivi. Potessi tu numerare le stelle del cielo e la sabbia del mare, allora potresti misurare i nostri possedimenti e la nostra potenza». Cfr. M.L. Bendinelli, *Volgarizzamenti italiani della «Lettera del Prete Gianni»*, in AA.VV., *Testi e interpretazioni*, Milano, Ricciardi, 1978, pp. 37-64 (p. 54 per la citazione).

<sup>48</sup> L. Althusser, *Montesquieu. La politica e la storia* (1959), trad. it. di B. Menato, Roma, Samonà e Savelli 1974<sup>2</sup>, p. 81 (corsivo nel testo). Il debito di Montesquieu nei confronti del pensatore fiorentino è stato evidenziato dai più autorevoli studiosi e rappresenta una linea di sviluppo delle idee politiche estremamente interessante. Per quel che interessa la tematica di

Al contrario, in Occidente la *città* sostituisce il deserto, e la politica non si risolve in relazioni di potere di tipo padronale: lo Stato estende la propria sovranità su dimensioni territoriali sostenibili (che può controllare senza imporre un governo arbitrario), i cui limiti sono urtati da quelli degli altri Stati. Il mito del 'piccolo Stato' nasce da questa connessione tra spazio e potere: la repubblica, la nuova *polis*, conserva la libertà perché consente la partecipazione. Laddove la libertà dei cittadini è «occupata», la degenerazione assume il nome e il volto della tirannide<sup>49</sup>, un governo illegittimo per titolo o illegale per esercizio. Violate le leggi, divine e umane, teologi e umanisti giustificano, allora, la soluzione estrema del tirannicidio<sup>50</sup>.

#### 4. *La nuova tipologia dei regimi politici: «o principati o repubbliche»*

La *disformità del subietto* ci aiuta quindi a comprendere perché «il senso della differenza tra i vari continenti è, in lui [Machiavelli], nettissimo»<sup>51</sup>; ovvero le ragioni per cui il Segretario fiorentino, ha potuto ridefinire abbastanza chiaramente il dispotismo asiatico, «già colto dai Greci», con quella «consapevolezza delle diversità del sistema politico europeo da quello orientale»<sup>52</sup>.

L'idea della *disformità*, come quella della *memoria*, è centrale in Machiavelli. Anzi si potrebbe dire che la prima sia tra i risultati della riflessio-

cui ci occupiamo, la categoria del dispotismo orientale, che è poi forse l'aspetto saliente di questa genealogia politologica in quanto si connette direttamente alla tipizzazione delle forme di governo di cui, dopo Aristotele, i massimi teorici sono Montesquieu ed Hegel, vi hanno insistito – oltre a Chabod – Bobbio, Matteucci (cfr. i testi già citati alla nota 30, ma per Matteucci occorre ricordare anche *Machiavelli, Harrington, Montesquieu e gli «ordini» di Venezia*, «Il pensiero politico», 3 [1970], pp. 337-369) e, da ultimo, D. Felice, di cui vedi le pagine del suo *Oppressione e libertà* già segnalate nella nota 30, nonché la p. 154 della stessa opera dove si rileva come «la 'presenza' [di Machiavelli] nell'*EL* [sia] indubbiamente assai più ampia di quanto lascino trapelare le tre sole volte in cui vi è esplicitamente nominato».

<sup>49</sup> «Occupare la libertà» è espressione machiavelliana per definire la «tirannide» (cfr. *Discorsi*, I, 35, p. 137; II, 2, p. 296 e anche III, 24, p. 530, dove si legge che «Cesare potette occupare la patria»).

<sup>50</sup> Cfr. M. D'Addio, *Il tirannicidio*, cit., pp. 511-609.

<sup>51</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., p. 51. Tra coloro che hanno contestato le tesi di Chabod sugli aspetti in questione, va ricordato almeno C. Curcio, *Nazione, Europa, Umanità. Saggi sulla storia dell'idea di nazione e del principio di nazionalità in Italia*, Milano, Giuffrè, 1950; Id., *Europa. Storia di un'idea*, Firenze, Vallecchi, 1958. Alcuni argomenti di Curcio vengono ripresi da R. De Mattei in *Machiavelli e l'idea di Europa*, in Id., *Dal pre-machiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze, Sansoni, 1969, pp. 105-119.

<sup>52</sup> N. Matteucci, *Governo (forme di)*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, cit., p. 421.

ne storica (la lezione degli antichi) e dell'esperienza personale (la lezione delle cose moderne 'capite' attraverso i maestri del passato) che rappresentano tutta quella conoscenza che la memoria può ritenere. E ciò che il Segretario fiorentino ha imparato come essenziale per la prassi politica, tale da divenire uno snodo importante della sua teoria, è l'adeguamento della norma e del comportamento politici ai tempi, ma anche alla natura dei popoli. Il capitolo del *Principe* sulla «fortuna» contiene una particolare trattazione di questo tema e serve ad argomentare che non tenerne conto è essenziale per chi deve governare uno Stato. Le stesse cose Machiavelli scriverà al cardinale Giulio de' Medici quando questi succederà a Lorenzo, al quale era stato dedicato il *De principatibus*, nel governo della città: «Tale che, considerata questa disformità di tempi e d'uomini, non può essere maggiore inganno che credere, in tanta disformità di materia, potere imprimere una medesima forma»<sup>53</sup>.

La «forma» sono gli «ordini» che i legislatori, i principi, «chi dispone di una repubblica», danno alla «materia», ai popoli. Ma non è possibile imprimere una medesima forma a materie differenti<sup>54</sup>. Il popolo fiorentino, ad esempio, per avere tra i cittadini «equalità», non tollera il governo di un principe. Un principato è invece adatto laddove c'è «inequalità», e la «mano regia» interviene per normare lo scontro che gli «umori» contrastanti producono<sup>55</sup>. Detta con inevitabile forzatura, da una simile visione realistica, capace di mantenere un senso di relativismo, nasce la nuova tipologia machiavelliana: o repubbliche o principati; il resto – nel *Principe* – è abbandonato assieme con la classificazione aristotelica e la teoria polibiana dei cicli, che pure Machiavelli ripresenta (ma esplicitamente come non sua<sup>56</sup>) all'inizio dei *Discorsi*. L'innovativa bipartizione introdotta nel celeberrimo *incipit* del *Principe* è quella che più ha resistito nel tempo<sup>57</sup>, ma

<sup>53</sup> N. Machiavelli, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di S. Bertelli, Milano, Feltrinelli, 1961, vol. II, p. 265.

<sup>54</sup> «La problematica machiavelliana delle forme politiche, monarchiche e repubblicane, sane e corrotte, e dei loro complessi rapporti, presuppone sempre la determinazione della natura politica del popolo con cui il principe o il legislatore ha a che fare» (G. Sasso, Introduzione a N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 41).

<sup>55</sup> Oltre al *Discursus*, cit., vedi anche *Discorsi*, cit., I, 55, p. 173: «[...] dove è equalità, non si può fare principato e, dove non la è, non si può fare repubblica». Sulla 'mediazione' del principe tra classi antagoniste, cfr. anche *Il Principe*, IX, sul *principato civile*.

<sup>56</sup> Lo sottolinea N. Matteucci nei capitoli dedicati a Machiavelli in *Alla ricerca dell'ordine politico*, cit. La coesistenza di due differenti tipologie delle forme di governo nel pensiero politico di Machiavelli ha posto particolari problemi interpretativi agli studiosi. Non vi è dubbio comunque che l'innovazione è là dove c'è rottura, vale a dire nel *Principe*, in cui viene abbandonato il *logos tripolitikos* tradizionale.

<sup>57</sup> Cfr. N. Bobbio, *Stato, governo e società*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 95 e ss.

non solo perché divide gli Stati secondo uno schema aderente alla realtà rinascimentale e che è rimasto utile fino in tempi recenti. La cesura con la tradizione sta anche nell'aver fatto della differenza tra la libertà e il suo contrario il criterio fondamentale per distinguere le forme di governo.

La chiarezza concettuale del deciso *aut aut* che introduce il discorso sui «principati» conferma, un paio di righe sotto, che la distinzione è opposizione: i domini («acquistati», ma è ovviamente estendibile a tutti i domini, perché si tratta di un caso specifico della generale realtà dello Stato) sono «o consueti a vivere sotto uno principe, o usi ad essere liberi». La stessa chiarezza, se possibile ancora più efficace, la ritroviamo nel capitolo IX, in cui vengono ribaditi i termini della questione: «o principato o libertà o licenza». La terza possibilità non è la corruzione di una delle due forme di governo, ma di entrambe. Non si tratta dunque dello stato licenzioso, la forma «rea» o «pessima» del ciclo polibiano in cui «sdrucchiola» una delle tre forme buone; *questa* «licenza» non è la degenerazione della democrazia di cui si parla nei *Discorsi*, ma è la degenerazione della politica stessa, il suo dissolvimento. La politica è principato o repubbliche; *tertium datur* – la licenza – ma solo per rafforzare l'idea che il potere ordinato, lo Stato, «i domini che hanno avuto ed hanno imperio sopra gli uomini» sono soltanto due.

Tuttavia, un'impercettibile modifica nella riproposizione, nei *Discorsi*, della tripartizione classica apre uno straordinario campo concettuale. Tutti e sei i modi, i tre buoni e i tre «rei», che la filosofia politica aveva sancito, sono per Machiavelli «pestiferi»: soltanto la repubblica, il governo misto che consente la libertà, può resistere alla corruzione del tempo. Leggendo i testi machiavelliani, lo stesso onore è riservato al regno di Francia che, per il suo assetto costituzionale, può essere accostato all'ideale repubblica machiavelliana<sup>58</sup>.

Il IV capitolo del *Principe* può così forzare l'iniziale dicotomia del I capitolo, ponendo accanto al migliore tra i regni «bene ordinati», quello francese appunto, il governo dove la libertà è del tutto negata: la «monarchia del Turco». La diade dell'*incipit* si allarga in triade. Il *logos tripolitikos* convenzionale resiste, ma è profondamente cambiato: aristocrazia e demo-

<sup>58</sup> In *Discorsi*, I, 58, c'è un esplicito accostamento tra il regno di Francia dei «nostri tempi» e il popolo romano della «repubblica incorrotta», altamente elogiativo per essere entrambi regolati dalla legge. «Il regno di Francia e la repubblica romana – l'esperienza delle cose moderne e la lezione delle antiche – sono i due pilastri portanti della politologia machiavelliana, al limite i due grandi ideali di “vivere politico”, anche se il “vivere libero” è proprio soltanto di una repubblica» (N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, cit., p. 53).

crazia vengono assunte nella forma repubblicana, a seconda dell'estensione della partecipazione al potere dei cittadini; così la forma monarchica si divide in due specie, una in cui è presente la legge e un'altra 'dispotica'. In questo modo è recuperata «un'altra forma di governo, di cui avevano parlato gli antichi, il dispotismo»<sup>59</sup>. La terza possibilità che si dà oltre le repubbliche e i principati potrebbe essere quindi la «licenza» di uno solo: «Dico adunque come di quello difetto di che accusano gli scriptori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini particolarmente e massime i principi; perché ciascuno che non sia regolato dalle leggi farebbe quelli medesimi errori che la moltitudine sciolta»<sup>60</sup>.

Il discorso machiavelliano, ispirato da memorie classiche che educano alla comprensione dei tempi nuovi, va definendo i tratti del moderno Stato europeo, che assume le caratteristiche del regno di Francia: l'elogio del pluralismo come forza vitale dello Stato, e del conflitto sociale come «guardia della libertà», sono gli aspetti davvero rivoluzionari e moderni del pensiero politico machiavelliano che si ritrovano nella monarchia francese, che diviene il modello contemporaneo a cui l'ex Segretario della cancelleria fiorentina guarda con maggiore favore, insieme alle repubbliche svizzere.

Frutto dell'esperienza diretta delle legazioni, il riferimento alla Francia ricorre con frequenza nell'opera teorica di Machiavelli, per avere toccato l'ideale politico dello scrittore. Di qui, nelle raffigurazioni del regno d'Oltralpe, il rilievo dato alla presenza in esso di molteplici forze politico-sociali e l'ostinata insistenza sul ruolo superiore della legge, che vincolando anche il sovrano, rende «libera» e «sicura» la monarchia stessa:

In tra e' regni bene ordinati e governati a' tempi nostri è quello di Francia, e in esso si truovono infinite costituzioni buone, donde dipende la libertà e sicurtà del re: delle quali la prima è il parlamento e la sua autorità [...]. E però [quello che ordinò quello regno] costituì uno iudice terzo, che fussi quello che senza carico del re battessi e' grandi e favorissi e' minori; né potè essere questo ordine migliore né più prudente, né che sia maggiore cagione della sicurtà del re e del regno. Di che si può trarre un altro notabile: che li principi debbono le cose di carico fare amministrare ad altri, quelle di grazia a loro medesimi<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> N. Matteucci, *Governo (forme di)*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. IV, cit., p. 420.

<sup>60</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 58, p. 180.

<sup>61</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XIX, pp. 125-126.



Questo passo del *Principe* «coincide» con il seguente dei *Discorsi*:

In esempio ci è il regno di Francia, il quale non vive sicuro per altro che per essersi quelli re obligati a infinite leggi, nelle quali si comprende la securtà di tutti i suoi popoli. E chi ordinò quello stato volle che quelli re dell'armi e del danaio facessero a loro modo, ma che d'ogni altra cosa non ne potessero altrimenti disporre che le leggi si ordinassero<sup>62</sup>.

Questi riferimenti danno un'immagine compiuta sul regno di Francia non appena sono integrati con quelli già citati del IV capitolo del *Principe*, in cui il confronto analitico con la «monarchia del Turco» è diretto e serrato. Così può emergere con nettezza il contrasto tra i diversi gradi di 'assolutezza' delle due monarchie: da una parte il modello europeo, ovvero il regno di Francia, «il quale [...] è moderato più dalle leggi che alcuno altro regno di che ne' nostri tempi si abbia notizia»<sup>63</sup>; dall'altra gli Stati retti secondo il costume orientale, che hanno «el loro principe con più autorità».

L'analisi dei due tipi «principato» non si limita agli aspetti formali del funzionamento dello Stato, ma penetra nella conformazione socio-politica su cui poggiano i rispettivi regni. Con acutezza la differenza è colta nella presenza (monarchia francese) o assenza (monarchia turca) dell'aristocrazia. Il re francese «è posto in mezzo di una moltitudine antiquata di signori», le cui «preminenze» agiscono da freno al suo potere. Ma a scongiurare che l'ambizione dei grandi si rivolga contro la Corona, o la loro insolenza opprima l'*universale*, con grave danno per l'unità statale e la sicurezza del re, intervengono anche i parlamenti (che, com'è risaputo, nella Francia dell'*ancien régime* svolgevano la funzione giudiziaria), la cui autorità *super partes* nei contrasti sociali assicura la giustizia nel regno:

Hanno ancora i regni bisogno di rinnovarsi e ridurre le leggi di quegli verso i suoi principii. E si vede quanto buono effetto fa questa parte nel Regno di Francia, il quale regno vive sotto le leggi e sotto gli ordini più che alcuno altro regno. Delle quali leggi e ordini ne sono mantenitori i parlamenti, e massime quel di Parigi; le quali sono da lui rinnovate qualunque volta ei fa una esecuzione contro ad un principe di quel regno, e che ei condanna il Re nelle sue sentenze. E infino a qui si è mantenuto per essere stato uno ostinato esecutore contro a quella Nobiltà; ma qualunque volta ei ne lasciassi al-

<sup>62</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 16, p. 105. Se si considera la tesi più accreditata della composizione delle due opere, la identità del giudizio risiede, oltre che nella coerenza interna del discorso machiavelliano, nella probabile simultaneità della elaborazione dei due passi. Giorgio Inglese, nella edizione dei *Discorsi* a cui facciamo riferimento, rileva appunto la "coincidenza" dei due passi (p. 228, nota 27).

<sup>63</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 58, p. 180.



Albrecht Dürer, *Il sultano*, 1496/98 c.

(Amsterdam, Rijksmuseum)

cuna impunità e che le venissero a moltiplicare, senza dubbio ne nascerebbe o che le si arebbero a correggere con disordine grande, o che quel regno si risolverebbe<sup>64</sup>.

Le «leggi», che obbligano tutti, e gli «ordini», dunque, garantiscono in definitiva «la libertà e securtà del re», ovvero la «sicurtà del re e del regno», che si risolve nella «securtà di tutti i suoi popoli».

Il rovescio lo abbiamo nella «monarchia del Turco», un regno che non vive «sotto le leggi e sotto gli ordini», ma dove tutti, *in primis* i «grandi», sono «stiavi et obbligati» al Sultano.

Laddove la ragion di Stato si esaurisce nel capriccio della volontà del despota, non ci può essere maggiore sproporzione e contrasto tra le due forme di monarchia, tra il governo di una singola volontà, assoluta ed incontrastata, che può disporre a piacimento degli alti funzionari dello Stato, e il governo della legge. I Sangiachi ottomani, infatti, a differenza dei nobili francesi che non possono essere intaccati dal re nei loro privilegi feudali per essere «amati» dai loro sudditi, sono schiavi del loro re, e quindi figure totalmente passive, prive di ogni radicamento o peso sociale, senza alcuna autonomia o diritti, alcun potere originario o autorevolezza propria. Il sovrano è tutto – la sua volontà è la legge – e governa «tenendo sempre [...] intorno a sé dodici mila fanti e quindici mila cavalli, da quali dipende la sicurtà e fortezza del regno»<sup>65</sup>.

Qui un'ulteriore differenza con la monarchia europea, l'apparato militare che, come quello amministrativo, è interamente nelle mani del principe e si configura come suo strumento di dominio personale.

### 5. *La virtù della città e la distruzione della civiltà*

L'ultima nota sull'esercito è essenziale, perché riporta il discorso a uno dei temi cari a Machiavelli. Tutte le sue opere politiche hanno al centro la questione delle milizie che rendono sicuro e libero uno Stato. Era una problematica dolorosa per il Segretario, perché la repubblica fiorentina, che lui aveva servito con amore e dedizione («con tanti mia disagi e pericoli», rivendicherà perfino nei confronti del destinatario del *Principe*<sup>66</sup>) era stata dissolta per avere trascurato, contro le sue raccomandazioni, l'arte della guerra. Ma la sua idea di milizia non può corrispondere a quella

<sup>64</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., III, 1, pp. 465-466.

<sup>65</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XIX, p. 136.

<sup>66</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., *Dedica*, p. 4.

del formidabile esercito del Sultano turco a cui abbiamo appena accennato e che, come è detto nel IV capitolo, risulta difficile da battere.

L'esercito machiavelliano nasce dalle viscere dello Stato ed è organico alla sua concezione della politica. La politica è la sintesi di vita civile e militare, di umanità e bestialità, legge e forza, giustizia e violenza<sup>67</sup>. Il precetto ideale del principe è Chirone<sup>68</sup>, ovvero, se si vuole passare dalla mitologia alla storia, gli esempi congiunti di Romolo e Numa<sup>69</sup>, la fondazione impetuosa e violenta dello Stato e la sua conservazione pacifica. Il fondamento dello Stato è la legge, ma insieme alle armi. Di più: perché ci siano buone leggi conviene che ci siano buone armi<sup>70</sup>. Con l'esempio del regno di Francia abbiamo visto come il ruolo della legge renda inviolabile la Corona nella sua continuità istituzionale e come «la libertà e sicurezza del re» si risolva a sicurezza del regno. La legge è quindi frutto e tutela della libertà, anzi finisce con l'identificarsi con la libertà stessa. Machiavelli talvolta usa i termini come concetti pleonastici: «gli stati [...] sono consueti a vivere con le loro leggi e in libertà»<sup>71</sup>. Ma dire *vivere* nel linguaggio repubblicano (con cui è stato scritto il *Principe*) è dire *vivere liberi*: salvare la vita alla patria significa mantenerla in libertà<sup>72</sup>.

È con queste pagine machiavelliane che si apre la stagione del repubblicanesimo moderno il quale avrà al suo centro, recuperando la tradizione del diritto romano e l'esperienza civica dell'Umanesimo italiano, una concezione della libertà come l'opposto della schiavitù, innervata sulla contrapposizione tra il governo delle leggi e quello degli uomini, tra *res publica* e arbitrio<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> Esemplare in tal senso è uno scritto del 1506 sulla milizia, dove si legge: «Io lascerò stare indreto el disputare se li era bene o no ordinare lo stato vostro alle armi: perché ognuno sa che chi dice imperio, regno, principato, repubblica, chi dice uomini che comandano, cominciandosi dal primo grado e descendendo infino al padrone d'uno brigantino, dice iustitia et armi» (N. Machiavelli, *La cagione dell'ordinanza, dove la si truovi et quel che bisogna fare*, in J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli*, cit., p. 432).

<sup>68</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, cit. XVIII, p. 115.

<sup>69</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 11, pp. 91-94.

<sup>70</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XII, p. 78.

<sup>71</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., V, p. 29.

<sup>72</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., III, 41, p. 563: «[...] perché dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà».

<sup>73</sup> Come ha osservato Philip Pettit, «la tradizione repubblicana è unanime nel concepire la libertà come l'opposto della schiavitù, e nel ritenere l'esposizione alla volontà arbitraria altrui, o il vivere all'altrui mercé, il male più grande» (P. Pettit, *Il repubblicanesimo* [1997], trad. it. di M. Geuna, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 44). Fondamentale, a questo proposito, è Q. Skin-

Un percorso storico, quello repubblicano, che si reggerà proprio sui commenti liviani del Segretario fiorentino e produrrà le opere di Milton ed Harrington, Neville e Sidney, attraversando il dibattito inglese del Seicento, tra rivoluzioni, dittatura e restaurazione, ed approderà alla guerra di indipendenza delle colonie americane e alla fondazione degli Stati Uniti<sup>74</sup>.

Il passo canonico di riferimento è la lezione dei *Discorsi*:

Perché tutte le terre e le provincie che *vivono libere*, in ogni parte [...], fanno profitti grandissimi. Perché quivi si vede maggiori popoli, per essere e' connubii più liberi, più desiderabili dagli uomini, perché ciascuno procrea volentieri quegli figlioli che crede potere nutrire, non dubitando che il patrimonio gli sia tolto, e ch'ei conosce non solamente ch'e' nascono liberi e non schiavi, ma ch'ei possono mediante la virtù loro diventare principi. Veggonvisi le ricchezze moltiplicare in maggiore numero, e quelle che vengono dalla cultura e quelle che vengono dalle arti; perché ciascuno volentieri moltiplica in quella cosa, e cerca di acquistare quei beni, che crede, acquistati, potersi godere. Onde ne nasce che gli uomini a gara pensono a' privati e pubblici commodi, e l'uno e l'altro viene maravigliosamente a crescere. Il contrario di tutte queste cose segue in quegli paesi che *vivono servi*; e tanto più scemono dal consueto bene, quanto più è dura la servitù<sup>75</sup>.

La fortuna di cui ha goduto questo passo ha una ragione precisa. Machiavelli svela i tratti concreti della *sua* repubblica e la sostanza del «vivere libero». Questo tipo di società che egli viene descrivendo nella concreta esistenza quotidiana è un elogio appassionato delle «provincie che vivono libere», in cui si identifica la moderna civiltà occidentale, che nasce sotto la spinta di una nuova etica borghese, suscitata da una dinamica irresistibile, con le ricchezze che si moltiplicano e i commerci che sono floridi, e i beni e

ner, *Libertà prima del liberalismo* (1998), a cura di M. Geuna, Torino, Einaudi, 2001. Per quelli che Skinner definisce i teorici 'neo-romani', «soffrire della perdita di libertà significa per la persona singola essere ridotta allo stato di schiavitù. Di conseguenza, la questione di cosa significhi per una nazione o per uno Stato possedere o perdere la libertà è analizzata interamente nei termini di cosa significhi cadere in una condizione di schiavitù o di servitù. I *Discorsi* di Machiavelli costituiscono [...] una ovvia fonte di ispirazione per questa prospettiva concettuale» (p. 29).

<sup>74</sup> Non è possibile in questa sede rendere conto della vasta ed autorevole letteratura sul tema. Ci limiteremo ad indicare i classici testi di J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), trad. it. di A. Prandi, Bologna, Il Mulino, 1980; Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno* (1979), trad. it. di G. Ceccarelli, ed. it. a cura di M. Viroli, Bologna, Il Mulino, 1989 (oltre al testo già citato); G. Bock-Q. Skinner-M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di stato*, Roma, Donzelli, 1994; P. Pettit, *Il repubblicanesimo*, cit.

<sup>75</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., II, 2, cit. pp. 300-301 (corsivi nostri).

i patrimoni che si acquistano, si accrescono, si godono. Al di sotto delle trame della politica, delle lotte per il potere, del sogno repubblicano di una comunità virtuosa, ci sono gli individui dediti ai loro vantaggi privati, una vorticoso attività economica (il termine «gara» lo suggerisce), che tuttavia armonizza «maravigliosamente» i profitti personali con il bene pubblico. È un contesto davvero ideale, con due note, apparentemente eccessive, che nella loro ricercata enfasi danno il senso ampio della libertà occidentale: sul versante alto della politica, il tratto tipicamente machiavelliano di individui che «possono mediante la virtù loro diventare principi»; su quello privato e ordinario, l'inusuale soffermarsi sulla desiderabilità dei «connubii», la 'biblica' moltiplicazione della specie che una siffatta felice condizione economica incoraggia.

Qui si manifesta forse il momento cruciale dell'opposizione tra libertà europea e schiavitù asiatica, colta nel vivo dell'esistenza individuale, in Occidente, e nell'atroce «distruzione» di ogni «civiltà» da parte dei principi, in Oriente.

Così, mentre le repubbliche progrediscono sottomettendo necessariamente i vicini deboli, i principi barbari avanzano piegando in un'oscura schiavitù le popolazioni assoggettate. Un parallelo significativo nell'apparente somiglianza dei destini di vincitori e vinti, tra ciò che «si può ancora chiamare virtù» e la violenza «male usata»<sup>76</sup>. Anche questa volta le dicotomie del ragionamento machiavelliano tradiscono l'ideale politico dello scrittore. O le repubbliche armate e libere (come Roma e Sparta, come gli Svizzeri), o un impero potente ma senza gloria. Lo scontro 'mitico' tra Europa ed Asia rivive nella paura del Turco, nella peggiore delle servitù possibili, quella che cancella la civiltà<sup>77</sup>.

Il dispotismo che non ha in sé «i modi ordinari e civili» dei principati europei, non tollera le mura della *polis* che incontra nella sua avanzata. La relazione intima tra la distruzione di tutte le *civiltà* degli uomini e il modo dispotico di governare un impero è acutamente percepita.

Allo stesso modo, le ragioni per le quali si combatte una guerra sono connesse al modo di concepire la politica. Machiavelli conclude il *Principe*

<sup>76</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., VIII, p. 57.

<sup>77</sup> Sul concetto di «civiltà» in Machiavelli, cfr. A. Tenenti, «Civiltà» e *civiltà* in Machiavelli, «Il pensiero politico», 4 (1971), pp. 161-174. «[...] V'è una zona in cui Machiavelli situa delle esigenze e dei diritti, individuali o collettivi, di carattere universale. Essi costituiscono come un insieme di istanze che rientrano in quello che per noi oggi è il concetto di civiltà» (p. 163). Secondo questa interpretazione la *civiltà* machiavelliana permette «la percezione collettiva (o anche solo individuale, nel caso del principe, ma in funzione della comunità intera) del bene comune e di quei mezzi politici come di quei comportamenti morali che lo rendono possibili e duraturo» (p. 166).

con l'esortazione a liberare l'Italia dai barbari: «È giusta la guerra per coloro ai quali è necessaria, e son sante le armi, per coloro cui nessuna speranza è rimasta se non nelle armi»<sup>78</sup>. Questa espressione di Tito Livio rimanda e insiste su un'immagine della politica fondata sulla virtù, dei singoli come delle collettività.

Ma l'esercito del despota non ha nulla a che vedere con una simile concezione della guerra, né con le ragioni politiche che spingono gli Stati ad affrontarla né, tanto meno, con la virtù che muove i cittadini a prendere le armi per combattere il tiranno o i nemici. La memoria non si incaricherà di tramandare il valore. Benché sia una forza quasi invincibile, quest'*altro* esercito non nasce per la difesa della patria, per mantenere lo Stato e conservargli la libertà. È staccato dalla società proprio perché è lo strumento di dominio del despota sui suoi servi. Perciò, una volta abbattuto l'esercito del Sultano, lo Stato rimane totalmente in balia del vincitore. Se tra i successori di Alessandro non fossero intervenute delle contese, avrebbero potuto mantenere con facilità il regno persiano conquistato. Non c'è il ricordo della libertà perduta che spinge i popoli sottomessi a ribellarsi, ma un'abitudine secolare, che diviene quasi una seconda natura, a servire: «vivere liberi non sanno»<sup>79</sup>.

In un mondo invece dove è 'naturale' desiderare di «acquistare», gli Stati si scontrano con lotte incessanti, e al loro interno ogni classe vuole prevalere sulle altre. Machiavelli sa che i conflitti sono inevitabili, ma ricorda che i «tumulti» hanno condotto Roma alla libertà e alla gloria. Vale a dire nelle repubbliche dove vi è «maggiore vita, maggiore odio, più desiderio di vendetta»; là dove non «[si] lascia, né [si] può lasciare riposare la memoria della antiqua libertà»<sup>80</sup>.

Per questo di «uomini eccellenti in guerra ne sono stati nominati assai in Europa, pochi in Africa e meno in Asia»; perché «il mondo è stato più virtuoso dove sono stati più Stati che abbiano favorita la virtù o per necessità o per altra umana passione». E appunto «quella provincia [Asia] era tutta sotto un regno», mentre l'Europa è «stata piena di repubbliche e principati»<sup>81</sup>.

Le due specie di monarchia che Machiavelli ha individuato, formalmente riconducibili all'unica forma monocratica di potere, si separano ir-

<sup>78</sup> Tito Livio, *Ab Urbe condita*, IX, 1 (citiamo dalla trad. it. di L. Perelli, Torino, Utet, 1979, p. 415).

<sup>79</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., V, p. 31.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> N. Machiavelli, *Arte della Guerra*, cit., II, p. 1313.

rimediailmente per l'abissale distanza che allontana la libertà dal *vivere servo*, e istituiscono una diversità ricca di conseguenze:

Lo svilupparsi della virtù, cioè della capacità di fare, dell'energia creatrice: e questo non tanto per il maggior numero degli Stati (elemento puramente quantitativo); bensì per la diversa qualità fra Stato europeo e Stato asiatico; in Europa repubblica e monarchia non assoluta, in Asia monarchia assoluta o dispotica. Perché qui è riposta la vera diversità [...]: il governo repubblicano dà adito alla feconda gara dei partiti [...], è sprone alla virtù dei singoli: e anche il governo monarchico, in Europa, è limitato da leggi, consuetudini, animo delle popolazioni, sì da permettere che vi alligni la virtù individuale almeno per necessità<sup>82</sup>.

Vita, odio, vendetta, libertà: Machiavelli delinea i vivaci tratti delle repubbliche, degli Stati europei, la loro storia nel succedersi di città e imperi, di repubbliche e principati, di «umori» contrastanti e interessi diversi tra il desiderio di comandare e quello – «più onesto» – di non essere oppressi, che creano istituzioni durature o leggi precarie. L'esatto contrario della «monarchia del Turco», uno Stato schiacciato da un despota che lo rende perenne ed immobile, stagnante nell'assenza di storia e di virtù, senza libertà e senza vita. Un perenne *vivere servi* che annulla il progresso e distende il ciclo del tempo in una desolante eternità.

Senza memoria, in Oriente non ci sono uomini *meravigliosi* da imitare. Non c'è una bandiera da pigliare e un popolo pronto a seguire un suo 'redentore'. Quel popolo si sottomette naturalmente a un despota. La loro natura li allontana dalla storia e dalla politica. Per natura, quel popolo e il suo despota, sono fuori dalla civiltà.

<sup>82</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., p. 50.





## SIGNORIA E TIRANNIDE NELLA «RÉPUBLIQUE» DI JEAN BODIN\*

di Margherita Isnardi Parente

L'analisi dei concetti di signoria e tirannide in Jean Bodin intende qui limitarsi semplicemente all'esame di alcuni passi del capitolo 9 del libro I della *République* e dei capitoli 2 e 4-5 del libro II, ben lungi dall'esaurire l'intera portata della concezione bodiniana di queste due figure giuridico-storiche. Il capitolo 9<sup>1</sup> del libro I riguarda i diritti feudali, la 'signoria', quindi, di un ben determinato tipo; ma il capitolo 2 del libro II riguarda invece la signoria in senso lato, quella che viene trattata nella *Politica* di Aristotele con l'appellativo di *παμβασιλεία*<sup>2</sup>; Bodin la chiama 'monarchie seigneuriale' o, in una possibile estensione ad altri regimi, la contrassegna con l'aggettivo di 'seigneurial', come meglio più oltre vedremo, nel testo fran-

\* Una prima versione di questo contributo è apparsa su «Il Pensiero Politico», 14 (1981), pp. 61-77. Si ringraziano l'Autrice e l'Editore per averne autorizzato la pubblicazione nella presente opera.

<sup>1</sup> È il capitolo 8 nella prima edizione, *Les six livres de la République*, Paris, Du Puys, 1576; ma diviene il capitolo 9 nelle edizioni successive, avendo Bodin spostato nel libro I, dal libro V, il capitolo sulla differenza fra alleati, stranieri e sudditi, divenuto il capitolo 7. Per le citazioni di passi bodiniani mi baso sull'edizione francese più completa, Paris, Du Puys, 1583 (rist. anast. Aalen, Scientia, 1961); le successive modifiche e i successivi ampliamenti al testo originario saranno apposti dall'autore all'edizione latina dell'opera, sempre presso il Du Puys, nel 1586.

<sup>2</sup> *Politica*, III, 1285b, 1287a: nel primo dei due passi essa è definita *ἀρχὴ δεσποτικὴ κατὰ νόμον*, 'potere padronale legittimo'. Anche le pseudo-platoniche *Definitiones* (415e) definiscono la *δεσποτεία* come una *ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος δικαία* 'potere non soggetto a rendiconto, legittimo' (*δικαίος* ha qui il significato di 'giusto legale') mentre per la definizione del *βασιλεύς* viene impiegata la formula assai più specifica *κατὰ νόμους*, 'secondo le leggi', le leggi civili stabilite (415 b). Il concetto della legittimità della monarchia dispotica è quindi di schietta tradizione classica, e si precisa nella tradizione platonico-aristotelico-senofontea (basti pensare, per Senofonte, alla presentazione della figura del Gran Re nella *Ciropedia*). 'Seigneurial' è del resto il termine usato per rendere *δεσποτικός* nella traduzione della *Politica*, da L. Le Roy, *Les Politiques d'Aristote*, Paris, de Vascosan, 1568.

cese dell'opera, mentre per tradurre termine e concetto in latino l'espressione che gli sembra più idonea è quella di 'dominatus'; non si è ancora formulato il termine 'despotisme', che tanta fortuna avrà poi nell'ulteriore pensiero politico francese, e rispetto al concetto di 'despotisme' il 'dominatus' bodiniano ha una valenza giuridica più precisa ed è assai più politicamente neutro<sup>3</sup>. 'Seigneurial' può essere dunque termine e concetto di diritto feudale o termine e concetto indicante un tipo di monarchia assoluta 'barbarica'; vedremo nel corso di questa analisi come queste due forme di esercizio del potere, apparentemente diversissime sotto il profilo storico e giuridico, siano in realtà nel pensiero di Bodin legate più strettamente di quanto il critico moderno potrebbe supporre.

Il capitolo 4 del libro II riguarda invece un'altra forma di esercizio 'totale' del potere, quella tradizionalmente nota come tirannide; essa è profondamente diversa dalla signoria dispotica non solo in quanto appartiene a un'altra sfera giuridica, ma in senso più radicale, in quanto è illegale nella sua essenza. Tale è, almeno, secondo una tradizione consolidata, giacché vedremo come Bodin, pur accettando formalmente questa tradizione, ne prenda poi sostanzialmente le distanze. Il capitolo 5 sviluppa i temi del precedente, dal momento che l'accettazione anche puramente formale dello schema della tirannide porta con sé necessariamente tutta la casistica e la tipologia a questa connesse: fra le questioni tradizionali in proposito, una delle più importanti è appunto quella che Bodin qui tratta, quella della liceità della ribellione al tiranno e della soppressione fisica del medesimo.

Il problema di una estensione e applicazione del concetto di 'seigneurial' nel pensiero del Bodin a regimi non monarchici ci occuperà più oltre<sup>4</sup>;

<sup>3</sup> Ho creduto, nella mia traduzione della *République*, I e II (*I Sei libri dello Stato*, I, Torino, Utet, 1964), di dover rendere 'monarchie seigneuriale' con 'monarchia dispotica' con la stessa approssimazione, del resto, con cui ho reso 'republique' con 'stato', il termine 'repubblica' essendo ormai, nelle moderne lingue europee e in particolare nell'italiano, troppo compromesso sotto l'aspetto semantico. Della liceità di rendere con 'dispotismo' il concetto bodiniano di signoria si è discusso nella *Bodin-Tagung* di Monaco di Baviera, 1970; la discussione è resa però solo parzialmente nel volume degli Atti, *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung in München*, München, Beck, 1973, pp. 455-456. È chiaro che il concetto di signoria in Bodin va ben oltre il piano dei rapporti giuridici di tipo feudale e si estende a un tipo di monarchia assoluta arcaica che non potremmo chiamare altro che dispotico-patriarcale; si è già visto (cfr. nota precedente) come esso abbia la sua prima formazione nel pensiero politico classico. Ciò senza voler creare equivoci col diverso concetto di 'despotisme' che sarà proprio del pensiero illuministico.

<sup>4</sup> Sarebbe infatti erroneo costruire una sistematica astratta sull'affermazione che Bodin fa in via generale: «la mesme difference se trouve en l'estat aristocratique et populaire: car l'un et l'autre peut estre legitime, seigneurial ou tyrannique» (*Rép.*, II, 2, ed. cit., p. 273). Cfr. per questo più oltre, n. 41. In ogni caso il discorso di Bodin si estende sempre almeno poten-

occorre per ora sgombrarsi preliminarmente la strada da un possibile equivoco o da una possibile insidia terminologica. Quando Bodin parla dell'aristocrazia come di un regime di 'seigneurs' o come di una 'seigneurie', egli non fa che tradurre il termine italiano di signoria o di signori, intesi questi come gruppo dominante di pochi o consiglio ristretto, cioè semplicemente come equivalente di 'aristocrazia', regime di pochi<sup>5</sup>. Ma quando egli parla di 'monarchie seigneuriale', all'infuori di ogni possibile omonimia con l'uso italiano, egli parla di un tipo di monarchia in cui il re è 'seigneur', cioè padrone, nel senso aristotelico di δεσπότης; dà quindi un tipo di monarchia primitiva a carattere patriarcale-dispotico, che non conosce la distinzione fra sfera pubblica e sfera privata, potere politico e potere padronale, demanio regio o diritti del re sul territorio dello Stato e proprietà privata del suddito: un tipo di governo del tutto simile a quella famiglia originaria dalla quale si è formata la società, in cui il padre esercitava il suo assoluto potere sovrano su figli e servi, e che sembra assolutamente impensabile senza il potere dell'uno, almeno in senso proprio e pregnante, sempre cioè monarchico di sua natura se concepito in tutta la sua portata autentica<sup>6</sup>. Questo tipo di governo monarchico arcaico è, afferma Bodin, il più vicino alla natura, beninteso non nel senso assiologico o deontologico, ma in quanto risponde alla forma più semplice, elementare e primitiva del potere monarchico, quello in cui la sovranità, non mediata dalla legge, si presenta nella sua forma più pura, di appropriazione violenta e di dominio imposto: «celle qui a esté la premiere entre les hommes»<sup>7</sup>, che risponde quindi alla loro natura originaria.

zialmente a varie forme di stato, in quanto in lui termini e concetti hanno portata giuridica e non semplicemente politica: è assai strano che un autore recente (H. Weber, *Utilisation et critique de la Politique d'Aristote dans la République de Jean Bodin*, in *Classical Influences on European Culture. Proceedings of an international Conference held at King's College (1974)*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 305-313, in part. p. 308) possa affermare addirittura che «le mot 'sujet' comme le mot 'souveraineté' caractérisent [...] la pensée essentiellement monarchique de Bodin»; 'souveraineté' non è un concetto politico, ma giuridico, valido per qualsiasi tipo di regime.

<sup>5</sup> Cfr. soprattutto II, 6, p. 313, ove, a proposito dell'aristocrazia, ricorrono le espressioni, «seigneurie de bien petit nombre de seigneurs», «seigneurie de gens de bien», e *passim* per il capitolo altre espressioni consimili che non devono trarre in errore.

<sup>6</sup> *Rép.*, II, 2, p. 273: «la monarchie seigneuriale est celle où le prince est fait seigneur des biens et des personnes par le droit des armes et de bonne guerre, gouvernant les subjects comme le père de famille ses esclaves». Si tenga presente anche I, 6, p. 68 e ss., ove Bodin fa la descrizione dell'origine della società: non tutto peraltro è perfettamente lineare: ivi Bodin sembra ammettere fin dall'inizio la distinzione fra sudditi liberi e sudditi schiavi.

<sup>7</sup> Ancora *Rép.*, II, 2, p. 273. Segue nel testo una confutazione di coloro che ritengono che la monarchia primitiva sia stata quella elettiva, «suivans l'opinion d'Aristote»; ma, al di là di

Ora, il tratto di distinzione che serve da criterio effettivo fra questo tipo arcaico di monarchia e la successiva e più evoluta 'monarchie royale' sembra essere proprio il diverso modo di concepire la proprietà privata del suddito, intesa in senso lato, come proprietà della propria persona e dei propri beni. Dovunque manchi il concetto di una proprietà privata esclusiva del suddito, che si distingua dal potere pubblico del sovrano sulle cose, là vi è potere 'seigneurial', o almeno vi è una traccia e un elemento del potere 'signorile' o dispotico. Perciò il sistema feudale, in quanto esso non riconosce al suddito piena proprietà, ma gli concede la proprietà, il potere 'privato' sulle cose, come entità di carattere precario, è visto e interpretato dal Bodin in una certa connessione con la monarchia dispotica primitiva.

Sull'origine dei feudi nel XVI secolo la discussione è ampia. I due termini della questione sono l'ipotesi di un'origine dei feudi che risalga fino alla primitiva età romana e allo stesso Romolo, per l'identificazione compiuta fra vassalli e *clientes*, e quella dell'origine più recente, barbarica,

questo riferimento al pensiero classico, Bodin polemizza certamente contro espressioni di pensiero assai più vicine, del tipo di quelle che vediamo confluire nella – di pochissimo anteriore alla data di pubblicazione della *République – Francogallia* di François Hotman (*Francogallia*, 1573, riedita poi nel 1576; ed. a cura di R.E. Giesey-J.H.M. Salmon, Cambridge, University Press, 1972, p. 220: «Germaniae quidem reges [quo ex genere Francos nostros fuisse, superius demonstratum est] suffragiis creari solitos, Cornelius Tacitus [...] testatur»). Il discorso di Hotman è concentrato sulla Francia primitiva, di cui egli peraltro accetta l'origine germanica, a differenza di un'altra opinione corrente (cfr. *infra*, nota 17); ma, al di là di questa limitazione, si allarga a giudizio sull'autentica e originaria forma del potere monarchico. Da notarsi che Hotman non considera affatto la monarchia dispotica un tipo di governo signorile-patriarcale coerente alla natura originaria, ma un regime indegno della condizione di esseri ragionevoli: «Nam quod Regna quaedam unius regis arbitrio ac nutu gubernantur, quale hodie Turcicum esse constat, rectissime Arist. lib. Polit. 3 animadvertit, non hominum liberorum et lumen ingenii utentium, sed pecudum potius et brutorum consilii expertium eam gubernationem esse» (p. 296); ove è forzato e franteso il concetto aristotelico di *παμβασιλεία*. Quanto al Bodin, la giustificazione della monarchia dispotica gli viene dal suo stesso modo di concepire l'origine della società in base a un atto di potere: *Rép.*, I, 6, p. 69, «la raison et la lumière naturelle nous conduit à cela, de croire que la force et la violence a donné source et origine aux Républiques». Anche qui peraltro non tutto è lineare: l'idea di una nascita della società mediante la forza si intreccia a quella di una sua nascita 'organica', dall'istituto familiare; né all'inizio del capitolo 6 del libro I manca un accenno all'elezione del capo (p. 68, «celui qui estoit esleu chef et capitaine [...] continuoit en la puissance de commander»). Su come in sostanza Bodin, col suo porre all'origine della società civile una società, quale appunto la famiglia, non si distacchi in sostanza dall'organicismo aristotelico, può far riflettere la distinzione fra modello aristotelico e modello hobbesiano (un modello, questo, dal quale Bodin è ancora lontano) posta da N. Bobbio, *Il giusnaturalismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV, t. 1, Torino, Utet, 1980, pp. 491-558, in particolare pp. 515 ss.

del diritto feudale<sup>8</sup>. È a questa seconda opinione che Bodin aderisce, e non a caso si tratta dell'opinione sostenuta da un giurista a lui vicino e per lui autorevole quale il Du Moulin<sup>9</sup>; ma egli porta nella questione un tocco geniale di originalità. In alcuni luoghi della *République* egli non fa che riprendere semplicemente la tesi dell'origine barbarica del diritto feudale, là ad esempio ove afferma (*Rép.*, I, 7) che «le droit de vasselage est nouveau, et depuis la venue des Lombards en Italie»<sup>10</sup>. Ma altrove, ad esempio in *Rép.*, II, 2, egli afferma che il diritto dei feudi è in realtà di origine orientale, ed è stato portato in Europa dagli Ungari, che sono, afferma ancora validandosi dell'autorità di Herberstein<sup>11</sup>, una 'nation tartaresque': esso si è formato «après l'invasion des Hongres, nation tartaresque, et en leur entrée en Europe, qui monstrèrent l'exemple aux Allemans, Lombards, François, de la monarchie seigneuriale, soy disants seigneurs de tous les biens»<sup>12</sup>. Bodin si affrettava subito a fissare distinzioni e limiti, a precisare che in Europa, e in particolare nell'Europa medievale, non vi è mai stata una vera e propria monarchia signorile o dispotica: ma di una sua parziale presenza vi sono tracce, attestate dal modo che nel diritto feudale si ha nel concepire la proprietà; e che queste tracce apparentano in certo modo, attraverso l'invasione degli Ungari-Unni (il testo latino in particolare precisa

<sup>8</sup> Per uno *status quaestionis* sull'argomento cfr. quello, che a Bodin doveva esser noto, di C. Du Moulin, *Commentaria in consuetudines parisienses (titre des fiefs*, 1<sup>a</sup> ediz. 1539; § 1 e ss.), in: *Opera*, Parisiis, 1612, I, col. 5 e ss.; in Italia, ne traccia uno esauriente il contemporaneo del Bodin Marino Freccia, *De subfeudis baronum*, Venetiis, 1579, foll. 3-9.

<sup>9</sup> È dal Du Moulin che Bodin trae probabilmente l'accento all'importazione del diritto feudale da parte dei Longobardi (*titre des fiefs*, § 13, col. 9 e ss.) ma il Du Moulin va oltre, affermando che i Longobardi lo avevano appreso «a vicinis Sicambriis, qui Francos se nominabant», e che «feuda [sunt] proprium et peculiare inventum veterum Francorum». Ma che dai Franchi poi a loro volta si debba risalire ai Galli, in virtù di una comunanza di stirpe fra gli uni e gli altri che pure egli postula, è cosa che Bodin rifiuta, non accettando l'opinione di François Conan che cerca addirittura nel *De bello Gallico* l'origine del vassallaggio; cfr. *Rép.*, I, 7, p. 103 (per Conan, *Commentarii iuris civilis*, Lugduni, 1566, foll. 120-122; cfr. *I sei libri dello Stato*, p. 321).

<sup>10</sup> *Rép.*, I, 7, p. 103 (contro l'opinione, ad esempio, di un autorevole feudista dell'epoca, Ulderico Zasio, nella sua *Epitome feudorum*).

<sup>11</sup> È spesso citato da Bodin Sigismondo di Herberstein, *Rerum Moscoviticarum commentarii* (Basileae, 1551, con lettera dedicatoria del 1549), fonte per lui di curiosità e notizie varie; non sempre peraltro utilizzato con esattezza, come in questo punto, giacché Herberstein, nella parte dedicata all'Ungheria (pp. 89-90), parla dell'origine degli Ungari dalla Iugaria o Iuharia, «Tartarorum provinciae quae Tumen dicitur contermina», ma non sembra confondere affatto le due stirpi.

<sup>12</sup> *Rép.*, II, p. 275; ribadito poi nella pagina seguente. Cfr. anche l'affermazione (*Rép.*, I, 9, pp. 161-162) che il diritto feudale è in uso in Turchia più che dovunque altrove.

come questo concetto faccia per Bodin tutt'uno<sup>13</sup>), le monarchie feudali del Medioevo europeo alla signoria dispotica dei Tartari o dei Turchi, il feudalesimo franco-germanico al dispotismo orientale.

Questa teoria presenta caratteristiche singolari che vanno messe in rilievo; giacché la trattatistica politica del sec. XVI appare per lo più orientata verso una diversa valutazione del Medioevo europeo, propensa com'è a individuare in esso caratteri assai diversi da quelli che si confanno a un regime dispotico; volta piuttosto a contrapporre certe caratteristiche di governo consone all'irriducibile spirito di libertà dei popoli nordici non solo dal punto di vista caratteriologico, al dispotismo barbarico dell'Oriente, ma – sul piano politico, e con polemica serrata e pregnante – al centralismo assolutistico della legislazione tardo-romana. Lo stesso Bodin, quando si pone sul piano dell'osservazione caratteriologica, offre una tipologia non diversa da quella tradizionale, e una caratteriologia ch'è in realtà scarsamente compatibile con questa sua interpretazione del feudalesimo. Nel capitolo 1 del libro V, allineandosi a un complesso di osservazioni che hanno già una lunga storia nella storia della cultura, ma alle quali egli ha inteso dare una forma razionale e sistematica<sup>14</sup>, Bodin contrappone i popoli meridionali e orientali, contemplativi e molli, adatti a subire il potere dispotico, ai popoli settentrionali, i quali «fiers et guerriers, se fians en la force de leur corps, veulent les estas populaires; ou du moins les monarchies electives»<sup>15</sup>. Certo, in base a una simile tipologia, i Franchi – popolo di atavica libertà, per Bodin, nonostante i diversi esiti politici, non meno che per

<sup>13</sup> Cfr. il corrispondente testo latino: «nec ante Hunnorum incursiones in Europam principum dominatum pertulerunt». Cfr. su questo punto Herberstein, *Rerum Moscoviticarum commentarii*, cit., p. 89: «Attilaque duce multas Europae provincias debellarunt».

<sup>14</sup> Le distinzioni etnografiche caratteriologiche, raccolte da Aristotele e poi da Galeno, hanno la loro origine nel *Corpus hippocraticum*, nello pseudo-ippocratico *De aëre, aquis, locis*, operetta che si colloca alla fine del V secolo; da notarsi che in *Rép.*, V, 1, p. 667, nel trattare cioè queste distinzioni, Bodin fa anche citazione diretta di 'Hippocrate'. Nel Rinascimento correvano del resto numerose traduzioni di opere ippocratiche, a cominciare da quella di Iano Cornario (Johannes Hagenbut), edita a Basilea, presso Froben, nel 1538 (*Hippocratis opera [...] Iano Cornario interprete*); ma lo stesso Iano Cornario aveva anche curato, sempre per Froben, la traduzione del *De aëre, aquis et locis* nel 1529, a sé stante; un'altra edizione, 'cum annotationibus Iani Cornarii', è quella di Parigi, 1557. L'operetta caratteriologica è quindi da annoverarsi fra quelle opere del *Corpus hippocraticum* che avevano destato un particolare interesse. Importante comunque particolarmente per Bodin anche Aristotele, *Polit.*, VII, 7, 1327b 20 e ss.

<sup>15</sup> *Rép.*, V, 1, p. 694; e in base a queste e altre consimili affermazioni si potrebbe credere che Bodin consideri il diritto feudale qualcosa di assolutamente estraneo ed eccezionale nella società europea, l'immissione in essa di un elemento ripugnante e contraddittorio; non bisogna però richiedere alla trattazione bodiniana questo estremo di coerenza nella deduzione, che non le è propria.

Hotman<sup>16</sup> – e così anche i popoli germanici<sup>17</sup>, difficilmente possono essere pensati come suscettibili di acquiescenza a forme, anche mitigate, di signoria dispotica; ed è singolare che Bodin ritenga di poter cogliere il tratto che distingue la società feudale non nella sua opposizione al centralismo giuridico di tipo romanistico, ma in quella confusione di pubblico e privato ch'egli considera di marca dispotica e 'signorile', turchesca e tartaresca. Questo è del resto uno dei molti aspetti potenzialmente contraddittori del suo pensiero, pensiero estremamente ricco e fecondo, ma che invano si cercherebbe di ridurre a coerenza teoretica senza con ciò recargli una notevole violenza<sup>18</sup>.

La monarchia 'signorile', o 'padronale', o 'dispotica', dunque, della quale abbiamo nel sistema giuridico feudale un sensibile residuo e ricordo, è un tipo di potere personale nella sfera del diritto pubblico; potere personale che dispone, comunque, di una sua legittimità. Ne dispone nonostante che, in effetti, essa venga a conflitto con una delle leggi fondamentali di Dio e della natura, quella che conferisce a ciascun uomo la libertà di di-

<sup>16</sup> Cfr. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, capitolo 9, p. 248 b Mesnard («accepta Francorum, id est liberorum appellatione»); motivo, questo, larghissimamente comune; si cita comunque Hotman come uno degli autori che ha tratto da esso le conseguenze più significative (*Francogallia*, capitolo 5, p. 200 dell'ed. Giesey: «francos se nominassent, qua voce liberos, et servitutis expertes» ecc.).

<sup>17</sup> Bodin tiene ben distinti questi dai Franchi: i Franchi sono Galli espulsi dalla Francia e tornati a riprendere quanto era di loro diritto, una colonia gallica spinta di forza oltre Reno. Cfr. già *Methodus*, 7, p. 225 a Mesnard; per la *République* rimando a quanto già detto in *I sei libri dello Stato*, p. 58, n. 66. È in sostanza la posizione di Charles du Moulin, anche se questi fa un discorso più sfumato: cfr. *Traicté de l'origine, progrès et excellence du Royaume et monarchie des François* (= *Tractatus de origine et progressu et praestantia monarchiae regnique Francorum*), 1ª ediz. 1564, in: *Opera*, cit., III, 2, col. 563 testo francese, 602 testo latino, quest'ultimo più chiaro: i Franchi sono da identificarsi con i Sicambri, «quos [Caesar] Germanos appellat», ma che fanno in realtà tutt'uno con i Galli.

<sup>18</sup> Anche qui non posso che rimandare a quanto già detto in *I sei libri dello Stato*, p. 99 nota 106, e in *In margine a un recente convegno*, «Il Pensiero Politico», 3 (1970), pp. 91-96: nulla di più fuorviante per la comprensione del pensiero di Bodin che il volerne fare, come più volte si è tentato da parte francese, un pensatore coerente e sistematico, una sorta di Descartes del XVI secolo. Ciò che è 'sistematico' in Bodin non è originale: è il quadro generale della realtà che egli riceve da una determinata tradizione. Originali sono di volta in volta le sue singole posizioni e intuizioni che si distaccano da quel quadro e talvolta arrivano anche a una virtuale contraddizione con esso. Un'esigenza di sistematismo potrebbe certo riconoscersi (e mi riallaccio qui al quadro tracciato da C. Vasoli, *Il metodo ne «La République»*, «Il Pensiero Politico», 14 [1981], pp. 3-17) nell'intento bodiniano di creare un'articolazione razionale dei contenuti della scienza politica, intento che denota una probabile influenza ramistica; ma anche qui una verifica puntuale dei contenuti della ricerca credo potrebbe dimostrare come poi l'approccio del Bodin alle singole tematiche e ai singoli momenti sia di volta in volta liberamente differenziato, ad onta di qualsiasi schema programmatico.



sporre della propria persona e dei propri beni. È ben noto come Bodin sia fedele a una sorta di giusnaturalismo di tipo medievale e a coloritura volontaristica, che vede le leggi di Dio e della natura come una sorta di ordinamento giuridico posto da parte di un superiore potere sovrano, potere che il re è tenuto a riconoscere se non vuol diventare a sua volta un suddito ribelle: non c'è titolo di signoria o di conquista che possa prevalere contro questo diritto supremo di Dio traducesi in leggi che sono altrettanti 'comandi' da Dio dati alla natura<sup>19</sup>. Ciò nonostante, la monarchia 'seigneuriale', pur contravvenendo a uno di questi comandi, e a un comando primario e fondamentale, non solo è sempre da Bodin distinta dalla tirannide, ma, abbiam visto, considerata addirittura la più coerente a quella ch'è la immediata e primitiva natura dell'essere umano.

In realtà il discorso che Bodin fa sulla tirannide è assai complesso, e occorrerà considerarlo sotto più aspetti. Nel capitolo 4 del libro II, *De la monarchie tyrannique*, Bodin sembra prendere in considerazione il fenomeno tirannide soprattutto sotto l'aspetto etico. La distinzione del re dal tiranno si fa quindi, per usare una formula divenuta tradizionale soprattutto a partire da Bartolo di Sassoferrato, 'ex parte exercitii': «or la plus noble difference du Roy et du Tyran est, que le Roy se conforme aux loix de la nature, et que le Tyran les foule aux pieds: l'un entretiens la pieté, la iustice et la foy; l'autre n'a ni Dieu ni foy ni loy» ecc.<sup>20</sup>. Poco più oltre Bodin ammonisce a non dare precipitosamente al re che si comporta con durezza, spietatezza o in qualche caso anche prepotenza la qualifica di tiranno; e, pur dopo aver presentato i due paradigmi del re e del tiranno, del buono e del cattivo reggitore, in una forma classica tradizionale, di contrapposizione estrema e assoluta<sup>21</sup>, assume a conclusione una posizione di possibilismo

<sup>19</sup> Rimando a *I sei libri dello Stato*, p. 30 e ss.; e, per i possibili addentellati filosofici di questa posizione, *Il volontarismo di Jean Bodin: Maimonide o Duns Scoto?*, «Il Pensiero Politico», 4 (1971), pp. 21-45, in particolare pp. 21 ss.

<sup>20</sup> *Rép.*, II, 4, p. 289.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 289-294: è una contrapposizione tradizionale, largamente mutuata alla letteratura antica, del tipo di quella che troviamo corrente nella letteratura politica umanistica; basti citare per questa Erasmo, *Institutio principis christiani*, in *Opera*, IV, 1, Amsterdam-Oxford, North Holland Publishing Company, 1974, p. 153 e ss., ove questi paradigmi sono presentati in forma assoluta (rimando in proposito a quanto già detto altrove, *Erasmo, Bodin e i due paradigmi classici del buon principe e del tiranno*, in *Actes du III<sup>e</sup> Congrès de l'Association internationale d'Études néolatines [Tours, 1976]*, Paris, 1979, pp. 1001-1009). Bodin ripresenta questa contrapposizione rituale, e poi nelle pagine seguenti si affretta a svuotarla di significato: essa resta valida in teoria, ma all'atto pratico il suo valore categoriale si vanifica: «il n'est pas si aisé à iuger, quand le prince tient quelque chose d'un bon Roy et d'un tyran», p. 294. Una posizione realistico-moderata, del resto, era già stata sostenuta da Bartolo di Sassoferrato, *Tractatus*

realistico, ipotizzando una serie di momenti e transizioni fra questi due estremi teorici, quale di fatto si verifica poi sempre o quasi nella realtà. Ma nel seguente capitolo 5, ove prende in esame problemi di natura squisitamente giuridica connessi al concetto di tirannide – la liceità della resistenza o ribellione; la validità legale degli atti del tiranno e il loro carattere vincolante o meno per i successori – si trova nuovamente a dover affrontare il problema della condizione di colui che ‘in civitate non iure principatur’, cioè della tirannide ‘ex defectu tituli’, cara alla speculazione medievale e ricollegantesi al di là di questa al pensiero politico classico; problema solo momentaneamente accantonato in base a una considerazione del potere come dato di fatto che accomuna i diversi tipi del suo esercizio, ma che infine, per chi intenda mantenersi aderente ad argomentazioni di tipo giuridico, non può essere eluso<sup>22</sup>. Allora lo vediamo definire il tiranno «celuy, qui de sa propre auctorité se fait Prince souverain, sans election, ny droit successif, ny sort, ny iuste guerre, ny vocation speciale de Dieu»<sup>23</sup>, configurandosi il tipico caso di chi si appropria del potere contro un altro potere vigente, di sua assoluta e totale iniziativa. Si tratta, si badi bene, non tanto dell’esercizio di un potere illegale quanto di una presa illegale di potere: ché il tiranno è visto da Bodin essenzialmente come il suddito ribelle, reo di lesa maestà, considerato nell’atto stesso di assumere il potere contro la sovranità altrui legalmente costituita.

Ne deriva tutta la casistica seguente, in base alla quale Bodin fa distinzione fra colui che non ha di fronte a sé un vero e proprio potere sovrano a pieno titolo e colui che si trova invece in tale condizione, né quindi, di fronte a un potere siffatto, ha diritto alla ribellione e alla resistenza attiva;

*de tyrannia*, in *Opera*, V, Venetiis, 1570, fol. 119v. (§ 43: «ita raro reperitur aliquod regimen, in quo aliquid tyrannidis non sit»).

<sup>22</sup> Le due formule ‘tyrannus ex defectu tituli’ e ‘qui in civitate non iure principatur’ (questa seconda con richiamo a Gregorio Magno), sono entrambe usate da Bartolo nel *Tractatus de tyrannia* a Bodin ben noto (*Opera*, cit., V, foll. 117v.-118r. in particolare; per interessanti note filologiche al testo del *De tyrannia* cfr. D. Quaglioni, *Il «Tractatus de tyrannia» di Bartolo da Sassoferrato*, «Il Pensiero Politico», 10 [1977], pp. 268-284). Per la ripresa del tema della tirannide come presa di potere illegale nel periodo delle signorie in Italia cfr. E. Emerton, *Humanism and Tyranny. Studies in the Italian Trecento*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1925, pp. 119 e ss., 225 e ss.; per la prosecuzione quattrocentesca di tale tematica H. Baron, *The Crisis of Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1955, I, pp. 109 e ss., 121 e ss., 315 e ss.; II, 592 e ss. Ciò per ribadire come la tematica della tirannide, nonostante il suo schematismo convenzionale, sia ben lungi dal costituire un puro *tópos* erudito o una questione obsoleta nel Cinquecento: essa ha conosciuto nei due secoli precedenti un troppo intenso impiego nella letteratura e trattatistica politica perché possa essere accantonata pacificamente.

<sup>23</sup> *Rép.*, II, 5, p. 297.

è questa, del resto, la parte più nota del pensiero del nostro. Bodin considera possibile e anzi doverosa la resistenza attiva al 'tyrannus ex defectu tituli', perché in questo caso esisterà, individuo o corpo che sia, un detentore legittimo della sovranità che potrà incarnare in sé questa resistenza. Ma, nella stessa parte della *République*, egli si rifiuta di prendere in considerazione la resistenza attiva al 'tyrannus ex parte exercitii', quello che sotto l'aspetto giuridico è vero e legittimo sovrano. In certo senso, si può dire che egli si rifiuta di prendere in considerazione la stessa figura di questo, almeno quando tratta del problema della liceità di resistergli e di sopprimerlo; lo vediamo insistere a più riprese sulla pericolosità di bollare col nome di tiranno il re legittimo che cada in alcuni comportamenti di tipo tirannico<sup>24</sup>. Gli interessa invece in maniera particolare la figura del 'tyrannus ex defectu tituli': la cui illegalità, peraltro, sembra esaurirsi per lui nell'atto della conquista, finendo il potere, una volta affermatosi, con l'autogiustificarsi. Merita di fermarsi su questo punto soprattutto perché peculiare del pensiero del Bodin è il non limitarsi a una giustificazione di ordine politico, ma il cercare a suo sostegno categorie giuridiche; categorie che risultano poi peraltro, proprio a una considerazione rigorosa di stretto ordine giuridico, curiosamente distorte dal loro impiego più ovvio e corrente.

In questo caso Bodin fa ricorso a una singolare estensione dell'istituto della prescrizione alla sfera del diritto pubblico: «mais si les successeurs du tyran par long trait de temps, comme de cent ans, auoyent tenu la souveraineté, en ce cas la prescription de si longues annees, comme en toutes autres choses, pourroit servir de tiltre quoy qu'on dit que la souveraineté ne peut estre prescrite, c'est à dire en moins de cent ans»<sup>25</sup>. Le due leggi che Bodin cita in margine a puntello di questa affermazione non sono né l'una né l'altra calzanti. La prima, *Dig.*, XLIII, 20, 4, definisce la prescrizione, fatto «cuius origo memoriam excessit», con riferimento puramente e semplicemente alla sfera del diritto privato (vi si parla di «ductus aquae»); Bodin si riferisce ad essa probabilmente solo per la definizione della prescrizione in senso generale. Il capitolo 19 (*venientes*) di *Decretali*, II, 24 non sembra il più significativo da citare in proposito, riferendosi esso a una semplice questione di autorità del superiore non infirmata da atti dell'inferiore: forse Bodin vuol riferirsi al diritto ecclesiastico in quanto trova

<sup>24</sup> *Rép.*, II, 4, pp. 294 e ss.; ma soprattutto II, 5, p. 302: «mais si le prince est absolument souverain [...] il n'appartient à pas un des subjects en particulier, ni à tous en general, d'attenter à l'honneur, ni à la vie du monarque, soit par voye de faict, soit par voye de iustice, ores qu'il eust commis toutes les meschancetés, impietés et cruautés qu'on pourroit dire».

<sup>25</sup> *Rép.*, II, 5, p. 299; e cfr. l'ancor più chiaro testo del 1586, p. 206: «diuturna illa praescriptio temporum legitimae creationis vim habet».

in esso posto particolarmente in risalto (ma altri momenti delle *Decretali* sarebbero da citarsi in proposito) il motivo della prescrizione centennale<sup>26</sup>. Tuttavia anche nel diritto ecclesiastico la 'praescriptio centum annorum' è contemplata puramente nell'ambito del diritto privato. Sono invece largamente reperibili nella casistica giuridica della tirannide, nel corso del pensiero medievale, proseguiti nel Rinascimento e negli ulteriori repertori, le affermazioni di non prescrittibilità del potere sovrano: la tirannide, usurpazione di sovranità, non può cadere in prescrizione<sup>27</sup>. Si ricordi che la prescrizione esige la 'bona fides', che rende possibile la legittimazione del possesso per usucapione; ma la 'bona fides' è, per definizione, esclusa dalla tirannide.

Bodin conosce le risposte negative alla *quaestio* circa la prescrittibilità della tirannide; le conosce e vi allude con chiarezza nella frase surriportata. Ma lascia intendere che tali risposte negative devono intendersi non in senso assoluto, ma con limitazione nel tempo: cento anni di potere esercitato in piena sovranità possono servire da titolo legittimante, o, in altre parole, il lungo esercizio del potere giustifica il potere. Il corrispondente testo latino della *République* spiega ancor meglio la sostanza giuridica del concetto: si tratta non solo di lungo potere, ma di potere non interrotto e non messo in discussione: l'oggetto della usucapione, insomma, non viene rivendicato, e il possesso è pacifico («dicimus, sine interruptione vel inter-

<sup>26</sup> Quanto al passo del *Digesto*, Bodin ammette esplicitamente che si tratta di una sua estensione ad altro campo («comme en toutes autres choses»). Per ciò che si riferisce alle *Decretali*, il capitolo 19, X, II, 24 (*de iure iurando*) è citato con chiarezza inequivocabile da Bodin nelle varie edizioni della *République*, ma non appare pertinente all'argomento. Della 'praescriptio centum annorum', che vale nei riguardi della Chiesa romana, infatti, si parla nei capitoli 13 (*ad audientiam*) e 14 (*cum vobis*), X, II, 26 (*de praescriptionibus*). Ma cfr. i capitoli 5 e 19, X, II, 26 (*de praescriptionibus*), assai chiari nell'affermare che la prescrizione non vale 'absque bona fide'; escludenti quindi la prescrizione per la 'usurpatio'. Ciò non toglie che Bodin potesse in concreto aver presenti certi sviluppi della prassi corrente; come mi suggerisce in una sua comunicazione orale V. Piano Mortari, a Bodin non sfuggiva certo quel processo di tacita prescrizione *di fatto* che interessava buona parte dei titoli, inizialmente usurpati, di nobiltà feudale-territoriale, e questo può essergli stato di incentivo a formulare questa sua giustificazione teorica; che resta peraltro, sul piano del diritto astratto, assai singolare, e in contrasto con la tradizione codificata.

<sup>27</sup> Cfr. ad es., tanto per citare un autore ben noto a Bodin, Baldo degli Ubaldi, in *l. discernimus, C. de sacrosanctis ecclesiis* (Cod. I, 2, 16) = *In pri., sec., tert. Cod. commentaria*, Venetiis, 1599, fol. 30v.: «quero numquid dominium tyrannicum possit prescribi. Respondeo non, etc.»; per una prima edizione moderna del testo cfr. D. Quaglioni, *Un «Tractatus de tyranno»*, «Il Pensiero Politico», 13 (1980), pp. 64-83; per il passo che ci interessa p. 80. Baldo risponde al quesito nella maniera tradizionale, ed è la risposta negativa che passerà nei più tardi repertori, nei quali si trova appunto codificata l'autorità di numerosi giuristi: cfr. per un esempio significativo P. Del Monte, *Repertorium utriusque iuris*, Patavii, 1480, s.v. *tyrannus*.

pellatione, id est si nulla in tyrannum eiusque liberos conspiratione, nulla intercessione cives possessionem imperantis perturbaverint»<sup>28</sup>. Cerca cioè una risposta che abbia veste di credibilità giuridica, anche se suona abnorme, a un problema che gli sta particolarmente a cuore: quello della giustificazione di un potere sovrano acquisito come che sia, ma, quel che conta, solidamente tenuto ed esercitato.

Non va dimenticato il problema politico-giuridico di fondo che determina le posizioni non del solo Bodin, ma di tutti i pensatori politici francesi del tempo, su questo punto specifico: il problema della giustificazione storica del potere di Ugo Capeto e dei suoi successori. Per una Francia che si richiama all'impero di Carlo Magno in diretta polemica contro la contraria propaganda ideologica di parte imperiale, la deviazione di fatto avvenuta, tramite una evidente e innegabile usurpazione, dalla discendenza diretta di Carlo Magno non può non continuare a costituire un problema, per remoti che possano essere ormai gli avvenimenti, per consolidato e tradizionale che possa essere ormai da tanti secoli il potere<sup>29</sup>. Le risposte sono varie: si può ricorrere di preferenza alla giustificazione di ordine teologico (Dio che trasferisce i regni e gli imperi non solo da un popolo all'altro ma da una stirpe di re all'altra) o di ordine naturalistico (l'invecchiamento della Francia carolingia necessariamente seguito dal 'ringiovanimento' operato da Capeto e dai suoi discendenti): sono le giustificazioni di Jean du Tillet, e soprattutto di Bernard du Haillan, che tende ad accentuare questi motivi nel corso delle varie edizioni del suo *De l'estat et des succez des affaires de France*<sup>30</sup>. Oppure si può ricorrere a cavilli di ordine giuridico, come il ve-

<sup>28</sup> Ed. lat. 1586, p. 208. Questa variazione e precisazione è stata posta in rilievo non a caso da uno storico del diritto, A. Esmein, *La théorie de l'intervention internationale chez quelques publicistes français du XVI<sup>e</sup> siècle*, «Nouvelle revue d'histoire du droit français et étranger», 24 (1900), pp. 549-574, in part. 571 e ss.; mentre gli studiosi di pensiero politico hanno per lo più sottovalutato la precisa configurazione giuridica di questa giustificazione della tirannide. Neanche Esmein, però, sembra porsi il problema della singolarità di questa applicazione alla sfera del diritto pubblico di concetti pertinenti all'ambito privatistico.

<sup>29</sup> Rimando a *I sei libri dello Stato*, pp. 58 e ss.: la contesa contro l'impero di Carlo V nel XVI secolo aveva dato nuova particolare attualità al problema della discendenza da Carlo Magno e dei diritti francesi sull'Impero.

<sup>30</sup> Cfr. J. Du Tillet, *Commentarii et disquisitiones de rebus gallicis*, Francofurti, 1579, p. 34, pubblicato postumo ma già noto, manoscritto, a B. du Haillan, che nella *Préface* a *De l'estat et des succez des affaires de France* (1<sup>a</sup> ediz. 1570) dichiara il suo debito verso tale autore. L'opera del Du Haillan (*Estat et succez*, Paris, 1573, pp. 68v.-69r., e precedentemente, all'inizio dell'opera, p. 3v.) presenta nelle prime edizioni un testo più scarno: solo nelle ultime edizioni (cfr. ad es. Rouen, 1611, p. 3v.) si trovano le parole «suivant le dire du Prophète, que Dieu transfère les Royaumes d'une gens à l'autre à cause de l'iniustice». Già fin dalla prima

scovo du Tillet o, più autorevole per Bodin, Charles Du Moulin: Capeto non avrebbe accettato per sé la corona, ma per suo figlio, tanto più mancando il pretendente legittimo Carlo di Lorena di discendenza maschile<sup>31</sup>. E tuttavia la coscienza dell'usurpazione di Capeto è ben presente, e Du Haillan ha frasi di sapore machiavellico per indicarla; e se la cava affine con una conclusione assai abile («quoy qu'il en soit, ou soit que Capet ou par usurpation, ou par iuste droit, parvint à la couronne de France, il semble que Dieu lui la donna bien à propos»)<sup>32</sup>. Ora, anche Bodin è assai ambiguo in tutto ciò che si riferisce a Capeto: se nella tardiva *Lettre* del 1589 sembra avere, in contrasto con la sua stessa concezione della sovranità, accettato il punto di vista tradizionale degli storici, considerando il potere di Capeto giustificato da una ratifica elettiva dei consigli e capitoli del regno<sup>33</sup>, nella *République* una posizione del genere costituirebbe una con-

stesura, invece, è presente la giustificazione di tipo naturalistico, fondata sul motivo della 'vicissitude des choses humaines'.

<sup>31</sup> Così Jean du Tillet (II), *Chronicon de regibus Francorum* (1ª ediz. 1539), Basileae, 1601, fol. 3v.-4r.; ma cfr. soprattutto Du Moulin, *Tractatus de monarchia Francorum*, in *Opera* cit., III, 2, p. 564 testo francese, 605 testo latino, con insistenza sul 'consentement des estats', sull'elezione di Capeto a re, e sulla 'defaillance' della linea maschile di Carlo di Lorena, per cui, in virtù della legge salica, nessuna discendenza carolingia poteva pretendere al regno. Su questo problema vedi, diversamente di volta in volta, Du Haillan in *Estat et succez*, cit., p. 69r., e in *Histoire generale des roys de France* ecc. (1ª ediz. 1576), Paris, 1590, pp. 324 e ss.: nella prima opera l'ipotesi di una discendenza legittima di Carlo di Lorena viene respinta come voce calunniosa contro Capeto, mentre la questione è lasciata aperta nella *Histoire*.

<sup>32</sup> *Histoire*, cit., pp. 331-332. Le parole 'usurpation' e 'usurpateur' a proposito di Capeto ritornano assai di frequente peraltro soprattutto nel testo di *Estat et succez*, ove l'agire di Capeto viene dipinto con colori decisamente machiavellici; e machiavellica è la chiosa dal Du Haillan aggiunta nelle ultime edizioni dell'opera (ed. cit., 1611, p. 60v.): «mais le meilleur [droit à la couronne] fut la force, qui est le plus valable tltre des premiers usurpateurs». Capeto è in sostanza il principe 'nuovo' che deve usare una serie di astuzie per consolidare quella che Du Haillan chiama con franchezza la sua usurpazione.

<sup>33</sup> Nella *Lettre de M. Bodin, où il traicte les occasions qui l'ont fait rendre ligueur* (1589), Lyon, 1590, p. 14, Bodin afferma apertamente che Capeto 'fut estably roy' con il consenso degli stati del regno, e presenta la sua ascesa al potere come garantita da una sorta di legittimazione dal basso. Stando alla dottrina della *République*, ciò basterebbe a far considerare il regime aristocratico anziché monarchico: Bodin qui si allinea alle affermazioni tradizionali degli storici, ma viene meno con ciò alle più specifiche ragioni giuridiche della sua concezione del potere monarchico. Non si dimentichi d'altronde che la Lega cattolica, dopo l'assassinio di Enrico III, si era non solo per ragioni di ordine pratico, ma per motivi polemici più profondi pronunciata per l'elettività del sovrano; cfr. in generale P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle* (1936), Paris, Vrin, 1952<sup>2</sup>, pp. 375 e ss. Che in Bodin del resto si sia, sullo scorcio tempestoso degli anni ottanta, rafforzato il senso dell'importanza dei parlamenti e della loro resistenza allo stesso sovrano lo dicono chiaramente le lettere del *Recueil Hardouin* pubblicate da J. Moreau-Reibel, *Bodin et la Ligue d'après des lettres inédites*, «Humanisme et

tradizione troppo palmare e aperta con le posizioni esposte nel corso dell'opera. Curiosamente, nella *République* egli sembra giungere a deviare il suo biasimo per il tradimento del signore legittimo da Capeto (che non è soggetto a biasimo perché giustificato retrospettivamente dall'esercizio del potere), al vescovo di Laon traditore di Carlo di Lorena erede legittimo carolingio, che, consegnandolo a Capeto, è stato suddito sleale e vero colpevole<sup>34</sup>. La vera risposta ch'egli dà al quesito, tuttavia, è indiretta; la vera risposta è nel tentativo di dare al problema dell'usurpazione una definizione tramite categorie giuridiche, il che finora non è stato fatto.

La legittimazione dell'usurpazione di Capeto non può avvenire dall'alto, come quella di un qualsiasi tirannello italiano riconosciuto dall'imperatore suo legittimo signore: il re di Francia è 'superiorem non recognoscens' per eccellenza, più di qualsiasi altro monarca in Europa. Non può avvenire dal basso, perché il potere del monarca non dipende dal consenso dei sudditi. Non può avere altro che una causa interna. Bodin non sa trovare altro espediente che quello di una estrapolazione di concetti dal campo del diritto privato – cui quelli di prescrizione e usucapione appartengono – a quello del diritto pubblico. Un giurista di stretta osservanza troverebbe tale estrapolazione indebita e il procedimento eterodosso; Bodin considera invece tali categorie strumentali e funzionali al suo scopo, proprio perché il suo ragionamento è un ragionamento politico in veste giuridica più che un argomento giuridico proprio e rigoroso.

A parte questa caratterizzazione metodologica del procedere bodiniano, tutto questo argomentare dimostra come il concetto di tirannide sia diventato ormai nel pensiero del Bodin un residuo arcaico, che mal si adatta a una concezione del potere la quale prescinde dal momento del consenso (la legge del sovrano è comando e ordine, è atto di potere che non richiede né partecipazione né approvazione da parte dei sudditi, qualcosa di radicalmente differente dal patto e dal contratto)<sup>35</sup>. Da più parti la critica

Renaissance», 2 (1935), pp. 422-440; cfr. in particolare p. 426, lettera dell'aprile 1589 («tous les parlemens de ce Royaume, qui sont les fortes barrières de la France»).

<sup>34</sup> Cfr. il testo del 1586: «Carolum [...] quem pontificis Laodunensis perfidia ceperat». Nonché condannare Capeto per l'usurpazione, gli si fa qui particolare lode per aver risparmiato il sangue di questo ultimo carolingio; nota che risuona del resto nelle pagine del Du Haillan. Nello stesso Du Haillan si può notare una larvata opzione per l'elezione del re 'migliore' quando egli fa pronunciare da un messo dei signori francesi a Carlo di Lorena il seguente discorso: «les mesmes loix qui t'appellent à la dite succession, elles mesmes te iugent indigne d'icelle, d'autant que selon les loix, et les bonnes mœurs, tu n'as pas appris à bien vivre et à te comporter comme tu devois» (*Histoire*, cit., p. 327).

<sup>35</sup> Da vedersi in proposito la polemica che Bodin conduce contro i sostenitori della teoria della legge come 'legge pattuita', sorta di patto stipulato fra re e sudditi, in particolare con-

del Bodin erode il concetto tradizionale della tirannide e, pur senza ch'egli si decida a dichiararlo inadeguato, lo svuota di significato. Chi è il tiranno? È chi calpesta le leggi della natura; però vi è un caso in cui la sovranità, nel suo esercizio non mediato da leggi, calpesta, a suo modo, leggi fondamentali della natura come quello della libertà personale e della proprietà senza esser con ciò considerata tirannica; anzi questo tipo di sovranità, la 'monarchie seigneuriale', è considerata la più vicina all'autentica primitiva natura dell'uomo. Ed essa non è nemmeno radicalmente estranea ai civilizzati popoli dell'Europa, giacché una sua forma vive e sussiste nel regime feudale che tali popoli hanno adottato e ancora conservano. Occorre poi, come si è visto, tener ben presente il pericolo gravissimo che c'è nel dichiarare tiranno chi è, sotto l'aspetto giuridico, re legittimo: la considerazione di questo pericolo dovrà far sì che sia condannabile anche la resistenza a quell'atto del principe che vada contro le leggi della natura, come dimostra il famoso esempio di Papiniano, il cui comportamento è citato dal Bodin con disapprovazione<sup>36</sup>. Chi è allora, in termini più precisi, il tiranno? È chi si arroga il potere contro la legge stabilita, cioè contro la sovranità legittimamente riconosciuta; ma, poiché questa stessa sovranità è sentita dal Bodin, nella sua essenza, come forza, imposizione, comando, essa è della stessa natura dell'atto di forza che la supera e la annulla; e tale affermarsi di un nuovo potere diviene col tempo, da fatto che era, diritto: il tiranno, da suddito ribelle, e in quanto tale condannabile, diviene signore sovrano che si sostituisce al precedente, quindi legittimo e riconosciuto, purché il suo dominio abbia poi un corso continuo e ininterrotto e l'antico potere non sia rivendicato. L'usura che il concetto di tirannide ha subito non potrebbe essere più chiara.

Questo schema tradizionale, Bodin non arriva a rimuoverlo totalmente, con atto di audacia razionalistica pari a quella di un Machiavelli. Quan-

tro il giurista aragonese Pietro Belluga e il suo *Speculum principum* (*Rép.*, I, 8, p. 134). Attraverso questa polemica contro il diritto quattrocentesco spagnolo egli mira certamente a connazionali contemporanei, che peraltro non vengono citati.

<sup>36</sup> *Rép.*, III, 4, p. 421: ove Bodin condanna, in nome della ragione di Stato, quella stessa resistenza di Papiniano al fratricidio commesso da Caracalla, che non era pertanto resistenza attiva o ribellione aperta, ma semplicemente rifiuto della giustificazione ufficiale. Questo è significativo del suo atteggiamento di fronte al potere negli anni in cui egli scrive la *République* e della sua radicale anche se non esplicita polemica contro i monarcomachi; solo nell'ultima parte della sua vita, di fronte agli ultimi sviluppi del regno di Enrico III, Bodin sembrerà prendere in considerazione la possibilità di bollare del nome di tiranno il legittimo sovrano (cfr. per questi tardivi atteggiamenti, espressi peraltro non nella trattatistica politica ma in documenti di natura privata, ancora Moreau-Reibel, *Bodin et la Ligue*, cit., p. 431: «Dieu soit loué qui nous a tous delivrez de la puissance d'un tyran»; ciò nella lettera dell'agosto 1589).



to da tale audacia egli sia lontano, lo dimostra lo stesso rimprovero, da lui mosso al Machiavelli, di non aver saputo distinguere la giusta sovranità dall'effimero e illegittimo potere del tirannello locale<sup>37</sup>. Troppo pesa su di lui una tradizione giuridica consolidata, e troppo un tale tipo di razionalismo gli è estraneo. Ma è interessante vedere come, nel suo costante sforzo di applicare alla considerazione teorico-politica concetti di ordine giuridico, egli arrivi poi a creare argomentazioni che si potrebbero definire pseudo-giuridiche, come questa della transizione da tirannide per illegalità di origine a signoria monarchica legittima per mezzo della prescrizione centenaria; e come egli peraltro avanzi soluzioni di questo tipo con la piena convinzione di aver trovato risposte in termini di diritto a problemi finora trattati solo da un punto di vista politico generico e astratto<sup>38</sup>.

Una volta così chiariti gli ambiti dei concetti di 'seigneurial' e di tirannide, ci si può chiedere con maggior precisione se tali concetti abbiano una estensione più vasta che non il loro più comune adattamento alla forma monarchica di regime. In realtà la domanda interessa particolarmente il concetto di 'seigneurial', di governo dispotico; giacché il concetto di tirannide porta in sé una valenza morale tipica che manca nell'altro e che lo rende assai più facilmente estensibile e applicabile. Qualsiasi regime può esercitarsi calpestando le leggi di Dio e della natura, qualsiasi regime può esser contrassegnato da iniziale usurpazione. La signoria dispotica è invece una forma giuridica precisa, caratterizzata dal potere originario, arcaico e patriarcale dell'uno: può essa, e come può, adattarsi a regimi caratterizzati da una pluralità di governanti?

Che un regime di più, in particolare il regime dei molti, possa essere a ragione definito una tirannide, Bodin lo trova a chiare note nella tradizio-

<sup>37</sup> Cfr. l'attacco a Machiavelli nella prima lettera (1576) a Guy Du Faur, che serve di *Préface* alla prima edizione e alle seguenti francesi della *République*: Machiavelli ha creduto che la 'science politique' consista in 'ruses tyranniques'; ha osato paragonare un tirannello sleale come Cesare Borgia a quelli che sono veramente re, ecc.

<sup>38</sup> S. Mastellone chiarisce bene (*Bodin e la «science politique»*, «Il Pensiero Politico», 14 [1981], pp. 50-60) la svolta che il concetto di 'scienza politica' compie con Bodin. La scienza politica della tradizione antica, passata poi in quella del tardo Medioevo con la riscoperta della *Politica* e dell'*Etica Nicomachea*, è intelligenza politica, è scienza-arte; ma per Bodin la 'scienza politica' è imprescindibile dal tecnicismo giuridico: ciò ch'egli rimprovera a tutti i suoi predecessori, a cominciare da Platone e Aristotele, è la non conoscenza delle leggi e del diritto pubblico (cfr. ancora la citata lettera al Pibrac). Le sue soluzioni vogliono quindi sempre tener conto di concetti di ordine giuridico; ciò non toglie, naturalmente, che tali concetti siano spesso usati in maniera giuridicamente eterodossa; ma in sostanza si potrebbe anche dire che con questo Bodin non fa che accentuare e portare a sviluppi estremi una tendenza già manifestatasi sistematicamente in quella che si usa chiamare la tradizione bartolista, tendenza ad adattare concetti classici del diritto romano a scopi nuovi e non previsti.

ne del pensiero antico, da Aristotele a Cicerone<sup>39</sup>, e lo trova anche confermato nella tradizione giuridica medievale, ad esempio in Bartolo da Sassoferrato<sup>40</sup>. Ma quanto al concetto di 'seigneurial', esso ha nella tradizione antica un solo corrispettivo, quello, come già si è detto, della *παμβασιλεία* presa in considerazione da Aristotele, che appunto in Aristotele si configura esclusivamente come regime dell'uno, ed è applicabile a forme paradigmatiche di governo monarchico barbarico quale quella del Gran Re dei Persiani. Nel suo più pieno e schietto significato, il concetto di signoria dispotica, così come Bodin lo intende, è di sua essenza monarchico e ben difficilmente può adattarsi ad altri tipi di regime: monarchia nella sua essenza è la costituzione primitiva e patriarcale della società<sup>41</sup>. Ma in realtà, tuttavia, Bodin cerca un suo modo di adattamento, sia pure in forma attenuata, anche ad altri tipi di regime; o per lo meno abbiamo una traccia di questo suo tentativo nel capitolo del libro II riguardante l'aristocrazia; giacché nel caso della democrazia, infatti, il concetto di 'tirannide del popolo sfrenato', per cui egli fa citazione espressa di Cicerone<sup>42</sup>, sembra prevalere assorbendo in sé ogni ulteriore distinzione.

Nel capitolo 6 del libro II, infatti, Bodin, a un determinato momento della trattazione, afferma che vi sono reggitori i quali «usent de puissance seigneuriale et commandent sans loy»<sup>43</sup>. Basta, il semplice fatto di esercitare il potere, o 'comandare', senza mediazione di leggi, a far definire tiranico un regime? Date le premesse del Bodin stesso, non sembra di poter giungere fino a una simile identificazione: perché vi sia vera e propria tirannide occorre, come si è visto, o un potere e comando che calpesti le leg-

<sup>39</sup> *Polit.*, IV, 1292a; quanto a Cicerone, Bodin si rifà al *De re publica* attraverso la mediazione di Agostino, *De civ. Dei*, II, 21: cfr. Ciceronis, *Opera*, ed. Stephanus, 1538, IV, p. 297.

<sup>40</sup> *Tractatus de regimine civitatis*, *Opera* V, fol. 153v.: «veh ergo illi civitati, que habet plures tyrannos ad unum non tendentes».

<sup>41</sup> Cfr. *Rép.*, I, 6, p. 69, uno dei luoghi in cui è fatto l'esempio di Nimroth o Nembrot, figlio di Cam, «le premier qui assubiecit les hommes par force, et violence». Anche se Bodin apre, come già si è visto, uno spiraglio teorico per l'applicazione di questi schemi concettuali a ogni tipo di regime, non si saprebbe mai mettere abbastanza in guardia contro tentativi di applicazione di schematismi metodologici astratti al pensiero di un autore asistemico come Bodin stesso, portato di volta in volta a giustificazioni profondamente diverse dei regimi politici; autore, insomma, che in maniera particolare si rifiuta a ogni incasellamento. Non mi sembra che possa portare ad alcun risultato positivo un'analisi metodologica formalistica che sovrapponga una tipologia astratta al pensiero dell'autore creando svolgimenti artificiosi là ove non vi è alcuna ragione storica di individuarli nel testo; per questo dissento dall'impostazione che traspare dall'articolo di D. Marocco Stuardi, *La teoria delle forme di Stato in J. Bodin*, «Il Pensiero Politico», 11 (1978), pp. 321-344.

<sup>42</sup> *Rép.*, II, 2, p. 273; cfr. *supra*, nota 36.

<sup>43</sup> *Rép.*, II, 6, p. 329.

gi di Dio e della natura, cioè vada radicalmente contro l'ordine etico, oppure un atto di ribellione al legittimo potere costituito e una presa di potere da parte del suddito ribelle. Non è questo il caso del regime in cui un piccolo gruppo di potenti comanda senza mediazione di legge: tale comando può esercitarsi entro i limiti che già abbiamo visto connessi al concetto di signoria dispotica, cioè con indistinzione della sfera pubblica e di quella privata, ma senza grave offesa dell'ordine morale stabilito, né esso di per sé costituisce illegalità sotto l'aspetto più strettamente giuridico, come ribellione e usurpazione. Allora noi potremmo dire che Bodin riconosce una possibilità di adattamento del concetto di 'seigneurial' al regime aristocratico, cioè a un regime non monarchico, in una forma parziale, in quanto abolizione della mediazione della legge, che garantisce la distinzione della sfera pubblica da quella privata, mancando tuttavia la forma tipica del primitivo governo del padre-signore. Come tale abolizione della legge, mancando la giustificazione primitivistica e naturalistica del governo patriarcale, possa poi di fatto non degenerare in semplice tirannide – almeno 'ex parte exercitii' – è un problema che qui Bodin non si pone, in omaggio a quel formalismo giuridico che tanto spesso si intreccia curiosamente in lui col realismo politico, l'uno o l'altro alternativamente prevalendo secondo le varie esigenze<sup>44</sup>. In questo caso, ma solo in questo – e senza che Bodin ne tragga conseguenze più ampie, o tenti una sistematica astratta delle varie forme di governo in relazione ai vari regimi – due concetti irriducibilmente dissimili l'uno dall'altro, quale quello di signoria dispotica (legittima) e di tirannide (illegittima sul piano o naturale o civile), inclinano ad avvicinarsi pericolosamente fra loro.

<sup>44</sup> Cfr. per esempio i due così differenti giudizi dati sulla repubblica romana da un lato, sull'impero tedesco dall'altro; per questo rimando a *I sei libri dello Stato*, pp. 85 e ss.

**FORZA E DIRITTO.  
IL DISPOTISMO NEL SECONDO TRATTATO  
SUL GOVERNO DI JOHN LOCKE**

di *Marina Lalatta Costerbosa*

Le riflessioni lockiane sul dispotismo si inseriscono in quell'orizzonte interpretativo che vede in questa nozione un efficace strumento di lettura delle istituzioni politiche, senza alcun riferimento al modello orientale di costituzione ovvero al dispotismo come particolare forma di governo adeguata a popoli servili, i quali per loro natura intrinseca si sottomettono a un padrone<sup>1</sup>. Una concettualizzazione del tema del dispotismo come forma

<sup>1</sup> Per Aristotele sono le popolazioni barbare dell'Asia ad avere tali caratteristiche, per cui con specifico riferimento a esse si può parlare di una forma legittima di potere assimilabile a quel rapporto di dominio che si instaura tra padrone e servo (cfr. Aristotele, *Politica*, III, 14, 1285a 20 e I, 3, 1253b 5-20. Per Machiavelli sarà il regno turco a rappresentare la forma dispotica di potere: cfr. *Il Principe*, Milano, Feltrinelli, 1993<sup>3</sup>, cap. IV, p. 43). Tra le forme corrotte di governo manca così, nella *Politica*, la figura del despota e compare, accanto all'oligarchia e alla democrazia, la tirannide. A differenza di quanto avviene in una costituzione dispotica, nel caso del tiranno abbiamo una forma di dominio che nasce come degenerazione dalla retta monarchia e corrisponde a un potere esercitato in maniera dispotica o da chi non ne è il legittimo titolare, oppure su di una popolazione di liberi. La tesi di Aristotele sul dispotismo orientale – qui solo accennata – ricorre, come documenta la presente opera, nella storia del pensiero politico occidentale già nell'Età di mezzo attraverso, ad esempio, le riflessioni tomiste o quelle di Marsilio da Padova. Interessante è al riguardo il *Defensor pacis* (1324), opera tutta volta ad affermare nell'Italia tardo-comunale e preconciliarista la laicità del potere politico e a riconoscere nella *universitas civium*, o più precisamente, nella sua *pars valentior* – sia qualitativamente sia, e ciò non va trascurato, quantitativamente (cioè con riferimento alla maggioranza dei cittadini) –, il legittimo legislatore della comunità politica. È nel I Discorso che Marsilio ribadisce la tesi aristotelica della peculiarità di quella forma di potere politico che è il governo dispotico. Si tratta del modo di regnare di «certi monarchi asiatici, che ricevono il loro dominio per successione ereditaria, secondo la legge, ma questa legge è quasi come quella dei despoti perché è maggiormente rivolta al profitto del monarca che non completamente al profitto della comunità. Gli abitanti di quella regione sopportano questo governo 'senza contristarsi' per la loro natura barbarica e servile e per l'influenza delle consuetudini» (Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, a cura di C. Vasoli, Torino, Utet, 1960, p. 147). Marsilio esprime poi una valu-

peculiare di governo manca perciò negli scritti lockiani, ove ne troviamo piuttosto – ma valga questo ora solo come anticipazione – l'impiego in senso critico, sia critico-negativo, come forma arbitraria di dominio<sup>2</sup>, sia critico-positivo, come momento di transizione dall'esito vittorioso di una guerra di difesa alla creazione di una società politica nuova. Vedremo nel corso dell'argomentazione come queste due diverse accezioni siano in Locke indissolubilmente connesse. Dalle pagine del *Second Treatise of Government* possiamo ricavare dunque più di un motivo di arricchimento per una definizione di dispotismo nella sua funzione critica, e ciò sia in intenzione polemica, per cui dispotico è un governo corrotto o illegittimo, sia – e aggiungerei soprattutto – con valenza costruttiva: qui il termine 'dispotismo' viene a legarsi essenzialmente a una certa concezione liberale del potere.

Per i temi dell'illegittimità del potere politico e del suo trasformarsi o darsi come potenza e non come autorità, sviluppati soprattutto nei primi capitoli del *Secondo trattato sul governo*, Locke ricorre solo di rado all'uso

tazione politica del regime dispotico e più in generale delle monarchie ereditarie, negando che queste ultime possano essere meno dispotiche di quelle elettive. Al paragrafo 15 del cap. XVI del I Discorso – quello che l'autore stende a Padova e che comprende le pagine di chiaro sapore repubblicano e antiuniversalista – tale tesi viene giustificata adducendo che «chi deve governare politicamente diventa dispotico per imprudenza, o per malizia, o per ambedue queste ragioni, specialmente quando egli spera di poter agir male restando impunito. Ma, ora, chi viene nominato monarca per mezzo di una nuova elezione è di solito più prudente e migliore del monarca ereditario, e quindi per la sua stessa virtù si asterrà maggiormente dall'agir male» (Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, cit., p. 216). Così facendo Marsilio rivela in realtà la compresenza nella sua riflessione di due diverse accezioni di dispotismo, la prima legata alle monarchie asiatiche, la seconda, più generale, pone già le premesse per l'impiego assai frequente in età moderna del dispotismo come categoria polemica di analisi teorico-politica. Cfr. in proposito, il contributo di Claudio Fiocchi e Stefano Simonetta, in questo tomo.

<sup>2</sup> Da segnalare è qui l'impiego del concetto di dispotismo fatto proprio dalla tradizione anarchica, tra gli altri da William Godwin e da Pierre-Joseph Proudhon. Il filosofo di Besançon in particolare, nel definire lo Stato ricorre – come categoria radicalmente polemica – alla nozione di dispotismo. Nel suo opporsi alle tesi di Louis Blanc, nel sancire la presa di distanza dell'anarchismo dal socialismo «solleva la questione dello Stato, e a questo riguardo sviluppa il suo pensiero anarchico: lo Stato nel processo rivoluzionario conduce al dramma del dispotismo, lo Stato va subito aggredito» (M. La Torre, *L'anarchismo giuridico di Pierre-Joseph Proudhon*, Bologna, Baiesi, 1982, p. 66), perché «il popolo, la società, la massa può e deve difendersi autonomamente, pensare, agire, alzarsi e arrestarsi insomma nella sua individualità fisica, intellettuale e morale, senza l'aiuto di quella specie di sostituti che in passato furono i despotti, adesso sono gli aristocratici, qualche altra volta sono stati i pretesi delegati, devoti o servitori delle folle, e che noi chiamiamo puramente e semplicemente agitatori del popolo» (P.-J. Proudhon, *Résistance à la révolution. Louis Blanc et Pierre Leroux*, trad. it. parziale a cura di P. Ansart in *Proudhon*, Milano, La Pietra, 1979, p. 73). Su Godwin e il suo impiego polemico del termine 'dispotismo' in contrapposizione a quello di 'anarchismo', si può vedere G. M. Bravo, *L'anarchismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, diretta da Luigi Firpo, vol. V: *L'età della rivoluzione industriale*, Torino, Utet, 1995<sup>2</sup>, p. 262.

del termine 'dispotismo', al quale invece dedica, insieme al paternalismo, l'intero capitolo XV intitolato «Of Paternal, Political, and Despotical Power, considered together».

Per una definizione di dispotismo occorre soffermarsi su entrambi i momenti, porne in luce la matrice comune, le differenze e le conseguenze teoriche, rispetto a una più ampia comprensione del pensiero lockiano. Per questa via tenterò di far emergere come le considerazioni sul dispotismo possano fornire una lettura non consueta del pensiero politico di Locke, poco concentrata sul suo carattere contrattualista, eppure efficace per pervenire all'individuazione del principio di legittimità del potere. Il percorso interpretativo dischiuse dalla nozione di dispotismo conduce al concetto di diritto (*Right*) e al concetto di forza (*Force*) che, nel loro contrapporsi o nel loro conciliarsi, permettono di distinguere il potere legittimo dal potere illegittimo, il diritto dispotico dall'usurpazione, da un lato, e dalla tirannide, dall'altro.

Al centro delle osservazioni di Locke sul potere dispotico (*Despotical Power*) è il rapporto non biunivoco tra forza e diritto: se il diritto costituisce un'istituzionalizzazione della forza come coercizione, la forza come tale non può condurre ad alcuna forma giuridica. Come sintetizzerà con fermezza Rousseau, dalla forza non discende mai il diritto, perché «ces mots esclavage, et droit, sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement»<sup>3</sup>.

Il concetto di forza viene inteso nel suo senso più immediato e intuitivo come violenza, come forza fisica, non come forza sociale. Come sottolinea John Dunn, «forza e violenza sono i termini che appaiono attraverso tutto il libro come gli strumenti di rottura della pace dello stato di natura e come solventi della legittimità della società politica»<sup>4</sup>. La forza è la potenza, una forma di potere che precede ed è indipendente da ogni legittimazione.

Il nesso problematico tra forza e diritto costituisce la comune chiave di interpretazione delle tesi lockiane sul dispotismo, sia nelle pagine in cui Locke ne parla in senso stretto con riferimento a quella forma di potere che si instaura in conseguenza di una guerra giusta, sia nelle riflessioni in cui la nozione di dispotismo individua una forma di governo ingiusto. In questo secondo senso si può senz'altro inserire Locke tra coloro che come

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1959-1995, vol. III, p. 358 (corsivo nel testo).

<sup>4</sup> J. Dunn, *Il pensiero politico di John Locke* (1989), trad. it. di B. Fontana e P. Pasquino, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 193.

Rousseau, Kant, Mirabeau o Humboldt<sup>5</sup> ritengono con Constant che il dispotismo sia

un gouvernement où la volonté du maître est la seule loi; où les corporations, s'il en existe, ne sont que ses organes; où ce maître se considère comme le seul propriétaire de son empire [...]; où la liberté peut être ravie aux citoyens, sans que l'autorité daigne expliquer ses motifs, et sans qu'on en puisse réclamer la connoissance; où les tribunaux sont subordonnés aux caprices du pouvoir; où leurs sentences peuvent être annulées; où les absous sont traduit devant de nouveaux juges<sup>6</sup>.

Il principio di un tale regime «c'est l'arbitraire»<sup>7</sup>.

### 1. *Governo illegittimo come governo dispotico*

Nel capitolo IV sulla schiavitù del *Secondo Trattato*, Locke sintetizza la propria concezione di una società giusta come quella società in cui viene affermata la libertà individuale. Il riferimento non è a quella libertà naturale che «is to be free from any Superior Power on Earth, and not to be under the Will or Legislative Authority of Man, but to have only the Law of Nature for his Rule»<sup>8</sup>. Locke pensa piuttosto alla possibilità di «to be under no other Legislative Power, but that established, by consent, in the Common-wealth, nor under the Dominion of any Will, or Restraint of any

<sup>5</sup> Humboldt definisce dispotico un governo iniquo e contrario alla conservazione o al raggiungimento della pace. In questo senso giudica dispotico “dal basso” un regime democratico ove sia la “massa” detentrici del potere decisionale, e dispotico “dall’alto” il potere assoluto del sovrano. Il dispotismo può essere determinato per lui *ex parte exercitii* con riferimento tanto alla politica estera, quanto alla politica interna. Per quanto concerne l’attività sovrana interna allo Stato, Humboldt giudica dispotico genericamente un governo arbitrario come quello barbarico dell’Età di mezzo e ogni forma di potere politico in cui domini un eccesso di forza fisica o militare. Ma a favorire un regime dispotico può essere anche un territorio frammentato in piccoli Stati, perché compromettere l’unità dello Stato implica la formazione di realtà politiche dipendenti da altre più potenti, e apre la via a un rapporto di subordinazione di natura paternalistica. Sul tema mi permetto di rinviare a M. Lalatta Costerbosa, *Ragione e tradizione. Il pensiero giuridico ed etico-politico di Wilhelm von Humboldt*, Milano, Giuffrè, 2000, pp. 59-64.

<sup>6</sup> B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Paris, Imprimerie Nationale, 1992, p. 141.

<sup>7</sup> B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, cit, p. 142.

<sup>8</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. critica a cura di P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1970<sup>2</sup>, II, § 22, p. 301; segnalo la trad. it. *Due trattati sul governo*, a cura di Luigi Pareyson, Torino, Utet, 1982<sup>3</sup>.

Law, but what the Legislative shall enact, according to the Trust put in it»<sup>9</sup>. Una società che si discosti in modo sostanziale da questo modello è una forma di «Absolute, Arbitrary, Despotical Power»<sup>10</sup>. Là dove comincia il potere dispotico cessa il potere politico. Dall'impossibilità morale della schiavitù si passa all'impossibilità politica di ogni forma di potere assoluto e arbitrario<sup>11</sup>. Si comprende così l'*incipit* del *Primo Trattato*: «Slavery is so vile and miserable an Estate of Man, and so directly opposite to the generous Temper and Courage of our Nation; that 'tis hardly to be conceived, that an *Englishman*, much less a *Gentleman*, should plead for't»<sup>12</sup>.

Osservo solo in parentesi, seguendo John Simmons, che per quanto Locke parli il più delle volte congiuntamente di potere assoluto e potere arbitrario, non manca la percezione chiara di una loro possibile distinzione. Mentre una forma di potere assoluto può trovare giustificazione in taluni contesti determinati, come ad esempio quello militare, un potere arbitrario privo di argini non può essere sostenuto con nessun argomento razionale. Inoltre, l'arbitrio può dirigere l'agire dell'uomo in ogni sua possibile sfera, ha dunque un'estensione maggiore rispetto a quella data al potere assoluto. Da evidenziare è poi il ruolo peculiare che l'arbitrio come limitata e controllata discrezionalità riveste nella prerogativa, la cui opportunità istituzionale per Locke è propria delle buone costituzioni. Nelle prime battute del capitolo XIV del *Secondo Trattato* a essa dedicato, precisa che

[w]here the Legislative and Executive Power are in distinct hands (as they are in all moderated Monarchies, and well-framed Governments) there the good of the Society requires, that several things should be left to the discretion of him, that has the Executive Power<sup>13</sup>.

Con ciò non intendo solo precisare il significato distinto che Locke conferisce al potere assoluto e al potere arbitrario, ma trasferire questa ricchezza semantica anche alla definizione del potere dispotico, il cui carattere assoluto viene specificato e reso inequivocabilmente negativo dall'aggettivo arbitrario. È così possibile affermare con Simmons che Locke «sicuramente rigetta un potere che sia 'assoluto e arbitrario'»<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 24, p. 303.

<sup>11</sup> Cfr. A.J. Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993, pp. 48-49.

<sup>12</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., I, § 1, p. 159 (corsivo nel testo).

<sup>13</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 159, p. 392.

<sup>14</sup> A.J. Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*, cit., p. 55 (la traduzione è mia).



Il principio di legittimità del potere politico è per un pensatore contrattualista il consenso, un consenso che può essere raggiunto per motivi diversi: per paura, per dovere o, come nel caso di Locke, per difendere la proprietà, intesa nel senso ampio e complesso che questi le attribuisce<sup>15</sup>. Il consenso non è per lui un concetto formale: non ogni norma può essere oggetto di consenso. In particolare si possono ritenere universalizzabili solo quelle regole che sono compatibili, quando non finalizzate, all'autoconservazione, un uomo infatti non può «by agreement, pass over to another that which he hath not in himself, a Power over his own Life»<sup>16</sup>. Ciò esclude ogni possibile giustificazione della schiavitù, ma anche di forme assolute e arbitrarie, cioè dispotiche, di potere; è la tesi che Dunn definisce del «suicide taboo»<sup>17</sup>. Il consenso individuale può esprimersi solo nei confronti di un governo limitato. Non è razionale infatti un'autolimitazione della libertà che ecceda le richieste che sono alla base della stessa società politica, delle finalità da essa perseguite: in estrema sintesi, il bene degli individui che ne sono membri<sup>18</sup>. Possono dirsi legittimi dunque quei provvedimenti legislativi emanati da un organo che ha ricevuto e che mantiene

<sup>15</sup> Il tema della proprietà in Locke – come è noto – viene interpretato in modo radicale da Macpherson, tanto da individuare nella proprietà come possesso il fulcro del costituzionalismo lockiano, che diverrebbe «una difesa dei diritti della proprietà in espansione piuttosto che dei diritti dell'individuo contro lo Stato» (C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* [1964], trad. it. di S. Borutti, Milano, Istituto Editoriale Internazionale, 1973, p. 291). Di rilievo è la contraddizione latente che lo studioso ritiene di smascherare nella teoria di Locke. Contraddittorio è infatti il principio dell'uguaglianza se per uguaglianza si intende in primo luogo uguaglianza nell'accumulo illimitato della proprietà (*ibid.*, pp. 284-285). In connessione a questo tema Macpherson parla di seguito dell'estremo individualismo delle tesi di Locke; a evidenziare la contestualizzazione costitutiva dell'individuo nella società è invece Yolton (cfr. J.W. Yolton, *John Locke* [1985], trad. it. di B. Morcavallo, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 73). A soffermarsi maggiormente sull'estensione che il concetto di proprietà riveste nei *Trattati* è J. Dunn in *Locke's Political Philosophy*, in V. Chappell (a cura di), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997<sup>3</sup>, pp. 226-251: 244-245. Sempre sul tema della proprietà sono interessanti le considerazioni di Lloyd Thomas, il quale suggerisce una contestualizzazione delle tesi di Locke. La sua difesa della proprietà privata individuale rappresenterebbe più che la legittimazione di un certo sistema economico, il rifiuto di una visione del potere secondo la quale la proprietà viene a essere dipendente in ultima istanza dal monarca, riducendosi a una sua graziosa concessione (cfr. D.A. Lloyd Thomas, *Locke on Government*, London-New York, Routledge, 1995, pp. 89-121: 91).

<sup>16</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 24, p. 303.

<sup>17</sup> Cfr. J. Dunn, *Consent in the Political Theory of John Locke* [1967], in R. Ashcraft (a cura di), *John Locke. Critical Assessments*, London-New York, Routledge, 1991, pp. 524-556: 527.

<sup>18</sup> Una problematizzazione di questo argomento si trova in A.J. Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*, cit., pp. 144-145.

la fiducia del popolo, solo per questa via si può avere «[a] liberty to follow my own Will in all things, where the Rule prescribes not; and not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, Arbitrary Will of another Man»<sup>19</sup>. La libertà dell'uomo, e quindi insieme la garanzia della sua proprietà, non può realizzarsi se non nella società civile, che trova in esse la propria ragion d'essere. Occorre una struttura istituzionale normativa allora che sappia regolare l'agire intersoggettivo degli individui non in vista dell'ordine, bensì in vista di quel bene comune che coincide con la protezione della vita, della libertà e della proprietà, prevenendo abusi e prevaricazioni, sollevando, in altre parole, dal giogo del diritto del più forte. La società politica non nasce per Locke da un'affermazione di forza e dal prevalere della violenza, né si risolve nel potere assoluto di un sovrano. Il potere, che ha natura fiduciaria e revocabile<sup>20</sup>, può e deve infatti avere dei limiti per essere autorità legittima: le leggi positive in virtù delle quali questa si regge sono dunque limitate nelle proprie competenze, più che limitare esse accompagnano gli individui nel loro reciproco rapportarsi. Uno Stato in cui non vi sia limitazione del potere, uno Stato ad esempio che non preveda una divisione tra il potere esecutivo e il potere legislativo, non può neppure dirsi propriamente una società politica, poiché vi regna la parzialità ed è esposta costantemente all'iniquità, essendo priva di ogni istituzionalizzata istanza d'appello nel caso si verificano delle ingiustizie<sup>21</sup>. Qui, certo, le leggi verrebbero a perdere il loro significato più autentico, l'unico che può giustificare la validità e la produzione.

For *Law*, in its true Notion, is not so much the Limitation as *the direction of a free and intelligent Agent* to his proper Interest, and prescribes no farther than is for the general Good of those under that Law. Could they be happier without it, the *Law*, as an useless thing would of it self vanish; and that ill deserves the Name of Confinement which hedges us in only from Bogs and Precipices; [...] *the end of Law* is not to abolish or restrain, but *to preserve and enlarge Freedom*: For in all the states of created beings capable of Laws, *where there is no Law, there is no Freedom*. For *Liberty* is to be free from restraint and violence from others which cannot be, where there is no Law: But Freedom is not, as we are told, *A Liberty for every Man to do what he lists*<sup>22</sup> [...]. But a *Liberty* to dispose, and order freely, as he lists, his Per-

<sup>19</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 22, p. 302.

<sup>20</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 149. Sul tema della forza nei *Due trattati sul governo*, cfr. J. Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., p. 193.

<sup>21</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 91. Cfr. anche *ibid.*, capp. XII e XIII, §§ 143-158.

<sup>22</sup> Il riferimento è qui alle tesi di Robert Filmer, alla confutazione delle quali Locke destina, come è noto, l'intero *Primo trattato*.

son, Actions, Possessions, and his whole Property, within the Allowance of those Laws under which he is; and therein not to be subject to the arbitrary Will of another, but freely follow his own<sup>23</sup>.

Illegittima e, in questa prima accezione del termine, dispotica sarebbe una forma di governo in cui non sia la via giuridica legislativa a essere veicolo del volere del sovrano per volontà popolare, ma la via arbitraria del decreto, sistematicamente e inopinatamente utilizzato per affermare il comando sovrano. Non il corso tranquillo della prassi di produzione legislativa, ma l'estemporaneità e il capriccio di un ordine che non mira esclusivamente alla pace e al bene comune, distributivamente considerato<sup>24</sup>. Rifiutata ogni interpretazione del potere politico in termini paternalistici – non solo nell'intero *Primo trattato*, ma anche nel *Secondo* e ancora nella *Letter Concerning Toleration* –, Locke può definire legittimo, e dunque una società politica in senso proprio, ogni governo fondato sul «consent of any number of Freemen capable of a majority»<sup>25</sup>. Gli uomini liberi «out of a state of Nature unite into a *Community*, must be understood to give up all the power, necessary to the ends for which they unite into Society, to the *majority of the Community*»<sup>26</sup>.

Una forma dispotica di potere è una forma di potere che si regge con la forza, che assume la forza come proprio principio e che non può non legittimare un'opposizione fondata a sua volta sulla mera forza. Entriamo qui in un ambito non giuridico e non politico, in uno spazio che si dice politico, ma che presenta le stesse caratteristiche costitutive dello stato di natura. Qui il popolo

have a right to remove it by force. In all States and Conditions the true remedy of *Force* without Authority, is to oppose *Force* to it. The use of *force* without Authority, always puts him that uses it into a *state of War*, as the Aggressor, and renders him liable to be treated accordingly<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 57, pp. 323-324 (corsivo nel testo). A sottolineare il nesso tra legge e libertà (nesso negato da Hobbes, ma che ritornerà in Montesquieu) nei *Due trattati sul governo* è ad esempio J.W. Yolton, *John Locke*, cit., pp. 50-51.

<sup>24</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 131, pp. 136-138.

<sup>25</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 99, p. 351. Sulla corrispondenza tra la maggioranza e il consenso individuale, cfr. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, cit., pp. 286 ss.

<sup>26</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 99, p. 351 (corsivo nel testo).

<sup>27</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 155, pp. 388-389 (corsivo nel testo).

La presenza di un potere dispotico di siffatta natura giustifica per Locke il diritto di resistervi. In casi di dissoluzione del governo per usurpazione o, in generale, per il tradimento della fiducia riposta dal popolo nel principe, il popolo, che è sovrano, ha il diritto di scegliere un nuovo legislativo, perché «[m]en can never be secure from Tyranny – scrive Locke – if there be no means to escape it, till they are perfectly under it: And therefore it is, that they have not only a Right to get out of it, but to prevent it»<sup>28</sup>. E quando anche un appello alla legge o ai giudici non è più possibile, tale è «a manifest perverting of Justice» e «a barefaced wresting of the Laws, to protect or indemnifie the violence or injuries of some Men, or Party of Men»<sup>29</sup>, non rimane che l'«appello al cielo».

## 2. Il dispotismo, l'usurpazione e la tirannide

In un senso più circoscritto, Locke definisce il potere dispotico come quell'«Absolute, Arbitrary Power one Man has over another, to take away his Life, whenever he pleases»<sup>30</sup>. Non si tratta né di un potere di carattere politico, perché non si può basare su un contratto, né di un potere di origine naturale. Nessuno può infatti alienare consensualmente un diritto sulla propria vita, perché egli stesso non lo possiede. Gli uomini sono poi per natura liberi ed eguali, esclusa quindi è ogni giustificazione per natura del dominio dispotico. Esso ora corrisponde piuttosto – secondo la tesi già di Bodin, poi ripresa e rielaborata da Grozio e Pufendorf<sup>31</sup> – a quella forma

<sup>28</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 220, p. 429.

<sup>29</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 20, p. 299.

<sup>30</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 172, p. 400.

<sup>31</sup> Nel terzo libro del *De iure belli ac pacis* (1625), nei capitoli VII e VIII, intitolati rispettivamente «De iure in captivos» e «De imperio in victos», Grozio nel distinguere, sulla base del diritto delle genti, tra una guerra giusta e una guerra ingiusta giustifica – e per questo verrà aspramente criticato da Rousseau – l'asservimento dei vinti in seguito a una conquista armata legittima (cfr. Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, a cura di B.J.A. De Kanter-Van Hettinga Tromp [1939], rist. Aalen, Scientia, 1993, libro III, cap. VII, §§ I, V, VI e cap. VIII, §§ III e IV, pp. 706-710, 715-716). In questo contesto argomentativo trova spazio nell'opera l'espressione «imperium herile» per significare quella forma di dominio dispotico che scaturisce da una guerra ritenuta giusta. Nel II paragrafo dell'VIII capitolo intitolato «Acquiri et imperium herile in populum qui tum civitas esse desinit», insieme a un esplicito richiamo al VII libro della *Politica* di Aristotele, leggiamo appunto che «[p]otest et amplius fieri, nempe ut quae civitas fuit civitas esse desinat, sive [ita] ut accessio fiat alterius civitatis, ut Romanae provinciae, sive ut nulli civitati adhaereat, ut si Rex suo sumtu bellum gerens populum sibi ita subiciat ut eum regi velit non ad populi sed ad regentis praecipue utilitatem, quod herilis est imperii non civilis» (H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, cit., libro III, cap. VIII, § 2, p. 714). Una posizione analoga e lo stesso aggettivo «herilis» li troviamo in Pufendorf nel *De iure naturae et*

di dominio che si instaura sui prigionieri catturati nel corso di una guerra giusta. Non rientra sotto il concetto di dispotismo neppure la soggezione violenta e illegittima, la quale non può condurre che a uno stato di guerra e mai a una qualche forma, per quanto particolare e parziale, di "diritto"<sup>32</sup>. Nel cercare una definizione di dispotismo, non ci dobbiamo allora muovere entro una logica politica: non possiamo parlarne con riferimento a nessuna società politica, bensì con riguardo a quei rapporti tra belligeranti che possono eventualmente precedere il momento contrattuale. Una volta verificatosi l'accordo fiduciario, una volta espresso da parte dei prigionieri il consenso nell'entrare in società con i dominatori (assurti a tale ruolo in seguito a una guerra legittima), ha termine ogni condizione di schiavitù e il potere dispotico scompare. In questa prospettiva il dispotismo non rimanda né a una degenerazione del potere politico legittimo, né a una forma precipua di dominazione politica. Si tratta di un tipo di potere affatto altro rispetto a quello politico. Il potere politico si fonda sul consenso, il potere

loga e lo stesso aggettivo «herilis» li troviamo in Pufendorf nel *De iure naturae et gentium* (1672). Rilevante per una storia concettuale del dispotismo è, sempre di Pufendorf, il secondo libro del *De officio hominis et civis juxta legem naturalem* (1673). Qui il filosofo tedesco sostiene infatti che un *imperium* legittimo può sorgere anche «violentus» se a muovere le ostilità è «justa bellandi causa» (Samuel Pufendorf, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, New York, Oxford University Press, 1927, vol. I, libro II, cap. X, § 2, p. 132; cfr. anche sempre del libro II, cap. XVI, § 14, p. 158). Ma in Grozio rintracciamo accanto alle tesi moderne (di Bodin) anche quelle classiche, per cui vi è la convinzione che possa darsi un rapporto di potere di carattere dispotico o per natura o in base allo *jus gentium*. In Pufendorf, invece, abbiamo il rifiuto della soggezione per natura, di matrice aristotelica, e al centro, piuttosto, il criterio del consenso; sia che si tratti quindi (in una guerra giusta) del potere proprio del conquistatore, sia che ci si riferisca al potere sovrano, la legittimazione del rapporto tra dominante e dominato è di natura pattizia. Per la comprensione della teoria lockiana è di particolare interesse quest'ultima tesi, che si consoliderà negli anni attraverso anche le traduzioni di Jean Barbeyrac, e che corrisponde solo alla seconda delle due vie groziane che conducono all'*imperium herile*, vale a dire, quella rappresentata da un giusto ricorso alle armi. Per quanto concerne Bodin, cfr. il saggio di Margherita Isnardi Parente in questo tomo; mentre, più in generale, si può vedere la voce *Despotism* di M. Richter nel *Dictionary of the History of Ideas*, a cura di P.P. Wiener, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, vol. II, pp. 1-18: 4-7; utile, anche per un'analisi di carattere linguistico-terminologico, è inoltre R. Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 14 (1951), pp. 275-302.

<sup>32</sup> Nel paragrafo dal titolo «Despotism: Slavery and Absolute Government» della sua monografia su Locke, anche Simmons rileva tre argomenti a favore della schiavitù e quindi del dispotismo, contestati da Locke: il potere dispotico come conseguenza di un'aggressione e di una conquista ingiusta, come acquisizione per consenso e come condizione giustificabile per natura (cfr. A.J. Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*, cit., p. 50; sempre sul dispotismo si veda anche il § 5.5, pp. 137-146).

paterno *ex generatione*, mentre il potere dispotico sul conflitto e sul rischio<sup>33</sup>: sulla forza legittimamente esercitata<sup>34</sup>.

La legittimità dell'esercizio della forza, sul quale si erge il potere dispotico, non deve passare in secondo piano. Locke non definisce dispotico ogni dominio ottenuto con l'impiego della forza, tramite una guerra. Una guerra di aggressione non conduce al potere dispotico, il quale pare acquisire ora nelle pagine lockiane una sua giustificazione. Esso rappresenta la conseguenza di una guerra di difesa, legittimamente condotta, nei confronti di coloro che hanno scelto la forza per tentare di affermare il proprio potere, hanno cioè attentato alla vita di altri senza averne il diritto<sup>35</sup>. È una forma di resistenza. Ben lontani siamo dunque dalla tesi hobbesiana espressa nel capitolo XX del *Leviathan*, ove il dispotismo nasce da una conquista non necessariamente giusta.

La distanza dalle tesi di Hobbes diventa ancora più rilevante se si considera che il dominio dispotico per lui è un dominio politico per acquisizione (*by acquisition*). Egli può infatti affermare che

this kind of dominion, or sovereignty, differeth from sovereignty by institution, only in this, that men who choose their sovereign, do it for fear of one another, and not of him whom they institute: but in this case, they subject themselves, to him they are afraid of. In both cases they do it for fear: which

<sup>33</sup> Sul mettere a repentaglio la propria libertà e la propria vita, Bobbio preferisce tradurre il termine «forfeiture» – reso da Pareyson con «rischio» – con «confisca», senza per questo intendere che a essere messi in gioco siano solo i possessi e non innanzitutto i diritti naturali (cfr. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963, p. 251).

<sup>34</sup> È così che Bobbio può sostenere che «tutta la teoria politica di Locke è un tentativo di distinguere nettamente il potere civile dal potere paterno e da quello dispotico, mostrando che al potere civile compete un fondamento proprio, che è il consenso, distinto tanto dal fondamento del potere paterno, che è la natura, quanto dal *fondamento del potere dispotico che è il castigo* di una qualche prevaricazione» (N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 241; il corsivo è mio). In questo Bobbio ravvisa una sintonia con le tesi groziane, che fondano – come abbiamo visto *supra* alla nota 31 – il potere dispotico *ex delicto* (non sul consenso né per generazione), e una differenza rilevante tra il *Secondo trattato* e in particolare il *De cive*. Hobbes infatti non riconosce tra potere politico e potere dispotico una differenza significativa: entrambi si fondano sul consenso ed entrambi sono assoluti (cfr. *ibid.*, pp. 248-249). A rimarcare la distinzione lockiana è anche G. Parry, secondo il quale la *ratio* della tripartizione va rintracciata nell'affermazione del concetto di attività umana razionale (cfr. G. Parry, *Individuality, Politics and the Critique of Paternalism in John Locke*, in R. Ashcraft [a cura di], *John Locke. Critical Assessments*, cit., pp. 27-42: 27 ss.).

<sup>35</sup> Bobbio evidenzia, invece, il significato negativo che il potere dispotico ha nella teoria lockiana, essendo «un cattivo modo di governare che non soddisfa all'esigenza massima degli uomini viventi in istato di natura, che è quella di uscire, appunto, da questo stato. In sintesi: la confusione – conclude – [...] tra potere civile e potere dispotico è un errore *pratico*» (N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 241).

is to be noted by them, that hold all such covenants, as proceed from fear of death or violence, void: which if it were true, no man, in any kind of commonwealth, could be obliged to obedience<sup>36</sup>.

Non è sufficiente assumere che la differenza tra Locke e Hobbes risieda nella limitazione del ruolo della conquista richiesta dal primo, per cui solo la giustizia di una guerra può condurre al dispotismo come dominio giustificato. Si tratta infatti di una distanza ben più fondamentale, nel senso che per Locke il potere dispotico è un potere diverso da quello politico, precede la stipulazione del patto sociale ed esiste in quanto deriva direttamente dalla conquista, dall'aver sottomesso con la forza i vinti di una guerra di difesa. Diversamente Hobbes equipara un governo dispotico (definito, nella versione latina del *Leviatano*, «dominium herile»), ovvero un governo per acquisizione in seguito a conquista e non a generazione, a una forma politica di potere, ma rifiuta l'ipotesi del suo costituirsi immediatamente in seguito alla vittoria e alla soggezione dei prigionieri. Anche il dominio dispotico è frutto di un patto, è quindi artificiale in senso contrattuale e perviene così a dignità politica. A differenza di quanto sosterrà Locke, «[i]t is not therefore the victory, that giveth the right of dominion over the vanquished, but his own covenant»<sup>37</sup>. In sintesi, Hobbes – e sulla sua scia Pufendorf<sup>38</sup> – conferisce politicità al dispotismo e quindi per giustificare teoricamente tale passaggio, pena l'incoerenza, deve inserirlo entro la logica contrattualista. Locke invece, che rifiuta al dispotismo legittimità politica, può vedere nella vittoria o nella forza la fonte di giustificazione e insieme di produzione del “diritto dispotico”, mantenendolo al di fuori, anzi, facendolo precedere alla dichiarazione fiduciaria alla base del *pactum subiectionis*. È lo stesso Hobbes a sintetizzare la sua posizione in modo così chiaro da agevolare *a contrario* la comprensione della successiva teorizzazione lockiana. Per questo giova citare l'intero passaggio tratto dal *Leviatano*:

<sup>36</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, in *The English Works of Thomas Hobbes* [1839], a cura di William Molesworth, 2<sup>a</sup> rist. Aalen, Scientia, 1966, vol. III, cap. XX, p. 185. La stessa materia era stata già trattata da Hobbes nel *De cive*, ove già nella prefazione chiarisce che cosa si debba intendere per «dominium despoticum» (cfr. *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica* [1839], a cura di William Molesworth, 2<sup>a</sup> rist. Aalen, Scientia, 1966, vol. II, Prefazione, ma anche cap. VIII, pp. 249-254).

<sup>37</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, cit., cap. XX, p. 189.

<sup>38</sup> Al riguardo si può vedere di Pufendorf sempre il *De officio*, cit., libro II, cap. IX. Vale la pena rilevare – come accade, ad esempio, nella voce *Despotism* di Richter – che Locke possedeva le opere di Pufendorf e intrattenne una corrispondenza con il traduttore francese, in particolare del *De officio*, Jean Barbeyrac (cfr. M. Richter, *Despotism*, cit., p. 5).

The master of the servant, is master also of all he hath: and many exact the use thereof; that is to say, of his goods, of his labour, of his servants, and of his children, as often as he shall think fit. For he holdeth his life of his master, by the covenant of obedience; that is, of owning, and authorizing whatsoever the master shall do. And in case the master, if he refuse, kill him, or cast him into bonds, or otherwise punish him for his disobedience, he is himself the author of the same; and cannot accuse him of injury. In sum, the rights and consequences of both *paternal* and *despotic* dominion, are the very same with those of a sovereign by institution; and for the same reasons; [...] the sovereign is absolute over both alike; or else there is no sovereignty at all; and so every man may lawfully protect himself, if he can, with his own sword, which is the condition of war<sup>39</sup>.

Un altro criterio che permette a Locke di definire le tre diverse forme di potere (paterno, politico e dispotico) rimanda alla nozione di proprietà e concorre a rafforzare l'alterità tra il potere politico e il potere dispotico. «*Paternal Power* is only where Minority makes the Child incapable to manage his property; *Political* where Men have Property in their own disposal; and *Despotic* over such as have no property at all»<sup>40</sup>.

Si perviene così a una prima distinzione chiarificatrice per isolare e definire il dispotismo nell'interpretazione lockiana. L'usurpazione non può mai dare luogo a un potere dispotico *stricto sensu*, poiché «an Usurper can never have Right on his side, it being no *Usurpation* but where one is got into the *Possession of what another has Right to*»<sup>41</sup>. Per usurpazione si deve intendere infatti soltanto il sostituirsi di una persona a un'altra che legittimamente deteneva il potere, posta dunque la conservazione della forma di governo. Si tratta di un potere illegittimo per definizione e costituisce una possibile corruzione della società politica. La fiducia riposta dal popolo in un uomo o in un'assemblea di uomini viene prevaricata con la forza, al diritto che sempre nasce dal consenso, si sostituisce la forza e ciò all'interno

<sup>39</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, cit., cap. XX, pp. 190-191 (corsivo nel testo). Per un più ampio raffronto tra Hobbes e Locke si può vedere ancora F. Pollock, *Locke's Theory of the State* [1904], in R. Ashcraft (a cura di), *John Locke. Critical Assessments*, cit., pp. 1-12; R.M. Lemos, *Hobbes and Locke Power and Consent*, Athens, The University of Georgia, 1978; W. von Leyden, *Hobbes e Locke: libertà e obbligazione politica*, trad. it. di R. Casadei, Bologna, Il Mulino, 1984; F. Semerari, *Potenza come diritto: Hobbes, Locke, Pascal*, Bari, Dedalo, 1992, oltre alla nota interpretazione di Leo Strauss in *Diritto naturale e storia* (1953), trad. it. a cura di N. Pierri, Venezia, Neri Pozza, 1957, pp. 168-245.

<sup>40</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 174, p. 402 (corsivo nel testo). Si ricorda qui la nota distinzione, già aristotelica, delle tre diverse forme di potere (*Politica*, III, 6, 1278b 30-40 -1279a 5-20) e, di contro, l'indifferenza uniformante espressa con interna coerenza dalla teoria hobbesiana (*De Cive*, X, 5).

<sup>41</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 197, p. 415 (corsivo nel testo).



della stessa società politica, senza che vi sia un'alterazione della sua struttura istituzionale e normativa. La pristina situazione di legittimità giuridica e politica può essere ristabilita solo con una nuova manifestazione tacita o espressa di fiducia da parte del popolo: «an *Usurper*, or any deriving from him, ever have a Title, till the People are both at liberty to consent, and have actually consented to allow, and confirm in him, the Power he hath till then Usurped»<sup>42</sup>.

Ancora più netta è la distinzione tra dispotismo e tirannide. Non solo il tiranno non ha il diritto come non lo ha l'usurpatore di esercitare il potere, ma neppure la forma di potere esercitata si fonda sul diritto. Mentre l'usurpatore si insedia all'interno di un sistema di potere politico fondato contrattualmente, il tiranno afferma con la propria persona oltre a un governante privo di legittimazione, anche una forma di governo incapace di legittimazione. Nel capitolo del *Secondo Trattato* dedicato alla tirannia Locke afferma:

*Tyranny is the exercise of Power beyond Right, which no Body can have a Right to. And this is making use of the Power any one has in his hands; not for the good of those, who are under it, but for his own private separate Advantage. When the Governour, however intituled, makes not the Law, but his Will, the Rule; and his Commands and Actions are not directed to the preservation of the Properties of, his People, but the satisfaction of his own Ambition, Revenge, Covetousness, or any other irregular Passion*<sup>43</sup>.

L'usurpatore come il despota può tendere a ristabilire la legittimità del potere chiedendo il consenso del popolo, trasformando un impiego della forza – nel primo caso ingiustificato, nel secondo giustificato da una guerra che è giusta – in diritto. Il tiranno non potrà mai tramutare l'esercizio della forza in diritto, perché le sue pretese di dominio sono costitutivamente contrarie a ogni razionale dichiarazione di consenso, unica via, questa contrattuale, per ristabilire la legittimità, per piegare la forza al diritto, per vincolarla a esso.

Al di là del loro contenuto, le leggi devono dare voce alla volontà del sovrano e devono mirare alla sicurezza della proprietà e alla pace della società. A tale fine tende la fiducia del popolo che mai potrà dare il proprio assenso a un governante o un gruppo di governanti che voglia perseguire il

<sup>42</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 198, p. 416 (corsivo nel testo).

<sup>43</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 199, pp. 416-417 (corsivo nel testo).

proprio utile, dominando con atti arbitrari e decreti cagionati da «*unreasonable Appetites*»<sup>44</sup>.

*Where-ever Law ends, Tyranny begins*, if the Law be transgressed to another's harm. And whosoever in Authority exceeds the Power given him by the Law, and makes use of the Force he has under his Command, to compass that upon the Subject, which the Law allows not, ceases in that to be a Magistrate, and acting without Authority, may be opposed, as any other Man, who by force invades the Right of another<sup>45</sup>.

Il potere dispotico, inteso nella prima accezione qui considerata, quindi in generale come potere assoluto e arbitrario, si può specificare o in usurpazione o in tirannide. In questo caso si tratta di un potere illegittimo che vuole spacciarsi per politico, di una degenerazione della società politica. Il diritto lascia il posto alla forza, per poi – nel solo caso dell'usurpazione – tentare di ritrovarlo guadagnandosi il consenso del popolo.

Il potere dispotico, nel secondo e più specifico senso evidenziato, ossia come potere scaturito da una guerra giusta condotta contro un nemico che ha fatto ricorso alla forza e che dunque può essere legittimamente contrastato con le armi, si distingue recisamente e dall'usurpazione e dalla tirannide. Non è infatti assimilabile a una corruzione della società politica, essendo all'origine di una nuova comunità politica. Non è una modificazione di una società preesistente e può ambire alla legittimazione per via consensuale. Con ciò non si deve intendere che il potere dispotico e la conquista giusta dal quale trae origine istituiscano di per sé una forma di governo, possono prepararla, mentre per diventarlo sempre devono ottenere il consenso popolare<sup>46</sup>.

### 3. *Il diritto dispotico e la conquista giusta*

A sancire la distinzione tra il potere politico e il potere dispotico – come ho già rilevato – è non da ultimo il rapporto che essi rispettivamente instaurano con la proprietà. Il potere dispotico che si stabilisce al termine di una guerra di conquista, vinta da coloro che erano stati offesi e aggrediti nel loro diritto alla vita, è un potere assoluto che Locke definisce anche puro (*pure*) o perfetto (*perfect*), il quale si esercita sulla vita di colo-

<sup>44</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 200, p. 417 (corsivo nel testo).

<sup>45</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 202, pp. 418-419 (corsivo nel testo).

<sup>46</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 175.

ro che sono stati vinti e la cui condizione deriva dal loro aver attentato illegittimamente alla vita di altri. Tale forma particolare di dominio resta circoscritta alla vita, non potendosi estendere ai possessi, non solo, ma alla vita di coloro che individualmente hanno messo a rischio la propria esistenza, minacciando irragionevolmente quella di altri. Il potere dispotico non ricade dunque né sui discendenti dei vinti, né coinvolge coloro che non hanno esposto la propria vita. Se la proprietà fosse appannaggio del despota o dei despoti, i figli subirebbero le colpe dei padri<sup>47</sup>. Vi sono – come evidenzia Norberto Bobbio – dei limiti al potere del despota che non può estendersi, come si è visto, alle fortune, cioè ai possessi, dei vinti, trattandosi di un diritto esclusivamente sulla vita, né può riguardare i compagni d'arme e coloro che non hanno preso parte alla guerra, e non hanno dunque individuale responsabilità<sup>48</sup>.

Per questa via Locke giunge a una concezione del dispotismo “positiva”.

Non si tratta né di una visione “illuminata” del despota *ante litteram*, che anticiperebbe di quasi un secolo le tesi dei fisiocratici, dei Quesnay o dei Le Mercier de la Rivière, né di una costituzione politica peculiare perché adatta a determinati luoghi e popoli, come ha teorizzato Aristotele o ha addirittura inserito nella sua tipologia delle forme di governo Montesquieu. Il potere dispotico non corrisponde per Locke né al potere del monarca, né alla forma di potere adatta ai “popoli orientali”. Si tratta piuttosto di un diritto, il diritto dispotico (*Despotic Right*) appunto, l'unica forma di diritto che può nascere dalla forza; certo deve essere un uso della forza legittimato da un precedente abuso<sup>49</sup>. In modo diverso dalle altre figure analizzate: l'usurpatore, il tiranno, ma anche il sovrano per contratto,

<sup>47</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, §§ 182, 183, 185. Riprendendo questo principio veterotestamentario, Locke sostiene che il diritto dispotico può riguardare soltanto la vita di coloro che sono stati direttamente coinvolti. Se si estendesse anche alla loro proprietà diverrebbe immediatamente illegittimo, perché, trasmettendosi per via ereditaria, non resterebbe circoscritto ai responsabili, andando così a ledere uno di quei diritti inviolabili di cui ciascun individuo è depositario, diritti che neppure l'autorità politica può reprimere. Il dispotismo nella sua accezione per così dire “positiva” non estende dunque le sue competenze alla proprietà, mentre il dispotismo inteso in senso critico-negativo può definirsi anche e soprattutto come abuso del diritto di proprietà.

<sup>48</sup> Cfr. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 277. È interessante l'esemplare contestualizzazione storica di questo tema proposta dallo stesso Locke con riferimento polemico alla dominazione di Guglielmo il Conquistatore (al riguardo si può vedere, ad es., J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 177).

<sup>49</sup> Sulla schiavitù legittima cfr. A.J. Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*, cit., p. 50, e J. Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., pp. 200-207.

il despota – nell’accezione specifica del termine – erige il proprio potere su un rapporto complesso tra forza e diritto.

Nel caso dell’usurpatore siamo di fronte all’incursione della forza entro un contesto giuridico legittimo, e quindi contrattualmente fondato. È una sorta di parentesi, di interruzione, che può rendersi conciliabile con la struttura normativa dello Stato nel momento in cui l’usurpatore riuscisse in un secondo momento a ottenere il consenso dei governati. Forza e diritto sono qui separati, non vi è tra di essi alcuna connessione, se non quella sempre costitutiva del diritto, la quale rimanda alla coercibilità delle norme giuridiche.

Per quanto concerne il tiranno abbiamo non solo distanza ma addirittura reciproca esclusione. La forza si sostituisce al diritto. Le pretese del tiranno, che sono pretese arbitrarie e irrazionali, ora non possono neppure ambire a un ritorno dell’ordine giuridico.

Se nel caso della tirannide il rapporto tra forza e diritto è risolto tutto a favore della forza, nel caso del potere politico basato sul consenso vale il contrario, perché la forza latente dello stato di natura viene soppiantata dal diritto.

La fiducia che gli uomini sentono istintivamente nei confronti di un buon governante è così completa che la forza che gli attribuiscono (poiché si tratta nella sua composizione fisica e nella sua qualità morale della loro propria forza) diventa schiacciante. La fiducia che è posta in lui consiste nel mantenimento di questa pace. La legge è la barriera che protegge la pace e le conferisce certezza. La legge è quindi il contrario della forza. Essa rappresenta la tranquillità in opposizione all’inquietudine, la libertà in opposizione all’assoggettamento<sup>50</sup>.

Nel dispotismo invece abbiamo forza e diritto conciliabili, anzi, è proprio dall’impiego della forza che si crea questa forma affatto singolare di diritto. Non è un diritto fondato sul consenso e dunque riferibile alla dimensione statale del potere, né è un diritto naturale, tuttavia, pur essendo un diritto apolitico e artificiale, ha una sua legittimità, la quale gli deriva dall’uso giustificato della forza. Esso non è irrazionale, perché anzi è razionale contrastare la forza, illegittimamente esercitata, con la forza, ed è così che può candidarsi a ricevere la fiducia del popolo. Nelle pagine conclusive del capitolo dedicato alla conquista Locke sostiene:

The Conqueror, if he have a just Cause, has a Despotical Right over the Persons of all, that actually aided, and concurred in the War against him,

<sup>50</sup> J. Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., p. 196.

and a Right to make up his Damage and Cost out of their Labour and Estates, so he injure not the Right of any other. Over the rest of the People, if there were any that consented not to the War, and over the Children of the Captives themselves, or the Possessions of either he has no Power; and so can have, *by Virtue of Conquest, no lawful Title himself to Dominion* over them, or derive it to his Posterity<sup>51</sup>.

Il potere dispotico così inteso può venire superato non con la forza, non ribellandosi, bensì mirando a ottenere il consenso da parte dei cittadini.

Nel caso del dispotismo come potere illegittimo, il primo analizzato, la soluzione politica auspicabile e giustificata prevede una distruzione alla quale deve fare seguito una fase di costruzione: destituito il despota, e che sia un usurpatore e che sia un tiranno, si passa all'elezione di un nuovo governante la cui autorità deve ora fondarsi sul consenso della maggioranza. Solo poi nel caso del despota usurpatore è perseguibile, in una fase successiva, anche una rivalutazione della sua legittimità, una volta conquistato l'eventuale consenso del popolo.

Il dispotismo quale risultato di una guerra legittima, nel secondo senso inteso, rimanda, invece, direttamente al momento deliberativo per l'acquisizione del consenso da parte degli individui assoggettati.

Se il primo significato attribuito da Locke al termine 'dispotismo' rientra nell'interpretazione polemica che avrà poi ampia diffusione nella storia del pensiero politico, il secondo, mutuato da Bodin, consente di porre ulteriormente in luce i tratti distintivi della riflessione lockiana sul potere politico. La teorizzazione infatti di un diritto dispotico, come risultante di un giustificato ricorso alla forza per difesa della vita e per l'affermazione della libertà, si inserisce in una concezione della legittimità del potere che culmina, nel *Secondo Trattato*, con la difesa del diritto di resistenza da parte del popolo nei confronti di colui o di coloro ai quali aveva conferito il governo per *concessio*, non certo per *translatio*. Siamo dunque entro una struttura teorica liberale e contrattualista. Se il dispotismo così inteso è un'applicazione teorica dei limiti al potere politico garantiti dal progetto lockiano, ovvero una delle possibili manifestazioni del diritto di resistere all'ingiustizia, le sue competenze limitate e la sua durata determinata sono a loro volta una manifestazione teorica della natura contrattuale dello Stato, in base alla quale la dignità politica di un dominio può derivare solo dal consenso pattizio, espresso o tacito, proveniente dal popolo.

<sup>51</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., II, § 196, p. 414 (corsivo nel testo).

Ancora; il dispotismo sorto in conseguenza di una guerra giustificata rappresenta una risposta adeguata e legittima a un potere arbitrario e dunque dispotico (nel primo senso individuato). Si può ricavare così dalle argomentazioni lockiane un dispotismo legittimo, apolitico e determinato nel tempo che si contrappone e diviene possibile rimedio a una forma di dispotismo illegittimo, politico solo *via negationis* e non destinato a estinguersi, bensì da contrastare con il ricorso alla forza. I due significati non convergono in un'unica direzione, ma si contrappongono esibendo la loro radicale eterogeneità.

Nel *Secondo trattato sul governo*, in definitiva, la nozione di dispotismo indica una chiave di lettura alternativa della filosofia politica di Locke rispetto agli studi rivolti alla natura del suo contrattualismo o alla rilevanza del tema della proprietà. Emerge così per altra via l'intrinseca coerenza del suo pensiero; la stessa coerenza esibita dalla rapida analisi del tema del dispotismo affrontato da Hobbes nel *Leviatano*, ove a smarrirsi invece entro una logica assolutista era la stessa possibilità di distinguere tra potere politico e potere dispotico, tra sovrano e despota. Nel testo lockiano vi è coerenza teorica rispetto a una prospettiva filosofico-politica liberale. In tale contesto è infatti possibile definire un potere arbitrario e assoluto, cioè, un potere dispotico, e contestualmente giustificare l'impiego delle armi per eliminarlo, affermando in via transitoria un *Despotical Right* sui suoi artefici e diretti responsabili.



**CONTRO UN 'SOLE' DISPOTICO.  
ASSOLUTISMO E DISPOTISMO NELLA FRANCIA  
DI LUIGI XIV**

di *Davide Monda*

«Quand les rois s'accoutument à ne connaître plus d'autre loi que leurs volontés absolues et qu'ils ne mettent plus de frein à leurs passions, ils peuvent tout: mais à force de tout pouvoir, ils sapent les fondements de leur puissance».

Fénelon, *Les aventures de Télémaque*

1. Questo contributo si propone di offrire alcune coordinate circa la diffusione e l'uso dei termini *despote*, *despotisme* e *despotique* nella Francia del Re Sole, e dunque in un arco di tempo che va all'incirca dalla metà del XVII secolo alle *Lettres Persanes* (1721) di Montesquieu.

Nel suo magistrale studio intitolato *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, Richard Koebner ha evidenziato come il termine "dispotico" cominci ad apparire nella vita pubblica di Francia all'epoca di Milton e di Hobbes, ossia durante la «guerra dei *pamphlets*» della Fronda<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> R. Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 14 (1951), p. 292. Crediamo giovi rammentare che il termine *despotique* è introdotto nella lingua francese dal filosofo e teologo Nicolas Oresme (†1382) il quale, nella propria volgarizzazione dell'*Etica nicomachea* e della *Politica* dello Stagirita, rende il vocabolo greco latinizzato *despoticus* con *despotique*. Tali traduzioni furono poi pubblicate alla fine del Quattrocento: *Le livre des éthiques d'Aristote* e *Le livre de politiques d'Aristote*, Paris, Vérard, 1488 e 1489. Oltre allo studio del Koebner, sul tema del *despotisme* nella Francia di Luigi XIV si possono proficuamente consultare F. Venturi, *Despotismo orientale*, «Rivista storica italiana», 72 (1960), pp. 117-126; S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despo-*



*Despotique* diviene allora epiteto comune del governo arbitrario: l'autore del più famoso *pamphlet* della Fronda, le *Véritables maximes du gouvernement de la France* (1652), afferma così che «les Monarchies ne sont pas toutes d'Esotiques [sic]», ma che soltanto quella del «Turq»<sup>2</sup> è tale; quest'ultima è opposta alla forma francese di monarchia, la quale è moderata dall'aristocrazia e controllata dai Parlamenti; la svista tipografica suggerisce, a nostro avviso, quanto fosse ancora limitata, in quegli anni, la diffusione di tale uso linguistico.

Dopo la sconfitta della Fronda, durante la minorità e il regno di Luigi XIV, il termine e il concetto si avviano a divenire oggetto di un dibattito che contiene in sé già tutti gli elementi della controversia del secolo successivo. Vero e proprio cattolico liberale *ante litteram*, il canonico Claude Joly (1607-1700), nelle *Lettres apologétiques* contro quei «ministres de la tyrannie» che hanno tentato di sopprimere il suo *Recueil de maximes véritables & importantes pour l'institution du Roy contre la pernicieuse politique du cardinal Mazarin* (1653), dichiara che «ils veulent effacer de l'esprit & de la

*tisme oriental*, «Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte», 18-19 (1960-61), pp. 328-346; R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, in AA.VV., *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle; le pragmatisme des Lumières*, Paris-La Haye, Mouton, 1963, pp. 57-75; L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV. The Social and Political Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1965, *passim*; M. Richter, *Despotism*, in *Dictionary of the History of Ideas*, a cura di P.P. Wiener, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, vol. II, pp. 7-9; R. Shackleton, *Les mots 'despote' et 'despotisme'*, in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, a cura di D. Gilson e M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 481-486; H.A. Ellis, *Montesquieu's Modern Politics: «The Spirit of the Laws» and the Problem of Modern Monarchy in Old Regime France*, «History of Political Thought», 10 (1989), pp. 665-700; D. Taranto, *L'eclisse del tiranno. Per una storia del concetto di tirannide tra Cinque e Settecento in Francia*, «Filosofia politica», 10 (1996), pp. 357-390; e, da ultimo, Ch. Porset, *Despotisme: du mot à l'histoire*, in AA.VV., *L'État moderne. Regards sur la politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*, études réunies par Simone Goyard-Fabre, Paris, Vrin, 2000, pp. 53-61.

<sup>2</sup> *Les véritables maximes du Gouvernement de la France justifiées par l'ordre du temps, depuis l'établissement de la Monarchie jusques à présent. Servant de Response au prétendu arrêt de cassation du Conseil du 18 Janvier 1652. Dedié à son Altesse Royale*, Paris, Chevalier, 1652, p. 22. Questo testo fu ristampato nel Settecento da F.-E. de Mézeray nei *Mémoires Historiques & Critiques* [...], 2 t., Amsterdam, Bernard, 1732, t. II, pp. 114-127, col titolo *Mémoire touchant l'origine & l'autorité du Parlement de France, appelé Judicium Francorum* (il passo in questione è a p. 124). Sul *pamphlet*, cfr. É. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle* (1927), Genève, Slatkine Reprints, 1978, pp. 33-38; D. Richet, *Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution française: élites et despotisme*, «Annales. Économie, sociétés, civilisation», 24 (1969), pp. 1-23; e, più in generale, H. Carrier, *Les muses guerrières. Les mazarinades et la vie littéraire au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Klincksieck, 1996.

mémoire des hommes l'image d'un vray & légitime Roy, pour substituer à sa place l'idole d'un Monarque despotique, qu'ils adorent lâchement»<sup>3</sup>.

Nel 1657, il dotto abate Michel de Marolles (1600-1681) stende un trattato teso a confutare un altro autore, il quale, a suo avviso, sosteneva che, sotto un «gouvernement despotique», i sudditi «vivent plus heureusement [...] que sous un empire moins absolu». Marolles incomincia coll'asserire che il potere dispotico, «c'est-à-dire [...] puissance de seigneur à l'esclave», non è mai stato proprio dei sovrani cristiani. Egli basa la sua confutazione sulla certezza che «le gouvernement despotique [...] n'est pas le nostre», e che la Francia ha «un gouvernement moins absolu». «Sa justice & sa douceur – aggiunge poi l'abate – ne le font-elle pas aimer? Sa force légitime ne le fait-elle pas craindre? Et la sainteté de ses lois ne lui concile-t-elle pas le respect?». Dunque, in nessun altro luogo si può vivere più felicemente che in questo Stato, che guarda alle «grandes espérances que lui donne son jeune Auguste». Una «monarchie royale absolue comme celle des Français» è perciò esattamente il contrario di quell'ordinamento barbarico e dispotico cui si riferisce Aristotele nella *Politica* (III, 14, 1285a). Marolles mostra, inoltre, una certa familiarità con la distinzione bodiniana fra *monarchies tyranniques* e *monarchies seigneuriales* («comme celles du Grand Seigneur & du Grand Mogul»), ma poi riferisce l'espressione *monarchie despotique* ad entrambe le specie<sup>4</sup>.

Protestante convertito al cattolicesimo nonché amico e discepolo di Hobbes – è autore, *inter alia*, di una fortunata traduzione francese (1649) del *De cive* –, il libertino Samuel Sorbière (1615-1670) manifesta *apertis verbis*, nella sua proposta indirizzata a Colbert durante i primi anni di regno di Luigi XIV, la volontà di sovrapporre al complesso e composito tessuto sociale francese una politica rigidamente autoritaria<sup>5</sup>. La sua antropo-

<sup>3</sup> C. Joly, *Recueil de maximes véritables & importantes pour l'institution du Roy [...]*, Paris, de Sommaville, 1653, *Lettre apologétique*, p. 39. Su Joly ed il suo *Recueil*, cfr. H. Sée, *Les idées politiques en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Giard, 1923, pp. 108-123.

<sup>4</sup> M. de Marolles, *Suite des Mémoires*, Paris, de Sommaville, 1657, *Quatrième discours: Du Gouvernement despotique & de la Puissance absolue*, pp. 101-109, in riferimento a S. Sorbière (che è l'autore con cui Marolles polemizza: cfr. *infra*), *Second Discours sceptique d'Aléthophile [...]*, pp. 80-86. Riguardo alla distinzione fra *monarchie tyrannique* e *monarchie seigneuriale* in Jean Bodin, cfr. i suoi *Six livres de la République*, II, 2-4, ed il saggio di Margherita Isnardi Parente compreso nel presente tomo.

<sup>5</sup> Cfr. S. Sorbière, *Réflexions politiques sur la sagesse du Roy, et la fidélité de ses Ministres, faites en septembre 1664, à Nantes*, Ms. della Bibliothèque Nationale de France, Coll. des Cinq Cents de Colbert, n° 485, foll. 468-492. Su questo scritto sorberiano, vedi ora G. Paganini, *Bonheur, passions et intérêts: l'héritage des libertins*, in *L'État classique. Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII<sup>e</sup> siècle*, textes réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, Vrin, 1996, pp. 73-75.

logia pessimista, sulla scia di Machiavelli e di Hobbes, si fonda sulla constatazione della sostanziale malvagità degli uomini; egli ritiene che lo Stato possa e debba frenare tale inclinazione negativa e pernicioso, ma che giammai gli sarà dato di eliminarla del tutto.

Nell'*Advertissement* aggiunto alla terza edizione – sempre del 1649 – della sua traduzione del *De cive*, esprime le sue convinzioni circa l'assolutismo, asserendo hobbesianamente «qu'il est necessaïre dans le monde que les sociétés civiles soient gouvernees par une puissance absolue, afin d'empêcher les desordres de l'Estat de nature, qui est celuy d'une haine irreconciliable & d'une guerre perpetuelle des hommes les uns contre les autres»<sup>6</sup>. Inoltre, questo *libertin érudit* non cela affatto la sua netta propensione per il dispotismo orientale, da lui identificato soprattutto in una precisa realtà politico-istituzionale, quella degli imperi musulmani del suo tempo.

Per esempio, nel secondo dei suoi tre *Discours Sceptiques (en faveur des Bestes & du Gouvernement Despotique)* indirizzati all'abate de Marolles – che li pubblica poi nel 1657, in appendice alla sua *Suite des Mémoires*, corredandoli delle proprie refutazioni –, si legge:

En effet, considerons, je vous prie, de quelle façon vivent les Sauvages en Ameriques, & les peuples d'Asie sous les Empires Mahometans. En Occident, les Canadois & les Brasiliens suivent les Loix de Nature, cherchent chacun ce qu'il leur faut, & font part du superflu à ceux qui n'ont pu aller querir le necessaïre [...]. En Orient, l'Empire absolu fait presque le mesme effect, ou du moins il semble que les peuples y vivent moins malheureux qu'en Europe, où la souveraineté est temperée [...]. La souveraine Loy du Prince est sans replique à Costantinople, à Hispahan, & à Agra; tous les Sujets s'estiment fort honorés du titre d'esclaves de leur Roy, & ne se dispensent iamais de son obéissance. Et faisans leurs affaires particulieres, ils regardent toujours le thrône & la domination. Et cette entiere dependance de leur vie & de leur fortune ne les rend pas plus malheureux. Au contraire, ils en sont mieux à couvert de quelques incommoditez qui nous travaillent; ils en ont moins à craindre les insultes de personnes privées, ils sont tous immediatement sous la protection de leur Souverain<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> S. Sorbière, *Advertissement du traducteur, adjousté après la publication de cest ouvrage*, ossia degli *Elemens philosophiques du Citoyen. Traicté politique, où Les fondemens de la Société civile sont decouverts par Thomas Hobbes, & traduits en françois par un de ses amis*, Amsterdam, Blaeu, 1649, p. [154].

<sup>7</sup> S. Sorbière, *Second Discours sceptique*, in appendice a M. de Marolles, *Suite des Mémoires*, cit., pp. 81-83.

All'opposto, secondo Sorbière, la divisione del potere, nonché l'insofferenza e la disobbedienza da parte della categoria dei «Grands», portano inevitabilmente all'annientamento dello Stato, mentre l'autorità deve sempre essere «ferme, inflexible & rigoureuse envers les Puissances subalternes, qui sortent de leur devoir»<sup>8</sup>. È altresì probabile, come recentemente è stato ribadito, sulla scia di Pierre Bayle, che «la constatazione empirica dei mali prodotti dalla Fronda in Francia e dal potere nobiliare in Polonia sia stata poi letta alla luce della teoria politica di Hobbes come conseguenza necessaria della divisione del potere e del diniego dell'obbedienza»<sup>9</sup>. Ben si vede, inoltre, come Sorbière riprenda qui, per certi aspetti, anche le tesi di Jean Bodin contro il governo «misto»<sup>10</sup>.

La posizione assunta da Sorbière nei *Discours* si configura come il logico sviluppo delle sue premesse antropologiche, ed insieme costituisce una delle maggiori testimonianze della penetrazione del pensiero hobbesiano in Francia e nell'Europa continentale. In ragione della sua sfuggente complessità, il secondo discorso sorberiano si è prestato a molteplici interpretazioni, fra le quali spicca indubbiamente, per finezza ed intelligenza, quella di Bayle, che esclude trattarsi di uno scritto d'occasione, meramente encomiastico nei confronti del potere costituito<sup>11</sup>.

Quantunque non abbiano riscosso particolare interesse da parte della storiografia, i *Discours sceptiques* rappresentano peraltro uno dei primi documenti di quel filone di apologia del dispotismo orientale che si svilupperà nel corso del XVIII secolo e che avrà in Linguet il suo esponente più significativo<sup>12</sup>.

Su questo versante, il pensiero di Sorbière sembra incontrarsi con quello del poliedrico filosofo cinquecentesco Girolamo Cardano, che fu anche storiografo e, in quest'ambito, compose soprattutto un *Neronis en-*

<sup>8</sup> S. Sorbière, *Second Discours sceptique*, cit., p. 88.

<sup>9</sup> D. Taranto, *Potere e obbedienza. Antropologia e dottrina dello Stato nella filosofia politica di Sorbière*, «Filosofia politica», 1 (1987), pp. 367-368; tale saggio è stato poi ristampato dall'autore nel suo volume *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano, Angeli, 1994, pp. 131-156. Cfr. P. Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial* (chap. LXIV, *Du despotisme*), in *Œuvres Diverses (1727-1731)*, 4 voll., Hildesheim-New York, Olms, 1965-1970, vol. III, p. 621, ove il filosofo riformato asserisce che Sorbière era rimasto vivamente impressionato dalle «confusions où étoit alors la Pologne» e dal ricordo dei «malheurs où la France étoit plongé depuis quelque tems, par le mépris de l'autorité roïale».

<sup>10</sup> Cfr. J. Bodin, *Les Six livres de la République*, II, 1.

<sup>11</sup> Cfr. P. Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial* (chap. LXIV, *Du despotisme*), in *Œuvres Diverses*, cit., p. 620.

<sup>12</sup> Si veda, al riguardo, il contributo di Gianmaria Zamagni compreso in questa opera.

*comium* (1562) che avrebbe ottenuto una notevole fortuna postuma nel corso del XVII secolo, specialmente nel *milieu* libertino francese<sup>13</sup>.

In questo testo, che rovescia paradossalmente i consueti canoni interpretativi della personalità del famigerato imperatore romano, il Cardano cela, sotto le apparenze tradizionali dell'apologia, un vero e proprio elogio della monarchia "alla turca", ossia della forma politica che ai più illuminati pensatori del Sei e del Settecento sarebbe apparsa contraria ad ogni norma di civiltà e convivenza.

Riprendendo il pensiero di quest'"uomo universale" del Rinascimento italiano, nonché naturalmente quello di Hobbes, neppure Sorbière, come si è osservato, s'illude che «l'Estat du Gouvernement» possa oramai controllare lo scontro sociale che si manifesta nelle moderne società civili, soprattutto sul terreno economico, ma anche negli altri ambiti della vita associata. Onde poter contenere uno stato di crisi permanente e destabilizzante, la società dovrà darsi una forma politico-istituzionale più forte, in grado di rimettere in movimento, prima di tutto, il meccanismo delle finanze pubbliche, e di sanare i danni prodotti da tante forme di abusi. Si osserva, dunque, il vagheggiamento di una sorta di dispotismo "alla orientale" quale unica via d'uscita di fronte ad ogni altra mediazione non risolvibile pacificamente; tale soluzione estrema e radicale appare indubbiamente prossima, come s'è detto, a quanto aveva anticipato il Cardano all'incirca un secolo prima<sup>14</sup>. Sorbière, peraltro, utilizza il termine *despotique* nel senso di *monarchique*, come si può leggere, ad esempio, in *Relations, lettres & discours*, dedicati al Mazzarino:

Cependant les Nations fort éloignées ont traité avec les Estates, comme si c'estoit avec le Prince d'Orange duquel ils fussent les subjects: & l'Estat a souffert cette formalité pour s'accomoder à la manière des peuples qui vivent sous le gouvernement Despotique & qui n'ont pas idée de la République<sup>15</sup>.

2. Anche in Pierre Bayle (1647-1706) – l'infaticabile, coraggioso autore non solo del celeberrimo *Dictionnaire historique et critique*, ma pure di un novero sconcertante di altri scritti, sovente non meno dotti, perspicaci

<sup>13</sup> Cfr., su questo aspetto, E. Di Rienzo, *L'aquila e lo scarabeo. Culture e conflitti nella Francia del Rinascimento e del Barocco*, Roma, Bulzoni, 1988, pp. 9-23, 59-60, 109-258.

<sup>14</sup> Cfr. E. Di Rienzo, *L'aquila e lo scarabeo*, cit., p. 192.

<sup>15</sup> S. Sorbière, *Relations, lettres & discours de M. de Sorbière, sur diverses matières curieuses*, Paris, 1660, Lettre III, 2<sup>e</sup> relation, *Du Gouvernement de Provinces Unies*, p. 61; citato in R. Koebner, *Despote and Despotism*, cit., p. 295, nota 3.

ed *engagés* – prevale una visione della natura umana decisamente pessimistica<sup>16</sup>, che lo convince dell'impossibilità di costituire una società politica armoniosa nella sua autonomia. A parer suo, dunque, la società è il luogo della sopraffazione e della frode; ogni vincolo di solidarietà fra gli uomini è limitato al *pactum subiectionis* dei singoli sotto l'autorità assoluta del monarca<sup>17</sup>.

Nella *Réponse aux questions d'un provincial* (1704), dal suo *Refuge* olandese, anche Bayle manifesta uno specifico interesse verso il concetto di *despotisme*: impiega questo termine in più luoghi come, per esempio, nella sua confutazione di alcune affermazioni di Sorbière, circa l'assenza di leggi propria del governo turco:

“[...] il faut néanmoins, qu'un Monarque absolu fasse exécuter avec sévérité les loix du païs qui lui est soumis. Il y va de son intérêt & de sa seureté d'agir plutôt de la sorte que de vivre sans regles, & de se servir toujours de son autorité souveraine [...]. C'est ainsi que le Grand-Seigneur même est assujetti aux loix, sans que cela puisse borner le moins du monde son autorité absoluë”. Voilà de quoi réfuter ceux qui suposent qu'un gouvernement absolu est exclusif de toutes sortes de loix. Ils ne se font pas des idées justes des divers dégrez du *despotisme*<sup>18</sup>.

In questo e in altri passi del medesimo scritto, il termine – in riferimento non solo al governo del Turco, ma anche ai regimi di altri Stati – pare equivalente a *gouvernement absolu*.

Nel pensiero dell'ultimo Bayle, e in particolare nella *Continuation des Pensées diverses sur la comète* (1704), si assisterà peraltro ad una sensibile modificazione di prospettiva, in quanto il fattore di repressione necessario al mantenimento della società civile diviene per lui una funzione sorta autonomamente dalla società: è perciò la società stessa a creare l'ordine politico e non viceversa. Secondo Bayle, l'attività economica che si esplica li-

<sup>16</sup> Su queste sue posizioni, con ogni probabilità, ha influito sensibilmente la formazione calvinista. Per un inquadramento generale di Bayle, si veda in particolare G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Roma-Bari, Laterza, 1996, che fornisce anche una buona bibliografia. Riflessioni interessanti circa il complesso sviluppo del pensiero politico di questo calvinista *sui generis* si possono trovare in L. Bianchi, *Tra religione e politica: Bayle lettore di Hobbes*, in AA.VV., *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Napoli, Morano, 1990, pp. 409-440, e D. Taranto, *Scetticismo, tolleranza e assolutismo in Pierre Bayle: dall'ordine sovrano alla società autoregolata*, in Id., *Pirronismo e assolutismo nella Francia del '600*, cit., pp. 173-200.

<sup>17</sup> Cfr. E. Di Rienzo, *L'aquila e lo scarabeo*, cit., pp. 168-169.

<sup>18</sup> P. Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial* (chap. LXIV, *Du despotisme*), in *Œuvres Diverses*, cit., p. 623 (corsivo nostro).

beramente finisce col fornire il principio generatore e ordinatore della società, dando origine ad un meccanismo così ben strutturato da escludere qualunque intervento regolatore estraneo<sup>19</sup>.

Dal 1660, data dell'assunzione del potere da parte del Re Sole, tuttavia, l'uso in senso politico del termine *despotique* – ma anche di *tyrannique* o *seigneurial* –, viene bandito dal linguaggio ufficiale.

Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), per esempio, evita intenzionalmente l'uso del termine *despotique* nella sua celebre *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (1709), stesa onde istruire il Delfino sulle più alte e nobili caratteristiche della sovranità, e nei casi in cui ritiene opportuno affrontare certi aspetti del dispotismo, sostituisce l'aggettivo *despotique* con *arbitraire*.

Egli doveva insegnare al suo illustre allievo che l'autorità reale, essendo «l'image de la grandeur de Dieu», è *absolue*. Si riferisce perciò in termini sprezzanti alla malevola interpretazione che di quest'ultimo concetto hanno dato taluni, presentandolo come sinonimo di un altro termine di cattivo auspicio, che tuttavia non è né *tyrannique*, né *seigneurial*, e neppure *despotique*: «Pour rendre ce terme odieux & insupportable, plusieurs affectent de confondre le gouvernement *absolu* & le gouvernement *arbitraire*»<sup>20</sup>.

Nell'ottavo libro, poi, dopo aver premesso che il governo arbitrario non è accettato in paesi civili quali la Francia («Il y a parmi les hommes une espèce de gouvernement que l'on appelle arbitraire, mais qui ne se trouve point permis dans les Etats parfaitement policés»<sup>21</sup>), il potente prelato si sofferma a descriverlo. Quattro, precisa, sono gli aspetti che contraddistinguono siffatto regime: 1) si tratta di un governo ove i popoli sono nati schiavi; 2) non vi esiste la proprietà privata, in quanto il sovrano è proprietario d'ogni cosa; 3) il sovrano vi ha il *ius vitae ac necis* sui sudditi; 4) non vi esiste, infine, altra legge all'infuori della sua volontà. Bossuet aggiunge, peraltro, che non vuole spingersi oltre, indagando se tale potere sia legittimo o meno (*licite ou illicite*), giacché

il y a des peuples & de grands empires qui s'en contentent, & nous n'avons point à les inquiéter sur la forme de leur gouvernement. Il nous suffit de

<sup>19</sup> Cfr. E. Di Rienzo, *L'aquila e lo scarabeo*, cit., pp. 170-173.

<sup>20</sup> J.-B. Bossuet, *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (postuma, 1709), éd. critique par J. Le Brun, Genève, Droz, p. 92. Su Bossuet in generale resta assai utile J. Calvet, *Bossuet, l'homme et l'œuvre* (1941), Paris, Hatier, 1968, mentre sul suo pensiero politico è imprescindibile J. Truchet (a cura di), *Politique de Bossuet*, Paris, Colin, 1966.

<sup>21</sup> J.-B. Bossuet, *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, cit., p. 291.

dire que celle-ci est barbare & odieuse. Ces quatre conditions sont bien éloignées de nos mœurs & ainsi le gouvernement arbitraire n'y a point de lieu<sup>22</sup>.

Come ha sottolineato Koebner, l'intero brano è una sorta di parafrasi dei fondamentali passi aristotelici relativi al governo dispotico, nonché di quelli di Bodin sul *gouvernement seigneurial*<sup>23</sup>. I *grands empires* cui allude, poi, sono tradizionalmente la Turchia e la Russia: Bossuet può essersi compiaciuto di chiamare, sempre secondo Koebner, i loro sistemi di governo «by names which had no tradition in the language of constitutional strife»<sup>24</sup>.

Eppure, come ha osservato un altro valente studioso, tali sforzi si rivelano sterili, in quanto «la “confusion” entre monarchie et despotisme se fit de plus en plus fréquente et délibérée»<sup>25</sup>. La si è vista in Sorbière, traduttore di Hobbes, e ritorna altresì in Jean de La Bruyère (1645-1696), che verosimilmente ha mutuato l'uso del termine frequentando il *milieu* dell'ex-«frondeur» principe di Condé. In un celebre aforisma dei *Caractères* (1688), il raffinato *moraliste* afferma: «Il n'y a point de patrie dans le despotique, d'autres choses y suppléent: l'intérêt, la gloire, le service du prince»<sup>26</sup>.

Successivamente alla Revoca dell'Editto di Nantes (1685) e alla devastazione del Palatinato, atti che hanno posto in una luce ancor più sinistra la politica *louis-quatorzième*, questa viene sempre più apertamente e frequentemente definita *despotique* in contesti assai diversi: nella pamphletistica ugonotta come in quella cattolico-romana o imperiale, l'assolutismo del Re Sole, «le Turc françois», è sempre più spesso identificato con i regimi politici dei sovrani orientali<sup>27</sup>. Il pretesto di questi *pamphlets* è inoltre

<sup>22</sup> J.-B. Bossuet, *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, cit., p. 292.

<sup>23</sup> Cfr. R. Koebner, *Despot and Despotism*, cit., p. 296.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Cfr. S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, cit., p. 333.

<sup>26</sup> J. de La Bruyère, *Les Caractères*, X, *Du souverain ou de la République* (corsivo nostro). Come si vede, La Bruyère usa il termine «despotique» con valore di sostantivo. Sulle idee politiche di La Bruyère, cfr., oltre al vecchio, ma ancora utile studio di M. Lange, *La Bruyère critique des conditions et des institutions sociales* (1909), Genève, Slatkine Reprints, 1970, J. Prévot, *Les écrivains juges du roi*, in *L'État classique*, cit., pp. 414-420.

<sup>27</sup> Cfr. *Le Turc François ou entretien [...] sur la vraye Méthode pour apprendre la Police françoise au Grand Turc, en faisant une alliance au désavantage de la Chrétienté*, Roma, Maurino, 1686. Non meno eloquenti e suggestivi sono i titoli di altri *pamphlets*: *La cour de France enturbannée & les trahisons démasquées*, Cologne, Marteau, 1686; *Klagten des Turksen Keysers Sultan Mahomet, gedaan aan Louis de XIV [...]*, Brussel, 1688; *L'Alcoran de Louis XIV ou le Testament politique de Mazarin*, Roma, Maurino, 1695. Su questa produzione, cfr. J.P.W. Van



fornito dall'ambigua politica del re nei confronti dell'Impero ottomano, anche se gli anonimi autori ben conoscono quanto essa sia determinata dalla ragion di stato, e legata alle mutevoli circostanze della carta politica d'Europa del tempo. È dunque soprattutto a causa della sua gestione della politica interna che Luigi XIV viene equiparato al Sultano, e la monarchia assoluta francese assimilata al dispotismo del Gran Turco<sup>28</sup>.

Ci sembra opportuno, a questo punto, soffermarci un poco su quanto si legge in merito ai vocaboli in esame sui dizionari del tempo. Fra questi spiccano senz'altro il *Dictionnaire françois* (1680) di Pierre Richelet (1626-1698) e il *Dictionnaire universel* (1690) di Antoine Furetière (1619-1688), ponderosa opera di una vita che appare mirabile per ricchezza, respiro ed attenzione al lessico tecnico e colloquiale, e che fu pubblicata postuma da Pierre Bayle.

Se il primo si limita a definire il despota come «Prince souverain qui dépend de l'Empire Ottoman», il secondo invece, alla voce *Despote*, recita:

Titre d'honneur, & qualité qu'on donne aux Princes de Valachie, & à quelques autres voisins. Ce mot vient du Grec *despotis* [*sic*], & signifie *Maistre* ou *Seigneur*. C'étoit une dignité dans la Cour des Empereurs d'Orient, & un titre que les Empereurs mêmes se sont donné, l'ayant fait mettre sur leurs monnoyes, comme on voit sur celles d'Alexis & de Manuel Comnene (Du Cange).

Più interessanti, ai nostri fini, sono indubbiamente l'aggettivo e l'avverbio:

DESPOTIQUE. Qui sent le Maistre, qui tient du Maistre. Les Princes d'Orient sont absolus & *despotiques*. C'est un gouvernement *despotique*, où le Prince fait tout ce qu'il veut, sans en rendre raison à personne.

DESPOTIQUEMENT. D'une manière despotique. Le Grand-Seigneur gouverne *despotiquement* ses peuples.

Si confrontino ora queste definizioni con le prime due accezioni – peraltro coincidenti con quelle tradizionali – che vengono date, sempre nel *Dictionnaire universel*, di *Tyran*:

Malssen, *Louis XIV d'après les pamphlets répandus en Hollande*, Paris-Amsterdam, Nizet-Bastard-Paris, 1937, e R. Meyer, *Die Flugschriften der Epoche Ludwigs XIV*, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn («Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft», 50), 1955.

<sup>28</sup> Cfr. S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, cit., p. 334. Sui rapporti tra la Francia del Re Sole e l'Impero ottomano, si vedano, *inter alia*, G. Zeller, *Aspects de la politique française sous l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 1964, e J. Cornette, *Le Roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Paris, Payot, 1993.

TYRAN. s.m. Usurpateur d'un Estat, oppresseur de la liberté publique, qui s'est emparé par violence ou par adresse de la souveraine puissance. Chez les Anciens le mot de *Tyran* n'étoit pas odieux, & signifioit seulement *Roy* ou *Souverain*: mais comme les peuples aimoient la liberté, ils ont appelé *Tyrans* tous ceux qui leur voulaient commander absolument. Denys estoit *Tyran* de Syracuse; Phalaris *Tyran* d'Agrigente. S. Thomas appelle *Tyran*, celui qui fait tourner toutes choses à son profit particulier.

TYRAN, se dit aussi d'un Prince qui abuse de son pouvoir, qui ne gouverne pas selon les loix, qui use de violence & de cruauté envers ses sujets. Les Martyres ont bravé la cruauté des *tyrans*. Neron & Caligula estoient de cruels *tyrans*.

Sembrerebbe dunque che, alla fine del XVII secolo, i termini *despotisme* – usato, tra i primi, da Bayle –, *despotique* e *despotiquement* non abbiano quella connotazione propriamente ed esclusivamente negativa che caratterizza invece la parola *tyran*, bensì si riferiscano soltanto a situazioni politiche tutto sommato estranee e lontane. Nondimeno, se si va alle semplificazioni relative alla voce *Turc* (ou *Turque*), si può leggere:

On appelle généralement *Turcs* tous le sujets du Grand Seigneur [...]. On dit aussi, en voulant enjurer un homme, le taxer de barbarie, de cruauté, d'irréligion, que c'est un *Turc*, un homme inexorable qu'il vaudrait autant avoir à faire à un *Turc*<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Pare utile riportare anche le definizioni dei vocaboli in discorso (in qualche punto coincidenti con quelle ricordate nel testo) fornite da due altri autorevolissimi dizionari dell'epoca che andiamo indagando, ossia quello dell'*Académie française* e quello di *Trévoux*. Per quanto riguarda il primo, *despotique* e *despotiquement* (ma non già *despote*) vi compaiono solo nell'edizione del 1718: «DESPOTIQUE. Absolu. Un commandement despotique, autorité despotique, pouvoir despotique, Gouvernement despotique». «DESPOTIQUEMENT. Avec une autorité, un pouvoir despotique. Gouverner despotiquement». Ben più ricche, articolate e filologicamente ambiziose sono le voci del *Dictionnaire de Trévoux* (1721 e ss.): «DESPO-TAT. Pays, Etat gouverné par un Despote. *Ditio Despotae subjecta*. On appelle en particulier le Despotat, un petit pays de Livadie qui appartient aujourd'hui au Turc, & qui est l'ancienne Etolie. Il est sur la côte de la mer Ionienne, entre le Golfe de Lépante & celui de Prévésa, & a été nommé *Despotat*, à cause des Despotes, ou Princes Grecs à qui il a appartenu. CORN.»; «DESPOTE. Titre d'honneur, & qualité qu'on donne aux Princes de Valachie, & à quelques autres voisins. *Dominus, Princeps*. Ce mot, dans sa première origine, signifie ce que marque en Latin le mot *herus*, & en Français celui de maître par rapport aux serviteurs. On en fit à peu près (sur les médailles) ce que les Latins avoient fait du mot *Caesar*, comparé à celui d'Auguste, ΒΑΣΙΛΕΥΣ, répondant à Augustus, & ΔΕΣΠΟΤΗΣ à Caesar. Ainsi Nicéphore ayant fait couronner son fils Stauracius, il ne voulut que le nom de ΔΕΣΠΟΤΗΣ, laissant à son pere par respect celui de ΒΑΣΙΛΕΥΣ, comme Constantin & Michel Ducas, Nicéphore Botoniate, Romanus Diogènes, les Comnènes & quelques autres. A l'imitation des Princes, les Princesses en prirent aussi le nom de ΔΕΣΠΟΙΝΑ, comme Théodore femme de Théophile. P. JOUB. Les pensées du P. Hardouin sur le mot Despote, dans ses Médailles du siècle de Cons-

Se quindi, al tramonto del secolo barocco, è già alquanto diffusa quell'immagine del "Turco" che terrà banco per tutto il secolo XVIII, il senso della parola *despotisme* non pare invece per nulla chiaro ed univoco.

3. Nell'ambito delle contestazioni alla politica di Luigi XIV, come si è accennato, molti sono gli scritti anonimi, *pamphlets* spesso pubblicati all'estero, in cui verso la fine del secolo viene attaccata la politica del sovrano, soprattutto dopo la revoca dell'Editto di Nantes.

*Les Soupîrs de la France esclave, qui aspire après la liberté* sono stampati anonimi in Olanda in fascicoli successivi, a partire dall'agosto del 1689 sino al luglio 1690. Questi *Mémoires* – scritti dopo che l'aggressione di Luigi XIV alla Germania occidentale aveva sortito quale unico risultato la devastazione del Palatinato, e dopo che Guglielmo III d'Orange aveva creato la sua Grande Alleanza – non celano il loro scopo fondamentale: rinvigorire le energie degli alleati, mostrando che il loro nemico (il Re Sole, naturalmente) è anche l'oppressore del suo stesso popolo, e che la sua disfatta sarà una vera benedizione per la Francia.

L'autore, Michel Le Vassor (1648-1718), è un religioso appartenente alla congregazione degli Oratoriani che, quando le pubblicazioni hanno inizio, risiede ancora in Francia, paese in cui il suo *pamphlet* viene invece diffuso clandestinamente: egli, in effetti, non può contare su complicità o coperture da parte di *milieux* legati alla Corte; inoltre, il suo scopo dichiarato, ossia quello di farsi strumento «pour ramener la monarchie à son ancien gouvernement», può non aver trovato molti simpatizzanti. Nondimeno, questa stessa precisa dichiarazione d'intenti testimonia che sopravvivono ancora, quantunque deboli e sotterranei, sentimenti di fedeltà ai principi della Fronda. L'autore aggiunge di aver tratto incoraggiamento dalla Gloriosa Rivoluzione inglese, evento che – egli crede – farà «renaître dans l'âme de tous les bons Français l'amour pour la patrie»<sup>30</sup>. E, pur esprimendo autentica compassione per le sofferenze del popolo – «[...] tant de millions d'hommes réduits à une si profonde misère pour satisfaire les

tantin, p. 255, sont ingénieuses & singulieres. ID. [...]». «DESPOTIQUE. Souverain, qui sent le maître, qui tient du maître. *Summum imperium*. Les Princes d'Orient sont absolus & *despotiques*. C'est un gouvernement *despotique*, où le Prince fait tout ce qu'il veut, sans en rendre raison à personne. Il n'y a point de patrie qui intéresse dans un Etat *despotique*, la gloire, le service du Prince y suppléent. LA BRUY.» «DESPOTISME. *Despotismus*. Forme de gouvernement *despotique*, dans lequel le Souverain est maître absolu. Comme les Mongols gouvernent leurs Etats avec un *despotisme* entier. P. CATROU [...]».

<sup>30</sup> M. Le Vassor, *Les soupîrs de la France esclave, qui aspire après la liberté* (1689-1690), Paris, EDHS, 1976, I<sup>er</sup> Mémoire, 10 agosto 1689, p. 3.

passions d'un seul homme»<sup>31</sup> –, i *Soupirs* tendono a rappresentare, prima di tutto, il sentire delle classi che, un tempo privilegiate, si trovano ora private dei loro antichi diritti. Questo argomento – che si presenta come una sorta di *Leitmotiv* – ha inizio con «l'Oppression de l'Eglise, des Parlements, de la Noblesse & des Villes»<sup>32</sup>, e culmina in una lunga dissertazione volta a legittimare storicamente le gloriose istituzioni aristocratiche, le cui ragioni sono attualmente calpestate.

Una delle più gravi accuse rivolte al regime di Luigi XIV è infatti che «dans le Gouvernement présent tout est Peuple. On ne sçait plus ce que c'est que qualité, distinction, mérite, naissance»<sup>33</sup>. L'autore mostra un'indubbia familiarità con i sentimenti di grave insoddisfazione espressi in privato da persone di rango: anche per questo motivo il suo linguaggio merita speciale attenzione. La *tyrannie du Turc*, la *puissance du Grand Seigneur* sono per lui espressioni pressoché ineludibili per descrivere il governo arbitrario di Luigi XIV<sup>34</sup> e l'umiliazione dei suoi sudditi, proprio come lo erano state per gli autori di *pamphlets* della Fronda, allorquando attaccavano l'operato del Mazzarino. «Le Roi – scrive fra l'altro Le Vassor – a pris la place de l'Etat. C'est le service du Roi, c'est l'intérêt du Roi [...]. Enfin le Roi est tout, & l'Etat n'est plus rien»<sup>35</sup>.

Nel *pamphlet* che andiamo esaminando, l'espressione *puissance despotique* (o *pouvoir despotique*) è usata in un primo tempo occasionalmente, in quanto l'autore si propone di «voir l'oppression & la tyrannie, sous laquelle gémissent tous les ordres de la France, & la misère à laquelle ils sont réduits sous une Puissance Despotique»<sup>36</sup>. In seguito, diviene invece un tema fondamentale della discussione: il terzo *Mémoire* è addirittura intitolato *Les tristes effets de la Puissance Arbitraire & Despotique de la Cour de France: Que cette puissance est tout aussi despotique que celle du Grand Seigneur*. In esso viene mostrato come questa *puissance arbitraire et*

<sup>31</sup> M. Le Vassor, *Les soupirs de la France esclave*, cit., *III<sup>e</sup> Mémoire*, 15 settembre 1689, p. 29.

<sup>32</sup> M. Le Vassor, *Les soupirs de la France esclave*, cit., *I<sup>er</sup> Mémoire*, titolo. Cfr. anche *III<sup>e</sup> Mémoire*, pp. 30, 32.

<sup>33</sup> M. Le Vassor, *Les soupirs de la France esclave*, cit., *II<sup>e</sup> Mémoire*, p. 17.

<sup>34</sup> Cfr. M. Le Vassor, *Les soupirs de la France esclave*, cit., *I<sup>er</sup> Mémoire*, p. 4; *III<sup>e</sup> Mémoire*, p. 45: «[...] pour trouver des exemples de cette Puissance on croit qu'il faut sortir des frontières du Christianisme & passer chés les Turcs, les Perses, les Tartares, les Mongols. Mais je vous prie, sans passion, & sans rien outrer, considérés ce que nous venons de prouver de la puissance des Rois de France & de la manière dont ils en usent, & voyés s'il y a aucune différence essentielle, entre la Domination Française & la Domination du Turc».

<sup>35</sup> M. Le Vassor, *Les soupirs de la France esclave*, cit., *II<sup>e</sup> Mémoire*, p. 23.

<sup>36</sup> M. Le Vassor, *Les soupirs de la France esclave*, cit., *I<sup>er</sup> Mémoire*, p. 5.

*despotique* – bollata come contraria «à la raison», «à l'humanité» ed anche «à l'Esprit du Christianisme» – si sia pienamente manifestata in episodi clamorosi quali la revoca dell'Editto di Nantes, con tutte le sue disastrose conseguenze, la distribuzione senza scrupoli delle cariche nell'amministrazione finanziaria e, soprattutto, la gestione della politica estera, poiché «il n'y a rien en quoi les rois doivent faire moins usage de la puissance despotique que dans les déclarations de guerre». L'espressione è quindi impiegata in riferimento ad un uso temerario ed egoistico del potere: «Les noms de puissance arbitraire & de pouvoir despotique sont démeurés odieux parmi tous les hommes. Les Tyrans même s'en défendent»<sup>37</sup>.

Come ha rilevato Koebner, la nozione di *despotique* assume, in questo testo, una valenza ben più significativa di quella tradizionalmente attribuita al concetto di *tyrannique*, e non certo per mero capriccio o per un uso arbitrario dei termini: l'appellativo di *tyran* – l'autore dei *Soupirs* ben lo comprende – può essere riferito a singoli sovrani, mentre l'espressione *puissance arbitraire et despotique* definisce un preciso sistema di governo, tradizionale negli imperi orientali, e che ora – disgraziatamente – ha cominciato a radicarsi pure in Francia<sup>38</sup>.

Sia che abbia fatto parte della classe esclusa dal potere ad opera del sovrano, sia che si limiti a riecheggiare lamentele espresse da persone di rango<sup>39</sup>, Le Vassor utilizza un linguaggio che sarà tipico dell'*entourage* della corte, così come di François Fénelon (1651-1715), che scrive, il 4 agosto 1710, al duca di Chevreuse: «Il s'agit de se ressouvenir de la vraie forme du royaume & de tempérer le *despotisme*, cause de tous nos maux»<sup>40</sup>. E, in

<sup>37</sup> M. Le Vassor, *Les soupirs de la France esclave*, cit., *III<sup>e</sup> Mémoire*, pp. 29, 33, 35, 38, 43-44.

<sup>38</sup> Cfr. R. Koebner, *Despot and Despotism*, cit., p. 299. Vedi anche D. Taranto, *L'eclisse del tiranno*, cit., pp. 371-373.

<sup>39</sup> Cfr. S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme orientale*, cit., p. 336.

<sup>40</sup> Citato in G. Tréca, *Les doctrines et les réformes de droit public en réaction contre l'absolutisme de Louis XIV dans l'entourage du duc de Bourgogne*, Paris, Larose-Tenin, 1909, p. 102 (corsivo nostro). Molti e non di rado assai validi sono gli studi dedicati al «cigno di Cambrai». Fra gli studi generali, segnaliamo É. Carcassonne, *Fénelon, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1955<sup>2</sup>; M. Raymond, *Fénelon*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967. Sulle sue idee politiche, cfr. F. Gallouédec-Genuys, *Le prince selon Fénelon*, Paris, PUF, 1963; L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV. The Social and Political Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1965, pp. 175 ss.; N.O. Keohane, *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 312-367; M. Yardeni, *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Paris, Nizet, 1980; F.-X. Cuhe, *Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère et Fénelon*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991. Infine, sul pensiero filosofico e teologico féneloniano, strettamente legato alle sue posizioni politiche, sono preziosi H. Gouhier, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977; D. Leduc-Fayette, *Fé-*

piena consonanza con tale orientamento, Louis de Saint-Simon (1675-1755), il finissimo osservatore critico della corte, nel 1712 scrive al vecchio re:

Il ne s'agit point, Sire, de vous proposer de vous dépouiller d'aucuns de vos droits, ni de donner la plus petite atteinte à ce comble d'autorité ignorée jusqu'à présent en Europe, & que vous avez constamment exercée dans toute l'étendue des plus absolus rois d'Asie, mais sans cruauté comme eux &, par conséquent, sans crainte & sans les amertumes qui en sont inséparables<sup>41</sup>.

Ben si vede come, nell'accesa polemica di queste pagine, che verosimilmente riassumono lo scontento di diverse categorie sociali (protestanti e nobiltà di sangue *in primis*), espressioni quali *despotisme*, *puissance despotique*, *pouvoir arbitraire*, *pouvoir absolu*, *puissance tyrannique* siano sostanzialmente intercambiabili, fungibili, venendo così a formare una sorta di vero e proprio repertorio – in sintonia con gli eventi contemporanei – della tirannide, e possiedano tutte una valenza eminentemente polemica. Anche il paragone col Gran Turco sembra riconducibile ad uno stereotipo più che diffuso, come ci ha confermato anche il *Dictionnaire* di Furetière sopra citato.

In questi libelli del tardo Seicento, fra gli oppositori del governo *despotique* di Luigi XIV, al di là del malcontento, della giusta indignazione, della polemica tagliente, non pare ravvisarsi alcuna velleità di tipo democratico o repubblicano, alcun orrore per l'assolutismo in sé, né tantomeno l'intento prioritario di formulare teorie politiche alternative, bensì soprattutto un'amara e cocente delusione derivante dal fatto che certi diritti, prerogative e privilegi erano stati iniquamente calpestati.

*nelon et l'amour de Dieu*, Paris, PUF, 1996; e F. Varillon, *Fénelon et le pur amour*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

<sup>41</sup> L. de Rouvroy de Saint-Simon, *Papiers en marge des «Mémoires»*, par Fr.-Régis Bastide, Paris, Le Club Français du Livre, 1954, p. 345. Anche in un passo del suo *Parallèle des trois premiers rois Bourbons* (1746), il duca richiama il dispotismo orientale a proposito dell'isolamento in cui i ministri mantenevano il giovane Luigi XIV, onde impedirgli di venire influenzato dall'alta nobiltà: «Avec cette apparence de grandeur des Roys Asiatiques & de soulagement d'importunité, ils parvinrent à renfermer le Roy de façon qu'il n'y eut plus moyen de l'aborder qu'en public [...]» (Saint-Simon, *Traité politiques et autres écrits*, par Y. Coirault, Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1996, p. 1303). Su Saint-Simon si vedano, in particolare, G. Macchia, *Il sogno e la nausea*, in Id., *Il mito di Parigi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 53-61; J.-P. Brancourt, *Le Duc de Saint-Simon et la monarchie*, Paris, 1970; G. Poisson, *Monsieur de Saint-Simon*, Paris, Mazarine, 1987; ed E. Le Roy Ladurie (avec la collaboration de J.-F. Fitou), *Saint-Simon ou le système de la Cour*, Paris, Fayard, 1997.

I danni alle istituzioni, ed alla società tutta, prodotti dal potere assoluto sono ripetutamente denunciati da Fénelon ne *Les aventures de Télémaque* (1699) – opera tesa all’educazione del Delfino e, per molti versi, prossima al fortunato genere dello *speculum principis* –, ove l’autore non manca di alludere, senza troppi veli, alla *tyrannique domination*, alla *puissance monstrueuse* in cui è caduto il governo francese del suo tempo<sup>42</sup>. Nel X libro, Mèntore, incarnazione di Minerva, mostra preoccupato a Idomeneo i limiti ed i pericoli connaturati all’assolutismo:

Souvenez-vous que les pays où la domination du souverain est plus *absolue* sont ceux où les souverains sont moins puissants. Ils prennent, ils ruinent tout, ils possèdent seuls tout l’Etat, mais aussi tout l’Etat languit. Les campagnes sont en friche et presque désertes. Les villes diminuent chaque jour. Le commerce tarit. Le roi, qui ne peut être roi tout seul, et qui n’est grand que par ses peuples, s’anéantit lui-même peu à peu par l’anéantissement insensible des peuples dont il tire ses richesses et sa puissance. Son Etat s’épuise d’argent et d’hommes, cette dernière perte est la plus grande et la plus irréparable. Son pouvoir *absolu* fait autant d’esclaves qu’il a des sujets<sup>43</sup>.

Nel 1710, Fénelon stende considerazioni analoghe – ma impiegando questa volta il termine *despotisme* – nella già ricordata lettera all’amico duca di Chevreuse, assieme al quale poi redigerà le famose *Tables de Chaulnes* (1711):

Pendant que le *despotisme* est dans l’abondance, il agit avec plus de promptitude et d’efficacité qu’aucun gouvernement modéré, mais quand il tombe dans l’épuisement sans crédit, il tombe tout à coup sans ressource [...]. Quand le *despotisme* est notoriément obéré et banqueroutier, comment voulez-vous que les âmes vénales qu’il a engraisées du sang du peuple se ruinent pour le soutenir? C’est vouloir que les hommes intéressés soient sans intérêt<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. F. de Salignac de La Mothe Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, par J. Le Brun, Paris, Gallimard, 1995, p. 227. Fra gli studi più recenti ed affidabili sul *Télémaque*, ricordiamo V. Kapp, «*Télémaque*» de Fénelon. La signification d’une œuvre littéraire à la fin du siècle classique, Tübingen-Paris, Günter Narr-J.-M. Place, 1982; R. Grandroute, *Le roman pédagogique de Fénelon à Rousseau*, 2 voll., Genève, Slatkine, 1985; C. Pancera, *Il pensiero educativo di Fénelon*, Scandicci, La Nuova Italia, 1991; H. Hillenaar, *Le secret de Télémaque*, Paris, PUF, 1994; F.-X. Cuhe, *Télémaque entre père et mer*, Paris, Champion, 1995.

<sup>43</sup> Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, cit., p. 227 (corsivi nostri). Vedi anche il passo citato in epigrafe.

<sup>44</sup> Fénelon, *Écrits et lettres politiques*, publiés sur les manuscrits autographes par Ch. Urbain, Genève-Paris, Slatkine Reprints, 1981, p. 176 (corsivi nostri).

E, ancora, in un altro scritto, Fénelon utilizza l'espressione *despotisme tyrannique* per ribadire che si tratta di «un attentat sur les droits de la fraternité humaine»<sup>45</sup>, assolutamente contrario a quelli che sono i doveri ed i compiti del «buon re» cristiano.

Com'è noto, la riflessione politologica di Fénelon sarà conosciuta solo a partire dal 1719, cioè quattro anni dopo la sua morte, grazie all'*Essai philosophique sur le gouvernement civil* di Andrew-Michael Ramsay (1686-1743), un intellettuale *sui generis* che gli era stato vicino durante l'ultima fase della sua travagliata parabola esistenziale. Tale scritto, che dovrebbe limitarsi ad esporre la sostanza del pensiero politico féneloniano, si segnala per un'attenzione particolare al divenire storico: vi si analizzano infatti le frequenti degenerazioni nell'uso del potere da parte dei principi, e si sostiene fra l'altro che «les monarques doivent savoir que le *despotisme tyrannique* entraînera inévitablement la ruine de leur pouvoir», per quanto poi tale affermazione venga sfumata là dove si aggiunge che «les sujets doivent reconnaître que c'est le devoir de tout bon citoyen de souffrir plutôt que de se révolter, quand il ne peut pas empêcher l'abus de l'autorité souveraine, sans courir risque de renverser toute subordination, & de réduire tout à l'anarchie par la rébellion»<sup>46</sup>.

Ci possiamo tuttavia chiedere se Ramsay si sia limitato a riprendere le idee politiche del maestro, o vi abbia invece aggiunto riflessioni esclusivamente sue. Sta di fatto, comunque, che le discordanze tra le idee realmente sostenute da Fénelon e quelle, nettamente filoassolutistiche, attribuitegli dal tendenzioso discepolo sono tante e tali da far propendere per la seconda ipotesi: in realtà, gli interpreti settecenteschi hanno trattato l'*Essai* alla stregua di una fonte primaria, di modo che Fénelon, teorico e fautore di una monarchia limitata, è apparso a numerosi contemporanei un assertore dei poteri illimitati del principe<sup>47</sup>.

In ogni caso, senza nulla togliere alla fondatezza dei motivi di un'eventuale rivolta popolare, Ramsay-Fénelon non può rinunciare alle architetture fondamentali della sua visione provvidenzialistica delle vicende degli uomini e degli Stati, visione nella quale, come si è visto, un posto

<sup>45</sup> Fénelon, *Principes fondamentales d'un sage gouvernement*, in *Écrits et lettres politiques*, cit., p. 93.

<sup>46</sup> A.-M. Ramsay, *Essai philosophique sur le gouvernement civil*, in Fénelon, *Œuvres complètes* (1850-52), 10 voll., Genève, Slatkine Reprints, 1971, vol. VII, pp. 120-121.

<sup>47</sup> Cfr. S. Rotta *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, t. II, Torino, Utet, 1974, p. 178. Vedi anche J. Molino, *L'«Essai philosophique sur le gouvernement civil»: Ramsay ou Fénelon?*, in AA.VV., *La Régence*, Paris, Colin, 1970, pp. 276-293.



preminente occupa – almeno nelle intenzioni – il perseguimento dell’ordine e dell’armonia.

«La société de Fénelon – ha scritto acutamente Marcel Prélot a questo proposito – correspond à la *Weltanschauung* baroque. Elle est celle d’une civilisation fondée sur les valeurs spirituelles et les réalités terriennes; elle possède un mode de sensibilité religieuse qui est celui de la Contre-Réforme; elle offre une structure hiérarchisée, paysanne à la base, aristocratique au milieu, monarchique au sommet»<sup>48</sup>.

4. Come si è visto, nel corso del XVII ed ancora nel XVIII secolo, l’assolutismo come regime politico non sembra avere necessariamente in sé una connotazione negativa; inoltre, il ricorso al termine “dispotismo” non è affatto frequente: lo stesso Fénelon con tale – a dire il vero, limitato – uso linguistico, si riferisce più che altro ad un esercizio arbitrario e irragionevole del potere, alle modalità concrete dell’esercizio dell’autorità regia<sup>49</sup>.

Spentosi Luigi XIV, nel 1718 esce la *Polysynodie* dell’abate di Saint-Pierre (1658-1743)<sup>50</sup>, ove, sulla falsariga del ricorrente *topos* orientale, il governo di un primo ministro onnipotente viene definito *vizirat*, e *demi-vizirat* quello in cui il sovrano divide tale potere fra due o più ministri, «à peu près comme faisoit Louis XIV avec Colbert & Louvois», per dirla riprendendo l’espressione impiegata da Rousseau nel suo *Extrait* dell’opera<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> M. Prélot, *Préface* a F. Gallouédec-Genuys, *Le prince selon Fénelon*, cit., p. XVII.

<sup>49</sup> Cfr., in proposito, M. Bazzoli, *Il pensiero politico dell’assolutismo illuminato*, Firenze, La Nuova Italia, 1986, pp. 67-70.

<sup>50</sup> *Discours sur la Polysynodie, où l’on démontre que la polysynodie, ou pluralité des Conseils, est la forme de ministère la plus avantageuse pour un Roy et pour son Royaume* (1718), Paris, EDHS, 1970.

<sup>51</sup> J.-J. Rousseau, *Extrait de la Polysynodie*, in *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1959-1995, vol. III, p. 620. La *Polysynodie* fu assai apprezzata da diversi esponenti dell’opposizione aristocratica, fra i quali ricordiamo almeno Saint-Simon, Boulainvilliers, René-Louis d’Argenson ed il giovane Montesquieu. In merito a questo testo, che costò fra l’altro all’autore l’esclusione dall’*Académie française*, scrive significativamente Saint-Simon nei suoi *Mémoires*: «Il [l’abbé de Saint-Pierre] fit donc un livre qu’il intitula la *Polysynodie*, dans lequel il peignit au naturel le pouvoir *despotique*, et souvent tyrannique que les secrétaires d’État et le contrôleur général des finances exerçaient sous le dernier règne, qu’il appela des vizirs, et leurs départements des vizirats [...]» (Saint-Simon, *Mémoires [1716-1718]*, par Y. Coirault, Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1986, vol. IV, p. 651; corsivo nostro).

Da questo rapido *excursus* sembra dunque emergere che, dei due significati principali tradizionalmente connessi al concetto di “dispotismo” – mancanza di libertà politica e regime di proprietà servile – tra la fine del XVII secolo e l’inizio del XVIII è il primo a dominare in ambito francese<sup>52</sup>; inoltre, da questi e da altri scrittori, ora più ora meno impegnati e provvisti di cultura politica, esso è generalmente impiegato in un significato ancora prevalentemente polemico, ideologico.

Sempre nell’ambito della cosiddetta opposizione aristocratica al regno di Luigi XIV, l’eclettico Henri de Boulainvilliers (1658-1722) va elaborando, secondo una recente lettura, «un pensiero che, radicato nella tradizione ideologica nobiliare, tenta un compromesso con la modernità». Diversamente «da altri intellettuali filonobiliari, da Fénelon a Saint-Simon, egli seppe riflettere sulla nobiltà a partire dalle acquisizioni della moderna cultura laica e naturalistica»<sup>53</sup>.

Nelle *Lettres sur les anciens Parlemens de France que l’on nomme Etats Généraux* (1727), Boulainvilliers, a proposito del governo di Luigi XIV, scrive fra l’altro: «De toutes les lois du royaume il n’a reconnu que celle de l’autorité, & à l’aide des flatteurs il l’a rendue *despotique* sur les biens & sur la liberté des sujets, sans distinction d’aucune condition». Ma aggiunge poi che «a-t-il tenu une route sur laquelle on a pu compter; les maximes de son gouvernement n’ont point été ambiguës»<sup>54</sup>. Inoltre, egli riconosce a questo sovrano, che pur accusa di dispotismo, di aver risparmiato al paese le lotte intestine e fratricide d’altri tempi.

In verità, il nobile normanno non nasconde la sua predilezione per una sovranità unica, assoluta, che sappia tuttavia evitare l’arbitrio: occorre perciò che chiari e certi siano «les droits de toutes les parties», ossia quelli del re, dei nobili e del terzo stato<sup>55</sup>.

La sua polemica, infatti, si rivolge contro ogni pratica arbitraria del potere – a prescindere da chi effettivamente lo eserciti –, pratica a suo avviso contraria ad ogni tradizione, ai diritti acquisiti, alle leggi che – sottoli-

<sup>52</sup> Cfr. F. Venturi, *Despotismo orientale*, cit., pp. 118-119.

<sup>53</sup> D. Venturino, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722)*, Firenze, Le Lettere, 1993, p. XVII. Tra gli altri studi consacrati a Henri de Boulainvilliers ci limitiamo, in questa sede, a menzionare R. Simon, *H. de Boulainvilliers: historien, politicien, philosophe, astrologue (1658-1722)*, Paris, Boivin, 1941, e H.A. Ellis, *Boulainvilliers and the French Monarchy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1988.

<sup>54</sup> H. de Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens Parlemens de la France que l’on nomme Etats Généraux*, Londres [Rouen], Wood & Palmer, 1753, p. 178 (corsivo nostro).

<sup>55</sup> Cfr. D. Venturino, *Le ragioni della tradizione*, cit., p. 253.

nea con risentita energia – derivano dalla storia<sup>56</sup>. Boulainvilliers non rifiuta perciò il governo dello Stato assoluto in sé, ma denuncia i rischi di una sua degenerazione in senso *despotique*, rischi che spesso possono derivare anche dall'inettitudine dei principi: quasi tutti i re di Francia, per esempio, sono stati detestabili, in quanto inetti ed ignoranti ancor più ed ancor prima che tirannici<sup>57</sup>.

Il «buon re» di antica memoria, invece, non può non comportarsi verso i suoi sudditi come un amorevole *pater familias* anche nelle scelte economiche: ha infatti il dovere di gestire con prudenza le risorse dello Stato perché «les Etats sont de grandes familles; la même économie qui soutient les nôtres fait prospérer celles-là; mais est-il quelque idée de vertu économique, sans connoissance des revenus & de la dépense?»<sup>58</sup>. Tale oculata amministrazione deve prima di tutto basarsi sulla salvaguardia della proprietà privata e del commercio, oltre che su un'equa tassazione. Ed è proprio nella misura in cui rispettano la proprietà privata che anche per Boulainvilliers le monarchie assolute si distinguono da quelle arbitrarie e dispotiche.

Nell'ampia *Préface* all'*Etat de la France* (1727-28), lo storico-filosofo si scaglia, in particolare, contro gli *intendants*, vero e proprio «braccio» del potere centrale nelle province, introdotti dai re francesi «pour multiplier les moyens de se faire obéir, depuis que les maximes d'Italie leur ont persuadé que l'amour ne suffisoit plus», e che altro non sono che «ministres immédiats du pouvoir arbitraire & despotique»<sup>59</sup>.

Il «contagio» degli *Italiani*, giunti a corte nel XVI secolo, ha poi fatto sì che molti nobili francesi ne assumessero il lusso, le maniere ed i costumi corrotti, con conseguente grave degenerazione dell'originario *génie* del popolo francese: divenendo cortigiana, l'aristocrazia francese aveva finito col perdere coscienza della propria importante funzione sociale. Tale avversione per il lusso smodato della corte e per i corrotti costumi dei cortigiani mostra una posizione non molto dissimile da quella accoratamente sostenuta da Fénelon nel *Télémaque*, anche se i motivi ispiratori di Boulainvilliers sono di matrice tutta laica, oltre che alquanto nazionalistica.

<sup>56</sup> Cfr., ad es., H. de Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens Parlemens de la France*, cit., p. 115.

<sup>57</sup> Cfr. H. de Boulainvilliers, *Préface* all'*Etat de la France. Avec des Mémoires historiques sur l'ancien gouvernement de cette monarchie*, 2 voll., London, Wood & Palmer, 1727-28, vol. I, p. XXI.

<sup>58</sup> H. de Boulainvilliers, *Préface* all'*Etat de la France*, cit., p. IV.

<sup>59</sup> H. de Boulainvilliers, *Préface* all'*Etat de la France*, cit., p. XIV (corsivo nostro).

La critica antidispotica dello scrittore normanno, inoltre, si rivolge anche contro tutti quelli che si affannano a sostenere il *diritto divino* del re di Francia, e specialmente contro Bossuet, accusato d'aver perpetrato un «abus perpetuel» dei «textes de la Sainte Écriture pour former de nouvelles chaînes à la liberté naturelle des hommes, & pour augmenter le faste & la dureté des rois»<sup>60</sup>.

Una volta svincolata l'autorità dei re da ogni derivazione divina, Bou-lainvilliers non riesce però a individuare precisi meccanismi istituzionali di moderazione. In tal modo, l'esigenza di moderare il potere diviene mero «appello moralistico all'«amour» del sovrano, perché rispetti, per quanto possibile, i diritti acquisiti, non stravolgendo i tradizionali criteri di determinazione delle gerarchie sociali»<sup>61</sup>. Grande è, comunque, l'attenzione che questo dotto ed eclettico autore rivolge al ruolo che ancora può avere la classe aristocratica: essa, in effetti, può penetrare nei meccanismi esecutivi della volontà del sovrano e, all'interno di questi, svolgere una funzione in qualche misura moderatrice, antidispotica.

Giungiamo così alle *Lettres Persanes*, il denso, originalissimo, complesso romanzo epistolare del giovane Montesquieu, che tanta curiosità ed interesse ha suscitato sin dall'uscita, e che ancor oggi continua a stimolare numerose ricerche non solo filologiche e letterarie, ma altresì di storia delle idee: ricche di riflessioni, spunti e fermenti politici, esse sono state anche definite – e con giusta ragione – da Roland G. Bonnel un «véritable petit traité du despotisme sous forme romanesque»<sup>62</sup>. Leggendo in questa chiave il celebre romanzo, si è inoltre osservato che «le ressort secret du despotisme, qu'on rencontre dans chacune des lettres du roman du sérail, et qui rend toute chose possible, est la crainte [...]. La fiction orientale des *Lettres persanes* révèle que le vrai pilier de l'État despotique est la dialectique de la crainte et de l'amour»<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> H. de Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens Parlemens*, cit., p. 68.

<sup>61</sup> Cfr. D. Venturino, *Le ragioni della tradizione*, cit., p. 306.

<sup>62</sup> R.G. Bonnel, *Le despotisme dans les «Lettres persanes»*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1990), vol. 278, p. 89. Per una lettura non consueta delle *Lettres persanes*, cfr. C. Spector, *Montesquieu, les «Lettres persanes»: de l'anthropologie à la politique*, Paris, PUF, 1997. Fra gli studi che hanno affrontato i numerosi elementi politici e ideologici presenti nel romanzo segnaliamo: J. Solé, *Montesquieu et la Régence*, in AA.VV., *La Régence*, cit., pp. 125-130; J.-M. Goulemot, *Questions sur la signification politique des «Lettres persanes»*, in *Approches des Lumières. Mélanges offerts à Jean Fabre*, Paris, Klincksieck, 1974, pp. 213-224; J. Erhard, *La signification politique des «Lettres persanes»*, «Archives des lettres modernes», 14 (1970), n. 116, pp. 33-50; J. Goldzink, *Charles-Louis de Montesquieu, «Lettres persanes»*, Paris, PUF, 1989; J. Starobinski, *Exil, satire, tyrannie*, in Id., *Le remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 91-121.

<sup>63</sup> R.G. Bonnel, *Le despotisme dans les «Lettres persanes»*, cit., pp. 92-93.

Ecco in quali termini il persiano Rica descrive all'amico Ibben, rimasto a Smirne, il re di Francia e i suoi 'prodigiosi' poteri:

Le Roi de France est le plus puissant prince de l'Europe. Il n'a point de mines d'or comme le roi d'Espagne, son voisin; mais il a plus de richesses que lui, parce qu'il les tire de la vanité de ses sujets, plus inépuisable que les mines. On lui a vu entreprendre ou soutenir de grandes guerres, n'ayant d'autres fonds que des titres d'honneur à vendre, et, par un prodige de l'orgueil humain, ses troupes se trouvoient payé, ses places, munies, et ses flottes, équipées.

D'ailleurs ce roi est un grand magicien: il exerce son empire sur l'esprit même de ses sujets; il les fait penser comme il veut<sup>64</sup>.

In un'altra famosa lettera, sempre indirizzata ad Ibben, Usbek (il protagonista dell'opera) si sofferma sulle preferenze del Re Sole in ambito politico:

On dit qu'il possède à un très haut degré le talent de se faire obéir; il gouverne avec le même génie sa famille, sa cour, son état. On lui a souvent entendu dire que, de tous les gouvernements du Monde, celui des Turcs ou celui de notre auguste sultan lui plairoit le mieux, tant il fait cas de la politique orientale<sup>65</sup>.

Come ben si vede, anche il giovane Montesquieu equipara esplicitamente la monarchia di Luigi XIV al dispotismo "alla turca", e l'elegante ironia dell'intreccio narrativo non sminuisce certo la *vis polemica* di queste vivaci pagine.

Fin dall'inizio, le *Lettres* stabiliscono una sorta di parallelismo tra la monarchia francese e il dispotismo persiano, non solo per le simpatie verso i regimi orientali attribuite a Luigi XIV, ma anche e soprattutto perché, in Francia come in Persia, gli uomini non si distinguono per virtù, né per nascita, né per merito, ma solo per il favore concesso loro dal sovrano:

En Perse, il n'y a des grands que ceux à qui le Monarque donne quelque part au gouvernement. Ici, il y a des gens qui sont grands par leur naissance; mais ils sont sans crédit. Les rois font comme ces ouvriers habiles qui, pour exécuter leurs ouvrages, se servent toujours des machines les plus simples.

La Faveur est la grande Divinité des Français. Le Ministre est le grand-prêtre, qui lui offre bien de victimes. Ceux qui l'entourent ne sont point ha-

<sup>64</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, XXIV, in *Œuvres complètes*, par R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949-51, t. I, pp. 165-166.

<sup>65</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, XXXVII, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 184.

billés de blanc: tantôt sacrificateurs et tantôt sacrifiés, ils se dévouent eux-mêmes à leur idole avec tout le Peuple<sup>66</sup>.

La disciplina (l'etichetta) che regna a Versailles è simile a quella tenuta dagli eunuchi nell'ideale serraglio evocato dalle *Persanes*, così come le donne in esso rinchiusa intrattengono fra loro rapporti di rivalità analoga a quella dei cortigiani francesi.

La storia del serraglio, sapientemente narrata nel romanzo epistolare, mostra altresì come la corruzione di un regime non dipenda né dai sudditi né dai funzionari, bensì dal degrado delle istituzioni verso una situazione di totale arbitrio, in cui a governare non sono più gli uomini, ma le loro cariche<sup>67</sup>.

In ben altra direzione vanno le preferenze politiche di Montesquieu-Usbek, il quale, nella *Lettre LXXX*, afferma con nettezza che il governo «le plus parfait» è, a parer suo, «celui qui conduit les hommes de la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination [...]»<sup>68</sup>. Egli ormai non si fa più alcuna illusione circa l'istituto monarchico, una forma di Stato che gli si presenta come «un *état violent*, qui dégénère toujours en *despotisme* ou en *république*», dal momento che

la puissance ne peut jamais être également partagée entre le Peuple et le Prince; l'équilibre est trop difficile à garder. Il faut que le pouvoir diminue d'un côté, pendant qu'il augmente de l'autre; *mais l'avantage est ordinairement du côté du Prince, qui est à la tête des armées*<sup>69</sup>.

Per il giovane Montesquieu, dunque, ogni regime monarchico pare inevitabilmente destinato a precipitare in un dispotismo iniquo e paralizzante; tali posizioni scettiche e pessimiste saranno tuttavia da lui gradualmente riviste e superate, come si evince chiaramente da passi celebri dell'*Esprit des lois*, *opus maius* ove il Presidente, inoltre, perverrà a considerare il *despotisme* non più soltanto una nozione polemica, bensì anche, e soprattutto, un'efficace categoria analitica<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, LXXXVIII, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 263.

<sup>67</sup> Cfr. R.-G. Bonnel, *Le despotisme dans les «Lettres persanes»*, cit., p. 98.

<sup>68</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, LXXX, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 252.

<sup>69</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, CII, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 281 (corsivo nostro).

<sup>70</sup> Cfr., in proposito, S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 343-344, 380-386; Id., *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 594-595; N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, pp. 140-141, 151; e, da ultimo, D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero*

Le ultime *Lettres*, infine, possono far pensare ad un vero e proprio trattatello sull'insurrezione contro il dominio dispotico, essendovi puntualmente descritte le principali forme possibili di disobbedienza civile. Esse si concludono delineando un'anarchia foriera di morte, che rappresenta l'estrema reazione ad un regime che il barone di La Brède ci presenta fondato sulla dialettica di impotenza e narcisismo; e, da attento lettore di Fénelon qual era, non manca di denunciare il sofisma inerente alla dottrina dell'assolutismo, e alla sua effettiva "non-utilità".

«Si on ne saurait affirmer que Montesquieu – scrive Bonnel a conclusione del suo saggio – ait consciemment voulu faire des *Lettres persanes* une allégorie philosophique, morale et politique du despotisme, on espère cependant avoir montré que les *Lettres persanes* révèlent l'émergence d'une pensée théorique, qui n'existe encore qu'au niveau de l'appréhension instinctive et globale des phénomènes»<sup>71</sup>.

Ci sembra dunque assai probabile che, al di là dell'*engagement* squisitamente polemico legato alle contingenze storiche, Fénelon, Saint-Simon e Boulainvilliers (come del resto non pochi altri oppositori aristocratici a Luigi XIV) introducano – in virtù delle loro pur così eterogenee letture dell'assolutismo francese del tempo, e delle loro proposte di modelli di gestione del potere ad esso in qualche modo alternativi – diverse premesse d'importanza tutt'altro che secondaria nell'economia del pensiero politico all'alba del secolo dei Lumi, premesse che incisero, fra l'altro, in varia misura sullo sviluppo della riflessione politica montesquieuiana. In effetti, dopo un periodo di scetticismo e disinganno verso ogni forma di monarchia, ben testimoniato fra l'altro dai celebri ed eloquenti passi delle *Persanes* ora citati, il Presidente condividerà con gli esponenti dell'opposizione aristocratica soprattutto l'ardente aspirazione al ritorno di un sovrano effettivamente rispettoso delle libertà e delle giuste ragioni di tutto il suo popolo.

di Montesquieu, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 21-147; Id., *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in questo tomo.

<sup>71</sup> R.-G. Bonnel, *Le despotisme dans les «Lettres persanes»*, cit., pp. 102-103.

## DISPOTISMO E LIBERTÀ NELL'ESPRIT DES LOIS DI MONTESQUIEU\*

di *Domenico Felice*

1. Alcuni decenni addietro, in uno dei suoi studi più acuti e originali, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Louis Althusser ha rilanciato con forza l'ipotesi interpretativa, di origine settecentesca – divenuta successivamente un vero e proprio *Leitmotiv* della letteratura critica – secondo cui il dispotismo teorizzato da Montesquieu nell'*EL* (1748) avrebbe ben poco o addirittura nulla a che vedere con le concrete realtà storico-politiche (per lo più orientali) cui costantemente, in modo esplicito o implicito, allude o rinvia, ma sarebbe piuttosto un concetto polemico o ideologico, ovvero una «caricatura» dell'assolutismo moderno (nella fattispecie di quello di Luigi XIV), la cui funzione principale, se non esclusiva, sarebbe stata quella di mettere in guardia i monarchi europei settecenteschi, anzitutto francesi, sui rischi insiti nelle loro 'inclinazioni' e 'tentazioni' dispotiche<sup>1</sup>.

\* Per le opere di Montesquieu si fa riferimento all'edizione delle *Œuvres complètes* diretta da André Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955. I titoli vengono così abbreviati: *Corr.* = *Correspondance*; *Défense* = *Défense de l'Esprit des lois*; *EL* = *De l'Esprit des lois*; *Essai sur les causes* = *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*; *Geogr.* = *Geographica*; *LP* = *Lettres persanes*; *Monarchie universelle* = *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*; *P* = *Mes Pensées*; *Romains* = *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Tranne che per la *Corr.*, la *Défense*, l'*Essai sur les causes* e i *Geogr.*, non si fornisce l'indicazione della/e pagina/e e del volume delle *Œuvres complètes* (= *OC*) in cui sono raccolti i testi che vengono menzionati, ma si rinvia soltanto: per quanto concerne l'*EL*, al libro (in numero romano) e al capitolo (in numero arabo); per le *LP*, i *Romains* e la *Monarchie universelle*, al numero (in romano), rispettivamente, della lettera, del capitolo e del paragrafo; per le *P*, infine, solo al numero d'ordine che hanno nel manoscritto, e cioè al primo dei due numeri da cui esse sono accompagnate nelle *OC*.

<sup>1</sup> Cfr. L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), Paris, PUF, 1992<sup>7</sup>, pp. 82-83, 91-97. Tra i critici settecenteschi di Montesquieu, in cui con più forza e nettezza è 'prefigurata', per così dire, l'ipotesi interpretativa althusseriana, va ricordato anzitutto Voltaire, secondo il quale appunto il dispotismo e l'Oriente di cui si ragiona nell'*EL* sono una costruzione immaginaria e che l'obiettivo reale di Montesquieu è quello di ridicolizzare o rendere



È nostra convinzione che le cose stiano in un modo alquanto diverso, e cioè che il concetto in questione sia per Montesquieu *prioritariamente* un concetto analitico e ‘scientifico’, e solo *secondariamente* un concetto ‘militante’, ovvero che si tratti di una categoria elaborata *anzitutto* allo scopo di dar corpo all’ambiziosissimo progetto che sta alla base dell’*EL*, vale a dire la fondazione di una ‘sociologia’ universale dei sistemi politici, mirante ad «embrasser» – come egli stesso scrive – «les loix, les coutumes & les divers usages de tous les peuples de la terre»<sup>2</sup>, e solo *in subordine* con l’intento di fungere da spauracchio per i governanti europei del XVIII secolo<sup>3</sup>.

2. Uno dei tratti caratteristici, se non il più caratteristico, della tipologia tripartita delle forme di governo (repubblica, monarchia e dispotismo) che Montesquieu propone all’inizio del libro II dell’*EL* e ribadisce poi lungo tutto il corso dell’opera, è costituito dalla scissione del concetto di dispotismo da quello di monarchia, ovvero dalla considerazione del dispotismo come una forma autonoma di governo. Diversamente da Aristotele e dai suoi seguaci, infatti, come pure da Machiavelli e Bodin, per menzionare solo alcuni dei massimi esponenti del pensiero politico moderno, i quali considerano il dispotismo come una *specie* del *genere* monarchia<sup>4</sup>, Montes-

odiosa, demonizzandola, la monarchia francese della seconda metà del XVII secolo: «Voilà – scrive, ad es., in un’importante pagina del *Supplément au Siècle de Louis XIV* (1753), in cui, pur senza nominarlo, si rivolge chiaramente a Montesquieu – comme on s’est formé un fantôme hideux pour le combattre; et en faisant la satire de ce gouvernement despotique qui n’est que le droit des brigands, on a fait celle du monarchique qui est celui des pères de famille» (Voltaire, *Œuvres historiques*, a cura di R. Pomeau, Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1957, p. 1247). Cfr. *infra*.

<sup>2</sup> *Défense*, in *OC*, I, 2, p. 456 (corsivo nostro).

<sup>3</sup> È quanto abbiamo cercato di dimostrare – seguendo un metodo rigorosamente legato alla disamina dei testi – in un nostro recente volume, del cui primo e più importante capitolo («Una filosofia del dispotismo, forma naturale e mostruosa di governo») riproponiamo qui, con alcune variazioni, le analisi e le tesi interpretative fondamentali: cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 19-117.

<sup>4</sup> Di Aristotele – che sarà esplicitamente criticato su questo punto da Montesquieu (cfr. *infra*) – vedi la *Politica*, III, 14, 1285a-b, dove si distinguono cinque specie di monarchia, tra cui quella «propria di molti popoli barbari», i quali vi sono predisposti per natura. Tra i suoi seguaci, si pensi, in particolare, a Tolomeo da Lucca che parla, nel suo *De regimine principum* (II, 8-9), accanto a un «principatus politicus», di un «principatus despoticus», caratterizzato dal fatto che i sudditi vi sono trattati da schiavi; e a Guglielmo di Ockham che individua, per parte sua, tre tipi di «principatus»: il «regalis», in cui il monarca governa nell’interesse comune; il «tyrannicus», in cui invece governa nell’interesse proprio e contro il volere dei sudditi; e il «despoticus», in cui esercita il potere, sempre nell’interesse proprio, ma sopra uomini schiavi e

quieu lo configura invece – per la prima volta in modo organico e sistematico<sup>5</sup> – come un *genere* di governo distinto o a sé stante, alla stessa stregua del *genere* repubblica e del *genere* monarchia. Laddove gli uni ‘abbassano’ o ‘degradano’, per così dire, lo Stato dispotico al rango di *sottospecie* della *specie* monarchia, egli lo ‘innalza’ o ‘eleva’ alla dignità di *tipo primario* o *fondamentale* di governo, conferendogli un rilievo e un ruolo davvero eccezionali, quali mai s’erano visti fino ad allora e che si ritroveranno successivamente solo nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel.

Due ci sembrano le ragioni fondamentali di questa radicale scissione tra i concetti di dispotismo e di monarchia, o della promozione della categoria del dispotismo a categoria rappresentativa di una delle forme tipiche

consenzienti (*Dialogus [...] de imperatorum et pontificum potestate*, II, 6). Per quanto concerne Machiavelli – anch’egli rimproverato da Montesquieu riguardo al problema della classificazione dei governi (cfr. *infra*) – vedi *Il Principe*, IV, dove sostiene che si danno due generi di «principato», l’uno – di cui adduce come esempio «la monarchia del Turco» ovvero l’Impero ottomano – in cui uno solo è principe e tutti gli altri sono «servi», l’altro – di cui porta ad esempio la monarchia francese del suo tempo – dove, invece, il principe governa con l’intermediazione della nobiltà. Di Bodin, infine, cfr. *Les six livres de la République*, II, 2-4, dove vengono elencate ed esaminate, in rapporto al modo di esercizio del potere, tre tipi di monarchia: la «royale», in cui i sudditi obbediscono alle leggi del re e il re alle leggi di natura, restando ai primi la libertà naturale e la proprietà dei loro beni; la «seigneuriale» o dispotica, in cui il principe si fa signore dei beni e delle persone stesse dei sudditi per diritto di guerra giusta, e li governa come un capo di famiglia i suoi schiavi; e la «tyrannique», in cui il detentore del potere calpesta le leggi di natura, abusa dei liberi come di schiavi e dispone dei beni dei sudditi come di beni propri. Vedi, per un’esposizione più dettagliata delle posizioni degli autori appena menzionati, i contributi di M. Paola Mittica-Silvia Vida, Claudio Fiocchi-Stefano Simonetta, Giorgio Scichilone e Margherita Isnardi Parente raccolti nel presente tomo.

<sup>5</sup> Taluni spunti, infatti, sulla distinzione tra monarchia e dispotismo si trovano in vari autori a lui precedenti o coevi, come ad es. F. Bacone, *Saggi*, «Della nobiltà» [«Of Nobilitie», 1612], in Id., *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, 2 voll., Torino, Utet, 1971, vol. I, pp. 344-345; T. de Saint-Hyacinthe, *Entretiens dans lesquels on traite des entreprises de l’Espagne*, La Haye, de Rogissart, 1719, pp. 212-213; e, soprattutto, G.-C. Le Gendre di Saint-Aubin, *Traité de l’opinion, ou mémoires pour servir à l’histoire de l’esprit humain*, 6 voll., Paris, Briasson, 1735<sup>2</sup>, vol. V, pp. 6-7, 75-76, il quale giudica tale distinzione più fondamentale delle differenze intercorrenti tra monarchia, aristocrazia e democrazia. In un suo saggio del 1955 su *Montesquieu et Doria* (ora in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, a cura di D. Gilson e M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 95-98) e successivamente nella sua biografia del filosofo di La Brède (*Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 267), Robert Shackleton ha indicato come possibile fonte della tipologia montesquieuiana delle forme di governo anche la *Vita civile* di P.M. Doria, ma nel capitolo di quest’opera specificamente dedicato alla classificazione degli Stati (cfr. *La vita civile*, Augusta, Höpfer, 1710<sup>2</sup>, parte I, cap. 3, pp. 90-104), il dispotismo viene presentato – come rileva giustamente H.A. Ellis, *Montesquieu’s modern politics: «The spirit of the laws» and the problem of modern monarchy in Old Regime France*, «History of political thought», 10 (1989), p. 673, nota 39 – esclusivamente «as a corruption of monarchy, not as a rigorously distinguished form of government».

di governo (una promozione che, com'è risaputo, insieme alla teoria dell'influenza dei climi, fu tra gli aspetti dell'*EL* che suscitarono maggiore 'scandalo' nel campo dei *philosophes*, a cominciare da Voltaire<sup>6</sup>): da un lato, l'esigenza pratica o politica di mostrare ai monarchi europei settecenteschi, *in primis* francesi, che i mutamenti in senso assolutistico da essi e dai loro immediati predecessori messi in atto stavano alterando profondamente la costituzione monarchica, trasformandola in una forma di governo del tutto opposta; dall'altro, e soprattutto, come s'è appena accennato, l'esigenza teorica o scientifica – una volta postosi l'audace obiettivo di rendere conto di tutte le società e di tutti gli Stati della storia – di disporre di una categoria, quella del dispotismo appunto, per interpretare e spiegare, e quindi includere a pieno titolo nello schema generale delle forme di governo, anche le realtà socio-politiche extraeuropee, antiche e moderne, in particolare asiatiche; realtà fino ad allora solo parzialmente inserite nel campo di studio della scienza politica. Nessuno prima di Montesquieu ha avvertito con altrettanta forza e intensità quest'ultima esigenza e nessuno, prima di lui, ha cercato di offrire un'analisi altrettanto particolareggiata e documentata, compatibilmente con il livello delle conoscenze storico-geografiche raggiunto ai suoi tempi, della totalità degli aspetti del mondo extraeuropeo, da quelli fisico-naturali a quelli giuridico-politici, da quelli economico-sociali a quelli culturali e religiosi.

Com'è noto, ciascuno dei tre tipi di «gouvernement» teorizzati nell'*EL* è costruito sulla base di due elementi, che vengono chiamati, rispettivamente, la sua *natura* e il suo *principio*. La natura di un governo è «ce qui le fait être tel», la sua «structure particulière», ovvero la sua struttura costituzionale; il principio, invece, è «ce qui le fait agir», «les passions

<sup>6</sup> «Dans un livre [*EL*] rempli d'idées profondes et saillies ingénieuses – scrive, ad es., nelle *Pensées sur le gouvernement* (1750-51) – on a compté le despotisme parmi les *formes naturelles* de gouvernement. L'auteur, qui est fort bon plaisant, a voulu railler. Il n'y a point d'État despotique par sa nature» (*Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XXIII, p. 230 [corsivi nostri]). E nel già citato *Supplément au Siècle de Louis XIV*: «On est parvenu à imaginer une troisième forme d'administration naturelle à laquelle on a donné le nom d'État despotique, dans laquelle il n'y a d'autre loi, d'autre justice que le caprice d'un seul homme. On ne s'est pas aperçu que le despotisme, dans ce sens abominable, n'est autre chose que l'abus de la monarchie, de même que dans les États libres l'anarchie est l'abus de la république» (Voltaire, *Œuvres historiques*, cit., p. 1246). Su queste, come su altre analoghe critiche volterriane all'*EL*, nelle quali viene fermamente respinta la tripartizione montesquieuiana delle forme di governo e riproposta la bipartizione, di origine machiavelliana, di repubblica e monarchia (di cui il dispotismo, assimilato alla tirannide, non sarebbe altro che la corruzione o l'«abus»), vedi M.L. Lanzillo, *Tra Bruto e Cesare. Forme della tirannide in Voltaire*, «Filosofia politica», 10 (1996), pp. 439-454; e il nostro *Oppressione e libertà*, cit., in particolare pp. 233-234.

humaines qui le font mouvoir» (III, 1), ossia i moventi psicologici che inducono i membri di un determinato Stato a compiere il proprio dovere, in primo luogo quello di obbedire alle leggi, e quindi a consentire allo Stato stesso di sussistere o durare nel tempo.

Il y a – scrive Montesquieu a proposito della natura (rinviando la trattazione del principio al paragrafo successivo) – trois espèces de gouvernements: le républicain, le monarchique & le despotique. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits: l'un que *le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes & établies; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi & sans règle, entraîne tout par sa volonté & par ses caprices* (II, 1; il corsivo è di Montesquieu).

Come si vede, per definire la natura o *costituzione* dei tre tipi di governo che individua, Montesquieu adopera simultaneamente due distinti criteri, entrambi rinvenibili già nella tipologia platonico-aristotelica delle forme di governo<sup>7</sup>, vale a dire il criterio avalutativo o descrittivo del *chi* governa ovvero del *numero* delle persone che detengono il supremo potere, e il criterio assiologico del *come* colui o coloro che detengono tale potere lo *esercitano*. In base al primo criterio, egli distingue – sulla scia del *Principe* di Machiavelli<sup>8</sup> – i governi retti da uno solo da quelli retti da più di uno, vale a dire la monarchia e il dispotismo da un lato, in cui il potere sovrano è nelle mani di un solo uomo, e la repubblica dall'altro, in cui invece è nelle mani di più di uno, che possono essere pochi oppure molti, onde si avrà, rispettivamente, una repubblica di tipo aristocratico oppure di tipo democratico (II, 2). In base al secondo criterio – di gran lunga più importante e con cui Montesquieu opera una vera e propria svolta rispetto al suo

<sup>7</sup> Cfr. Platone, *Il Politico*, 291d-292a, 302c-303c; Aristotele, *Politica*, III, 7, 1279a 23-b 11. Grande è la dimestichezza di Montesquieu con le opere politiche di questi due eminenti classici del pensiero occidentale, in particolare con la *Politica* aristotelica, della quale, poco dopo il 1734, e cioè proprio negli anni in cui progetta e avvia la stesura dell'*EL*, egli si procura – come ricorda R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, cit., p. 265 – anche le traduzioni francesi approntate da Nicolas Oresme (†1382) e da Louis Le Roy (1510?-1577): cfr. *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, a cura di L. Desgraves e C. Volpilhac-Augier, con la collaborazione di F. Weil, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1999, nn. 2364-2365.

<sup>8</sup> Cfr. le prime righe di tale opera, dove il Segretario fiorentino riconduce tutti gli Stati a due tipi fondamentali, secondo che siano retti da una sola persona (i «principati») o da più di una (le «repubbliche»).

avversario-maestro Hobbes<sup>9</sup> – vengono invece radicalmente distinte le due forme monocratiche di governo, rispettivamente come governo in cui il detentore unico del potere lo *esercita* secondo «loix fixes & établies» oppure «sans loi & sans règle», o ancora – come si legge nel capitolo 2 del libro III in cui viene ribadita la definizione proposta in II, 1 – «selon ses volontés & ses caprices». Monarchia e dispotismo vengono dunque contrapposti, in prima istanza, non riguardo alla *titolarità*, ma esclusivamente in base al *modo di esercizio* del potere, e precisamente come governo in cui la «souveraine puissance» è esercitata secondo le leggi e governo in cui invece è esercitata secondo il mero arbitrio di colui che la detiene, o, più brevemente, come *esercizio legale* ed *esercizio illegale* o *arbitrario* del potere.

Nonostante i fiumi di inchiostro che sono stati versati su di essa, questa prima definizione del *gouvernement* (o *État*) *despotique*<sup>10</sup> non sembra essere, in se stessa – isolata cioè dalle successive aggiunte e specificazioni con cui via via nel corso dell'*EL* viene arricchita e perfezionata<sup>11</sup> – particolarmente originale. A ben guardare, infatti, essa ricalca la definizione tradizionale della tirannide, in particolare di quella *ex parte exercitii* o *quoad exercitium* (tirannide rispetto al *modo di esercizio* del potere). Più in generale, l'opposizione tra monarca e despota che vi viene abbozzata pare riecheggiare, almeno in parte, quella tra monarca e tiranno elaborata nell'antichità da Platone e da Aristotele<sup>12</sup> e rilanciata con forza in epoca

<sup>9</sup> Per il quale, com'è noto, l'unico criterio oggettivamente valido per distinguere o classificare le diverse forme di Stato è quello *quantitativo* o *numerico*: cfr. *De Cive*, VII, 1-2, e *Leviathan*, XIX.

<sup>10</sup> Sono queste le due espressioni, coi relativi plurali, che Montesquieu più frequentemente adopera, in modo per lo più sinonimico, nei suoi scritti (in particolare nell'*EL*), contribuendo così in maniera decisiva, grazie alla grande autorità che subito acquistò il suo sistema di pensiero, a farle entrare definitivamente – assieme al sostantivo *despotisme*, che pure utilizza assai spesso – nell'uso corrente, oltre che, ovviamente, nel campo degli studi e delle discussioni attorno ai fenomeni giuridico-politici.

<sup>11</sup> Ignorare tali successive aggiunte e specificazioni, come ancora troppo spesso accade, significa non solo precludersi la possibilità di una comprensione adeguata del concetto di dispotismo proposto da Montesquieu, ma anche non tenere nel dovuto conto il peculiare metodo d'esposizione che in questo caso, come in quelli di tutti gli altri concetti o teorie che elabora, egli adotta nel suo capolavoro.

<sup>12</sup> Del primo, vedi in particolare il *Politico*, 302d-e, in cui scrive tra l'altro: «La monarchia [...], accoppiata a buone prescrizioni scritte che diciamo leggi, è la migliore delle sei costituzioni; senza leggi però è la forma più penosa e quella in cui si vive peggio» (Platone, *Dialoghi politici e Lettere*, a cura di F. Adorno, 2 voll., Torino, Utet, 1970<sup>2</sup>, vol. I, p. 907); del secondo – che peraltro mostra di essere, come ha osservato G. Giorgini (*La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.c.*, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 342, 356), «perfettamente consapevole» dell'esistenza di una tirannide *ab exercitio* – la *Retorica*, I, 8, 1366a 1-2 e la *Politica*, III, 8, 1279b 16-18; IV, 10, 1295a 15-17; V, 10, 1310b 18-20.

moderna (dopo l'importante parentesi hobbesiana<sup>13</sup>), tra gli altri, da Locke nel *Second Treatise of Government*, là dove scrive ad esempio che la differenza tra i due tipi di sovrano sta nel fatto che il primo «makes the laws the bounds of his power», mentre il secondo «makes all give way to his own will and appetite»<sup>14</sup>. Dove non si può non notare la stretta somiglianza tra quest'ultimo brano – ancora più marcata se si tiene presente come si configura nella prima traduzione francese, assai rinomata e diffusa, dell'opera lockiana, quella di David Mazel del 1691 («suit entièrement sa volonté particulière & ses passions dérégées»<sup>15</sup>) – e l'espressione montesquieuiana «entraîne tout par sa volonté & par ses caprices».

Tra le caratteristiche o attributi delle leggi, un rilievo eminente è conferito nell'*EL* alla *fixité*, ossia al loro essere qualcosa di 'costante', 'stabile', 'permanente'. Ora, mentre nella monarchia le leggi possiedono questo requisito (esse sono, come s'è appena visto, «fixes & établies»), nel dispotismo ne sono del tutto prive, altro non essendo che «la volonté momentanée & capricieuse» (II, 4; XXVI, 2) o, più semplicemente, «la volonté momentanée» del principe (V, 16). Le «loix» di cui Montesquieu parla correntemente nel corso della sua opera a proposito dello Stato dispotico (II, 5; III, 9-10; V, 14, 16; VI, 1, 13, 19; VII, 9; ecc.) non sono dunque – stando a queste affermazioni e ad altre analoghe reperibili in *Monarchie universelle*, VIII e in *P* 670 – delle vere e proprie leggi, quanto piuttosto dei decreti occasionali ed estemporanei, frutto del mero capriccio o dell'arbitrio del despota. Sembra pertanto corretto affermare, da questo punto di vista, che il dispotismo corrisponde, per il Presidente, ad una condizione di assenza di leggi (*anomia*), o in cui – per dirla con Hegel – «la volontà particolare» del detentore del potere sovrano «vale come legge o piuttosto in luogo della legge»<sup>16</sup>, e che dispotismo e monarchia si oppongono per lui come *governo arbitrario* («arbitraire», in effetti, è uno degli aggettivi che più frequente-

<sup>13</sup> Com'è noto, Hobbes contesta radicalmente – sia nel *De Cive* (VII, 2-3) sia nel *Leviathan* (XIX) – la distinzione tra re e tiranno, argomentando che essa è del tutto priva di fondamento oggettivo. Cfr., al riguardo, R. Farneti, *Filosofia e tirannia. Hobbes e la trasformazione della politica*, «Filosofia politica», 10 (1996), pp. 433-437.

<sup>14</sup> J. Locke, *The Second Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, ed. critica a cura di P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1967<sup>2</sup>, § 200, p. 418.

<sup>15</sup> J. Locke, *Du gouvernement civil* [...]. Traduit de l'anglois [par D. Mazel], cap. XVII, § II (citiamo dall'ed. di Genève, Du Villard & Jaquier, 1724, p. 289).

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), in Id., *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, vol. 7, § 278 A (citiamo dalla trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1994<sup>4</sup>, p. 223).

mente egli adopera in riferimento a tale regime [*LP*, CXXII; *Romains*, XV; *EL*, II, 4; VIII, 7; XI, 19; XIII, 2; ecc.] e *governo delle leggi*.

Ma, com'è risaputo, la prospettiva entro cui si muove Montesquieu nella sua indagine sulla tipologia delle forme di Stato non è tanto giuridica quanto e soprattutto (dove le implicazioni di carattere anche sociale della sua nozione di *natura* di un governo<sup>17</sup>) politico-sociologica, volta cioè a ricercare le concrete forze politico-sociali che stanno dietro le istituzioni statuali, o in cui esse si radicano o incarnano.

Subito dopo la definizione iniziale, infatti, nell'importante capitolo 4 del libro II, parlando delle «loix fondamentales» della monarchia, il Presidente ne identifica l'oggetto nell'esistenza di «pouvoirs intermédiaires, subordonnés & dépendans», ossia – nel primo grande modello di monarchia moderna che egli delinea nell'*EL*, la monarchia continentale o di tipo francese – nell'esistenza dei ceti privilegiati dell'aristocrazia, del clero e della *noblesse de robe* dei Parlamenti, vale a dire di concrete forze politico-sociali aventi, a suo avviso, la precipua funzione di 'rallentare' o 'frenare' il potere del monarca, ovvero di impedirgli di governare a suo talento<sup>18</sup>.

Tali leggi e conseguentemente tali forze politico-sociali mancano invece del tutto – si sottolinea sempre nello stesso capitolo – nel dispotismo, e ciò proprio in quanto vi domina il mero capriccio della soggettività, per cui esso si configura – ed è questa una prima fondamentale specificazione nonché un arricchimento della sua definizione iniziale – come quella forma di governo in cui l'esercizio del potere è arbitrario perché non è limitato da leggi fondamentali, ovvero da concrete forze politico-sociali o da contropoteri.

Ciò non vuol dire, tuttavia, che tale esercizio sia arbitrario o assoluto sotto tutti gli aspetti, come si crede di solito.

Al pari di qualsiasi altra società, anche quella dispotica per sussistere ha bisogno, secondo Montesquieu, di «quelque chose de fixe», ossia di stabile o di permanente, su cui poggiare: ora, non essendoci in essa – come s'è appena visto – altro che la volontà continuamente «changeante» del despota (*Monarchie universelle*, VIII), è la religione, a suo avviso, a costituire questo qualche cosa di «fixe» (XXVI, 2). Al posto delle leggi fondamentali, subentra dunque la religione, donde l'importanza capitale che essa riveste

<sup>17</sup> Tale *natura*, infatti, non designa soltanto, per Montesquieu, l'organizzazione giuridica del governo, la costituzione, ma definisce altresì quella che la moderna sociologia ha chiamato la 'struttura sociale'.

<sup>18</sup> Cfr. II, 4, dove definisce tali forze come i «canaux moyens» attraverso i quali «coule» la «puissance» del monarca; e V, 10, in cui sottolinea la «lenteur» e la «réflexion» che in particolare i *Parlements* giudiziari introducono nell'esercizio della sua attività di governo.

nel dispotismo, derivante appunto dal fatto che le sue leggi sopperiscono alla carenza di quelle fondamentali (o *costituzionali*, come diremmo oggi) formandovi «une espèce de dépôt & de permanence» (II, 4), ossia proprio quel qualcosa di «fisso» che è necessario a tale regime per sussistere<sup>19</sup>.

Viene qui enunciata da Montesquieu una delle tesi fondamentali, se non quella fondamentale, della sua teoria del dispotismo: la tesi, cioè, del ruolo determinante che la religione gioca a livello della natura o costituzione di tale governo (ma lo stesso accade, come vedremo, anche riguardo al suo principio), in quanto appunto fattore che, 'rimpiazzando' le leggi fondamentali, gli dà 'fissità' o stabilità e gliene dà moderandone o limitandone l'arbitrio, ossia 'sottofondandolo', anche se in modo assai limitato, a leggi o regole 'fisse'. Su questa funzione moderatrice o di freno della religione – una funzione che essa esercita peraltro, seppure in misura minore, anche negli altri tipi di regime politico<sup>20</sup> – Montesquieu insiste in più luoghi della sua opera, e in particolare nell'importante capitolo 10 del libro III dedicato all'analisi del problema dell'obbedienza nei vari governi, dove sottolinea che nulla (neppure il diritto naturale) può essere opposto ai comandi del despota tranne, talora, le leggi religiose, e questo perché esse sono «d'un précepte supérieur», vale a dire sono leggi divine e come tali «données sur la tête du prince comme sur celle des sujets» (III, 10; cfr. XXIV, 2).

Si tratta, tuttavia, com'è facile vedere, di limiti o freni extra-istituzionali, derivanti da fattori sociali quali appunto la religione, e non invece di limiti intrinseci, inerenti alla natura-struttura stessa del governo, come nel caso della monarchia, per cui, sebbene in modo non assoluto o, se si vuole, in qualche modo mitigato o attenuato (avremo occasione di tornare anche in seguito su questo importante aspetto), tale regime resta comunque il regno dell'arbitrio o del capriccio, e questo precisamente per l'assenza in esso di limiti 'oggettivi', ossia di concrete forze politico-sociali

<sup>19</sup> Qualora non sia la religione, sono, secondo Montesquieu, le «coutumes», o le «mœurs», o le «manières», a costituire questo qualcosa di fisso di cui il dispotismo ha bisogno per sussistere, ovvero a prendervi il posto delle leggi fondamentali: cfr., ad esempio, II, 4 e XIX, 12.

<sup>20</sup> In particolare nelle moderne monarchie dei poteri intermedi, soprattutto quando esse tendono – come si sottolinea, ad es., in II, 4 – verso il dispotismo. Da notare, tuttavia, che in questo caso la religione viene intesa non solo come fenomeno spirituale, ma altresì quale ceto ecclesiastico, ovvero «pouvoir intermédiaire», avente «prérogatives» e «privilèges» anche sul piano giurisdizionale (II, 4). Cfr., a questo proposito, il nostro *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, cit., pp. 127-128, 138-139, 146-147, 205, *passim*.



che impediscano al principe di «entraîner tout par sa volonté & par ses caprices»<sup>21</sup>.

È proprio, anzi, questa assenza a differenziare radicalmente, in ultima analisi, il governo dispotico dal monarchico, in primo luogo quella della nobiltà, il potere intermedio «le plus naturel», secondo Montesquieu (II, 4): da sola, tale assenza, basta a fare di un regime politico monocratico un regime dispotico, secondo la massima, di ascendenza machiavelliana<sup>22</sup>, per cui «point de monarchie, point de noblesse; point de noblesse, point de monarchie» (II, 4; corsivo nel testo).

È vero, peraltro, che nell'ultimo capitolo del libro II Montesquieu parla, anche in rapporto allo Stato dispotico, di una «loi fondamentale», ossia di una legge relativa alla sua natura o costituzione; ma essa, diversamente da quelle della monarchia, non rinvia alla presenza di una qualche forza politico-sociale intermedia, bensì all'affidamento (revocabile peraltro in qualsiasi momento, come vedremo) del potere da parte del despota nelle mani di un suo primo ministro o «visir»:

Un homme à qui ses cinq sens disent sans cesse qu'il est tout, & que les autres ne sont rien – scrive a proposito dei «princes d'Orient», con cui da subito e come cosa ovvia identifica per lo più il despota – est naturellement paresseux, ignorant, voluptueux. Il abandonne donc les affaires. Mais, s'il les confioit à plusieurs, il y auroit des disputes entre eux; on feroit des brigues pour être le premier esclave; le prince seroit obligé de rentrer dans l'administration. Il est donc plus simple qu'il l'abandonne à un vizir qui aura d'abord la même puissance que lui. L'établissement d'un vizir est, dans cet État, une loi fondamentale (II, 5)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Da questo punto di vista, Montesquieu definisce giustamente il potere del despota come un potere «sans bornes» (cfr., ad es., VIII, 17 e XV, 12), in quanto appunto non limitato da concrete forze politico-sociali o da contropoteri.

<sup>22</sup> Cfr. il luogo del capitolo IV del *Principe*, già menzionato in precedenza, in cui vengono distinti due tipi di principato, a seconda della presenza o meno in esso della nobiltà. Non è da escludere che possa essere stata proprio questa fondamentale distinzione di Machiavelli – ripresa, tra gli altri, da James Harrington nella sua *Oceana* (1656; cfr. J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana* [...], a cura di J.G.A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 54-56, 60) – a indurre Montesquieu a sopprimere, nel testo a stampa dell'*EL*, il rimprovero che gli rivolge, nel manoscritto dell'opera che ci è rimasto (Bibliothèque Nationale de France, n.a.fr. 12832-12836, t. I, f. 68r), di non aver ben compreso la natura dei governi: «Mais c'est le délire de Machiavel d'avoir donné aux princes pour le maintien de leur grandeur des principes qui ne sont nécessaires que dans le gouvernement despotique, et qui sont inutiles, dangereux et même impraticables dans le monarchique. Cela vient de ce qu'il n'en a pas bien connu la nature et les distinctions: ce qui n'est pas digne de son grand esprit».

<sup>23</sup> Montesquieu dichiara esplicitamente (II, 5, nota *a*) di ricavare questa sua importante tesi sul dispotismo dai *Voyages en Perse & autres lieux de l'Orient* (Amsterdam, de Lorme, 1711) del viaggiatore francese Jean Chardin (1643-1713), che costituiscono una delle sue fonti

Già dai pochi rilievi fin qui compiuti – e in particolare da quanto si può desumere soprattutto dai capitoli 1 e 4-5 del libro II, specificamente dedicato allo studio della *natura* dei governi – emergono alcune connotazioni essenziali o tratti caratteristici del modello di Stato dispotico proposto nell'*EL*: e cioè, in primo luogo, che si tratta di un governo monarchico carente di leggi o regole 'fisse' e non 'temperato' dai poteri intermedi, *in primis* da quello della nobiltà; in secondo luogo, che a gestire effettivamente il potere non è il despota in persona – il quale, «enivré de plaisirs», si disinteressa completamente degli affari del suo Stato e tanto più, secondo Montesquieu, quanto più essi sono «grands» e quanto più numerosi sono i popoli che egli ha da governare (II, 5) – bensì un suo *alter ego* o *plenipotenziario* o *luogotenente*. Ma il discorso sulla *natura* del dispotismo (come del resto anche delle altre forme di governo), non si esaurisce affatto nel libro II – con cui prende avvio l'indagine sulla tipologia delle forme politiche – bensì prosegue, anche se un po' disordinatamente, in vari altri luoghi dell'*EL* e soprattutto nei libri XI-XII, dedicati all'analisi del problema della libertà politica in rapporto, rispettivamente, alla costituzione e al cittadino.

Com'è noto, accanto alla tripartizione dei governi, Montesquieu propone fin dai primi libri del suo capolavoro, precisamente a partire dai capitoli 9-10 del libro III, una bipartizione degli stessi in governi moderati e dispotici. Non si tratta di una nuova classificazione che soppianti, ad un certo punto dell'opera, la tipologia tripartita, come si ritiene di solito<sup>24</sup>, né che le si contrapponga, se non per la presenza in essa di una maggiore accentuazione dell'aspetto valutativo o assiologico rispetto a quello descrittivo o 'scientifico', e per il fatto che le *nature* o *costituzioni* dei vari governi vi vengono studiate non più solo in se stesse, bensì anche in rapporto al *quantum* di libertà politica che ciascuna di esse è in grado di produrre in base alla propria peculiare organizzazione dei poteri.

privilegiate per lo studio delle società e della storia orientali (da essi attinge pure, ad es., l'altra sua importante tesi circa l'influenza determinante che ha la religione negli Stati dispotici: cfr. M. Dodds, *Les récits de voyages sources de «L'Esprit des lois» de Montesquieu* [1929], Genève, Slatkine Reprints, 1980, p. 177); ma non è da escludere che egli abbia tratto ispirazione anche dalle pagine sul «visirato» contenute nel *Discours sur la polysynodie* (1718) dell'abate di Saint-Pierre.

<sup>24</sup> Cfr., ad es., C. Larrère, *Les typologies des gouvernements chez Montesquieu*, in AA.VV., *Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Textes et documents», Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1979, pp. 89, 93, *passim*; e J. Ehrard, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, p. 187.

Considerata in rapporto al cittadino, la libertà politica consiste, secondo Montesquieu, nella «sûreté», o per lo meno nell'«opinion» che ciascuno ha della propria «sûreté» (XI, 6; XII, 1-2). Una tale libertà, intesa come sicurezza o come convinzione della propria sicurezza, si dà solo, a suo avviso, dove non c'è *abuso di potere*, ossia solo in uno Stato la cui costituzione politica stabilisca la distribuzione dei poteri tra le diverse forze politico-sociali, di modo che il potere dell'una limiti o moderi il potere dell'altra (XI, 4). Ora, mentre questa distribuzione, e la conseguente limitazione reciproca dei poteri, sono realizzate, seppure in misura minima, nelle monarchie europee continentali – di cui quella francese dei poteri intermedi finora presa in considerazione è il prototipo – esse non lo sono affatto nel «gouvernement des Turcs» (XI, 6) che qui, come in altri passaggi cruciali dell'*EL*, viene assunto a modello degli Stati orientali, per cui in esso si dà *abuso di potere*, ovvero *dispotismo*:

Dans la plupart des royaumes de l'Europe – scrive esattamente Montesquieu nel celebre capitolo 6 del libro XI, sulla costituzione inglese – le gouvernement est modéré, parce que le prince, qui a les deux premiers pouvoirs [il legislativo e l'esecutivo], laisse à ses sujets l'exercice du troisième [il giudiziario]. Chez les Turcs, où ces trois pouvoirs sont réunis sur la tête du sultan, il règne un affreux despotisme.

Dove quindi, come nell'Impero ottomano, anche il potere giudiziario è concentrato, non si dà alcuna moderazione del potere e dunque nessun *quantum* di libertà politica. Dal punto di vista della sua *natura* il dispotismo si configura, pertanto, come uno Stato *non moderato* e *non libero*, ossia come uno Stato *strutturalmente* o *costituzionalmente* incapace di produrre anche il grado minimo di libertà politica – vale a dire la libertà intesa come legalità o sicurezza formale – che viene invece assicurato quando alla formazione della legge e alla sua applicazione giurisdizionale sono preposte delle forze sociali diverse, come accade nella monarchia di tipo francese mediante l'affidamento della funzione giudiziaria alla *noblesse de robe* dei Parlamenti.

È ovvio che la distanza della costituzione dispotica da altri tipi di costituzione monarchica aumenta nella misura in cui ad essere separato è non solo il giudiziario – la cui autonomia rappresenta, per Montesquieu, la *conditio sine qua non* della moderazione – ma anche gli altri due poteri fondamentali dello Stato, come si verifica, ad esempio, nell'altro grande modello di monarchia moderna che il Presidente disegna nell'*EL*, la monarchia insulare o di tipo inglese, dove attraverso un complesso e sofisticato sistema di pesi e contrappesi, di *checks and balances*, viene garantita non

solo la libertà come sicurezza formale, ma anche – mediante il concorso alla formazione della legge di tutte le forze sociali politicamente rilevanti – la libertà come sicurezza sostanziale, e cioè una libertà politica massima o – come si legge in XI, 6 – «extrême»<sup>25</sup>.

Non «choses d'accident», come le qualità morali del principe (i suoi vizi o le sue virtù), nè «choses étrangères», quali la legittimità o illegittimità del modo in cui egli acquista il potere – come crede Aristotele – ma «la forme de la constitution», ossia la concentrazione/separazione dei poteri, è dunque il vero, effettivo criterio dirimente tra le diverse forme monarchiche di Stato<sup>26</sup>, tra dispotismo e monarchia in tutte le sue specie, tra governo immoderato o illimitato, strutturalmente incapace di assicurare anche la forma liminare di libertà – la libertà come legalità – e governi moderati o limitati, capaci invece di garantirla in tale sua forma minima e in forme ancora più ampie.

Questa caratterizzazione della *natura* del dispotismo, in cui Montesquieu fa risiedere – come si vede – la sua originalità rispetto ad Aristotele e che sarà fatta propria da gran parte della successiva riflessione sulle 'forme demoniache' del potere, non costituisce una nuova e diversa definizione di tale regime rispetto a quella iniziale<sup>27</sup>, ma solo, a nostro parere, la sua specificazione ultima o definitiva.

È vero che nella definizione contenuta in II, 1, Montesquieu pone l'accento sull'assenza di leggi o regole fisse, ossia sull'assenza di *limiti giuridici* all'esercizio del potere, mentre qui insiste piuttosto sull'*abuso* deri-

<sup>25</sup> Cfr. L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 448, 465-466, 555-563, *passim*; e S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, Napoli, Liguori, 1998, pp. 124 ss.

<sup>26</sup> «L'embarras d'Aristote – scrive esattamente Montesquieu – paraît visiblement quand il traite de la monarchie [*Politica*, III, 14, 1285a-b]. Il en établit cinq espèces: il ne les distingue pas par la forme de la constitution, mais par des choses d'accident, comme les vertus ou les vices du prince; ou par des choses étrangères, comme l'usurpation de la tyrannie, ou la succession à la tyrannie. Aristote met au rang des monarchies, & l'empire des Perses & le royaume de Lacédémone. Ma qui ne voit que l'un étoit un État despotique, & l'autre, une république? Les anciens, qui ne connoissoient pas la distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul, ne pouvoient se faire une idée juste de la monarchie» (XI, 9). Per un'analisi di questo importante testo montesquieuiano – non privo, per la verità, di una certa oscurità e di qualche imprecisione (ad es., nei luoghi indicati della *Politica* aristotelica, a cui l'*EL* stesso rinvia [*ibid.*, nota a], non si fa alcun cenno alle virtù o ai vizi del principe) – vedi N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, pp. 151-152; Id., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Torino, Einaudi, 1981, p. 119, nota 6.

<sup>27</sup> Come sembra ritenere, ad es., R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, in AA.VV., *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le pragmatisme des Lumières*, Paris-La Haye, Mouton, 1963, p. 64.

vante dalla sua concentrazione, ovvero sull'assenza di *limiti politico-sociali* al suo esercizio. Ma – come abbiamo già segnalato – sempre all'interno del libro II, Montesquieu specifica subito dopo (precisamente nel capitolo 4) come il tratto saliente del regime dispotico sia costituito dall'assenza di «loix fondamentales» e di un «dépôt des loix», ossia di forze politico-sociali intermedie e di un corpo di giudici indipendenti che 'ostacolino' il principe nell'esercizio delle sue funzioni, impedendogli concretamente di governare a suo arbitrio ovvero di abusare della propria autorità.

Già all'interno del libro II, dunque, il dispotismo viene caratterizzato, all'opposto della monarchia nelle sue varie forme, come il governo in cui tutto il potere pubblico è concentrato nelle mani di una stessa persona o in cui una stessa persona esercita direttamente, cioè senza intermediari, il potere in modo arbitrario. Ciò che ora viene aggiunto e precisato è, per un verso, il principio secondo il quale ovunque c'è arbitrio o abuso nell'esercizio del potere non c'è libertà politica, per cui lo Stato dispotico, in quanto Stato a potere concentrato (e tale possono divenire – come vedremo più avanti – anche le repubbliche), è la perfetta antitesi della libertà, ovvero è un regime di *schiavitù politica* (donde, secondo il Presidente, il fatto che in esso gli uomini siano *tutti uguali*, in quanto appunto *tutti non liberi* ovvero *schiavi in senso politico* [III, 8; VI, 2; P 1925]); per l'altro, che il discrimine ultimo tra dispotismo e governo moderato è costituito dalla concentrazione/separazione del giudiziario.

Il fatto che il governo dispotico, dal punto di vista della sua struttura costituzionale, sia assolutamente improduttivo di libertà politica, non comporta, comunque, che in esso non ce ne sia affatto, come pure generalmente si crede. In un importante capitolo del libro XII, approfondendo il discorso sulla funzione di *compensazione* e di *freno* che soprattutto la religione svolge in tale governo («le code religieux – vi si legge, e si tratta della formulazione più precisa e più celebre al riguardo – *supplée* au code civil, & *fixe* l'arbitraire» [XII, 29; corsivo nostro]<sup>28</sup>), egli sottolinea infatti come anche in esso, e proprio in conseguenza dell'influenza che vi ha in particolare la religione, sia possibile avere «un peu de liberté». Più specificamente, Montesquieu rileva come pur essendo lo Stato dispotico, nella sua *natura*, ovunque lo stesso (e cioè un governo arbitrario o in cui c'è abuso di potere), tuttavia le leggi religiose e anche – aggiunge – «des circonstances [...], un préjugé, des exemples reçus, un tour d'esprit, des manières, des

<sup>28</sup> Cfr. anche XXIV, 14-17, dove Montesquieu mette in luce i rapporti di reciproca compensazione o di complementarità che devono intercorrere, a suo avviso, tra «loix civiles» e «religion», per cui laddove le prime sono carenti o assenti – ed è questo di norma il caso dei regimi dispotici – l'altra deve sopperirvi e viceversa.

mœurs», possono introdurvi «des différences considérables», variamente 'fissandone' o 'regolandone', seppur sempre in infima misura e specialmente in campo penale, l'arbitrio o l'abuso, e quindi immettendovi – per l'inscindibile nesso che esiste, a suo avviso, tra moderazione e libertà politica – un *quantum* minimo di quest'ultima.

Ma, ancora una volta, questa limitazione del potere del despota (della sua «fureur» o del suo «courroux» [XII, 30]) – come di quello di uno qualsiasi dei suoi tanti *alter ego* – e questo *minimum* di libertà per i sudditi che ne deriva, non sono determinati da fattori intrinseci alla costituzione dello Stato, bensì estrinseci, estranei ad essa, per cui, dal punto di vista della sua natura-struttura, il dispotismo – come s'è già notato – resta sempre, all'opposto delle monarchie, un governo non moderato e non libero. Detto altrimenti, in sé e per sé, per sua essenza, tale governo non assicura mai alcuna moderazione né libertà, nei *fatti* però può accadere che determinate circostanze o fattori extra-istituzionali possano 'temperarlo' in qualche modo e quindi «y mettre un peu de liberté» (XII, 29).

È stato giustamente osservato che moderazione e libertà «si introducono trasversalmente» in tutti i regimi politici<sup>29</sup>, ma va precisato che nel caso del dispotismo, pur attenendo alla sua struttura costituzionale, non derivano da essa, cioè dal modo in cui vi sono concretamente organizzati i poteri, bensì esclusivamente da fattori sociali extrapolitici ed extragiuridici, quali appunto la religione, i costumi, le usanze, una certa *forma mentis*, i pregiudizi stessi di un popolo, ecc.

La moderazione ottenuta mediante questi fattori, per quanto significativa e rivelatrice della straordinaria capacità di Montesquieu di cogliere le molteplici 'sfumature' del reale, non è, in ogni caso (stante la prospettiva eminentemente politico-sociologica entro cui egli si muove), garantita, permanente e davvero effettiva. Lo può essere solo dove è la stessa costituzione dello Stato a renderla tale, ossia solo dove è attuato il principio-chiave della sua dottrina della libertà, il principio della *limitazione del potere mediante il potere*, e cioè solo in uno Stato a poteri divisi, in uno Stato pluralistico, ovvero in uno Stato che è la perfetta antitesi di quello dispotico.

Va da sé che Montesquieu apprezza e approva i governi limitati o moderati, mentre deplora e condanna quelli illimitati o immoderati, appunto perché *costituzionalmente*, per loro *natura*, incapaci di produrre quello che egli considera il valore politico fondamentale: la libertà<sup>30</sup>. A-

<sup>29</sup> S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 55.

<sup>30</sup> «La liberté – scrive ad es. – ce bien qui fait jouir des autres biens» (P 1574).

vremo modo di tornare più avanti su questo aspetto della sua dottrina politica, in forza del quale il Presidente pare collocarsi esattamente agli antipodi di Hobbes, considerando «mostruosi» (III, 9) non i primi, ossia i governi a poteri distribuiti – come si suggerisce, a proposito dello Stato misto, nel capitolo XXIX del *Leviathan* – ma i secondi; non la *distribuzione*, ma la *concentrazione dei poteri*. Qui per ora ci preme accennare ad altri due importanti elementi messi in campo nell'*EL* riguardo alla concentrazione dei poteri che contraddistingue il dispotismo: e cioè al fatto che da un lato essa, per effetto della «communication» integrale del potere su cui tale regime si regge, si realizza a tutti i livelli dell'apparato statale, dal despota al visir fino all'ultimo funzionario del regno<sup>31</sup>; dall'altro, tale concentrazione non riguarda solo i tre poteri fondamentali dello Stato (legislativo, esecutivo e giudiziario), ma anche il potere spirituale o ecclesiastico, donde il carattere 'sacrale' che il despota riveste per Montesquieu e il suo configurarsi altresì come supremo capo religioso, oltre che come supremo capo politico<sup>32</sup>.

In nessun altro aspetto meglio che in questo della integrale concentrazione dei poteri emerge quello che è stato giustamente indicato come «il nucleo strutturale», «la connotazione più incisiva», del dispotismo: «la *totalità*»<sup>33</sup>. Il despota è davvero il tutto del potere statale, è la 'totalità' dello Stato (egli è «les loix, l'État & le prince» [V, 14]): tutto è concentrato e tutto si identifica nella sua persona (egli «rapport[e] tout uniquement à lui, [...] à sa seule personne» [VIII, 6]). Dal punto di vista del potere, al di fuori di lui, c'è solo il nulla, il vuoto, la *multitudo*, la massa politicamente inerte, 'depotenziata' o 'impotente' dei sudditi.

<sup>31</sup> «Dans le gouvernement despotique – si legge, a tale proposito, in V, 16 – le pouvoir passe *tout entier* dans les mains de celui à qui on le confie. *Le vizir est le despote lui-même; & chaque officier particulier est le vizir*» (corsivi nostri). Vedi anche VI, 2, XI, 19, XIII, 11 e XXX, 18.

<sup>32</sup> «Dans la monarchie – si legge, al riguardo, in XXV, 8, dedicato al pontificato, ossia alla suprema istituzione in campo religioso – où l'on ne sauroit trop séparer les ordres de l'État, & où l'on ne doit point assembler sur une même tête toutes les puissances, il est bon que le pontificat soit séparé de l'empire. La même nécessité ne se rencontre pas dans le gouvernement despotique, dont la *nature est de réunir sur une même tête tous les pouvoirs*» (corsivo nostro). Questo non vuol dire, tuttavia, che il despota possa considerare le leggi religiose come sue proprie leggi e come «des effets de sa volonté»; se ciò accadesse, esse 'decadrebbero' al rango di leggi umane e come tali non costituirebbero più un limite o un freno al suo arbitrio. Per prevenire un simile «inconvenient», è necessario – si sottolinea sempre in XXV, 8 – che esistano dei «monumens de la religion»; ad es., dei testi sacri «qui la fixent & qui l'établissent», testi ai quali il despota stesso «doit [...] se conformer» (corsivo nostro).

<sup>33</sup> S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 70 (il corsivo è nel testo).

In conclusione, possiamo dunque affermare che, a fronte di una costituzione monarchica articolata e complessa (al vertice dello Stato c'è il principe e sotto di lui una pluralità di forze politico-sociali aventi tutte la funzione di 'mediare' e moderare il suo potere), sta una costituzione dispotica, per così dire, 'inarticolata' e semplice, contraddistinta dalla concentrazione di tutto il potere nello Stato e segnatamente nelle mani della persona che in quel momento lo 'incarna' (tra il despota e i suoi sudditi non c'è nulla, nessun ceto o gruppo sociale intermedio attraverso cui possa 'fluire' ed essere rallentato e frenato il suo potere). Ancor più brevemente, a fronte di un regime politico pluralistico (un *governo misto*), sta un regime politico a struttura rigidamente monocratica, un regime 'monistico'; a fronte del pluralismo (il *monstrum* per Hobbes), sta il monismo (il *monstrum* per Montesquieu).

È certamente vero che il pluralismo (o la 'poliarchia') della monarchia di tipo francese di cui si parla nell'*EL* e in riferimento alla quale Montesquieu costruisce in prevalenza il suo modello di Stato dispotico, è un pluralismo di stampo feudale-corporativo<sup>34</sup>; ma ciò che importa soprattutto evidenziare, a nostro parere, non sono tanto le concrete forze politico-sociali a cui egli affida i diversi poteri dello Stato, quanto piuttosto i modelli costituzionali che propone, e cioè da un lato una costituzione 'pluralistica' e 'liberale', dall'altra una costituzione 'monistica' e 'totalitaria', l'una produttiva, l'altra – ed è appunto il dispotismo dal punto di vista della sua *natura* – assolutamente improduttiva di libertà.

3. Passiamo al *principio*. Come si accennava più sopra, esso è per Montesquieu la passione umana che fa «muovere» un determinato governo, il suo «ressort», come lo definisce spesso con una metafora dal sapore meccanicistico, ossia la sua molla o energia, il suo elemento dinamico, ciò che ne determina l'attività, il funzionamento. Ancor più precisamente, esso è la proiezione, in termini di carattere e di comportamento sociale, della natura di un governo (III, 2). Ciò non vuol dire, tuttavia, che ne derivi automaticamente, ma che dovrebbe derivarne, altrimenti – scrive Montesquieu in uno dei luoghi in cui meglio che altrove esplicita il carattere 'idealtipico' o 'sociologico' delle categorie che via via propone – «le gouvernement sera imparfait» (III, 11). Il principio, dunque, indica un *dover essere* più che un *essere*. Si tratta, però – come ha giustamente osservato Sergio

<sup>34</sup> Cfr. L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 428.



Cotta – di una «normatività induttiva, espressione dell'empiricità dei fatti, e non deduttiva, espressione di una posizione ideologica»<sup>35</sup>.

Principio/*ressort* della repubblica è la *virtù politica*, della monarchia il *sentimento dell'onore*, del dispotismo la «crainte» ossia il *sensu di ansia* o di *insicurezza* che pervade tutti coloro che vivono in uno Stato dispotico, e non solo i sudditi, come si crede di solito. In luogo del termine «crainte» – che peraltro, con la sua consueta imprecisione terminologica, usa in molteplici altre accezioni, assai lontane da quella di principio politico del dispotismo<sup>36</sup> – Montesquieu adopera talora, sia nel testo a stampa che nel manoscritto dell'*EL* che ci è rimasto, quello di «*terreur*», il cui significato, com'è noto, è più forte, designando un'ansia (o un'angoscia) violenta, incontrollata, paralizzante<sup>37</sup>. Tuttavia, per quanto il termine sia usato assai raramente (ma va ricordato, in proposito, che, associato a quello di *crainte*, era già stato utilizzato nelle giovanili *LP* [1721]<sup>38</sup>), è soprattutto in quest'ultima

<sup>35</sup> S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 385.

<sup>36</sup> Vedi, per un'esauriente rassegna di tali accezioni, C. Rosso, *Montesquieu moralista. Dalle leggi al «bonheur»*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1965, pp. 91-92, nota 1.

<sup>37</sup> Per quanto concerne il testo a stampa, il termine è adoperato nell'importante capitolo 9 del libro VI dedicato all'analisi del problema della severità delle pene nei vari tipi di governo; per quanto riguarda il manoscritto, invece, oltre che in VI, 9, il termine è usato – sempre ovviamente in riferimento al *ressort* del dispotismo – almeno un'altra volta, e segnatamente in un brano – cancellato – posto alla fine del capitolo 25 del libro XII intitolato *De la manière de gouverner dans la monarchie*: «Les empereurs romains – vi si afferma – mettaient une tête de Méduse sur leur poitrine, quelques-uns se faisaient peindre avec un visage propre à inspirer de la terreur [in nota: Caligula]. Dans cet État militaire, le prince sentoit bien qu'elle devoit être le principe de son gouvernement» (ms. dell'*EL*, cit., t. III, f. 86r; corsivi nostri).

<sup>38</sup> Ad es. nella lettera LXXXIX, dove, delineando un confronto tra le truppe francesi e quelle dello Stato persiano del suo tempo – che già in quest'opera, come successivamente nell'*EL*, viene considerato come dispotico – Montesquieu osserva che mentre le prime, animate dalla passione per l'onore e la gloria, «se présentent aux coups avec délice & bannissent la crainte par une satisfaction qui lui est supérieure», le altre, essendo composte di schiavi, «naturellement lâches», «ne surmontent la crainte de la mort que par celle du châtement: ce qui produit dans l'âme un nouveau genre de terreur qui la rend comme stupide» (corsivi nostri); e nella lettera CXLVIII, in cui Usbek (il protagonista delle *LP*), venuto a conoscenza dei gravissimi disordini che sono scoppiati nel suo serraglio a Ispahan, si rivolge all'eunuco responsabile del serraglio stesso, conferendogli – esattamente come fa il despota con il suo visir – un potere assoluto e intimandogli di instaurare un regime di terrore: «Recevez par cette lettre – gli scrive infatti – un pouvoir sans bornes sur tout le sérail: commandez avec autant d'autorité que moi-même. Que le crainte & la terreur marchent avec vous; courez d'appartemens en appartemens porter les punitions & les châtimens. Que tout vive dans la consternation; que tout fonde en larmes devant vous [...]» (corsivi nostri). Vedi, su queste lettere e, più in generale, sul dispotismo nelle *LP*, A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979, pp. 34-67; R.G. Bonnel, *Le despotisme dans les «Lettres Persanes»*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1990), vol. 278, pp. 79-104; J. Starobinski, *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi* (1989),

accezione che il principio montesquieuiano ha avuto fortuna nella storia del pensiero politico, come attestano i maggiori teorici del totalitarismo del XX secolo, i quali tutti, seppure con accentuazioni e motivazioni diverse, riconoscono nel terrore un suo elemento costitutivo e caratterizzante<sup>39</sup>.

L'influenza più probabile su questa proposta del Presidente di porre la *crainte/terreur* a base del dispotismo ci sembra essere quella di Hobbes, il quale fonda lo Stato in generale, in qualsiasi sua forma, sulla prevalenza del sentimento del *metus/fear*<sup>40</sup>. L'autore dell'*EL* tuttavia – e questa è solo la differenza più macroscopica – rifiuta la veduta esclusivistica del filosofo di Malmesbury, considerando che, fra le tante passioni che albergano nella natura umana, siano varie quelle che volta a volta prevalgono nelle diverse circostanze, e danno forma così a diversi tipi di umanità, i quali si presentano come correlati alle diverse forme di governo: il cittadino repubblicano è l'uomo in cui prevale – come s'è appena detto – il sentimento della virtù politica, ossia l'amore della patria e dell'uguaglianza (III, 3; IV, 5; V, 2-4); l'uomo monarchico è dominato dalla passione dell'onore, ossia del prestigio proprio e del proprio ceto (III, 6-7; IV, 2); infine, è solo l'individuo del regime dispotico ad essere mosso, più che da ogni altra passione, dalla *crainte/terreur*<sup>41</sup>.

Ma seguiamo più da vicino il testo dell'*EL*. Perseguendo sempre il suo obiettivo di differenziare radicalmente il dispotismo dalla monarchia, Montesquieu insiste in più punti della sua opera sull'assoluta incompatibilità anche dei loro rispettivi *ressorts*. Poiché l'onore – scrive ad esempio in III, 7 – richiede «*préférences*» e «*distinctions*», ossia una società basata sui privilegi e sulle differenze di ceto o di rango, esso non può assolutamente stare a fondamento di uno Stato come quella dispotico in cui tutti – lo si è segnalato più sopra – sono resi uguali dalla loro comune condizione di

trad. it. di A. Martinelli, Torino, Einaudi, 1990, pp. 95-106; C. Spector, *Montesquieu, les «Lettres Persanes»: de l'anthropologie à la politique*, Paris, PUF, 1997, pp. 79-112.

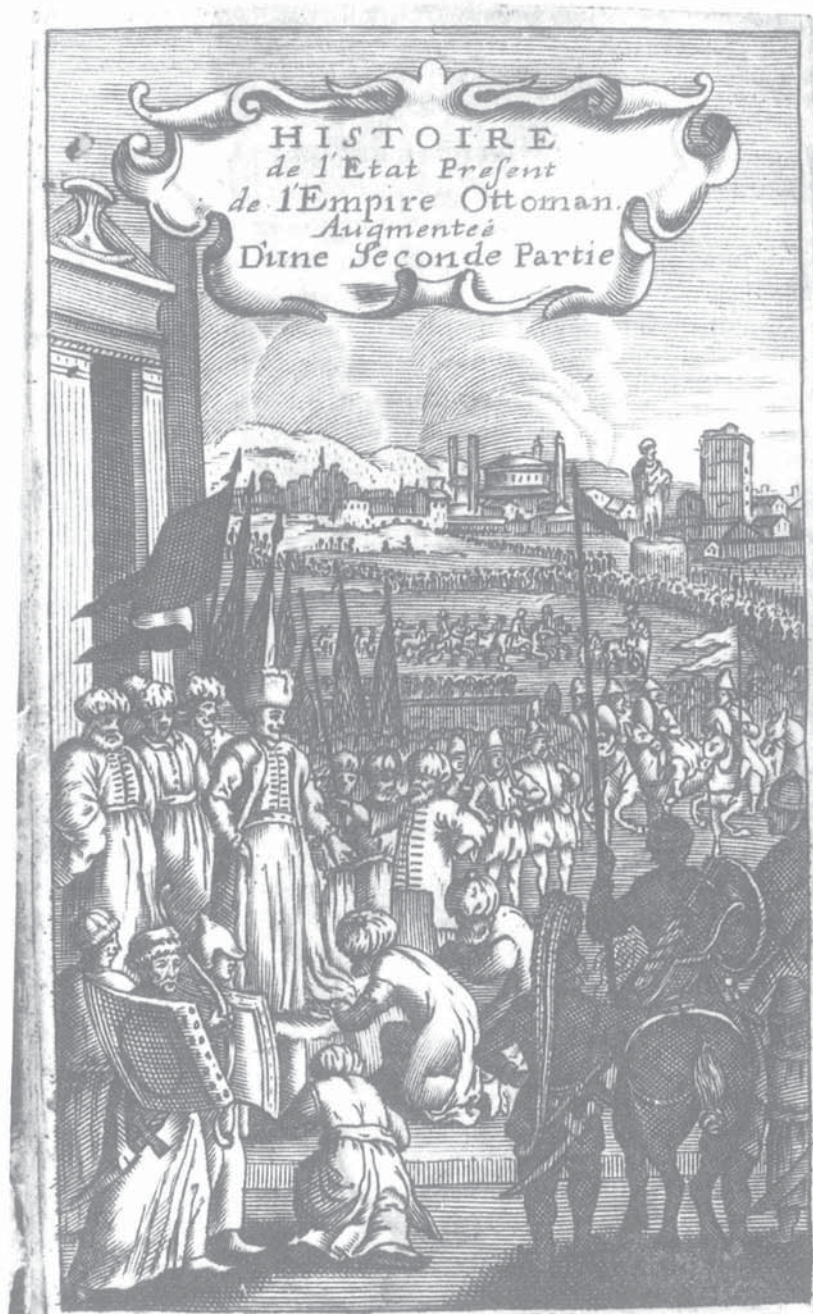
<sup>39</sup> Cfr. per tutti H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. it. di A. Guadagnin, Torino, Edizioni di Comunità, 1999<sup>3</sup>, p. 636: «[...] il terrore è l'essenza del potere totalitario». Vedi, sul punto, M.A. Cattaneo, *Terrorismo e arbitrio. Il problema giuridico nel totalitarismo*, Padova, Cedam, 1998, pp. 18-19, e Thomas Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, nel secondo tomo di questa opera.

<sup>40</sup> Cfr. *De Cive*, I, 2, dove egli afferma che non la «mutua benevolentia/mutual good will», ma il «*mutuus metus/mutual fear*» sta all'origine delle società politiche.

<sup>41</sup> Com'è noto, la connessione psicologia-politica è già chiaramente enunciata da Platone nell'VIII libro della *Repubblica*, da cui molto probabilmente – come è stato sovente sottolineato – Montesquieu trae ispirazione. Da tenere presente, tuttavia, che per l'autore dell'*EL*, diversamente dal filosofo greco, le passioni sociologicamente dominanti nei vari tipi di governo non riguardano solo i ceti dirigenti, bensì – come s'è già osservato e come si vedrà meglio in seguito – tutti i membri di una determinata comunità politica.

schiavi in senso politico, ovvero in cui gli uomini – come si legge in III, 8 – «étant tous égaux, on n’y peut se préférer aux autres», e «étant tous esclaves, on n’y peut se préférer à rien». Inoltre, mentre il *ressort* della monarchia, come del resto quello della repubblica, può essere «relâché», dal momento che essa si regge su leggi «certe» e sulla sua forza stessa (III, 9), non lo può affatto il principio della *crainte*, non disponendo il governo dispotico di simili risorse, per cui il suo *ressort* deve essere, per così dire, sempre ‘teso’, ‘attivo’: nell’un caso la forza delle leggi, nell’altro il terrore permanente o – come si esprime icasticamente Montesquieu – «le bras du prince toujours levé», «règlent ou contiennent tout» (III, 3). Da ultimo, mentre l’onore è sovente in contrasto con la religione (III, 10; IV, 2, 4), la *crainte* ne è fortemente potenziata. Nel dispotismo, infatti, la religione – e in ciò risiede un’altra importante ragione, oltre che nel fatto che sopperisce alla carenza delle leggi fondamentali, della sua maggiore influenza in questo tipo di Stato rispetto a qualsiasi altro – si configura, secondo Montesquieu, come una «crainte ajoutée à la crainte» (V, 14), ossia come un moltiplicatore, col suo immaginario di premi e castighi ultraterreni, delle ragioni dell’obbedienza ai voleri del despota. In tal modo essa, come già accadeva a proposito della natura, contribue enormemente a ‘stabilizzare’ il regime dispotico, ma anche qui solo in quanto in qualche misura ne modera o attenua la rigidità o crudeltà. Infatti, laddove la *crainte* ispirata dalla forza materiale del despota non lega affatto a tale regime i suoi sudditi, lasciando in questo modo ad esso tutta la sua brutalità e la precarietà che ne consegue, il sacro timore di cui la religione circonda il despota (egli è anche – si ricordi – il supremo capo religioso) è presso i sudditi un sentimento più personale e volontario, per così dire «più umano, che modifica l’ambiente morale del regime, rendendolo più stabile»<sup>42</sup>. È quanto Montesquieu sembra suggerire con questa frase: «Dans les empires mahométans – vale a dire negli Imperi turco, persiano e moghul – c’est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu’ils ont pour leur prince»; e con l’altra, ad essa immediatamente successiva, secondo cui è «la religion qui corrige un peu la constitution turque. Les sujets, qui ne sont pas attachés à la gloire & à la grandeur de l’État par honneur, le sont par la force & par le principe de la religion» (V, 14). La religione, dunque, rafforza sì il dispotismo, ma precisamente in quanto ne *corrige un peu* la costituzione, ossia ne attenua il carattere arbitrario e violento, e in quanto rende in qualche modo più *umano* il suo principio.

<sup>42</sup> S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), p. 595 (il corsivo è nel testo).



Antiporta dell'edizione di Cologne del 1676 dell'*Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman* di Paul Rycaut

Al pari delle passioni della virtù e dell'onore, anche quella della *crainte* – lo si diceva poc'anzi – è, o meglio *deve essere*, provata, sentita da tutti coloro che vivono nel dispotismo.

A provarla, a sentirla devono essere anzitutto, secondo Montesquieu, i «grands», ossia tutti coloro (visir, ministri, governatori, generali, ecc.) che ricoprono le cariche più importanti all'interno dello Stato. Poiché il potere immenso del despota passa tutto intero nelle loro mani, essi – per l'innata sete di potere degli uomini (cfr. *infra*) – potrebbero essere tentati di accrescerlo ancora di più, fomentando rivolte di palazzo per abbattere il despota stesso e impadronirsi del suo trono: è necessario pertanto – si legge nell'importante capitolo 9 del libro III, specificamente dedicato al *ressort* del dispotismo – che la *crainte* «abatte» in loro ogni coraggio e ne «éteigne» anche il più debole sentimento d'ambizione, ossia che li renda 'vili' e 'impotenti', *incapaci* «de s'estimer beaucoup eux-mêmes». Ma, oltre questa ragione, ve n'è anche un'altra, secondo il filosofo di La Brède, per cui il despota deve tenere il braccio sempre alzato contro i «grandi» del suo regno, e cioè quella di impedire loro di opprimere il popolo, di cui egli si erge – demagogicamente – a «protecteur» (III, 9). Diversamente dal monarca, infatti, che si schiera dalla parte dei «grandi» contro il «popolo», il despota – come avevano sostenuto peraltro già Platone a proposito del tiranno e Aristotele riguardo anche al Gran Re dei Persiani<sup>43</sup> – fa esattamente l'opposto, ossia si schiera dalla parte del «popolo» contro i «grandi» (III, 9; P 1898). Le sue «horribles cruautés» sembrano pertanto sortire degli effetti anche positivi, in quanto appunto tratterrebbero i funzionari del suo Stato dal vessare la massa dei sudditi (III, 9; VIII, 19).

Vari sono i 'mezzi' o gli 'strumenti' di cui il despota si serve per 'avvilire', rendere 'impotenti' i grandi del suo regno, e segnatamente: la minaccia di un loro annientamento fisico immediato<sup>44</sup>; la minaccia di un loro licenziamento in tronco dai posti che occupano<sup>45</sup> o, se sono dei militari, di

<sup>43</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, VIII, 565d-566b; Aristotele, *Politica*, V, 5, 1305a; V, 10, 1310b 10-17; 1311a 15-23; V, 11, 1313a 38-1313b 33.

<sup>44</sup> Cfr. III, 9, in cui si afferma che il despota deve poter «anéantir à l'instant» coloro i quali detengono i primi posti, altrimenti per lui «tout est perdu» (corsivo nostro); e X, 16, dove si precisa che, a tale scopo, egli dispone costantemente di un corpo di milizie a suo diretto servizio, e da lui finanziato, sempre pronto a piombare su qualsiasi parte del suo regno. Vedi *infra*.

<sup>45</sup> Negli Stati dispotici – si legge, ad es., in V, 19, ma il motivo è già chiaramente enunciato in LP, LXXXIX – «il faut que les sujets soient placés ou déplacés dans un instant par le prince» (corsivo nostro). Tale assoluta precarietà delle posizioni che si occupano riguarda, evidentemente, anche il gran visir o primo ministro nelle cui mani il despota affida interamente la gestione del suo Stato. Cfr. col seguente passo dell'*Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman* di Paul Rycaut (1628-1700), un'altra delle principali fonti montesquieuiane per lo studio delle

una loro degradazione seduta stante<sup>46</sup>; e la minaccia della confisca o espropriazione forzata dei loro beni (V, 8, 15; XIII, 6). Quest'ultima è la necessaria contromisura, secondo Montesquieu, alla loro corruzione, al fatto che nel regime dispotico il peculato è un crimine «ordinaire» (V, 15).

La contropartita dell'immenso potere che il despota 'trasferisce' ai grandi del suo Stato è, dunque, la loro totale insicurezza/precarietà nella vita, nelle cariche che rivestono e nei beni che posseggono, il loro terrore di poter perdere in qualsiasi momento le une e gli altri. Tutto l'opposto accade ovviamente nella monarchia, dove non «l'instabilité», ma «la sûreté» dei grandi «entre – come si legge in VI, 21 – dans [sa] nature».

Il despota, per parte sua, ha paura anzitutto dei suoi più alti funzionari, i quali, data l'irresistibile sete di potere da cui sono divorati al pari di tutti gli altri uomini, non cessano mai, per quanto egli cerchi di tenerli a bada con «exemples de sévérité» (VI, 21), di tramare contro di lui per impossessarsi del suo regno; teme, poi, i suoi stessi fratelli e figli, scorgendo in loro possibili «rivali» e «cospiratori» per la successione al trono, sì che li emargina, li perseguita e spesso li elimina anche fisicamente (V, 14); è terrorizzato, inoltre, dall'esercito, sul quale peraltro deve poggiare la sua forza per governare (V, 14); vive, infine, per la totale assenza nel suo Stato di qualsiasi forza politico-sociale intermedia che possa fungere da schermo protettivo tra la sua persona e i sudditi, nella perenne angoscia di possibili rivoluzioni popolari o dal basso (V, 11)<sup>47</sup>.

Al suo potere «sans bornes» corrisponde dunque, come e ancor più che nel caso dei grandi, il massimo di insicurezza («sur [sa] tête – sottolinea Montesquieu – est l'exès du pouvoir & du danger» [VIII, 5]). Egli non è mai al sicuro in nessun angolo del suo palazzo, vive costantemente come se fosse in mezzo a nemici<sup>48</sup>, stordito dal terrore prima ancora che dalla sua

realtà socio-politiche orientali, in particolare la Turchia moderna: «[...] ce n'est pas ni la vertu, ni le mérite, ni la noblesse de sang qui fait le Bacha, c'est la seule faveur du Sultan, qui peut sur le champ en faire un autre du moindre de ses soldats» (*Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman* [...], traduite de l'anglois [...] par Monsieur [P.] Briot, 2 tt., Cologne, Du Marteau, 1676 [1<sup>a</sup> ed. fr.: 1670], t. I, p. 158).

<sup>46</sup> Cfr. V, 19, dove, discutendo del problema se un cittadino possa essere obbligato ad accettare, nell'esercito, un posto inferiore a quello che occupa, Montesquieu osserva che mentre nella monarchia l'onore «ne peut souffrir ce qu'il appelle se dégrader», negli Stati dispotici, «où l'on abuse également de l'honneur, des postes & des rangs, on fait indifféremment d'un prince un goujat, & d'un goujat un prince» (corsivo nostro).

<sup>47</sup> Vedi, sul tema delle rivoluzioni popolari nel dispotismo – un tema su cui Montesquieu ritorna in vari altri luoghi del suo capolavoro (cfr., ad es., VI, 2; XIX, 12; XXV, 11) e che aveva già messo in luce in *LP*, LXXX e CIII – J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., pp. 121-146.

<sup>48</sup> Cfr., ad es., II, 5, dove si parla del suo serraglio come di una «prison», e V, 14, in cui viene descritto come «le premier prisonnier du palais». Non è da escludere, su questo aspetto

sfrenata lussuria, e ciò – ancora una volta – diversamente dal monarca il quale invece vive «en sûreté» (VIII, 6)<sup>49</sup>, in uno Stato reso «fixe» e «inébranlable» dalla presenza dei poteri o corpi intermedi (V, 11).

Per quanto riguarda, infine, gli strati inferiori del popolo, sembra a prima vista che essi, diversamente dai 'potenti', siano come risparmiati dalla *crainte* e che, negli intervalli tra una ribellione e l'altra, vivano in una relativa «sûreté» sotto le 'ali protettrici' del despota (III, 9). Ma si tratta di mera apparenza, di pura illusione. Infatti, concentrando questi nelle proprie mani tutti i poteri, la loro vita e i loro beni, laddove li posseggano, sono, al pari di quelli dei grandi, totalmente in balla dei suoi capricci e delle sue volontà più sregolate. Inoltre, per quanto il despota cerchi di 'proteggerli' dalle angherie dei grandi, è evidente che non sempre vi riesce: accade anzi che le «loix» con cui egli li «espropria» dei loro beni (come contromisura al peculato che abitualmente praticano) non diminuiscano ma eccitino ancora di più la loro «avarice» e la loro «cupidité», per cui si sentiranno spinti «à faire mille vexations», giacché non sembrerà loro di possedere in proprio che l'oro o l'argento rubato o nascosto (V, 14). Da ultimo, «le but» dello Stato dispotico – scrive Montesquieu – è «la tranquillité», ma questa tranquillità – precisa subito dopo, e si tratta di una precisazione che esplicita assai bene il senso che egli attribuisce alla *crainte/terreur* – «n'est point une paix», ma «le silence de ces villes que l'ennemi est prêt d'occuper» (V, 14; *P* 809), ossia è una tranquillità apparente che nasconde un incubo reale, un paralizzante senso di ansia/angoscia di poter perdere da un momento all'altro ogni cosa, compresa la vita, o di essere ridotti alla totale mercé di un «nemico».

Nessuno, quindi, nel dispotismo, è immune dalla *crainte/terreur*, né i governanti né i governati, gli uni e gli altri al tempo stesso artefici e vittime di essa. All'opposto del governo moderato, che è il regime della *libertà/sicurezza generalizzata*, quello dispotico è pertanto il regime della *illibertà/insicurezza generalizzata*, il regime in cui ognuno è stretto nella morsa della precarietà circa la propria vita e i propri beni. Nel primo, nessun cit-

della raffigurazione montesquieuiana del despota, una qualche influenza del *Gerone* di Senofonte, e in particolare dei luoghi (II, 8-10) in cui vi si sottolinea che i tiranni «sono sempre e dappertutto in paese nemico» e che non trovano sicurezza «neppure all'interno del proprio palazzo» (*Gerone*, in L. Strauss, *La tirannide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte* [1950], trad. it. di M. Scarlata Fazio, a cura di F. Mercadante, Milano, Giuffrè, 1968, pp. 9-10).

<sup>49</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 10 (in Id., *Opere*, a cura di C. Vivanti, vol. I, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, pp. 226-228), dove si discute di «prìncipi buoni» e di «scelerati imperadori» e si sottolinea come la vita dei primi sia caratterizzata da «sicurtà» e «quiete», mentre quella dei secondi da «pericolo», «inquietudine» e «continove angustie».

tadino «craint» un altro cittadino (XI, 6), nell'altro tutti – esattamente come nella stato di natura hobbesiano – hanno terrore di tutti.

Al pari della natura-struttura, anche i princípi dei vari governi hanno leggi ad essi relative o che ne discendono, a cominciare da quelle educative. Mentre nelle monarchie l'educazione si adopera a «élever le cœur», nel dispotismo – si osserva, al riguardo, in IV, 3 – essa cerca solo di «l'abaisser». Deve esservi «servile» e ridotta al minimo. Servile, in quanto non si tratta di formare degli uomini liberi, bensì degli schiavi quali sono tutti coloro che vivono in un simile regime, ivi compreso – stante il fatto che nessuno è «tyran sans être en même temps esclave» (IV, 3)<sup>50</sup> – il despota, il quale riceverà pertanto lo stesso tipo di educazione. Ridotta al minimo, perché, diversamente dall'onore e dalla virtù che, per essere sentiti e praticati, richiedono di venire 'appresi' e 'coltivati', la *crainte* «naît d'elle-même parmi les menaces & les châtimens» (IV, 5), ossia è una passione istintiva, immediata, 'psicologica'; inoltre, perché «l'obéissance extrême», che consegue necessariamente dalla *natura* del dispotismo (III, 10), presuppone «l'ignorance» sia in coloro che obbediscono, ridotti a una condizione subumana, sia in colui che comanda, il quale «n'a point à délibérer, à douter, ni à raisonner», ma solo da «vouloir» (IV, 3)<sup>51</sup>; infine, perché, mentre l'educazione «consiste principalement à vivre avec les autres», nel dispotismo la comunicazione tra gli individui è totalmente assente: in esso, secondo Montesquieu, «chaque maison est un empire séparé» (IV, 3)<sup>52</sup>. L'educazione vi si ridurrà dunque a ben poca cosa, e segnatamente – precisa il Presidente – «à mettre la crainte dans le cœur, & à donner à l'esprit la connoissance de quelques principes de religion fort simples» (IV, 3). Non istillerà il sapere, perché questo potrebbe essere, al pari dell'onore, «dangereux» (III, 9; IV, 3); né l'emulazione, perché potrebbe essere «funeste»; né tantomeno le virtù, essendo impensabile che ce ne possano essere di proprie a degli schiavi (IV, 3).

Analogamente alle leggi educative, anche gli altri tipi di leggi, nel dispotismo, o non ci sono affatto o sono ridotte al minimo.

Così è, in primo luogo, per quanto riguarda il *diritto delle genti* o *diritto internazionale*: essendo il despota abituato a non incontrare nessuna re-

<sup>50</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, IX, 579d-e: «[...] il vero tiranno è in verità uno schiavo» (*Dialoghi politici e Lettere*, cit., vol. I, p. 595).

<sup>51</sup> Numerosi sono i luoghi in cui Montesquieu insiste sull'ignoranza che regna nei paesi dispotici: oltre a IV, 3, vedi, ad es., V, 14; VI, 2; XII, 13; XXV, 15; *Essai sur les causes*, in OC, III, p. 419; e P 596, 1006, 1265.

<sup>52</sup> Analogo concetto è espresso in LP, XXXIV e nell'*Essai sur les causes*, in OC, III, pp. 419-420.



sistenza dentro il palazzo in cui vive «enfermé», si indigna per quella che gli viene opposta con le armi alla mano; è quindi guidato di solito dalla collera o dalla vendetta; d'altronde, diversamente dal monarca, egli ignora cosa sia la vera gloria, per cui nei paesi dove regna le guerre si devono svolgere «dans toute leur fureur naturelle» e il diritto delle genti avere «moins d'étendue qu'ailleurs». Nei suoi domini «[t]out se réduit à concilier le gouvernement politique & civil avec le gouvernement domestique, les officiers de l'État avec ceux du sérail» (V, 14), ossia in pratica con gli eunuchi che lo attorniano in continuazione infiacchendogli negli stravizi il cuore e lo spirito e condizionandolo completamente in tutte le sue scelte di politica interna ed estera (II, 5; V, 14; VII, 7; XV, 19; P 1909). Ancora, non fidandosi egli della «milice» di cui ha terrore, non gli resta da fare altro – per proteggere il suo palazzo, o la capitale del regno, dagli eventuali attacchi di altre nazioni – che renderli inaccessibili mediante la devastazione dei territori di confine (IX, 4). Il suo Stato – si legge, a tale proposito, in V, 14 – «sera dans la meilleure situation, lorsqu'il pourra se regarder comme seul dans le monde; qu'il sera environné de déserts, & séparé des peuples qu'il appellera barbares».

Così è, in secondo luogo, per quanto concerne il *diritto politico* o, diremmo oggi, *pubblico*. Al riguardo Montesquieu – oltre a sottolineare la *simplicité* del «gouvernement politique» in quanto tutto 'centralizzato', lo si è appena visto, nel palazzo del principe, o meglio, nel suo serraglio – si sofferma a lungo sull'assenza nel dispotismo di una legge di successione al trono, sottolineando come ciò costituisca per esso «une raison de dissolution de plus» rispetto alla monarchia, in cui invece una simile legge esiste ed è ben definita. Accade, infatti, che ogni vacanza del trono vi sia seguita da sanguinose lotte fra i principi della famiglia regnante o da spaventose guerre civili, onde colui che alla fine riesce ad impadronirsi del potere non vi è mai sovrano «de droit», ma solo «de fait», ovvero solo perché è il più forte o il vincitore (V, 14)<sup>53</sup>.

Così è, in terzo e ultimo luogo, per quanto riguarda le *leggi civili* e quelle *penali* (o il *diritto privato*):

Je ne sais sur quoi, dans [les pays despotiques] – scrive il Presidente in VI, 1, sintetizzando il suo pensiero in proposito – le législateur pourroit statuer, ou le magistrat juger. Il suit, de ce que les terres appartiennent au prince, qu'il n'y a presque point de lois civiles sur la propriété des terres. Il suit, du droit que le souverain a de succéder, qu'il n'y en a pas non plus sur les succes-

<sup>53</sup> Diversamente che nella monarchia, dunque, nel dispotismo la sovranità è «par nature illégitime» (J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 151).

sions. Le négoce exclusif qu'il fait, dans quelques pays, rend inutiles toutes sortes de loix sur le commerce [...]. Il résulte encore, de cette prodigieuse multitude d'esclaves, qu'il n'y a presque point de gens qui aient une volonté propre, & qui par conséquent doivent répondre de leur conduite devant un juge. La plupart des actions morales, qui ne sont que les volontés du père, du mari, du maître, se règlent par eux, & non par les magistrats [...]. Le despotisme se suffit à lui-même; tout est vide autour de lui. Aussi, lorsque les voyageurs nous décrivent les pays où il règne, rarement nous parlent-ils de loix civiles (corsivi nostri).

Le conseguenze di questa assenza totale o quasi di leggi sulla proprietà, le successioni, il commercio, le questioni penali, sono disastrose per i popoli dei paesi dispotici. Infatti, dalla circostanza che in essi il principe «se déclare» proprietario di tutti i terreni ed erede di tutti i suoi sudditi – per cui questi sono suoi schiavi non solo in senso politico, ma anche *civile*, motivo questo che riprende e sviluppa un altro fondamentale tema presente fin dall'origine<sup>54</sup>, accanto a quello dell'arbitrio nel modo di esercizio del potere, nella nozione di dispotismo o nei suoi sostituti ed equivalenti, vale a dire il tema del rapporto tra governanti e governati come un rapporto analogo a quello tra padrone (*despotes*) e schiavi – deriva sempre «l'abandon de la culture des terres» (V, 14)<sup>55</sup>, e se per di più egli fa anche il mercante, monopolizzando così a suo esclusivo profitto il commercio, la rovina di «toute espèce d'industrie» (V, 8, 14).

D'altra parte, il fatto che i beni siano posseduti in maniera precaria («l'incertitude des fortunes») rende impossibile nei regimi dispotici la loro cessione e vi «naturalise» l'usura, giacché ciascuno è portato ad accrescere il prezzo del proprio denaro in ragione del pericolo che corre prestandolo: il commerciante si trova così costretto «à vivre au jour la journée», per paura di perdere l'indomani il profitto che potrebbe accumulare oggi (V, 15; cfr. XXII, 19).

Ancora: «la tyrannie & la méfiance» fanno sì che in tali Stati «tout le monde y enterre son argent» (XXII, 2), per cui la circolazione monetaria vi è pressoché inesistente.

<sup>54</sup> Cfr., ad es., Platone, *Leggi*, III, 697c-698a, e Aristotele, *Politica*, I, 6-7, 1255b 5-20; III, 14, 1285a 17-22; III, 17, 1287b 36-40; VII, 7, 1327b 26-29.

<sup>55</sup> Analogo concetto era già stato espresso, tra gli altri, da F. Bernier, *Histoire de la dernière révolution des États du Grand Mogol* [...], 4 tt., Paris-La Haye, Barbin-Arnout Leers, 1670-71, t. II, pp. 189-201; Id., *Voyages [...] contenant la description des États du Grand Mogol* [...] (1699), 2 voll., Amsterdam, Marret, 1709-1710, vol. I, pp. 310-320 [ma 320-330]; e da S. Puffendorf, *De iure naturae et gentium* (1672; 1684<sup>2</sup>), VIII, 5, 1 (nella trad. fr. di J. Barbeyrac, Basile, Thourneisen, 1732<sup>4</sup>, t. II, pp. 441-442).

Da ultimo, la loro «duret » provoca inevitabilmente il declino demografico e pu  arrivare fino al punto – ed   questo, a nostro parere, il pi  duro atto d'accusa mosso da Montesquieu contro il dispotismo – da costringere le donne ad abortire, pur di non mettere al mondo figli costretti a vivere sotto il suo giogo (XXIII, 11).

Abbandono dell'agricoltura, rovina dell'industria e del commercio, assenza di circolazione monetaria, spopolamento sono, dunque, le devastanti conseguenze del fatto che il despota, oltre che il detentore esclusivo di tutti i poteri dello Stato,   anche il padrone assoluto dei beni e delle eredit  dei suoi sudditi, del fatto che il suo regime   tanto un regime di oppressione politica (*esclavage politique*) quanto sociale o civile (*esclavage civil*), non solo strutturalmente senza *libert * ma anche – lo avevano ribadito con forza qualche tempo prima Bodin e Locke – senza *propriet *<sup>56</sup>.

Come si vede, oltre che al suo funzionamento politico, Montesquieu si interessa pure al funzionamento economico del dispotismo, come peraltro risulta confermato anche dalla sottolineatura dell'assenza in esso di un vero Terzo Stato. Invano la Moscovia – scrive, ad esempio, in XXII, 14 – vorrebbe uscire dal suo isolamento economico e «descendre de son despotisme»; le sue stesse leggi le vietano qualsiasi commercio:

Le peuple n'est compos  que d'esclaves attachés aux terres, & d'esclaves qu'on appelle eccl siastiques ou gentilshommes, parce qu'ils sont les seigneurs de ces esclaves. *Il ne reste donc guère personne pour le tiers- tat, qui doit former les ouvriers & les marchands* (corsivo nostro).

E altrove osserva che   in Inghilterra, dove regnano moderazione e libert  e i beni dei privati sono sicuri, che ci sono ricchi mercanti, non in Turchia, dove la violenza e le vessazioni del governo fanno s  che il patrimonio sia sempre «suspect, incertain, ruin » (XIII, 14).

Non solo i 'grandi per sangue', ma anche i 'grandi per ricchezza' – e la cosa   stata finora assai scarsamente rilevata dagli interpreti<sup>57</sup> – sono dun-

<sup>56</sup> Vedi, del primo, la definizione di «monarchie seigneuriale» o dispotica riportata pi  sopra, nonch  l'affermazione secondo cui «le roy des Turcs»   chiamato «le grand Seigneur, non pas tant pour l'estendue du pa s, car le roi Catholique en a dix fois autant, que pour estre aucunement Seigneur des personnes & des biens» (*Les six livres de la République* [1576], Paris, Fayard, 1986, libro II, cap. 2, p. 37); del secondo, la battuta conclusiva del § 174 del *Second Treatise of Government*, in cui egli osserva che il potere dispotico si esercita «over such as have no property at all» (ed. cit., p. 402). Sul dispotismo in Locke, cfr. il contributo di Marina Lalatta Costerbosa, in questo tomo.

<sup>57</sup> Una lodevole eccezione   costituita da J. Ehrard, il quale invece – nel suo noto studio su *L'idée de nature en France dans la première moiti  du XVIII  siècle* (1963), Paris, Albin Mi-

que assenti nel dispotismo, ovvero ci sono sia gli uni che gli altri (cfr., ad es., V, 14, 18; VII, 4; XIII, 6, 20), ma le loro «grandeurs», per così dire, al pari del resto di quelle dei vari funzionari dello Stato (visir, governatori, generali, ecc.), non sono, come nella monarchia, «fixes», ossia stabili, sicure, garantite dalla legge, bensì instabili, precarie, in totale balia dell'arbitrio del despota: sono – per dirla con Althusser – delle «grandeurs d'occasion»<sup>58</sup>, ovvero momentanee, effimere, dipendenti unicamente dal *favore* del despota, per sua natura mutevole e capriccioso.

Altrettanto disastrose – lo si diceva poc'anzi – sono le conseguenze che derivano per gli individui che vivono nei paesi dispotici per quanto riguarda le questioni penali.

Mentre nella monarchia le leggi relative alle pene sono assai numerose, nel dispotismo – come si evince chiaramente dalla lunga citazione da VI, 1, riportata più sopra – sono assai poche o totalmente assenti, e laddove nella prima le procedure giudiziarie sono lente e complesse, in ragione dell'alta considerazione in cui è tenuta anche «la tête du moindre citoyen», nel secondo, dove invece si presta «très peu d'attention à la fortune, à la vie, à l'honneur des sujets», esse sono rapide e sommarie (VI, 2).

Inoltre, mentre nei governi moderati vi sono leggi penali precostituite al giudizio, in quello dispotico mancano completamente, in quanto essendo il principe (come del resto – lo s'è visto – chiunque dei suoi precari funzionari) anche giudice (VI, 5), è lui stesso la «règle» (VI, 3), per cui accade che le sue sentenze o giudizi – e ciò più di ogni altro suo atto forse contribuisce a scatenare nei suoi sudditi la *crainte* – siano assolutamente imprevedibili, frutto come sono appunto del mero capriccio o arbitrio. Infine, laddove nella monarchia e nella repubblica le pene sono per lo più miti (o moderate), nel dispotismo, dove regna il terrore e l'infelicità è così grande che la paura della morte supera il rimpianto della vita, il rigore e l'atrocità dei supplizi risultano gli unici mezzi idonei all'azione repressiva del governo (VI, 9).

Diversamente da quanto accade in campo politico, civile e penale, in quello tributario o fiscale – un campo non meno cruciale, com'è facile capire, nella determinazione del tasso di ansia o, se si vuole, di sicurezza dei cittadini di uno Stato – i popoli dei paesi dispotici sembrano essere 'avvantaggiati' rispetto a quelli che vivono nei paesi moderati. Infatti, mentre questi ultimi, in cambio della libertà di cui godono, pagano dei tributi assai

chel, 1994, p. 497 – sottolinea come «l'absence d'un véritable tiers-état» costituisca forse «le trait le plus caractéristique» degli Stati che Montesquieu considera dispotici.

<sup>58</sup> L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, cit., p. 86.

pesanti, essi ne versano di «très légers» (XIII, 10). Ma si tratta di un 'vantaggio' che non ha assolutamente nulla di invidiabile. Infatti, se essi non sono, come i contribuenti degli Stati moderati, continuamente «accablés» da richieste di ulteriori tasse, ciò deriva in realtà unicamente dalla «non-chalance» dei loro governanti, assai poco propensi a intraprendere nuove iniziative o a fare nuovi progetti: se costoro non li «tourmentent», è perché «ne se tourmentent pas sans cesse eux-mêmes» (XIII, 15); inoltre, l'imposta indiretta, che è la più normale in un governo moderato, è un'imposta sulla prosperità; mentre quella *pro capite* o personale, «plus naturelle à la servitude», è un'imposta sulla miseria (XIII, 14); da ultimo, e soprattutto, la contropartita della modicità dei loro tributi è l'assenza di libertà, ossia il fatto che il governo non offre loro nulla in cambio in materia di sicurezza della vita e dei beni:

Il y a, dans les États modérés – si legge, al riguardo, in XIII, 12 – un dédommagement pour la pesanteur des tributs: c'est la liberté. Il y a dans les États despotiques un équivalent pour la liberté: c'est la modicité des tributs.

4. Facciamo di nuovo il punto sui temi principali che siamo venuti finora evidenziando.

Anzitutto, appare chiaro che per Montesquieu il dispotismo è, al pari della monarchia e della repubblica, una forma specifica, normale, a sé stante, di governo, ossia uno Stato che ha una sua «natura» e un suo «principio» animatore, nonché – come si precisa in XI, 5 – un suo «objet direct», un suo fine peculiare.

La sua natura consiste in una struttura costituzionale semplice, a poteri concentrati, non moderata e non libera; il suo principio, in un senso di ansia o d'insicurezza permanente che investe tutti coloro che vivono sotto il suo giogo; il suo «objet», nelle «délices» del despota, ossia nei suoi piaceri tanto sensuali che spirituali, quali *in primis* la 'sensazione' che egli continuamente prova della propria onnipotenza («ses cinq sens [lui] disent sans cesse qu'il est tout, & que les autres ne sont rien»).

Principale fattore, di carattere però extra-politico, che attenua in qualche modo i «malheurs» che necessariamente derivano da un siffatto governo (XXVI, 16), consentendogli così di durare nel tempo, è la religione, la cui influenza in esso è maggiore che altrove e si esercita a livello sia della sua natura sia del suo principio, moderando l'una, umanizzando per certi aspetti l'altro.

In secondo luogo, il rapporto tra governanti e governati che vige in tale regime è un rapporto di tipo servile, ossia analogo al rapporto tra padrone e schiavo: il despota è non solo colui che «réunit» nelle proprie mani tutti i poteri fondamentali dello Stato, ma anche il padrone o proprietario assoluto delle vite e dei beni dei suoi sudditi; è il detentore, cioè, sia dell'*imperium* che del *dominium*.

Diversamente dagli oppositori all'assolutismo di Luigi XIV, i quali pongono l'accento soprattutto sull'elemento o aspetto politico della nozione di dispotismo, Montesquieu, nella sua «grande opera di sintesi della saggezza politica del passato»<sup>59</sup>, ristabilisce – come s'è già accennato – anche l'altro elemento presente fin dall'origine in tale nozione, vale a dire il suo elemento economico-sociale: il dispotismo è un regime fondato non solo sull'arbitrio politico o, il che è lo stesso, sulla mancanza di *libertà politica*, ma anche sull'assenza di ogni garanzia civile per i possessi dei sudditi ovvero sull'assenza di *libertà civile*; costituisce non solo – per dirla con Franco Venturi – la negazione o la violazione della «legge politica», ma anche di quella «sociale»<sup>60</sup>; è, in breve, la trasformazione degli uomini in strumenti economici della volontà del despota:

Dans les pays despotiques – si legge, ad esempio, in XV, 1 – où l'on est déjà sous l'esclavage politique, l'esclavage civil est plus tolérable qu'ailleurs. Chacun y doit être assez content d'y avoir sa subsistance & la vie. Ainsi, la condition de l'esclave n'y est guère plus à charge que la condition du sujet (corsivi nostri).

Schiavitù politica e schiavitù civile, dispotismo politico e dispotismo sociale, generano un «esprit précaire» (XXIV, 11), i cui effetti sono soprattutto – come pure s'è visto – la tendenziale *distruzione* di ogni attività economica, la tendenziale *desertificazione* dei territori dove essi allignano: «Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit – scrive Montesquieu in V, 13, e si tratta di una delle più celebri immagini del dispotismo che egli ci abbia proposto – ils coupent l'arbre au pied, & cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique». Dove si allude appunto alla tendenza autodistruttiva, in particolare a livello economico, di tale governo, al fatto che è un regime *mortifero*, incline a desertificare l'ambiente naturale ove regna, come ancor più chiaramente viene spiegato qualche pagina più avanti – e si tratta di un'altra celebre immagine di tale regime – in cui si sostiene che nei paesi dispotici «on ne répare, on n'améliore rien. On ne bâtit

<sup>59</sup> F. Venturi, *Despotismo orientale*, «Rivista storica italiana», 72 (1960), p. 119.

<sup>60</sup> *Ibid.*

de maisons que pour la vie, on ne fait point de fossés, on ne plante point d'arbres; on tire tout de la terre, on ne lui rend rien; *tout est en friche, tout est désert*» (V, 14; corsivo nostro).

«Dureté» del governo e precarietà delle fortune private sono, dunque, la causa fondamentale della miseria e dell'arretratezza economica in cui versano le nazioni governate dispoticamente<sup>61</sup>, così come, all'opposto, la «bonté» del governo e la sicurezza della proprietà dei beni costituiscono, secondo Montesquieu, la ragione prima della prosperità e dello sviluppo economico di cui godono i popoli dei paesi moderati<sup>62</sup>.

Uno dei motivi costanti negli scritti del Presidente – lo ha messo bene in luce Lando Landi<sup>63</sup> – è costituito dalla positività che egli riconosce all'operare, al lavoro, all'iniziativa umani, di contro al «repos», all'«inaction», all'«oisiveté» (o «paresse», come più frequentemente gli accade di scrivere [XIV, 2, 4-7, 9; XV, 12; ecc.]). I primi sono l'effetto di un governo moderato o libero, i secondi, invece, del dispotismo; a parte le due celebri immagini poc'anzi ricordate, in cui si evidenzia con grande nettezza la tendenza all'azzeramento dell'*attività economica* che caratterizza tale regime (in conseguenza del fatto che vi regnano l'arbitrio politico e l'incertezza delle proprietà), altri luoghi dell'*EL* confermano questo punto di vista: quello, ad esempio, in cui si osserva che «si un pouvoir arbitraire ôte les récompenses de la nature, [...] l'*inaction* paroît être le seul bien» (XIII, 2), o l'altro dove si sostiene che «le gouvernement absolu produit l'*oisiveté*» (XIX, 27; corsivi nostri).

In breve, ci sembra che Montesquieu istituisca abbastanza chiaramente le seguenti connessioni: *libertà politica-proprietà-attività-dinamismo economico* e, all'opposto, *dispotismo (o schiavitù politica o assenza di libertà politica)-assenza di proprietà (o schiavitù civile o assenza di libertà civile)-passività-stagnazione economica*. È del tutto superfluo rilevare come la prima connessione o sequenza costituisca uno dei nessi tipici, se non il più tipico, del pensiero liberale; per cui, pur con tutte le cautele del caso (sul piano economico il pensiero del Presidente – come è stato più volte osser-

<sup>61</sup> Vedi ancora, oltre a quanto già segnalato in proposito, XX, 3 e P 1839.

<sup>62</sup> «L'opulence – scrive, ad es., in *LP*, CXXII – suit toujours [...] la liberté»; e in *EL*, XVIII, 3: «Les pays ne sont cultivés en raison de leur fertilité, mais en raison de leur liberté»; e, ancora, in XXI, 20: «[...] c'est une expérience reconnue, qu'il n'y a plus que la bonté du gouvernement qui donne de la prospérité». Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, II, 2 (in *Id.*, *Opere*, vol. II, cit., pp. 334-335), dove si contrappongono «vivere libero»-sviluppo economico e «vivere servo»-stagnazione economica, e si definiscono i principi orientali «destruttur[i] de' paesi e dissipator[i] di tutte le civiltà degli uomini».

<sup>63</sup> *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 680 ss.

vato<sup>64</sup> – non rivela una consapevolezza del tutto adeguata dei moderni processi di accumulazione della ricchezza), ci pare si possa affermare che il dispotismo venga da lui raffigurato come l'esatto opposto del mondo borghese, come un regime perfettamente antitetico o incompatibile con la formazione economico-sociale capitalistica.

Ma *schiavitù e passività* – così come i loro contrari, *libertà e attività* (che costituiscono per Montesquieu, come vedremo, i due attributi essenziali della natura umana) – non sono solo il frutto del sistema politico e del regime della proprietà, bensì anche e soprattutto di fattori geografico-ambientali, quali in primo luogo il «clima», la cui incidenza sul mondo umano il Presidente, ricollegandosi anche qui ad una lunga tradizione di pensiero risalente ai Greci, ripropone in modo organico e sistematico dedicandole ben quattro libri della sua opera<sup>65</sup>.

Schematizzando al massimo le sue posizioni in proposito, possiamo affermare che le prime sono l'effetto dei climi caldi caratteristici, a suo avviso, di quasi tutta l'Asia, dell'intera Africa e delle Americhe a ridosso della linea equatoriale, mentre le seconde lo sono dei climi temperati tipici di pressoché tutta l'Europa. Questi ultimi favoriscono negli uomini il vigore fisico e la forza d'animo, rendendoli intraprendenti e inclini alla libertà (XIV, 2; XVII, 2-3), mentre il caldo – scrive in XV, 7 – «énerve» il loro corpo e ne «affoiblit» a tal punto il coraggio che essi «ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtement». Se vi è un tipo di schiavitù «par nature» – aggiunge qualche riga dopo – è questa (derivante dal clima

<sup>64</sup> Cfr., ad es., S. Rotta, *Economia e società in Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 13 (1992-93), pp. 149-164; e C. Morilhat, *Montesquieu. Politique et richesses*, Paris, PUF, 1996, pp. 101-120.

<sup>65</sup> Precisamente i libri XIV-XVII. Numerosi, tuttavia, sono i cenni, più o meno ampi ed espliciti, che si incontrano in varie altre parti dell'*EL*, concernenti il problema dell'influenza dei fattori climatici sul carattere dei popoli e sulle loro istituzioni politico-giuridiche. Vedi, sulla teoria montesquieuiana dei climi e sulle sue fonti antiche (Ippocrate, Aristotele, Platone, ecc.) e moderne (Bodin, J. Chardin, J. Arbuthnot, F.-I. Espiard de La Borde, ecc.), R. Shackleton, *The evolution of Montesquieu's theory of climate*, «Revue internationale de philosophie», 9 (1955), pp. 317-329; Id., *Montesquieu. A critical biography*, cit., pp. 302-319; J. Ehrard, *L'idée de nature en France*, cit., pp. 691-736, *passim*; S. Rotta, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, «Miscellanea di storia ligure», 20 (1988) 1, pp. 1347-1357; N. Hafid-Martin, *Évolution et critique de la théorie des climats à travers le XVIII<sup>e</sup> siècle en France. Du déterminisme géographique à la liberté politique*, in I Notebook dello SWIF (Sito Web Italiano per la Filosofia, Filosofia Moderna), I, 2, febbraio 1998: <http://lgxserver.uniba.it/lei/filmmod/testi/climat.htm>; J.N. Shklar, *Montesquieu* (1987), trad. it. di B. Morcavallo, Bologna, il Mulino, 1998<sup>2</sup>, pp. 97 ss.; R. Minuti, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, cit., pp. 137-163.



caldo), non quella, postulata ma non dimostrata, da Aristotele nella sua *Politica*<sup>66</sup>.

Schiavitù e libertà (e i regimi politici che su di esse si fondano) sono dunque geograficamente delimitati o circoscritti; 'occupano', per così dire, ognuna delle porzioni o aree specifiche del pianeta, porzioni o aree che vanno tenute rigorosamente distinte – ci tiene a sottolineare Montesquieu – le une dalle altre: «[...] il faut bien distinguer» – afferma infatti sempre in XV, 7 – i paesi in cui la schiavitù è fondata su una «raison naturelle», il clima caldo appunto, da quelli, come i paesi europei, in cui invece le «raisons naturelles mêmes la rejettent»; e ancora: «il faut [...] borner la servitude naturelle à de certains pays particuliers de la terre» (XV, 8), vale a dire – lo si è appena accennato – a pressoché tutti i paesi extraeuropei, *in primis* quelli asiatici: l'Asia – si legge infatti già in V, 14, che tra tutti i capitoli dell'*EL* dedicati al dispotismo è quello che ne delinea il maggior numero di tratti essenziali e caratteristici – è «la partie du monde» in cui tale regime «est, pour ainsi dire, *naturalisé*» (corsivo nostro).

Mediante la sua teoria dei climi, Montesquieu recupera e rilancia così anche il terzo e ultimo grande tema presente fin dall'antichità nella dottrina del dispotismo<sup>67</sup> e riproposto con forza in epoca moderna anzitutto da Machiavelli<sup>68</sup>: vale a dire il tema (con cui viene definitivamente 'completa-

<sup>66</sup> Il luogo della *Politica* aristotelica a cui Montesquieu rinvia in nota è «liv. I, chap. 1 [4-6, 1254a-1255b]». Sulle connessioni clima caldo-passività-schiavitù e clima freddo-attività-libertà, vedi anche XXI, 3 e P 789.

<sup>67</sup> Cfr. in particolare i luoghi già citati delle *Leggi* di Platone, in cui questi discute dello Stato persiano dei suoi tempi qualificandolo come dispotico, e della *Politica* di Aristotele, nella fattispecie III, 14, 1285a 20-22 e VII, 7, 1327b 22-33, dove si sottolinea, sulla scia della teoria ippocratica dei climi (ben nota anche a Montesquieu: cfr. *OC*, III, pp. 712-714), il carattere servile degli Asiatici e la loro inclinazione a soggiacere al dominio dispotico. Sulla fortuna dei luoghi della *Politica* aristotelica appena ricordati, vedi in particolare i contributi di Umberto Roberto e Claudio Fiocchi-Stefano Simonetta, in questo tomo, nonché il vecchio ma ancor utile lavoro di C. Curcio, *Sulla fortuna di due giudizi di Aristotele intorno all'Europa e all'Asia*, in AA.VV., *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, 3 voll., Bologna, Zanichelli, 1953, vol. I, pp. 495-514, dove l'autore segnala, tra l'altro, anche le importanti pagine del *De iure belli ac pacis* (1625) di Ugo Grozio in cui, per la prima volta, viene proposta un'ampia e puntuale raccolta dei principali testi classici relativi alla natura servile dei popoli orientali e alla loro soggezione al dispotismo: cfr. *De iure belli ac pacis*, I, 3, 20 (nella trad. fr. di J. Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1724, t. I, pp. 152-153).

<sup>68</sup> Cfr. i luoghi già citati del capitolo IV del *Principe* e, inoltre, il libro II dell'*Arte della guerra*, là dove egli contrappone un'Europa «piena di repubbliche e di principati» a un'Asia «tutta sotto uno regno» (in *Opere*, vol. I, cit., p. 585). Vedi, in proposito, soprattutto F. Chabod, *I caratteri politici dell'Europa nel pensiero di Machiavelli* (1956), in Id., *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1993<sup>2</sup>, pp. 404-405; Id., *Storia dell'idea d'Europa* (1961), Bari, Laterza, 1995, pp. 48-57, 86-107; e il contributo di Giorgio Scichilone in questo tomo. Tra gli altri pen-

ta', per così dire, la definizione contenuta in II, 1) della delimitazione geografica del fenomeno dispotico ovvero della identificazione tra dispotismo e monarchie orientali, tra dispotismo e «dispotismo asiatico»; una identificazione che egli dà per scontata e ovvia – come s'è già osservato – fin dalle prime battute della sua indagine sulla tipologia dei governi, ma della quale solo nel prosieguo della sua opera e in particolare negli ultimi capitoli del libro VIII, incentrati sul rapporto tra forme di Stato e dimensione del loro territorio, e nella terza parte (libri XIV-XIX) dedicata all'analisi delle «cause fisiche» e «moralì» delle istituzioni umane, fornisce le ragioni, con una ampiezza e ricchezza di particolari quali mai s'erano viste fino ad allora, onde a buon diritto si può affermare che con lui si ha la «consacrazione» della categoria del *dispotismo orientale*<sup>69</sup> e che, a partire dalla pubblicazione del suo capolavoro, la contrapposizione tra Asia ed Europa rispettivamente come terra d'elezione della schiavitù e terra d'elezione della libertà, come dispotismo e libertà, staticità e dinamismo economico, diventa un luogo comune della cultura illuministica e un ineludibile punto di riferimento, in negativo o in positivo, per quella successiva fino ai giorni nostri<sup>70</sup>.

satori moderni che, dopo il Segretario fiorentino, riprendono il tema della 'asiaticità' del dispotismo, con particolare riferimento all'Impero ottomano, cfr. F. Hotman, *Francogallia* (1573), ed. a cura di R.E. Giesey e J.H.M. Salmon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 296, 300, 304, 342, 414; G. Botero, *Delle relazioni universali*, Roma, Ferrari, 1591-95, parte II, libro IV, pp. 221-222; F. Bacone, *Saggi*, «Della nobiltà», cit., p. 344; J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, cit., pp. 11-12, 45; A. Sidney, *Discourses concerning government* (1698), cap. I, sez. 5; cap. II, sez. 4, 11, 15, 21; cap. III, sez. 21, 23 (nell'ed. curata da T.G. West, Indianapolis, Liberty Classics, 1990, pp. 17, 94, 134, 143, 159-160, 197, 441, 452); P.M. Doria, *La vita civile*, cit., parte II, cap. 1, pp. 246-248. Vedi, inoltre, il commento di L. Le Roy ad Aristotele, *Politica*, III, 14, 1285a 20-22: «[...] comme sont les royaumes des Barbares, lesquelles combien que soyent legitimes et hereditaires neantmoins retiennent empire seigneurial comme est l'estat du Turc, du Moscouite et du Preteian» (*Les Politiques d'Aristote* [...], traduites [...] par Loys Le Roy, Paris, de Vascosan, 1568, pp. 371, 373; corsivi nostri).

<sup>69</sup> Cfr. N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 153; Id., *Dispotismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica* (1983<sup>2</sup>), Milano, TEA, 1990, p. 323; Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, p. 611. Vedi anche A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia. Il ruolo di Ivan il Terribile nella storia russa* (1980), trad. it. di B. Osimo, Milano, Ed. di Comunità, 1984, p. 53.

<sup>70</sup> Sull'antitesi Asia-Europa nell'*EL*, le migliori analisi e ipotesi interpretative, anche se non sempre del tutto condivisibili, si trovano in P. Vernière, *Montesquieu et le monde musulman, d'après «L'Esprit des lois»*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 175-190; S. Rotta, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 1347-1371; P. Rétat, *La représentation du monde dans «L'Esprit des lois». La place de l'Europe*, in *L'Europe de Montesquieu*. Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993), réunis par A. Postigliola et M.G. Bottaro Palumbo, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 7-16; M. Richter, *Montesquieu's comparative analysis of Europe and Asia: intended and unintended*

Non possiamo concludere questo paragrafo senza un ulteriore cenno, seppur molto rapido, alla condizione d'isolamento, o di assenza di «communication», in cui versano, secondo Montesquieu, gli individui sottoposti al giogo del dispotismo, e in primo luogo le donne. Queste – egli sottolinea – vi devono essere «extrêmement esclaves»; oltre che a livello politico, devono essere tali infatti anche nella vita privata o domestica (*esclavage domestique*), dove vengono considerate come 'cose', oggetti di lusso, parte della «proprietà» del marito/padrone (VII, 9, 15; XVI, 9). In un regime di poligamia come quello che vige negli Stati dispotici (XVI, 2-4), è necessario non soltanto recluderle, impedire loro qualsiasi rapporto con l'esterno (i loro eventuali intrighi potrebbero essere «fatali» al marito e scuotere dalle fondamenta un regime come quello dispotico, in cui sono richieste la tranquillità e la subordinazione più assolute [VII, 9; XVI, 9]), ma segregarle anche all'interno della casa stessa:

Les femmes ne doivent pas seulement être séparées des hommes par la clôture de la maison – si legge in XVI, 10 – mais elles en doivent encore être séparées dans cette même clôture, en sorte qu'elles y fassent comme une famille particulière dans la famille.

E ancora: non le si separerà mai abbastanza «de tout ce qui pourroit leur donner d'autres idées, de tout ce qu'on traite d'amusemens & de tout ce qu'on appelle des affaires». Se, per una qualche ragione, non è possibile tenerle in una prigionia così rigorosa, la loro lussuria – effetto del clima caldo – esplose senza ritegno. Dove invece ciò è possibile, come accade nella maggior parte dei paesi dispotici, i loro costumi sono puri, ma tale purezza è ottenuta appunto mediante la «clôture» più «exacte», la più totale segregazione dagli uomini fuori e dentro la casa (XVI, 10)<sup>71</sup>.

Oltre che nei confronti degli altri popoli – il dispotismo, s'è visto, si isola da essi facendo terra bruciata alla sue frontiere – la «séparation», o l'assenza di «communication», domina dunque a tutti i livelli anche all'interno di tale regime (XIX, 12, 18): il despota, nascosto nel fondo del suo serraglio, vive «séparé» dai suoi sudditi (V, 14; XXIV, 3); le case in cui questi abitano, a loro volta, sono ognuna un «empire séparé»; le donne infine – diversamente da quanto accade nei paesi liberi europei (XVI, 11) –

*consequences*, in *L'Europe de Montesquieu*, cit., pp. 328-348; R. Minuti, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche*, cit., pp. 148-163; J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, Paris, PUF, 1999, pp. 76-103.

<sup>71</sup> Cfr. J. Geffriaud Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1977, p. 571.

sono, o meglio, *devono essere* completamente «séparées» dalla compagnia maschile e da tutto ciò che possa minimamente 'distrarle' (si tratti di affari o di divertimenti) dall'adempimento dei doveri «qui leur sont propres» (XVI, 10).

Tutti, in sostanza, vivono nella più totale assenza di comunicazione, *separati* gli uni dagli altri o, il che è lo stesso, *tenuti insieme* dalla forza repulsiva di passioni che li isolano, quali il puro capriccio e/o la *crainte/terreur*.

In un celebre passaggio dei *Romains* – non ripreso nell'*EL*, ma il cui senso vi è chiaramente rinvenibile – Montesquieu contrappone «l'unione» che regna nei governi moderati a quella che si riscontra nel dispotismo. La prima – osserva – consiste in un'armonia derivante da 'dissonanze', ossia da un organico comporsi di interessi di forze sociali diverse; la seconda invece è una *unione apparente*, che cela una «division réelle», un conflitto insanabile fra i diversi membri della collettività:

[...] le laboureur, l'homme de guerre, le négociant, le magistrat, le noble, ne sont joints que parce que *les uns oppriment les autres sans résistance*: &, si l'on y voit de l'unione, ce ne sont pas des citoyens qui sont unis, mais *des corps morts ensevelis les uns auprès des autres* (*Romains*, IX; corsivi nostri).

Di contro a un'unione come *concordia discors*, sta quindi un'*unione fittizia*, intessuta – per l'assenza o la riduzione al minimo di qualsiasi tipo di legge – di conflitti 'incomponibili' e di rapporti di mera oppressione<sup>72</sup>, o una *unione di cadaveri*, e cioè di quanto di più *separato* e *incomunicabile* si possa immaginare. Ancora, e richiamando alla mente quanto dicevamo più sopra sul pluralismo: di contro all'«union d'harmonie» dei governi moderati europei, sta l'«accord» del «despotisme asiatique» (*Romains*, IX) come *divisione disgregatrice* o *pace cimiteriale*, frutto dell'assenza più totale di qualsiasi autentico pluralismo, oltre che politico-sociale (in esso, s'è visto, non vi sono, di fatto, ceti o gruppi sociali 'stabili' e giuridicamente 'garantiti'), culturale-ideologico. Perfino il semplice ragionare può sconvolgere il principio della *crainte* su cui esso si regge o da cui trae alimento e mettere quindi a repentaglio la sua esistenza: in una nazione libera – si legge, a tale riguardo, in XIX, 27 – è molto spesso indifferente che i singoli individui ragionino bene o male: «il suffit qu'ils raisonnent: de là sort la liberté qui ga-

<sup>72</sup> Di fatto, è come se nel dispotismo perdurasse o non venisse mai meno – per l'assenza appunto di vere e proprie leggi – quell'«état de guerre» che si instaura, secondo Montesquieu, «sitôt que les hommes sont en société» (I, 3). Vedi anche V, 17, dove si afferma che in tale regime gli individui «ne se croient liés que par les châtimens que les uns exercent sur les autres».

rantit des effets de ces mêmes raisonnemens». Nel regime dispotico, invece, è parimenti «pernicieux» che si ragioni bene o male: «*il suffit qu'on raisonne pour que le prince du gouvernement soit choqué*» (XIX, 27; corsivi nostri).

Forse niente, nell'ottica di Montesquieu, è più distante dall'Europa 'illuminata' e libera quanto questo totale diniego dell'uso stesso dello strumento principe dell'emancipazione umana che caratterizza il dispotismo asiatico, vale a dire la *raison*, «le plus noble, le plus parfait, le plus exquis de nos sens»<sup>73</sup>.

5. Dopo aver trattato dei principi dei governi in se stessi e delle leggi ad essi relative, Montesquieu affronta – nel libro VIII, uno dei più significativi di tutto l'*EL* – un terzo e ultimo fondamentale aspetto, quello della loro «corruption», sostenendo in proposito che è da essa che comincia «presque toujours» (VIII, 1) quella degli Stati, ossia il mutamento di struttura o di forma costituzionale di questi ultimi.

Se il principio di uno Stato resta sano, allora anche le leggi cattive hanno l'effetto delle buone, qualora invece si corrompa, anche le leggi migliori diventano cattive ed è inevitabile la metamorfosi dello Stato stesso in un altro tipo di regime politico: «la force du principe – sottolinea Montesquieu – entraîne tout» (VIII, 11)<sup>74</sup>.

Lo *stato di salute* dei principi è, dunque, il principale fattore della *stabilità* o *instabilità* degli Stati (o dei governi), del loro durare nel tempo o del loro perire. In tal senso, essi si rivelano il fattore dinamico che non solo li attiva nel loro normale funzionamento ma che anche imprime loro ogni impulso evolutivo; si configurano, cioè, anche come l'elemento determinante del loro divenire storico.

Consideriamo dapprima la corruzione dei principi dei regimi moderati (democrazia, aristocrazia e monarchia) per passare poi all'analisi di quella, affatto peculiare, del *ressort* del dispotismo.

Diversamente dall'opinione corrente, la corruzione o modificazione dei primi non comporta necessariamente il passaggio a forme di Stato dispotico, ma anche dall'uno all'altro degli stessi Stati moderati. Le trasformazioni della natura dei governi moderati, conseguenti alla modificazione dei loro principi, in altri termini, possono avvenire in tutte le direzioni, an-

<sup>73</sup> Montesquieu, *Invocation aux Muses*, in *OC*, I, 1, p. [L].

<sup>74</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 17, in *Id.*, *Opere*, vol. I, cit., pp. 243-245.

che se la via d'uscita in senso immoderato o dispotico sembra essere – stando a quanto si legge in una *pensée* – la più «ordinaire»<sup>75</sup>.

Secondo l'*EL*, le principali cause della corruzione del principio della democrazia sono essenzialmente due e vertono entrambe sul venir meno di quello che è il suo elemento essenziale e caratterizzante, vale a dire l'«esprit d'égalité»: tale «esprit» si perde – scrive Montesquieu in VIII, 2 – o quando si diffonde quello «d'inégalité», oppure allorché si afferma un «esprit d'égalité extrême». Il primo «mène» il governo popolare all'aristocrazia oppure alla monarchia, regimi politici entrambi strutturalmente non egualitari; il secondo invece – e solo esso – «le conduit» al dispotismo «d'un seul», oppure «de tous» prima e «d'un seul» poi, il quale a sua volta finisce «par la conquête» (VIII, 2, 6).

La via d'uscita verso il dispotismo di tutti (e successivamente di uno solo) – su cui Montesquieu concentra pressoché tutta la sua attenzione, riprendendo a suo modo le teorie classiche e moderne sulle forme degeneri o 'deviazioni' della democrazia<sup>76</sup> – si verifica quando il popolo concentra nelle proprie mani tutti e tre i poteri fondamentali dello Stato e tende a disconoscere ogni distinzione tra governanti e governati e perfino qualsiasi principio di autorità: le democrazie «se perdent [e cioè vanno appunto verso il *despotisme de tous*] lorsque le peuple dépouille le sénat, les magistrats & les juges de leurs fonctions» (VIII, 6); ovvero quando

chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander. Pour lors le peuple, ne pouvant souffrir le pouvoir même qu'il confie, veut tout faire par lui-même, délibérer pour le sénat, exécuter pour les magistrats, & dépouiller tous les juges (VIII, 2).

Convinto fautore del sistema rappresentativo<sup>77</sup>, Montesquieu definisce qui – come si vede – quale «despotisme de tous» o «du peuple» (P 1893) la democrazia radicale o diretta, facendo proprio e rilanciando l'atteggiamento di profonda ostilità e diffidenza verso tale tipo di governo,

<sup>75</sup> «La monarchie dégénère *ordinairement* dans le despotisme d'un seul; l'aristocratie, dans le despotisme de plusieurs; la démocratie, dans le despotisme du peuple» (P 1893; corsivo nostro).

<sup>76</sup> In particolare le teorie di Platone sulla tirannide (*Repubblica*, VIII, 557a-558c; 562b-566d), di Aristotele sulla demagogia (*Politica*, IV, 4, 1292a 5-25; V, 5, 1305a 5-30; V, 9, 1310a 3-7; V, 11, 1313b 35-40), di Polibio sull'oclocrazia (*Storie*, VI, 4, 9, 57) e di Machiavelli sulla «licenza» (*Discorsi*, I, 2, in *Id.*, *Opere*, vol. I, cit., pp. 203-205).

<sup>77</sup> «Il y avoit un grand vice – scrive, ad es., in XI, 6 – dans la plupart des anciennes républiques: c'est que le peuple avoit droit d'y prendre des résolutions actives, & qui demandent quelque exécution, chose dont il est entièrement incapable. *Il ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir ses représentans, ce qui est très à sa portée*» (corsivo nostro).

e più in generale verso qualsiasi forma di partecipazione diretta al potere politico da parte degli strati più umili del popolo<sup>78</sup>, tipico di molti pensatori a lui ben noti, come, per limitarci all'antichità classica (che è la realtà storica che egli ha soprattutto presente quando ragiona di democrazia), l'anonimo autore dell'*Athenaion Politeia* – pervenutaci all'interno del *Corpus* senofonteo e più volte menzionata nel corso dell'*EL* (II, 2; XXI, 7; ecc)<sup>79</sup> – Platone e Aristotele<sup>80</sup>.

In ogni caso, la situazione che si determina in seguito all'instaurarsi di una uguaglianza integrale e generalizzata o anche – come si legge in VIII, 3 – di una «liberté extrême», è una situazione estremamente precaria e instabile, di anarchia generale, in cui il popolo diventa facile preda dei demagoghi i quali lo adulano e lo corrompono ogni giorno di più, fino a quando uno solo di essi prevale sugli altri ponendo termine – come era accaduto, secondo Montesquieu, alle antiche repubbliche greche là dove non erano finite nell'«anéantissement» (VIII, 2) e a Roma con la dittatura di Silla e, ancor più, con quella di Cesare (*LP*, CXXXI; *Romains*, IX, XI; *EL*, III, 3; VI, 2, 15; X, 14; ecc.) – alla libertà e alla stessa democrazia, e cioè instaurando la tirannide o il dispotismo «d'un seul»<sup>81</sup>:

Plus [le peuple] paroîtra tirer d'avantage de sa liberté, plus il s'approchera du moment où il doit la perdre. Il se forme de *petits tyrans* [i demagoghi, appunto] qui ont tous les vices d'un seul. Bientôt ce qui reste de liberté de-

<sup>78</sup> Cfr., ad es., *P* 32: «[...] dans les États libres, le menu peuple est ordinairement insolent»; ed *EL*, XV, 18: «[...] dans le gouvernement même populaire, la puissance ne doit point tomber entre les mains du bas peuple».

<sup>79</sup> Un'interessante edizione di questo importante scritto antidemocratico, fino a qualche decennio addietro attribuito ancora a Senofonte, è stata proposta da L. Canfora nell'opuscolo intitolato *La democrazia come violenza*, Palermo, Sellerio, 1996<sup>9</sup>, pp. 15-35.

<sup>80</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, VIII, 557a-558c, 562c-566d; *Politico*, 297b-c; *Leggi*, III, 701a-c; Aristotele, *Politica*, IV, 4, 1292a 15-40; V, 9, 1310a 26-35; V, 10, 1312b 5-7. Un'analoga decisiva opzione per il sistema rappresentativo, con annessa dura condanna della democrazia diretta quale dispotismo, si ritroverà, tra gli altri, in I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), sezione II, articolo 1.

<sup>81</sup> Montesquieu adopera sovente il primo termine come sinonimo del secondo, specialmente quando si tratta, come in questo caso, di designare il tipo di regime politico che si instaura sulle rovine della democrazia: vedi, ad es., *Romains*, XIII, nota g, dove egli dichiara di impiegare il termine *tyran* «dans le sens des Grecs & des Romains qui donnoient ce nom à tous ceux qui avoient renversé la démocratie», ed *EL*, III, 3, VIII, 2 e XIV, 13, nota a, dove definisce la *tyrannie* come «le dessein de renverser le pouvoir établi, & surtout la démocratie». In altri casi, invece, egli utilizza il termine tirannide (o i suoi derivati) per denotare non tanto un governo dispotico o violento, quanto piuttosto leggi, atti o provvedimenti dell'autorità politica dannosi, inutili, oppure contrari ai costumi o alla «manière de penser» di un determinato popolo (VII, 13; XII, 5, 11; XIX, 3, 14; ecc.).

vient insupportable. *Un seul tyran s'élève; & le peuple perd tout, jusqu'aux avantages de sa corruption* (VIII, 2; corsivi nostri)<sup>82</sup>.

Il principio dell'aristocrazia, a sua volta – che consiste, secondo Montesquieu, in una sorta di «vertu moindre» (o «modération») (III, 4) – si corrompe quando questa stessa virtù (o moderazione) aumenta o diminuisce ancora di più oppure viene meno del tutto. Se aumenta diventando una «grande vertu», per cui i nobili «se trouvent en quelque façon égaux à leur peuple», allora può accadere che si formi una grande repubblica democratica (III, 4); se invece diminuisce ancora di più, come quando i nobili creano delle disuguaglianze eccessive anche fra di loro o acquisiscono «prérogatives personnelles & particulières, distinctes de celles de leur corps», allora può verificarsi che l'aristocrazia assuma «la nature & le principe de la monarchie» (V, 8); se infine la virtù viene meno del tutto, ovvero allorché l'esercizio del potere da parte dei patrizi diventa illegale o arbitrario, allora si instaura un «despotisme de plusieurs» (P 1893): «Quand les familles régnantes – si legge, al riguardo, in VIII, 5 – observent les loix, c'est une monarchie qui a plusieurs monarques [...]. Mais quand elles ne les observent pas, c'est un État despotique qui a plusieurs despotes»<sup>83</sup>. L'«extrême corruption» – si aggiunge poi – si ha quando i nobili, oltre a violare le leggi, diventano anche ereditari, ovvero si trasformano in una casta chiusa intenta esclusivamente a perpetuare i propri privilegi e a conservare tutto il potere pubblico sempre nelle mani delle stesse famiglie aristocratiche. In questo caso – che è quello, in particolare, seppur con qualche attenuazione, delle repubbliche patrizie italiane settecentesche<sup>84</sup> – l'aristocrazia «se

<sup>82</sup> Vedi anche III, 3, dove, a proposito di una democrazia corrotta, si osserva che essa è come «une dépouille», la cui «force» è costituita soltanto dal «pouvoir de quelques citoyens» e dalla «licence de tous»; e XIX, 27, in cui si afferma – e il motivo sarà fatto proprio, tra gli altri, da I. Kant in *Zum ewigen Frieden* (sez. II, art. 1, *in fine*) – che nelle «démocraties anciennes», nelle quali il popolo aveva «une puissance immédiate», le «agitations» scatenate dei demagoghi «avoient toujours leur effet», ossia sfociavano immancabilmente nel dispotismo.

<sup>83</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, VIII, 550d-e; *Politico*, 301a.

<sup>84</sup> Vedi, al riguardo, il capitolo III («Il quasi dispotismo delle repubbliche italiane») del nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 149-167. L'attenuazione di cui si fa cenno nel testo risiede essenzialmente nella circostanza che, diversamente dal dispotismo asiatico, le aristocrazie ereditarie italiane moderne, *in primis* quella di Venezia (alla quale soprattutto l'*EL* si riferisce), conservano ancora – nella loro natura-struttura – un margine, seppur infimo, di moderazione e di libertà politica, derivante, per un verso, dal fatto che i tre poteri fondamentali dello Stato, pur essendovi concentrati tutti nelle mani della sola classe nobiliare (che è ciò che le fa pericolosamente 'approssimare' al «despotisme de l'Asie»), sono nondimeno formalmente distinti e 'allocati' in tre organi o consigli diversi (il legislativo nel Gran Consiglio, l'esecutivo nel Consiglio dei Pregàdi, il giudiziario nelle Quarantie); e, per l'altro, dal fatto che le persone di cui si compongono questi diversi organi o consigli sono numerose e, anche se tutte nobili, «ne con-



change – scrive Montesquieu ricorrendo allo stesso termine usato dalla teoria politica tradizionale per indicare la deviazione o la forma degenerare di tale governo – en oligarchie» (VIII, 5, nota a)<sup>85</sup>.

Per quanto concerne, infine, la monarchia, anche le sue trasformazioni o modificazioni possono avvenire in direzione sia di un altro governo moderato sia del dispotismo – nella fattispecie del dispotismo «d'un seul» (VIII, 6) – e derivare tanto dall'alterazione della sua *natura* quanto dalla corruzione del suo *principio*. La sua natura si altera, secondo Montesquieu, quando vengono aboliti o soppressi i poteri intermedi. Allora lo Stato monarchico «se change» appunto o in un altro tipo di Stato moderato, e cioè in una repubblica, oppure nel dispotismo: «Abolissez dans une monarchie – si legge ad esempio già in II, 4, a proposito dei governi monarchici medievali e moderni (ma lo stesso discorso vale, *mutatis mutandis*, anche per quelli antichi [XI, 13]) – les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse & des villes; vous aurez bientôt un *État populaire*, ou bien un *État despotique*» (corsivi nostri).

Circa la prima via d'uscita, Montesquieu ha in mente soprattutto l'Inghilterra settecentesca che egli giudica essere una *monarchia tendente a repubblica*<sup>86</sup> (i suoi tentativi di trasformarsi in una democrazia durante la rivoluzione del 1640-58 sono falliti per mancanza di virtù politica [III, 3; *P* 1203]) e che nell'*EL* eleva a modello di Stato libero, seppure – e proprio a causa della soppressione in essa dei poteri intermedi – estremamente 'fragile' (qualora gli Inglesi dovessero perdere la loro libertà, diverrebbero – si afferma in II, 4 – «un des peuples les plus esclaves de la terre»)<sup>87</sup>.

Riguardo alla seconda via d'uscita, invece, il Presidente pensa in particolare a quelle forme moderne di potere monocratico che egli considera pericolosamente avviate sulle strade del dispotismo (precisamente, come dei *sottotipi monarchici inclinanti al dispotismo*<sup>88</sup>), vale a dire i grandi Stati

courent pas toujours aux mêmes desseins» (XI, 6). Donde affiora, come si può vedere, il realismo di Montesquieu che gli fa percepire la rilevanza dell'individualità umana, tutelandolo dal rischio di dogmatismi troppo rigidi.

<sup>85</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, IV, 6, 1293a 27-30.

<sup>86</sup> Cfr., ad es., V, 19, dove la definisce «une nation où la république se cache sous la forme de la monarchie». Vedi, in proposito, L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 384-397.

<sup>87</sup> Sulla 'fragilità' del sistema costituzionale inglese teorizzato nell'*EL*, cfr. A. Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 83 ss.

<sup>88</sup> Vedi, per una descrizione e un'analisi più dettagliate di questi sottotipi, il capitolo II («Le forme dell'assolutismo europeo») del nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 119-147. È soprattutto nella raffigurazione di tali forme di potere monarchico, piuttosto che in quella del dispotismo *tout court*, come si ritiene di solito, che è ravvisabile, a nostro parere, un'influenza

assoluti europei continentali, in primo luogo quello francese, come risulta evidente dai riferimenti alquanto espliciti ad esso contenuti in VIII, 6-7: «“Ce qui perdit les dynasties de Tsin & de Souï [...] – scrive ad esempio riferendo l'opinione di un autore cinese, ma alludendo chiaramente all'azione centralizzatrice e accentratrice portata avanti nei secoli XV-XVIII dai governanti del suo Paese – c'est qu'au lieu de se borner, comme les anciens, à une inspection générale, seule digne du souverain, les princes voulurent gouverner tout immédiatement par eux-mêmes”. L'auteur chinois nous donne ici la cause de la corruption de presque toutes les monarchies». E qualche riga più avanti, avendo molto probabilmente in mente la famosa affermazione «L'État, c'est moi» attribuita a Luigi XIV, aggiunge: «La monarchie se perd, lorsque le prince, rapportant tout uniquement à lui, appelle l'État à sa capitale, la capitale à sa cour, & la cour à sa seule personne» (VIII, 6)<sup>89</sup>.

Oltre che dalla alterazione della sua natura, il mutamento di forma costituzionale del governo monarchico si verifica anche, lo si accennava poc'anzi, in seguito alla corruzione del suo principio, ovvero quando – come si legge in VIII, 7, specificamente dedicato alla corruzione dell'onore – «les premières dignités sont les marques de la première servitude» e là dove «on ôte aux grands le respect des peuples», rendendoli «vils instrumens» di un potere arbitrario; o, ancora, quando l'onore è posto in contraddizione con gli onori e «l'on peut être à la fois couvert d'infamie & de dignités»; o, infine, quando «le prince change sa justice en sévérité» e «prend cet air menaçant & terrible que Commode faisoit donner à ses statues».

Volgendo a questo punto un rapido sguardo sull'insieme di queste molteplici trasformazioni cui vanno soggetti, secondo Montesquieu, gli Stati moderati a seguito della corruzione del loro principio (e anche talora della alterazione della loro natura), due sembrano essere i dati più significativi che ne emergono: il primo – già rilevato – secondo cui tali trasformazioni avvengono in tutte le direzioni; il secondo concernente il fatto che il

su Montesquieu della letteratura francese d'opposizione all'assolutismo di Luigi XIV, sulla quale vedi il contributo di Davide Monda in questo tomo.

<sup>89</sup> Di questa, come di altre critiche parimenti severe rivolte, sempre in modo più o meno esplicito, da Montesquieu alla monarchia del Re Sole (oltre che nell'*EL*, soprattutto nelle *LP*), non v'è alcuna traccia nell'importante articolo *Despotisme* scritto dal cavaliere de Jaucourt per l'*Encyclopédie* (t. IV, Paris, 1754, pp. 886-889); nel quale anzi, dopo un'ampia descrizione del dispotismo come fenomeno essenzialmente orientale, effettuata con 'materiali' per lo più montesquieuiani, l'autore conclude raffigurando Luigi XIV come un sovrano del tutto antitetico al despota, ovvero come un monarca che avrebbe «toujours reconnu qu'il ne pouvoit rien de contraire aux droits de la nature, aux droits des gens, & aux lois fondamentales de l'État» (p. 889).

termine 'dispotismo' viene qui adoperato in un'accezione più ampia di quella che gli è propria nella tipologia tripartita dei governi proposta all'inizio dell'*EL* e ribadita poi lungo tutto il corso dell'opera; tale termine, cioè, è usato per designare non soltanto il governo arbitrario o illegale di un solo uomo bensì anche quelli di più uomini o di tutti, venendo così di fatto a coprire l'intera categoria dei governi non moderati e non liberi: come l'espressione 'governo moderato' include tanto i governi a poteri divisi di un solo individuo (monarchie) quanto quelli di più di uno (aristocrazie) o di tutti (democrazie), così il termine 'dispotismo' comprende tanto i governi a poteri concentrati di una sola persona («despotisme d'un seul») quanto quelli di più persone («despotisme de plusieurs») o di tutti («despotisme de tous» o «du peuple»). Ovunque c'è *concentrazione dei poteri*, in altri termini, non importa se nelle mani di un solo uomo o di più di uno, c'è dispotismo, come viene sottolineato anche in XI, 6, là dove si afferma che «tout seroit perdu» (cioè si precipiterebbe appunto nel dispotismo) se i tre poteri fondamentali dello Stato venissero esercitati da «le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple».

Si tratta, tuttavia, di un impiego del termine dispotismo assai poco frequente nell'*EL*: infatti, se si eccettuano alcuni passi del libro VIII (2, 5, 6, 12) e uno del XXIX (19), non ve sono altri nell'opera in cui vengano adoperate le espressioni «despotisme de tous» o «de plusieurs» (o i loro equivalenti: tirannide del popolo e oligarchia), e alquanto pochi sono pure i luoghi in cui vi si allude più o meno esplicitamente<sup>90</sup>. D'altra parte, un attento esame dei capoversi in cui i governi moderati sono contrapposti a quelli dispotici lascia ben pochi dubbi sul fatto che anche nella tassonomia bipartita dei governi (all'interno della quale soltanto le accezioni più ampie hanno un senso) al termine dispotismo (e ai suoi derivati) non viene attribuito un significato diverso da quello che esso ha nella classificazione tripartita (la quale – vale la pena ricordarlo – è l'ultima in ordine di tempo ad essere elaborata dal Presidente<sup>91</sup>), e cioè di governo arbitrario o illegale di un solo uomo (cfr., ad es., III, 9-10; V, 14-16; VI, 2, 9, 16, 19; VIII, 8; XIII, 12, 14).

<sup>90</sup> Ci riferiamo in particolare a III, 3, dove si parla, a proposito di una democrazia corrotta o senza più virtù, di «licence de tous»; a V, 8, VI, 15, VIII, 2, 14 e XI, 15, in cui si accenna a trasformazioni in senso tirannico o dispotico dei governi aristocratici; a XI, 6, in cui si ipotizza una «république non libre»; infine, a XXII, 11, XXIII, 23, nei quali, alludendo all'antica repubblica romana nella fase in cui era ormai in piena decadenza, si afferma che essa non era altro che «une anarchie» o «une anarchie générale».

<sup>91</sup> Cfr. J.J. Granpré Molière, *La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, Leyde, Presses Universitaires de Leyde, 1972, pp. 161-164, 203, 209, 341.

La ragione fondamentale di questo scarso impiego da parte di Montesquieu del termine dispotismo in accezioni più ampie sta, molto probabilmente, nel fatto che egli considera i governi arbitrari o illegali di più uomini o di tutti come dei fenomeni *sporadici* e soprattutto *transitori*, e quindi non traducibili in *tipi autonomi* di governo, alla stessa stregua del dispotismo di uno solo<sup>92</sup>.

In effetti, per quanto concerne il *dispotismo di tutti*, esso, oltre ad appartenere, al pari della democrazia o governo popolare da cui solo può derivare, esclusivamente all'antichità classica<sup>93</sup>, è anche – come s'è accennato – fenomeno estremamente precario, instabile, destinato inevitabilmente a sfociare o nell'annientamento oppure nel *dispotismo* o nella *tirannide di uno solo*.

Riguardo, poi, al *dispotismo di molti* (o *oligarchia*), anch'esso è considerato da Montesquieu un fenomeno politico tutto sommato marginale (nell'antichità l'esempio più significativo è la «tirannide» dei decemviri [VI, 7, 15; XI, 15; XII, 21]), e là dove ancora sussiste – in tale forma o in forme ad esso assai prossime, com'è il caso, cui s'è già fatto cenno, delle aristocrazie ereditarie italiane settecentesche, nelle quali tutto il potere politico è concentrato nelle mani dei soli patrizi (XI, 6)<sup>94</sup> – in piena decadenza e votato ad un'inevitabile estinzione di fronte ai modelli costituzionali di tipo monarchico, stante la capacità strutturale di questi ultimi di assicurare un *quantum* più o meno ampio (o, comunque, maggiore) di libertà politica<sup>95</sup>.

Detto altrimenti, la ragione ultima dell'apparente incompiutezza della definizione iniziale di dispotismo, e anche, se si vuole, della tipologia bipartita delle forme di Stato, ovvero del fatto che in esse si proponga come tipo autonomo di tale governo esclusivamente quello arbitrario o illegale di un solo uomo, risiede da un lato nella circostanza che è in questa forma che

<sup>92</sup> Cfr. L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 459, in nota.

<sup>93</sup> Tranne rarissime eccezioni, gli interpreti sono concordi nel ritenere che per Montesquieu la democrazia (e quindi i dispotismi che dalla corruzione del suo principio possono derivare) appartenga solo al passato o che comunque sia anacronistica o irrealizzabile nell'Europa settecentesca: vedi, ad es., L. Althusser, *Montesquieu*, cit., pp. 65, 70; S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Klincksieck, 1979<sup>2</sup>, p. 147; S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 42, 61; G. Cambiano, «Polis». *Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 289-296, 306-311.

<sup>94</sup> Un altro caso di *despotisme de plusieurs* a cui Montesquieu accenna nel corso dell'*EL*, senza però addurne alcun esempio storico concreto, è quello dell'«aristocratie militaire» che si instaura, a suo avviso, quando il despota non riesce ad «anéantir à l'instant ceux qui ont les premières places» (III, 9, nel testo e in nota).

<sup>95</sup> Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 166-167.

più frequentemente e durevolmente il fenomeno dispotico si è presentato in Occidente (tirannidi greche, dittature sillana e cesariana, varie fasi dell'Impero romano<sup>96</sup>, regno di Enrico VIII [XII, 10; P 626, 787], governo militare di Cromwell [VI, 2, nota a; P 372], ecc.) e minaccia ancora di manifestarvisi, qualora le monarchie assolute non invertano la loro rotta<sup>97</sup>; dall'altro, nel fatto – ed è questa la ragione veramente decisiva, stante l'identificazione che Montesquieu, sulla scia dei Greci, opera tra dispotismo e monarchie orientali o asiatiche – che è in tale forma o modalità che si è sempre configurato e tuttora si configura in Asia, sua sede *naturale* (gli Asiatici, secondo il Presidente, non sono capaci neppure di «immaginare» forme di governo diverse da quelle monarchiche di tipo dispotico [LP, CXXXI; EL, XIX, 2]).

Sono, in sostanza, i rilevamenti 'sociologici' a rendere ragione dell'assenza nell'*EL* del dispotismo di più uomini o di tutti come tipo autonomo di governo, o, il che è lo stesso, della presenza, anche nella tipologia bipartita dei sistemi politici, esclusivamente del dispotismo di un solo uomo come tipo autonomo di governo.

Nessuna incertezza o contraddizione, dunque, del pensiero di Montesquieu al riguardo, né abbandono o modificazione sostanziale della definizione di dispotismo che egli propone all'inizio dell'*EL*<sup>98</sup>, ma il grandioso tentativo di elaborare uno schema generale dei governi il più possibile corrispondente alla realtà storica passata e presente, occidentale e orientale (così come, evidentemente, egli la vede e interpreta); ovvero un organico sforzo di proporre dei tipi o modelli costituzionali non astratti o libreschi, come gli rimprovereranno sovente i suoi critici specialmente riguardo al dispotismo, bensì, analogamente a quanto avevano fatto i suoi grandi predecessori, da Aristotele a Machiavelli, fondati sull'osservazione, l'esperienza, la storia<sup>99</sup>. Certo si può discutere sulla completezza di tale schema, ovvero

<sup>96</sup> In particolare quelle successive al trasferimento della capitale dell'Impero in Oriente, vale a dire nella sede o luogo *naturale* del dispotismo. Anche su varie fasi del principato, tuttavia, i giudizi montesquieuiani sono sempre, al di là di qualche oscillazione e incertezza, assai duri, specialmente quelli sui regni di Tiberio, Caligola, Claudio, Nerone, Domiziano, Commodo e Caracalla: cfr., ad es., III, 3, 9; V, 18; VI, 5; VII, 13; VIII, 7; XII, 13-14 (nonché *Romains*, XIV-XVI). Vedi, al riguardo, il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 197-198 e note 123-129.

<sup>97</sup> Ciò che, almeno secondo l'*EL*, è sempre possibile, stanti le caratteristiche 'culturali' e soprattutto 'naturali' del continente europeo: cfr. *infra* e il nostro *Oppressione e libertà*, pp. 137 ss.

<sup>98</sup> Come sembrano ritenere, invece, R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, cit., pp. 64-65, e, per certi aspetti, W. Kuhfuss, *Mässigung und Politik. Studien zur politischen Sprache und Theorie Montesquieus*, München, Fink, 1975, pp. 118 ss.

<sup>99</sup> Cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 380-386, e N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 140-141.

su quanto effettivamente esso riesca a rendere conto – come pretende – di tutte le società e di tutti i governi della storia, ma è indubbio che è da un'attenta e approfondita riflessione su di essi che Montesquieu lo ha ricavato, e non dai suoi pregiudizi di casta, come invece troppo spesso (sulla scia dei suoi critici settecenteschi) si è propensi a credere.

Veniamo ora a quanto il Presidente sostiene nel libro VIII circa la corruzione del principio del dispotismo. Diversamente da quelli dei governi moderati, esso – scrive nel capitolo 10 di tale libro, un altro dei capitoli cruciali sul regime in questione – «se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature», ossia perché è intrinsecamente, in quanto passione *paralizzante e servile*, un cattivo *ressort*. Gli altri governi periscono – prosegue – perché «accidens particuliers» ne compromettono il principio; il dispotismo invece «périt par son vice intérieur», ossia perché – come sappiamo – è intrinsecamente autodistruttivo, a meno che delle «causes accidentelles» non arrestino o arginino in qualche modo la corruzione del principio su cui si fonda e gli effetti perversi che ne derivano. Non si conserva esso, dunque, che quando

des circonstances tirées du climat, de la religion, de la situation ou du génie du peuple, le forcent à suivre quelque ordre, & à souffrir quelque règle. Ces choses forcent sa nature sans la changer: sa férocité reste; elle est, pour quelque temps, apprivoisée (corsivi nostri).

Come si vede, Montesquieu ribadisce anche qui, con immagini e parole di grande effetto, alcune delle tesi fondamentali sul dispotismo su cui abbiamo già avuto modo di soffermarci. Data la sua *natura* arbitraria e violenta o di *bestia feroce* – come chiaramente si suggerisce alla fine del brano appena citato<sup>100</sup> – tale regime è massimamente instabile, votato ad un'inevitabile autodistruzione o autoannientamento. Riesce a sfuggire a questo fatale destino solo *attenuando* questa sua natura *bestiale*, ovvero solo grazie a fattori accidentali («causes accidentelles»), di carattere socio-culturale (la religione, la situazione o il *génie* del popolo) o anche – si aggiunge qui – fisico-geografico (il clima), i quali, senza mutare tale sua *feroce* natura, la ammansiscono *pour quelque temps*, costringendola a seguire un qualche *ordre* e a sottostare a una qualche *règle*. In tal modo viene arginato, per così dire, il processo di continua autocorruzione del suo principio

<sup>100</sup> Non è da escludere, in questa assimilazione del dispotismo a una bestia feroce, una qualche reminiscenza del luogo della *Repubblica* di Platone in cui si raffigura il tiranno come un «uomo-lupo» (VIII, 566a), e/o di quello del *De officiis* di Cicerone in cui lo si descrive come «bestialità e inumanità belluina in figura d'uomo» (III, 6, 32).

e conseguentemente ridimensionati gli effetti distruttivi che a tutti i livelli della vita sociale da esso derivano.

Non è, quindi, accrescendo la sua crudeltà, come Montesquieu ipotizza in *LP*, CIII e in uno dei capitoli *rejetés* dell'*EL*<sup>101</sup>, ma mitigandola, che il dispotismo riesce a sopravvivere o – come si legge ancora nel capitolo appena menzionato – ad evitare di «se dévorer lui-même». Seppure in modo non permanente e davvero effettivo, ma solo *pour quelque temps* (per il tempo cioè in cui è *apprivoisé*) e in forza di fattori estranei alla sua natura-struttura, esso può pertanto durare nel tempo – e quindi esistere come *tipo* di regime politico – e lo può appunto nella misura in cui attenua i suoi caratteri ovvero fissa un qualche limite alla sua violenza e al suo arbitrio, come già lucidamente il Presidente sottolinea in un celebre passaggio del capitolo XXII dei *Romains*:

C'est une erreur de croire qu'il y ait dans le monde une autorité humaine à tous les égards despotique; il n'y en a jamais eu, & il n'y en aura jamais; le pouvoir le plus immense est toujours borné par quelque coin (corsivo nostro).

È in questa configurazione, icasticamente espressa con l'immagine di una bestia feroce *pour quelque temps apprivoisée*, che va individuata, a nostro parere, la *figura normale* o *centrale* del tipo o modello di Stato dispotico che Montesquieu propone nell'*EL*: un tipo o modello che egli desume, non diversamente dagli altri tipi o modelli di Stato, con un procedimento analitico-induttivo, da una pluralità di governi storici concreti, antichi e moderni, occidentali e soprattutto orientali, nessuno dei quali tuttavia coincide perfettamente con esso (trattandosi di un tipo o modello *ideale*), ma tutti, quali meno quali più, vi si avvicinano o approssimano.

Tra gli Stati storici concreti che il filosofo di La Brède considera dispotici, quelli che si approssimano di meno o, se si vuole, che si allontanano di più dal tipo nella sua figura normale o centrale (senza tuttavia mai uscire dall'ambito del *tipo* stesso) ci sembrano essere, da un lato – in direzione di forme di potere dispotico più crudeli – l'impero giapponese<sup>102</sup>;

<sup>101</sup> «Si l'on compare les États despotiques entre eux – vi afferma tra l'altro – on verra que celui-là se soutient mieux qui, raffinant, pour ainsi dire, sa cruauté, trouve le secret de la rendre excessive & de donner de nouveaux fondemens à l'État, en multipliant les injures qu'il fait à la nature humaine» («Chapitres et fragments de l'*Esprit des lois* rejetés par Montesquieu» [Chapitre 23. *Comment l'État despotique peut se soutenir*], in *OC*, III, p. 608).

<sup>102</sup> Vedi, ad es., VI, 13, dove si sottolinea «l'atrocité» delle sue «loix» e il fatto che in esso il dispotismo «est devenu plus cruel que lui-même», un suo «abus», una sua «corruption»; oppure, XII, 17, in cui si sostiene che le «loix» da cui è «tyrannisé» (XIX, 4) «renversent toutes les idées de la raison humaine»; o, infine, ms. dell'*EL*, cit., t. I, f. 245r, dove lo si qualifica come

dall'altro – in direzione di forme di potere dispotico ancora più moderate e in pratica tendenti alla monarchia – il governo moscovita (vi si sono compiuti e vi si compiono continui sforzi, favoriti anche dal clima, per cercare di «sortir du despotisme, qui lui est plus pesant qu'aux peuples mêmes» [V, 14]<sup>103</sup>) e il governo cinese (forse «le meilleur» tra i tutti dispotismi [P 1880]<sup>104</sup>); quelli, invece, che vi si approssimano o avvicinano di più sono i tre grandi imperi musulmani, vale a dire gli imperi persiano, moghul e ottomano: sono essi infatti, in particolare l'impero ottomano – ed è appunto questa la ragione della loro maggiore prossimità al tipo o modello nella sua forma normale o centrale – i governi storici concreti da cui egli attinge i materiali per delineare i tratti strutturali del tipo o modello stesso, quali il visirato, l'unitarietà e indivisibilità del potere, l'assenza di proprietà privata e, soprattutto, la funzione moderatrice e stabilizzatrice della religione.

Per un verso, infatti, l'Islam è additato da Montesquieu come un sistema religioso strutturalmente organico al dispotismo orientale, esatta-

«le gouvernement le plus despotique qui ait jamais été». Cfr. R. Minuti, *La «tirannia delle leggi». Note sul Giappone di Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 83-110.

<sup>103</sup> Tra gli atti più significativi compiuti dal governo della Moscovia per sfuggire ai «malheurs» che flagellano il dispotismo, Montesquieu ricorda in particolare – sempre in V, 14 – l'annullamento delle grandi formazioni di truppe, la diminuzione delle pene per i delitti, la creazione di tribunali, la promulgazione di leggi, l'istruzione del popolo; e poi ancora, in altri luoghi dell'*EL*, l'aumento dei tributi (XIII, 12, nota a) e i cambiamenti in senso occidentale – seppure operati con metodi, a suo avviso, inutilmente brutali, stanti le caratteristiche climatiche del territorio – delle «mœurs» e delle «manières» della società russa (XIX, 14-15). Cfr. A. Lortholary, *Les «philosophes» du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Russie. Le mirage russe en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 1951, pp. 33-38.

<sup>104</sup> La ragione di tale 'bontà', per così dire, del dispotismo cinese, risiede essenzialmente nel fatto che, più di qualunque altro regime politico asiatico, esso pare presentare agli occhi di Montesquieu, accanto ad aspetti tipici dei governi dispotici – la grande estensione territoriale (VIII, 21), l'obbedienza servile (XVIII, 6), l'assoluta «séparation» delle donne dagli uomini (XIX, 13), la concentrazione dei poteri (XXV, 8; *Geogr.*, in *OC*, II, p. 937) – elementi caratteristici dei regimi moderati, quali «l'esprit de travail & d'économie» (VII, 6; XIX, 20), il continuo incremento demografico (VIII, 21), una religione, una filosofia e delle leggi «toutes pratiques» (XIV, 5), «l'émulation, la fuite de l'oisiveté, [...] l'estime pour le savoir» (XIX, 17, nota b), e, perfino, un «rapport d'amour [...] entre le prince & les sujets» (XIX, 19). Vedi, su Montesquieu e la Cina, É. Carcassonne, *La Chine dans «L'Esprit des lois»*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 31 (1924), pp. 193-205; F. Weil, *Montesquieu et le despotisme*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, cit., pp. 208-215; L. Desgraves, *Notes de Montesquieu sur la Chine*, «Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde», 57 (1958), pp. 119-219; R. Etiemble, *L'Europe chinoise*, vol. II: *De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 50-72; S. Zoli, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Alle origini del laicismo e dell'Illuminismo*, Firenze, Nardini, 1997, pp. 585-590; R. Minuti, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche*, cit., pp. 151-154, 157-159; J.D. Spence, *The Chan's great continent: Chine in western minds*, New York-London, Norton, 1998, pp. 87-95; J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, cit., pp. 83-90 e *passim*.



mente al contrario del Cristianesimo che vi si oppone invece in modo radicale (XXIV, 3). Diversamente da quest'ultimo, infatti, esso non rende più miti o dolci i costumi degli uomini, ma è una religione *crudele e distruttrice*: «ne parle que de glaive» – si legge, ad esempio, in XXIV, 4 – e «agit encore sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondé». Inoltre, anziché contrastare, come fanno altre credenze religiose anche orientali – ad esempio, lo zoroastrismo – i perversi effetti che soprattutto a livello economico provoca il regime dispotico, esso li asseconda inducendo, con le sue pratiche rituali, i popoli che lo professano alla vita contemplativa e ispirando loro, col dogma della predestinazione, «le détachement» e «l'indifférence pour toutes choses» (XXIV, 11; *LP*, CXIX).

D'altra parte, però, è proprio l'Islam che il Presidente menziona più frequentemente – e in punti cruciali – per esemplificare l'azione moderatrice che la religione svolge nel dispotismo nei confronti dell'arbitrio del principe e della violenza della *crainte*: così, ad esempio, è ad esso che egli allude quando in III, 10 afferma che niente può venire opposto ai voleri, anche i più assurdi e irrazionali, del despota tranne le leggi religiose; come pure è ad esso che esplicitamente si riferisce là dove parla del «respect étonnant» che i popoli musulmani, proprio grazie alla loro religione, nutrono verso i loro sovrani e dell'«attachement» che essi, sempre grazie alla loro religione, mostrano per la gloria e la grandezza del proprio Stato (V, 14)<sup>105</sup>.

Proseguendo nel suo discorso sulla corruzione dei principi dei vari governi, Montesquieu sostiene poi – negli ultimi capitoli del libro VIII – che essa dipende anche e strettamente dal mutamento della loro estensione o grandezza territoriale. Ogni Stato ha, a suo avviso, una dimensione territoriale che gli è propria. Se esso la conserva inalterata, allora anche il suo principio resta integro; altrimenti, sia che la accresca o che la diminuisca, il suo *ressort* subisce radicali modifiche e conseguentemente muta anche la sua forma costituzionale (VIII, 20).

Peculiare della natura di una repubblica è di avere un piccolo territorio: «sans cela elle ne peut guère subsister». In una grande repubblica, infatti, si formano sempre grandi ricchezze, gli interessi «se particularisent» e il bene comune viene sacrificato «à mille considérations» (VIII, 16), per cui diventa per essa inevitabile – come accadde, ad esempio, all'antica repub-

<sup>105</sup> Cfr. L. Bianchi, *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali secondo Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu*, cit., pp. 381-382, 387; Id., *Montesquieu e la religione*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 220-221.

blica romana in seguito alle sue continue conquiste (*Romains*, IX; *EL*, VII, 2; X, 6; XI, 19) – trasformarsi in un altro tipo di regime politico.

«Propriété distinctive» di uno Stato monarchico, invece, è di avere un territorio di media grandezza; se ne avesse uno piccolo, si reggerebbe a repubblica (VIII, 17); se al contrario – com'è assai più probabile, data la sua tendenza naturale alla guerra e all'«agrandissement» (VIII, 16; IX, 2) – l'accresce, allora può accadere che i grandi nelle cui mani il principe affida l'amministrazione delle province più lontane cessino di obbedire a suoi ordini (non temendo una punizione «trop lente & trop éloignée») e si rendano indipendenti, provocando così «la dissolution» dell'impero appena costituito (VIII, 17). Unico rimedio, in questo caso, è, secondo Montesquieu – e si tratta di un'altra delle sue tesi fondamentali sul dispotismo – «le prompt établissement» di un potere «sans bornes», sicché – sottolinea a conclusione di VIII, 17, dedicato all'analisi dell'estensione territoriale ideale per una monarchia – come i fiumi «courent se mêler dans la mer», così gli Stati monarchici che, seguendo la loro inclinazione naturale, si lasciano tentare da mire espansionistiche, «vont se perdre dans le despotisme».

Perdersi nel mare del dispotismo è quindi fatale se si vuole governare un grande impero; ovvero, il dispotismo è lo sbocco inevitabile, *naturale*, di una politica militaristica e imperialistica (VIII, 19; *P* 1746), e lo è perché il governo a poteri concentrati è l'unico, secondo Montesquieu, in grado di tenere *unito* uno Stato di vaste proporzioni, stroncando sul nascere – *manu militari*, ovvero mediante il corpo di milizie personale di cui il despota costantemente dispone – ogni tentativo di ribellione e qualsiasi velleità autonomistica da parte dei comandanti delle truppe regolari sparse sul territorio o dei funzionari civili incaricati dell'amministrazione delle province di nuova acquisizione (X, 16).

Ma i grandi imperi (o le grandi conquiste) – ed è questa un'ulteriore tesi fondamentale sul dispotismo enunciata già nella *Monarchie universelle* (1733-34) e ribadita poi con forza nel libro XVII dell'*EL* sulla schiavitù politica – sono possibili solo in Asia, mentre in Europa non hanno mai potuto sussistere a lungo, e ciò per due ragioni fondamentali, entrambe di carattere fisico-geografico, vale a dire il *clima* e la *configurazione del territorio*.

Circa la prima ragione, s'è già accennato al fatto che nel continente asiatico, diversamente che in quello europeo, non esiste, secondo il Presidente, una zona temperata. Nel primo, i luoghi a clima molto freddo confinano direttamente con quelli a clima molto caldo (che comprendono – se-

condo la geografia alquanto vaga e approssimativa dell'*EL*<sup>106</sup> – la Turchia, la Persia, l'India, la Cina, la Corea e il Giappone); nel secondo, invece, si passa insensibilmente dal clima della Spagna e dell'Italia a quello della Svezia e della Norvegia; la zona temperata è molto vasta: ogni nazione vi ha un clima simile a quello delle nazioni vicine (XVII, 3). La conseguenza principale di questa diversa situazione climatico-geografica – di cui Montesquieu si ritiene orgogliosamente lo scopritore<sup>107</sup> – è che in Asia i popoli «guerriers, braves & actifs» del Nord sono a diretto contatto con quelli «efféminés, paresseux, timides» del Sud, per cui è inevitabile – e le vicende storiche di questo continente ne danno, a suo avviso, ampia conferma – che gli uni siano conquistatori, gli altri vengano conquistati; in Europa, invece, le nazioni confinanti sono di forze e di coraggio pressoché uguali, onde più raramente si sono formati in questa parte del mondo dei grandi imperi, e quando ciò è avvenuto essi si sono scontrati con la resistenza dei popoli, per cui non hanno mai potuto sussistere a lungo (XVII, 3-4). Là dove, poi, si è verificato che anche in Occidente, come in Oriente, le conquiste siano venute dal Settentrione, i loro effetti – si sottolinea già in *LP*, CXXXI – sono stati totalmente diversi. Mentre in Asia, infatti, esse hanno apportato la schiavitù politica e dato continuamente origine ad imperi dispotici, perché – per un singolare paradosso – il popolo tartaro, suo conquistatore naturale, sebbene popolo del Nord (quindi in sé libero e coraggioso), è diventato – per varie ragioni, tra le quali in particolare il suo continuo contatto con le nazioni *servili* del Sud – schiavo a sua volta (XVII, 5; XVIII, 19)<sup>108</sup>; in Europa, gli invasori venuti dal Settentrione – i Germani, «nos pères», come Montesquieu si compiace talora di definirli (VI, 18; X, 3; XIV, 14; ecc.) – liberi nei loro paesi d'origine, impadronendosi delle province del-

<sup>106</sup> Cfr. L. Febvre, *La terra e l'evoluzione umana. Introduzione geografica alla storia* (1922), trad. it. di C. Vivanti e A. M. Damiani, Torino, Einaudi, 1980, pp. 109-113; P. Gourevitch, *Le déterminisme physique dans l'«Esprit des lois»*, «L'homme», 3 (1963), pp. 123-129; S. Rotta, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 1353 ss.

<sup>107</sup> In realtà – come rileva giustamente S. Cotta nell'ed. italiana dell'*EL* da lui curata (2 voll., Torino, Utet, 1996<sup>4</sup>, vol. I, p. 453, nota 1) – qualcosa di alquanto simile alle sue posizioni sui temi in questione si riscontra già in Aristotele, *Politica*, VII, 7, 1327b 22-33.

<sup>108</sup> Il «génie de la nation tartare» è stato dunque – secondo Montesquieu – «toujours [...] semblable à celui des empires de l'Asie». L'unica differenza, a suo avviso, è che mentre in questi ultimi i popoli sono governati «par le bâton», nella Tartaria lo sono «par les longs fouets»: costumi, questi, a cui «l'esprit de l'Europe à toujours été contraire [...]: &, dans tous les temps, ce que les peuples d'Asie ont appelé punitions, les peuples d'Europe l'ont appelé outrage» (XVII, 5). Vedi, sulla raffigurazione montesquieuiana dei Tartari, R. Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 63-93 e *passim*.

l'Impero romano, dove regnavano abusi, miseria e corruzione<sup>109</sup>, hanno fondato «partout la monarchie & la liberté» (XVII, 5)<sup>110</sup>.

Riguardo alla seconda ragione, invece, il Presidente – sempre sulla base di conoscenze geografiche alquanto imprecise – sostiene che l'Asia è un continente costituito principalmente da grandi pianure, con poche barriere naturali, fiumi, montagne, al suo interno, per cui è naturalmente strutturata in un piccolo numero di grandi Stati, i quali non possono essere governati che dispoticamente, altrimenti si frammenterebbero in tanti piccoli Stati indipendenti, che non riuscirebbero a sussistere, per l'assenza appunto di baluardi naturali: perciò in essa – sottolinea in *Monarchie universelle*, VIII e ribadisce in *EL*, XVII, 6 – «la puissance doit [...] être toujours despotique [...], car si la servitude n'y étoit pas extrême, il se feroit d'abord un partage que la nature du pays ne peut pas souffrir». L'Europa, al contrario, è ricca di fiumi e di montagne che costituiscono le frontiere «naturali» di numerosi Stati di medie dimensioni, nei quali – scrive sempre in *Monarchie universelle*, VIII e conferma in *EL*, XVII, 6 – «le gouvernement des loix n'est pas incompatible avec le maintien de l'État», anzi, «il y est si favorable que, sans elles, cet État tombe dans la décadence, & devient inférieur à tous les autres». Vi si è così formato, nel volgere dei secoli e delle epoche, «un génie de liberté» che rende ogni sua parte «très difficile à être subjuguée & soumise à une force étrangère, autrement que par les loix & l'utilité de son commerce» (corsivi nostri).

Appare evidente come l'argomento dei grandi imperi (o delle grandi conquiste) serva a Montesquieu per rafforzare con nuove giustificazioni la tesi, risalente ai Greci, della 'dislocazione' asiatica del dispotismo e della radicale eterogeneità tra Asia ed Europa, a tutto vantaggio evidentemente di quest'ultima. Oltre che a cause storico-culturali, tale dislocazione e tale eterogeneità (e superiorità della seconda sulla prima<sup>111</sup>) sono dovute anche

<sup>109</sup> Sulla fosca raffigurazione montesquieuana del governo dei Romani nelle province del loro Impero, vedi il ricco studio di U. Roberto, *Diritto e storia: Roma antica nell'«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 229-280; e il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 191-198.

<sup>110</sup> Com'è noto, Montesquieu fa risalire la sua tesi circa la libertà di cui avrebbero goduto gli antichi Germani a Tacito (verso il quale nutre una profonda ammirazione): cfr. XI, 6, 8 e XVIII, 30, nel testo e in nota. Per quanto concerne, invece, l'altra sua tesi, strettamente collegata, secondo cui le *gentes* del Nord-Europa sarebbero state anche messaggere di libertà, o addirittura – come si sottolinea con enfasi in XVII, 5 – «la source [...] de presque toute [la liberté] qui est aujourd'hui parmi les hommes», essa è rintracciabile – come ricorda, tra gli altri, G. Benrekassa, *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 1987, p. 181 – in Cassiodoro e negli storici barbarici in genere.

<sup>111</sup> Cfr., ad es., XXI, 21 e P 1006, dove si legge tra l'altro: «[...] si l'on veut jeter un coup d'œil sur ce qui se passe actuellement dans le Monde, nous verrons que, dans la même raison

e soprattutto a fattori attinenti alla loro geografia fisica: il clima, i rilievi, e anche – come si sosterrà nei primi capitoli del libro XVIII – la fertilità o meno dei suoli<sup>112</sup>. Questi fattori destinano l'una alla schiavitù e al dispotismo, l'altra alla libertà e ai governi moderati; l'una all'uniformità dei grandi imperi, l'altra alla varietà degli Stati di piccole e medie dimensioni; l'una – come si osserva già, sulla scia di Machiavelli, in *LP*, LXXX<sup>113</sup> – al 'monismo', l'altra al 'pluralismo' dei sistemi politico-giuridici.

Certo può accadere, com'è in effetti accaduto in passato (tirannidi, oligarchie e oclocrazie antiche; oligarchie e monarchie dispotiche moderne), che anche in Europa, «cette belle partie du monde» (VIII, 8), si instaurino di tanto in tanto regimi dispotici o quasi dispotici; ma si tratta sempre di eventi o fenomeni *anomali*, in quanto estranei o contrari alla sue caratteristiche 'culturali' e soprattutto 'naturali', e quindi effimeri, destinati inevitabilmente a tramontare<sup>114</sup>. In Asia, invece, per le stesse identiche ragioni, *in primis* per la sua conformazione oro-idrografica, il dispotismo vi è sempre stato e vi resterà sempre. Essa, secondo Montesquieu, è a tal punto

que l'Europe domine sur les autres trois parties du Monde & est dans la prospérité, tandis que tout le reste gémit dans l'esclavage & la misère: de même l'Europe est plus éclairée, à proportion, que [dans] les autres parties, [où] elles [les lettres] sont ensevelies dans une épaissè nuit». Vedi, sul punto, F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 105-106, e S. Rotta, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 1358-1371 («Il primato dell'Europa»).

<sup>112</sup> I paesi fertili – si legge, ad es., in XVIII, 2 – «sont des plaines où l'on ne peut rien disputer au plus fort: on se soumet donc à lui; & quand on lui est soumis, l'esprit de liberté n'y sauroit revenir»; nei paesi di montagna, invece, «on peut conserver ce que l'on a, & l'on a peu à conserver. La liberté, c'est-à-dire le gouvernement dont on jouit, est le seul bien qui mérite qu'on le défende. Elle règne donc plus dans les pays montagneux & difficiles que dans ceux que la nature sembloit avoir plus favorisés. Les montagnards conservent un gouvernement plus modéré, parce qu'ils ne sont pas si fort exposés à la conquête». E ancora: «La stérilité des terres rend les hommes industrieux, sobres, endurcis au travail, courageux, propres à la guerre»; mentre «la fertilité d'un pays donne, avec l'aisance, la mollesse & un certain amour pour la conservation de la vie» (XVIII, 4). Vedi, su questi aspetti del pensiero montesquieuiano, e in particolare sulle connessioni sterilità/industrialità, fertilità/mollesse, S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 438-439, 443-452 e *passim*.

<sup>113</sup> «Depuis que je suis en Europe [...], j'ai vu *bien des gouvernements*: ce n'est pas comme en Asie, où *les règles de la politique se trouvent partout les mêmes*» (*LP*, LXXX; corsivi nostri). Cfr. N. Machiavelli, *Dell'arte della guerra*, II, in Id., *Opere*, vol. I, cit., p. 585: l'Africa e l'Asia «hanno avuto uno principato o due, e poche republiche; ma l'Europa solamente ha avuto qualche regno e infinite republiche». E ancora: «[...] quella provincia [l'Asia] era tutta sotto uno regno», mentre l'Europa è «stata piena di republiche e di principati» (*ibid.*). Cfr. *supra*.

<sup>114</sup> Vedi, ad es., quanto Montesquieu scrive, in proposito, nelle battute conclusive di XVII, 3, dove accenna alla fine irrimediabilmente segnata – e proprio a causa della sua 'estraneità' o 'contrarietà' in primo luogo alle caratteristiche 'naturali' (segnatamente, al clima) del continente europeo – della monarchia assoluta danese del suo tempo.

posseduta dal suo «esprit de servitude» che le è negata in radice la possibilità stessa di un'iniziativa liberatrice:

[...] dans toutes les histoires de ce pays – osserva infatti con baldanza e disprezzo a conclusione di XVII, 6 – il n'est pas possible de trouver *un seul trait qui marque une âme libre: on n'y verra jamais que l'héroïsme de la servitude* (corsivo nostro)<sup>115</sup>.

6. Non è possibile comprendere appieno la dottrina montesquieuiana del dispotismo se non si tiene conto di uno degli aspetti più rilevanti dell'*EL*, vale a dire il duplice ordine di valutazioni entro cui esso costantemente si muove nella sua analisi delle istituzioni giuridico-politiche, e cioè da un lato «le valutazioni di congruità» o «valutazioni di convenienza e funzionalità politica fondate sulle leggi sociologiche», e dall'altra «i giudizi di valore etico-politici» basati sulla «natura umana»<sup>116</sup>, nella fattispecie sulla concezione di essa quale si trova abbozzata soprattutto nel I libro dell'opera e i cui caratteri o attributi essenziali sono riassumibili – come s'è già accennato – nella libertà e nell'attività<sup>117</sup>.

Le valutazioni di congruità, di carattere non-ideologico, consentono di giudicare dell'adeguatezza di un sistema di governo (o anche di una particolare legge o istituzione giuridica) a un dato contesto storico-geografico e

<sup>115</sup> Neppure dall'esterno e cioè dall'Europa, d'altra parte, può venire all'Asia la possibilità di 'emanciparsi' dal dispotismo, e questo perché per poter ricevere la libertà (o anche solo delle leggi migliori), occorre – secondo l'*EL* – esservi «préparés» (XIX, 2), il che non è proprio il caso degli Asiatici, inclini o predisposti come sono, piuttosto – lo si è visto – alla sottomissione e alla schiavitù. Per giunta, un'eventuale conquista 'liberatrice' – quale quella compiuta dai Germani nelle province dell'Impero romano d'Occidente – finirebbe per sfociare inevitabilmente nel continente asiatico, stanti le sue caratteristiche oro-idrografiche, nella formazione di un grande impero dispotico. Vedi anche, sull'*immutabilité* del mondo orientale, XIV, 4 e P 433: «C'est une chose étonnante que toutes les histoires de l'Orient sentent *toujours* la servitude» (corsivo nostro).

<sup>116</sup> L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 664-665, 667-668, *passim*.

<sup>117</sup> L'uomo è, per Montesquieu, un essere libero e fatto per agire: vedi, ad es., I, 1, dove egli osserva che, al pari del «monde physique», anche il «monde intelligent» ha delle leggi, per loro natura, invariabili, ma che, a differenza del primo, il secondo non le segue in modo altrettanto costante: la ragione – precisa – «en est que les êtres particuliers intelligens sont bornés par leur nature, & par conséquent sujets à l'erreur; &, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes»; e XXIV, 11, in cui afferma che «les hommes [sont] faits pour se conserver, pour se nourrir, pour se vêtir, & faire toutes les actions de la société». Cfr., sull'argomento, L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 647-649, 674-675, 680-684.

della sua idoneità a raggiungere determinati obiettivi; i giudizi di valore etico-politici, invece, della sua corrispondenza o meno alla «natura umana».

Sulla base del primo tipo di valutazioni, e partendo dal fondamentale principio relativistico montesquieuiano secondo cui il governo «le plus conforme à la nature» è quello la cui struttura giuridico-politica «se rapporte mieux» all'«esprit général» o «caractère» del popolo per il quale esso è stabilito (I, 3; XIX, 4-5), il dispotismo si configura nell'*EL* come una forma di governo *naturale*, ossia *congrua* o *rispondente* alle condizioni di ordine sia fisico (clima caldo, grandi pianure, ecc.) che culturale («esprit de servitude», fatalismo religioso, ecc.) dei popoli extraeuropei e in particolare asiatici; *conforme*, cioè, al loro «esprit général» o «caractère», quale esso risulta appunto da tali condizioni o fattori; così come, all'opposto, i governi moderati si rivelano *conformi* agli «esprits généraux» o «caractères» dei popoli europei.

Sulla base del secondo ordine di valutazioni, invece, il dispotismo è sempre e ovunque un pessimo governo, e cioè un governo *innaturale*, nel senso che è *contrario* alla «natura umana», o più esattamente – come abbiamo detto – all'idea o concezione che Montesquieu ha di essa. In altri termini, mentre sul *piano descrittivo* o dei *giudizi di fatto* lo Stato dispotico è, al pari della repubblica e della monarchia, uno Stato *legittimo* in quanto appropriato a determinate aree geografiche e a determinati popoli della terra (come peraltro già sosteneva anche Aristotele<sup>118</sup>), sul *piano assiologico* o dei *giudizi di valore* ne rappresenta invece la perfetta antitesi, essendo appunto – diversamente dagli altri due tipi di governo – un regime politico contrario alla «natura umana». Donde emerge anche un'altra significativa differenza della tipologia tripartita montesquieuiana rispetto a quella classica o tradizionale (monarchia, aristocrazia e democrazia) e cioè il fatto che nell'una, all'opposto dell'altra, le tre forme di governo non sono assiologicamente uguali.

Innumerevoli sono i luoghi in cui Montesquieu sottolinea – sempre con grande forza e con un moto d'orrore<sup>119</sup> – questa 'contrarietà' del dispotismo alla «natura umana», o, se si vuole, il carattere (seppure in qualche modo mitigato da fattori non istituzionali, quali anzitutto la religione) *disumano* e *disumanizzante* di tale regime. Il dispotismo – scrive, ad esempio, in II, 4 – «cause à la nature humaine des maux effroyables»; esso calpesta i «sentimens naturels» e tratta gli uomini come animali, pretendendo anche

<sup>118</sup> Vedi, in proposito, la prima parte del contributo di M. Paola Mittica e Silvia Vida nel presente tomo.

<sup>119</sup> «On ne peut parler *sans frémir* de ces gouvernemens monstrueux» (III, 9; corsivo nostro).

che agiscano come tali (III, 10; V, 14); ancora: nei paesi dove regna, la «natura umana» vi subisce «insultes», «injures» (VIII, 8, 21), e i principi si prendono gioco di essa (VII, 9; XV, 12). Più in generale, caratterizzandosi come un governo per sua natura illegale o arbitrario, esso viola costantemente il primo dei «rapports d'équité», che prescrive di rispettare le leggi (I, 1)<sup>120</sup>; mette, inoltre, continuamente a repentaglio le leggi naturali ovvero le tendenze fisio-psichiche elementari dell'uomo, quali l'istinto di conservazione<sup>121</sup>, quello sessuale (XV, 12; XVI, 6) o quello di socievolezza<sup>122</sup>, e si fonda su «le plus violent abus que l'on n'ait jamais fait de la nature humaine», vale a dire la schiavitù (P 2194)<sup>123</sup>. In breve, pur se con delle attenuazioni, è una forma di Stato – come abbiamo avuto modo di evidenziare nelle pagine che precedono – *mostruosa, bestiale, distruttiva e autodistruttiva*, strutturalmente negatrice – esattamente all'opposto dei governi moderati, che proprio per questo sono approvati e apprezzati da Montesquieu – dei valori fondamentali dell'essere umano, *in primis* la libertà e l'attività.

Di fronte a tanti danni che le infligge, di fronte a tale suo atroce stravolgimento, parrebbe logico che la «natura umana» reagisse, si ribellasse in continuazione contro un simile flagello, cercando di debellarlo o quantomeno di circoscriverlo al massimo. Invece – constata Montesquieu nell'ultimo capoverso di V, 14, uno dei più importanti di tutto l'*EL* – non si verifica nulla di simile. Accade anzi che, «malgré l'amour des hommes pour la liberté, malgré leur haine contre la violence», la maggior parte dei popoli viva sottomessa al dispotismo, ovvero che esso sia di gran lunga la forma di organizzazione politica *più diffusa* sulla terra. Il perché di questo fatto – aggiunge subito dopo, e si tratta di una risposta su cui aveva meditato a lungo, come attesta una serie di ben quattro *pensées*, composte tra il 1735 e il 1736, che anticipano, sovente anche con le stesse parole, il testo che stiamo commentando<sup>124</sup> –

<sup>120</sup> Cfr., al riguardo, T. Todorov, *Droit naturel et formes de gouvernement dans «L'Esprit des lois»*, «Esprit», 62 (1983), pp. 45-48.

<sup>121</sup> Cfr. quanto già in precedenza rilevato sulla crudeltà delle pene e sul carattere mortifero, specialmente a livello economico, del regime dispotico.

<sup>122</sup> Come s'è già messo in luce, il dispotismo è caratterizzato dalla totale assenza di comunicazione fra gli individui o, il che è lo stesso, dall'esistenza di rapporti interpersonali di mera oppressione e violenza. Sulle leggi naturali, cfr. in particolare I, 2.

<sup>123</sup> Numerosi sono i luoghi in cui Montesquieu condanna con durezza la schiavitù come degradante per gli esseri umani e contraria al diritto naturale: cfr., ad es., *Romains*, XV; *EL*, XV, 1-9; P 174; *Corr.*, in *OC*, III, pp. 1293-1294.

<sup>124</sup> Si tratta delle *pensées* 831, 892, 918 e 935. Per la loro datazione, vedi J.J. Granpré Molière (*La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, cit., pp. 123-124, 126-127, 131-132, 134-135), il quale le interpreta giustamente come altrettante risposte alla *pensée* 769, risalente alla prima metà del 1734, in cui Montesquieu scrive: «Il est étonnant que les peuples ché-



est aisé à comprendre. Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une, pour la mettre en état de résister à une autre; c'est un chef-d'œuvre de législation, que le hasard fait rarement, & que rarement on laisse faire à la prudence. *Un gouvernement despotique, au contraire, saute, pour ainsi dire, aux yeux; il est uniforme partout: comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela* (corsivo nostro).

Come si vede, e come risulta anche da un'analisi comparativa di questo capoverso e delle formulazioni in gran parte simili contenute nelle quattro *pensées* che lo precedono<sup>125</sup>, la ragione fondamentale della *grande diffusion* del dispotismo sta nel fatto che, diversamente da quello moderato che è un capolavoro di legislazione, esso è un governo semplice, uniforme, alla portata di tutti: semplice e uniforme, perché non vi sono delle «puissances» da combinare, regolamentare, temperare, fare agire in modo che possano farsi resistenza le une alle altre, essendovi tutto il potere pubblico concentrato nella persona del despota e dei suoi favoriti – in primo luogo quelli del suo serraglio – nelle cui mani egli interamente e a suo totale arbitrio lo trasferisce; alla portata di tutti, perché per instaurarlo e conservarlo non occorre, come nello Stato moderato, «prudence» o «beaucoup de sagesse» (P 918), ma è sufficiente seguire le «passions», *in primis* quella per l'accumulazione illimitata del potere, il che, secondo Montesquieu, è «*toujours plus aisé*» che non frenarle o arginarle (XXVIII, 41; P 1987). In altri termini, i regimi dispotici sono di gran lunga i più numerosi sulla terra perché *grezzi, grossolani, facili* da «établir», e risultano tali in quanto l'immoderazione o l'abuso nell'esercizio del potere – che è ciò che li caratterizza dal punto di vista della loro *natura* – sono saldamente radicati nell'animo umano<sup>126</sup>, mentre la moderazione è assai rara tra gli uomini (cfr.

rissent si fort le gouvernement républicain, & que si peu de nations en jouissent; que les hommes haïssent si fort la violence, & que tant de nations soient gouvernées par la violence».

<sup>125</sup> Al pari del capoverso di V, 14, appena citato, le *pensées* in questione sono tutte incentrate sulla contrapposizione tra governo dispotico e governo moderato. In tre di esse (la 831, la 892 e la 935), inoltre, ricorrono – relativamente al governo dispotico – le parole «saute aux yeux»; in due (la 831 e la 935), l'espressione «uniforme partout», come pure in due (la 892 e la 935), ma con qualche leggera variazione, la frase «comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela»; in tre (la 831, la 892 e la 918), infine, si ha in più, rispetto al testo dell'*EL*, l'affermazione, che può essere considerata come un rafforzativo di «saute aux yeux», secondo cui il dispotismo «se fait» (o «s'établit») «tout seul» (o «de lui-même»).

<sup>126</sup> Numerosi sono i luoghi – sia nell'*EL* sia in altri scritti – in cui Montesquieu sottolinea questa tendenza naturale all'abuso o l'inesausto desiderio di potere degli uomini: dell'*EL*, oltre al celeberrimo passaggio in XI, 4 («[...] c'est une expérience éternelle que tout homme qui

XXVIII, 41; *P* 1987), donde la necessità di rimpiazzarla con quella delle istituzioni politiche, la necessità cioè di produrla *artificialmente* mediante una complessa e sofisticata macchina costituzionale.

Ma v'è anche un'altra ragione della grande vitalità del dispotismo, non suggerita esplicitamente nell'ultimo capoverso di V, 14, ma che è rinvenibile soprattutto nella terza parte dell'*EL* e a cui abbiamo già avuto modo di accennare, ed è la facilità con cui gli uomini si sottomettono ai voleri di un padrone, ossia la loro tendenza alla passività e all'inerzia, tendenza che si registra specialmente là dove è lo stesso contesto fisico-ambientale a favorirla, e cioè nelle zone fertili, prevalentemente pianeggianti e a clima caldo del pianeta.

La spiegazione dell'ampiezza e della forza del regime dispotico risiede, dunque, nel fatto che esso è, per così dire, in accordo, da un lato, con quella che Montesquieu, sulla scia di Machiavelli e di Hobbes<sup>127</sup>, considera una tendenza patologica e incurabile dell'animo umano – la sua «maladie éternelle» (*Romains*, VIII) – vale a dire la sete di potere o l'istinto irresistibile di dominare gli altri uomini; dall'altro, con l'inclinazione a sopportarne il terribile giogo che si riscontra, secondo l'*EL*, presso la stragrande maggioranza dei popoli della terra, a causa in particolare delle caratteristiche fisico-geografiche dei territori in cui essi vivono<sup>128</sup>. Accade così che nei paesi dove il dispotismo regna – in pratica, in pressoché tutti quelli extra-

a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites»), vedi in particolare XXVIII, 41: «L'âme goûte tant de délices à dominer les autres âmes». Tra gli altri scritti, invece, cfr. *P* 5, in cui si parla di «ce désir intérieur & inquiet que chacun a de sortir du lieu où il est placé»; e *Romains*, XI, dove è dato leggere: «Enfin, la république [romaine] fut opprimée: & il n'en faut pas accuser l'ambition de quelques particuliers; il en faut accuser l'homme, toujours plus avide du pouvoir à mesure qu'il en a davantage, & qui ne désire tout que parce qu'il possède beaucoup».

<sup>127</sup> Del primo, vedi ad es. quanto scrive nel capitolo 37 del libro I dei *Discorsi*, in Id., *Opere*, vol. I, cit., p. 276: «[...] qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona»; del secondo, l'importante capitolo X del *Leviathan* interamente dedicato al problema del potere, nonché l'inizio del secondo paragrafo del capitolo immediatamente successivo dove, in modo categorico, egli afferma: «[...] in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of Power after power, that ceaseth onely in Death» (*Leviathan*, a cura di C.B. Macpherson, Harmondsworth-New York, Penguin Books, 1982, p. 161).

<sup>128</sup> Cfr. *supra*, e inoltre XIII, 10, dove si parla, sempre ovviamente in riferimento al dispotismo, di «pouvoir étonnant du prince» e di «étrange foiblesse du peuple»; e XV, 16, in cui si sostiene che gli uomini «s'accoutument à tout, & à la servitude même, pourvu que le maître ne soit pas plus dur que la servitude». Non è da escludere, su questo particolare aspetto della dottrina montesquieuiana del dispotismo, una qualche influenza del *Discours de la servitude volontaire* (1576) di É. de La Boétie.

europei – gli uomini si trovino ad essere travolti o dalla loro passione per la sopraffazione e l'arbitrio, oppure da quella che li induce ad un'obbedienza cieca e assoluta, in un continuo e improvviso alternarsi dell'una e dell'altra, secondo che c'è in loro – per l'assoluta instabilità che contraddistingue un simile regime – di recitare il ruolo del padrone o dello schiavo, del principe o del «goujat». Ad ogni modo, sia nell'uno che nell'altro caso, le tendenze o passioni da cui essi si lasciano travolgere e a cui soccombono – quella per l'abuso e l'illibertà oppure quella per la passività e il servilismo – sono esattamente le due passioni che Montesquieu maggiormente detesta e che continuamente denuncia e sollecita a combattere (si considerino, da un lato, le sue diverse proposte di sistemi costituzionali volti ad 'imbrigliare' la volontà di potere illimitato degli uomini; dall'altro, i vari luoghi del suo capolavoro in cui egli elogia i legislatori che reagiscono contro i determinismi sociali e l'influenza nefasta del clima [XIV, 5, 8-9; XVI, 12; XVIII, 6; ecc.]).

7. Dalla ricostruzione che abbiamo finora tentato, per quanto schematica, emergono chiare – ci sembra – l'estrema ricchezza e la complessità della categoria del dispotismo o del modello di Stato dispotico proposti nell'*EL*, una ricchezza e una complessità che fanno di Montesquieu senz'altro il maggior teorico di tale forma politica dopo Aristotele e prima di Hegel.

Una categoria o un modello di Stato che egli descrive – come mai era accaduto fino ad allora e come abbiamo cercato di documentare – nella totalità dei suoi aspetti (naturali, economici, giuridici, sociali, religiosi, ecc.) e di cui si serve, lo s'è già accennato, per dar corpo al suo innovativo progetto di creazione di una 'sociologia' universale dei sistemi politici, abbracciante «toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes»<sup>129</sup>.

Un modello di Stato, ancora, che il Presidente costruisce – come pure s'è accennato in precedenza – con un procedimento del tutto analogo a quello seguito per delineare gli altri tipi di *gouvernement*, e della cui realtà storica e fattuale è fermamente convinto, come dichiara, tra l'altro, in una sua importante lettera a François Ristean del 1751, ove sostiene che il dispotismo da lui teorizzato è tutt'altro che «chimérique», bensì «très réel» e «peint d'après la vérité»<sup>130</sup>.

Tuttavia, se è innegabile che siano esistiti ed esistano regimi politici non pluralistici ovvero basati sulla concentrazione dei poteri, o, ancora, in

<sup>129</sup> *Défense*, in *OC*, I, 2, p. 456.

<sup>130</sup> *Corr.*, in *OC*, III, p. 1382.

cui c'è identità tra «État» e «prince», tra Stato e sovrano<sup>131</sup>, assai meno in-negabili, o, se si preferisce, assai meno 'oggettivi' sono, da un lato, l'assunto che tali regimi siano necessariamente anche senza proprietà privata (nella citata lettera a Ristieu il Presidente stesso si mostra incerto al riguardo<sup>132</sup>), dall'altro, e soprattutto, la tesi, ripresa dai Greci, della loro 'asiaticità', della loro 'relegazione' o 'confinamento' nei paesi d'Oriente.

A questo proposito, diversamente da altri suoi illustri contemporanei (ad esempio Voltaire), i quali tendono a sottolineare le sostanziali analogie e affinità, sia in positivo sia in negativo, tra Asia ed Europa<sup>133</sup>, Montesquieu, sulla scia dei grandi scrittori politici antichi (in particolare Aristotele) e moderni (*in primis* Machiavelli e Bodin), riprende – portandolo ad un livello di sviluppo e di articolazione mai raggiunto fino ad allora – dapprima nelle *LP* e poi, compiutamente, nell'*EL* – il *topos*, tuttora in parte diffuso nella cultura e nella mentalità occidentali, della loro radicale antitesi e della superiorità della seconda sulla prima.

Non che tale *topos* non abbia, o quantomeno non abbia avuto, un qualche fondamento. Ad esempio è un fatto – e Montesquieu stesso ne è perfettamente consapevole<sup>134</sup> – che nel Settecento il continente europeo fosse diventato, almeno sul piano economico e militare, la potenza dominante nel pianeta, come pure è un fatto che è in questa parte del globo che si è 'scatenato' Prometeo, ovvero si è prodotta – a partire proprio dal paese, l'Inghilterra, che nell'*EL* viene elevato a modello di Stato libero – quel-

<sup>131</sup> *Ibid.* Cfr. anche *EL*, V, 14 e VIII, 6.

<sup>132</sup> «Je ne sais pas – scrive infatti – si les sujets d'un despote ont des biens qui soient à eux» (*ibid.*). Vale la pena ricordare, in proposito, che la tesi circa l'assenza di proprietà privata nei paesi orientali o asiatici, Montesquieu la trovava enunciata non solo in autori moderni, quali Bodin o Bernier (dei cui *Voyages*, cit., egli ha un'alta considerazione: cfr. *Geogr.*, in *OC*, II, p. 955), ma anche in scrittori antichi a lui ben noti come, ad es., Strabone o Diodoro Siculo, i quali, sulla scia degli *Indiká* di Megastene (ca. 350-290 a.C.), affermano, rispettivamente nella *Geografia* (XV, 1, 40) e nella *Biblioteca storica* (II, 40, 5), che in India tutte le terre appartenevano al re (vedi, al riguardo, *EL*, XIV, 6 e P 1882).

<sup>133</sup> Cfr., in proposito, S. Zoli, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo. L'«Oriente» dei libertini e le origini dell'Illuminismo*, Bologna, Cappelli, 1989, pp. 232 ss.; R. Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, cit., pp. 81-82, 102, 128-129; e il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 238-243.

<sup>134</sup> «L'Europe est parvenue à un si haut degré de puissance – scrive, ad es., in XXI, 21 (e l'affermazione sarà ripresa alla lettera dal cavaliere de Jaucourt nell'articolo *Europe* scritto per l'*Encyclopédie* [t. VI, Paris, 1756, p. 212]) – que l'histoire n'a rien à comparer là-dessus, si l'on considère l'immensité des dépenses, la grandeur des engagements, le nombre des troupes & la continuité de leur entretien, même lorsqu'elles sont le plus inutiles, & qu'on ne les a que pour l'ostentation».

la rivoluzione industriale che ha finito per cambiare radicalmente la faccia del mondo.

Ma è quanto mai opinabile che la diversità tra l'Occidente europeo e il continente asiatico e il predominio del primo sul secondo siano stati così radicali o totali come il Presidente pretende di dimostrare e che siano stati il frutto, oltre che di fattori storico-culturali, quali in primo luogo il pluralismo o la limitazione del potere mediante il potere, anche e soprattutto di fattori fisico-geografici. Sebbene non sia improbabile che pure questi ultimi possano aver giocato un qualche ruolo, è tuttavia da escludere che esso sia stato così preponderante come – al di là di qualche attimo di incertezza o di dubbio<sup>135</sup> – Montesquieu mostra di credere soprattutto nel libro XVII dell'*EL*, vero e proprio snodo delle idee di tutta l'opera e vera e propria *summa* della sua visione eurocentrica della storia umana<sup>136</sup>.

D'altra parte, è indubbia – e varie sono state le ragioni indicate dai critici (carenze della sua pur monumentale documentazione, uso talora parziale e tendenzioso della letteratura di viaggio, analisi non sempre attente dei fatti storici, ricorso a fonti scarsamente attendibili, esame a volte poco accurato di quelle attendibili, prevenzioni, pregiudizi, ecc.)<sup>137</sup> – sia la

<sup>135</sup> Ad es. in XV, 8, dove il Presidente pare voler ricondurre il fenomeno della schiavitù esclusivamente a «causes morales» e segnatamente alle «mauvaises loix»: «Il n'y a peut-être de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les loix étoient mal faites [mauvaises, nelle edizioni dell'*EL* anteriori al 1757] on a trouvé des hommes paresseux: parce que ces hommes étoient paresseux, on les a mis dans l'esclavage».

<sup>136</sup> Sulla centralità del libro XVII e sull'eurocentrismo di Montesquieu (coi relativi problemi, anche gravi, che esso solleva, sia in generale sia rispetto alla 'tenuta' e alla coerenza del suo sistema di pensiero), vedi G. Benrekassa, *La politique et sa mémoire. Le politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983, pp. 205-256; Id., *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, cit., pp. 121, 157-158; S. Rotta, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 1358 ss.; P. Réat, *La représentation du monde dans «L'Esprit des lois»*, cit., pp. 10-16; M. Richter, *Montesquieu's comparative analysis of Europe and Asia*, cit., pp. 332 ss.; Id., *Europe and «The Other» in eighteenth-century thought*, in K. Graf Ballestrem-V. Gerhardt-H. Ottmann-M.P. Thompson (a cura di), *Politisches Denken-Jahrbuch 1997*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1997, pp. 37-42; H. Mandt, «Die Freiheit Europa und die Knechtschaft Asiens» – *Europabewußtsein und Kritik des Eurozentrismus im politischen Denken Montesquieus*, in P.-L. Weinacht (a cura di), *Montesquieu 250 Jahre «Geist der Gesetze»*, Baden-Baden, Nomos, 1999, pp. 99-106.

<sup>137</sup> Cfr. M. Dodds, *Les récits de voyages sources de «L'Esprit des lois»*, cit., pp. 136 ss.; P. Vernière, *Montesquieu et le monde musulman*, cit., pp. 175-190; F. Weil, *Les lectures de Montesquieu*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 57 (1957), pp. 494-514; S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, «Schweizer Beiträge zur allgemeinen geschichte», 18-19 (1960-61), pp. 339 ss.; A. Morkel, *Montesquieu begriff der despotie*, «Zeitschrift für politik», 13 (1966), pp. 14-32; D. Young, *Montesquieu's view of despotism and his use of travel literature*, «Review of politics», 40 (1978), pp. 392-405; A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique*, cit., pp. 34-67, *passim*; O.H. Bonnerot, *La Perse dans la littérature*

sua incomprensione di aspetti fondamentali delle realtà orientali, come la coincidenza tra codice religioso e codice civile, tra teologia e diritto, nei paesi islamici<sup>138</sup>, o il fatto che la tesi della predestinazione non esclude affatto, nell'ideologia coranica, l'incitamento all'azione<sup>139</sup>; sia la sua visione riduttiva della politica interna ed estera degli Stati e degli imperi asiatici (essi – si legge tra l'altro nell'*EL* – non fanno tra loro guerre, ma solo «invasions» devastatrici [IX, 5], e tutto vi viene deciso all'interno e fra gli intrighi degli harem<sup>140</sup>); sia, infine, il radicale misconoscimento del ruolo e del valore dei grandi protagonisti delle vicende di tali Stati e imperi<sup>141</sup> e del contributo determinante recato dalle civiltà del Vicino e dell'Estremo Oriente all'evoluzione della storia umana (nessun apprezzamento o quasi, ad esempio, tranne che in qualche suo appunto privato<sup>142</sup>, viene fatto dei grandi sovrani asiatici o della straordinaria fioritura artistica e culturale verificatasi nel mondo arabo-musulmano durante i cinque secoli del califfato abbaside).

Ad ogni modo, la categoria del dispotismo nell'*EL* si presenta come una grandiosa e originale sintesi di tutto quello che di fondato o d'infondato – o di fondato soltanto su pregiudizi – era stato fino ad allora su di essa proposto in Occidente, in particolare – come s'è cercato di documentare – di tutto quello che era stato in precedenza teorizzato dai grandi classici del pensiero politico, e ripreso da gran parte della erudizio-

*et la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle. De l'image au mythe*, Paris, Champion, 1988, pp. 186-190, 197-198, 203-204, *passim*; B. Binoche, *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, pp. 213-223.

<sup>138</sup> È quanto emerge soprattutto da XII, 29, dove, pur rilevando che «convient» che in un regime dispotico vi sia «quelque livre sacré qui serve de règle, comme l'Alcoran chez les Arabes», sottolinea tuttavia – e si tratta di un'affermazione che abbiamo già avuto modo di commentare – che in esso «le code religieux supplée au code civil, & fixe l'arbitraire».

<sup>139</sup> Cfr., al riguardo, M. Rodinson, *Islam e capitalismo* (1966), trad. it. di P. Tucci, Torino, Einaudi, 1968, pp. 114 ss.

<sup>140</sup> Cfr., ad es., V, 14, dove li si descrive sprezzantemente come luoghi nei quali «l'artifice, la méchanceté, la ruse, règnent dans le silence, & se couvrent d'une épaisse nuit».

<sup>141</sup> Di Gengis Khan, ad es. – di cui pure in *LP*, LXXXI esalta le gesta, giudicandole superiori a quelle di Alessandro Magno – sottolinea nell'*EL* soprattutto la crudeltà ovvero il fatto che, così come farà successivamente anche Tamerlano, ha «dévasté l'Asie» (XXIV, 3).

<sup>142</sup> Ad es. in *P* 1453, dove scrive: «Le monarque despotique doit être religieux, sévère, juste. Si, avec cela, il est courageux, ce sera un héros: Cha-Abbas, Mahomet II<sup>e</sup>, Chambi, Aurenge-Zeb»; e in *P* 1006, in cui sostiene che l'«esprit général» della dinastia abbaside «fut de faire fleurir les sciences». Tra i pochissimi luoghi dell'*EL* in cui Montesquieu esprime un qualche apprezzamento sui governanti asiatici, vedi X, 17, dove menziona favorevolmente lo scia di Persia Nadir Shah, o Thamas Kouli Khan (1688-1747), per aver saputo trarre profitto dalle sue conquiste contro il Gran Mogol.

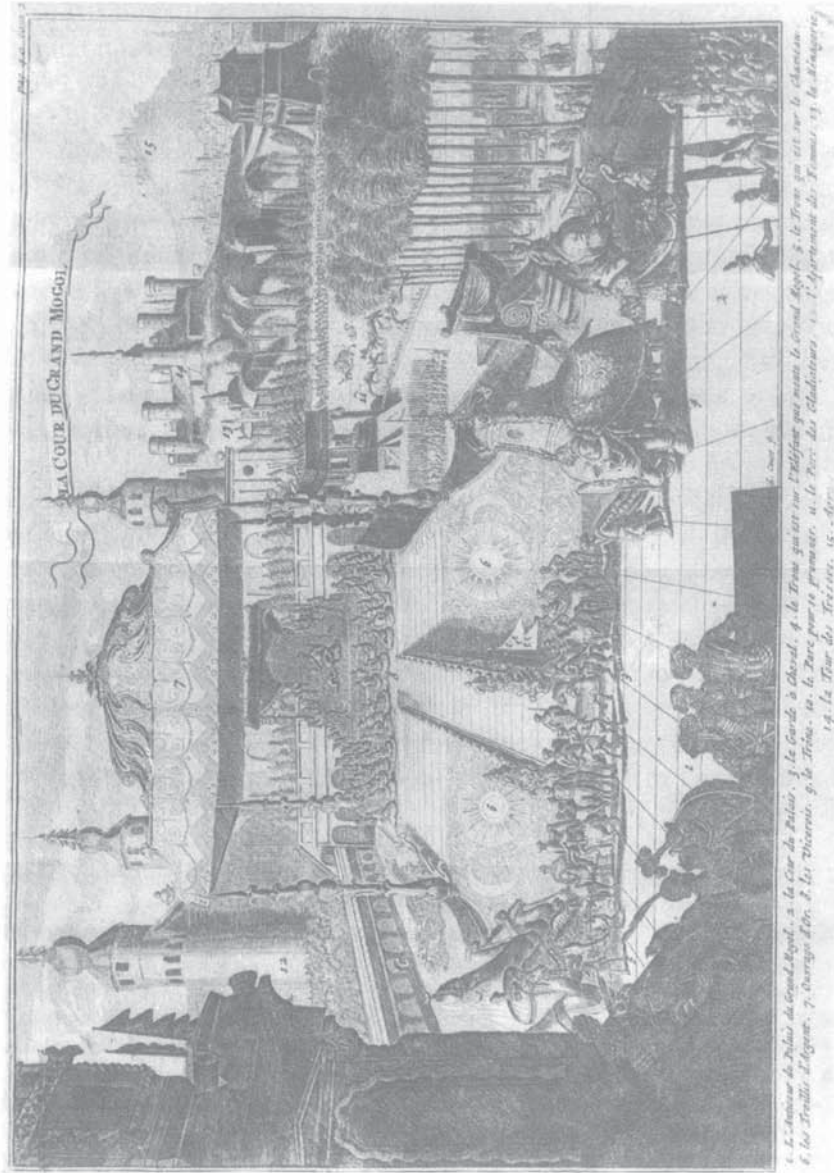
ne orientalistica sei-settecentesca<sup>143</sup>, su tre temi fondamentali: l'arbitrio e la brutalità nel modo di esercizio del potere, il rapporto servile tra governanti e governati, e la localizzazione orientale o asiatica di tale 'forma demoniaca' del potere.

Ma il modello montesquieuiano del regime dispotico non è rivolto solo al passato, bensì si proietta anche nel futuro. Eccezionale è stata infatti, nonostante le critiche assai numerose e severe che gli furono da subito rivolte<sup>144</sup>, la sua fortuna non solo nella seconda metà del Settecento (non v'è in pratica autore, in tale periodo, il quale si occupi, anche solo marginalmente, di questioni riguardanti gli ordinamenti giuridico-politici, che non ne riprenda o riecheggi, per approvarli o confutarli, temi o aspetti fondamentali), ma anche nell'Ottocento e nel Novecento, come attestano ampiamente gli studi su Constant, Hegel, Tocqueville, Marx, Wittfogel e Arendt raccolti nel secondo tomo della presente opera.

Si diceva più sopra dello sforzo compiuto da Montesquieu al fine di 'orientalizzare' il dispotismo, di fare del continente asiatico il suo luogo «naturale», la sua peculiare area geografico-culturale. Ma per quanto egli tenti di allontanarlo dall'Europa, di dimostrarne l'anomalia o l'estraneità rispetto agli *esprits généraux* o *caractères* dei popoli che la abitano, è perfettamente consapevole che lo spettro di questo abominevole regime politico s'aggira continuamente anche in questa parte del globo, data l'irresistibile sete di potere degli uomini. Certo, qualora tale spettro si fosse tramutato in realtà – com'era successo a volte in passato, e come Montesquieu paventa in più occasioni possa ancora verificarsi (VIII, 8; XIII, 17), come in effetti è accaduto, in avvenire – questa mutazione non sarebbe durata, stanti le caratteristiche storico-culturali e geoclimatiche del continente europeo, per sempre, ma solo – come sottolinea in VIII, 8 – «pour un temps». Tuttavia, visti gli immani costi che il dispotismo comporta per la

<sup>143</sup> Ci riferiamo in particolare, oltre che alle opere di Bernier, Chardin e Rycout, alle quali s'è già fatto cenno in precedenza, ad alcuni altri importanti testi (storie o relazioni di viaggio) sui paesi d'Oriente, che Montesquieu mostra di conoscere assai bene e che utilizza in più occasioni, in modo esplicito o implicito, nel corso del suo capolavoro, e segnatamente alla *Description [...] de l'Empire de la Chine & de la Tartarie chinoise* (1735) di J.-B. Du Halde (1674-1743), all'*Histoire [...] de l'Empire du Japon* (1729) di E. Kämpfer (1651-1716), alla *Relation d'un voyage du Levant* (1717) del botanico J. Pitton de Tournefort (1656-1708), e ai *Six voyages [...] en Turquie, en Perse, & aux Indes* (1679) di J.-B. Tavernier (1605-1689).

<sup>144</sup> In particolare da parte del *fermier général* Claude Dupin, *Observations sur un livre intitulé: L'Esprit des Loix; divisées en trois parties*, [Paris, Guérin et Delatour, 1757-1758] (1ª ed.: 1749), t. I, pp. 25, 61-89, 123-152, 168-176, 247-270, 357-384, *passim*; t. II, pp. 30-37, 67-70, 346-502; e, sulla sua scia, soprattutto da Voltaire, Linguet e, con molto più equilibrio e competenza, Anquetil-Duperron, sui quali vedi il contributo di Gianmaria Zamagni in questa opera.



1. L'Appartement du Palais du Grand Mogol. 2. Le Cour de Palais. 3. Le Cour de l'Échiquier. 4. Le Trône qui est sur l'Échiquier qui est le Grand Mogol. 5. Le Trône qui est sur le dôme. 6. Les Trévins d'argent. 7. Ouvrage d'or. 8. Le Trévins. 9. Le Trône. 10. Le Parc pour le promener. 11. Le Parc des éléphants. 12. L'Appartement des Femmes. 13. Le Manège. 14. La Tour de Justice. 15. -*Apr.*

LA COUR DU GRAND MOGOL  
 (Dai Voyages de François Bernier [...] contenant la description des  
 États du Grand Mogol, Amsterdam, 1709-1710)



natura umana, il suo essere intrinsecamente un regime politico distruttivo e autodistruttivo, non c'è alcuna ragione, a suo avviso, per correre, neppure temporaneamente, un simile rischio.

Di qui il carattere anche polemico (o di spauracchio, come si diceva all'inizio) del suo concetto di dispotismo; un carattere però secondario – lo ribadiamo ancora una volta – rispetto a quello analitico e 'scientifico'<sup>145</sup>, e a cui almeno in parte sono da ricondurre (oltre che a un'evidente propensione di Montesquieu per le raffigurazioni 'alla Tacito') le immagini più atroci e grottesche del despota e dei regimi politici orientali che egli propone o ripropone nell'*EL*, e che continuano ancora oggi, per certi aspetti, a popolare l'immaginario dell'uomo europeo occidentale.

Di qui, in altri termini, i pressanti moniti che, a più riprese e più o meno esplicitamente, il Presidente rivolge nel corso della sua opera ai monarchi e ai popoli europei del suo tempo: ai primi, a non estendere oltre i limiti consentiti il loro potere e a tenere a freno il loro desiderio di gloria e le loro ambizioni di conquista (VIII, 8, 17; IX, 6-7; X, 2, 9; XIII, 17); ai secondi, a stare continuamente all'erta, perché – come scrive in un celeberrimo passaggio – la «servitude», ossia il dispotismo, «commence toujours par le sommeil», vale a dire col venir meno della costante vigilanza su coloro che detengono il potere, e perché tale tipo di governo è sempre impercettibile e ingannevole ai suoi inizi, mentre poi, una volta instauratosi stabilmente, è particolarmente violento e oppressivo: esso – per usare le parole assai più efficaci di Montesquieu – è «toujours lent & foible dans ses

<sup>145</sup> La tesi contraria, ossia la tesi secondo cui il dispotismo montesquieuiano si configurerebbe piuttosto se non esclusivamente come un concetto polemico o ideologico, è – come pure s'è già accennato all'inizio – quella di gran lunga prevalente, a partire da Voltaire fino ai giorni nostri. La riprendono, da ultimi, G. Benrekassa, *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, cit., pp. 120 ss.; J. Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Seuil, 1994<sup>3</sup>, p. 100; R. Boesche, *Theories of tyranny from Plato to Arendt*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 168-169, 173-180; D. Taranto, *L'eclisse del tiranno. Per una storia del concetto di tirannide tra Cinque e Settecento in Francia*, «Filosofia politica», 10 (1996), p. 379; M. Barberis, *Libertà*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 77. Fondamentalmente estranee, poi, alla cultura filosofica del Presidente, ci sembrano essere le interpretazioni 'allegoriche' o 'metaforiche' del suo modello di Stato dispotico che sempre più frequentemente sono state proposte o riproposte negli ultimi anni, secondo le quali esso sarebbe «un paysage irréel à la Kafka», «l'image [...] d'un château où l'absurde le dispute à l'horreur» (P. Vernière, *Montesquieu et «L'Esprit des lois» ou la raison impure*, Paris, Sedes, 1977, p. 104); oppure, «la transposition politique de l'idée métaphysique du néant» (S. Goyard-Fabre, *Montesquieu: la Nature, les Lois, la Liberté*, Paris, PUF, 1993, p. 140; il corsivo è dell'autrice); o, ancora, «la metafora dell'orrore del vivere» (C. Rosso, *Montesquieu e i poteri della metafora*, «Rivista di storia della filosofia», 49 [1994], p. 33); o, infine, la «figure du mal en politique» (C. Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1999, p. 89).

commencemens» e «ne montre d'abord qu'une main pour secourir», mentre poi, una volta insediatosi e soprattutto quand'è al suo tramonto, è «prompt & vif» e «opprime [...] avec une infinité de bras» (XIV, 13).



## TEOCRAZIA E DISPOTISMO IN NICOLAS-ANTOINE BOULANGER

di *Giovanni Cristani*

«Si les routes que je prendrai pour arriver au despotisme paraissent d'abord longues et détournées, c'est parce que les causes physiques et morales qui l'ont produit les ont elles-mêmes suivies. Je conduirai le lecteur au despotisme sans qu'il croie y aller, comme les hommes y ont marché sans le savoir, et comme ils se sont trouvés enchaînés par le Monstre avant que de l'avoir aperçu»<sup>1</sup>.

### 1. *Boulanger e Montesquieu*

Con le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, composte intorno al 1755<sup>2</sup>, Nicolas-Antoine Boulanger veniva a misurare la forza per-

<sup>1</sup> N.-A. Boulanger, *Avertissement alle Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, Bibliothèque Mazarine, Manuscrits, 1198 (2226), pubblicato in P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) ou avant nous le déluge*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1986), vol. 240, p. 43, nota 4.

<sup>2</sup> Del 1761 è la prima edizione a stampa del *Despotisme oriental*, a due anni, cioè, dalla morte dell'autore, avvenuta il 16 settembre del 1759 (era nato nel 1722), ma si ha prova della circolazione di diverse copie manoscritte a partire dal 1755. Cfr. P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., pp. 43-45. Le opere di Boulanger furono editate postume ad opera del barone d'Holbach (o della sua *coterie*), all'interno dell'offensiva pubblicistica antireligiosa promossa da quest'ultimo negli anni sessanta del Settecento. Jacques-André Naigeon indicava infatti in d'Holbach il depositario dei manoscritti di Boulanger: cfr. J.-A. Naigeon, *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*, Paris, Panckoucke, 1791, vol. I, voce *Boulanger*, p. 534. Sempre Naigeon – relativamente all'*Antiquité dévoilée par ses usages* – sosteneva che ciò rispondeva ad un'espressa volontà di Boulanger stesso: cfr. D. Diderot, *Œuvres*, a cura di J.-A. Naigeon, 15 voll., Paris, Deterville, an VIII (1800), vol. III, *Avertissement de l'éditeur*, p. 409. Un elenco delle opere di Boulanger curate da d'Holbach – e delle loro diverse edizioni –

suasiva ed euristica delle proprie tesi sull'origine delle religioni e sullo sviluppo delle società umane confrontandosi con un tema di grande rilevanza, posto al centro del dibattito filosofico dalla pubblicazione dell'*Esprit des Lois* (1748) di Montesquieu. Di contro alle posizioni che ne facevano una sottospecie o una forma corrotta del genere «monarchia», Montesquieu, come è noto, aveva individuato nel «dispotismo» un regime politico a sé stante, dotato di proprie originali e peculiari caratteristiche e identificato, ancor più nettamente di quanto non proponessero le concezioni geopolitiche classiche, con le società e gli imperi asiatici<sup>3</sup>.

Nel prendere in esame questo «luogo comune della cultura illuministica»<sup>4</sup>, Boulanger veniva quindi a confrontarsi con gli esiti della teorizzazione politica montesquieuiana. Da essa egli riprendeva fedelmente la definizione dei caratteri fondamentali del dispotismo: la totale assenza di leggi, ovvero la presenza di un'unica legge coincidente con la sola volontà del principe<sup>5</sup>, il rispetto religioso manifestato dai popoli nei confronti dei sovrani<sup>6</sup> e l'attitudine *servile* degli abitanti delle regioni del globo ad esso sottomesse<sup>7</sup>. In accordo con l'*Esprit des Lois*, Boulanger rimarcava anche gli aspetti economici e patrimoniali dei regimi dispotici, dove ogni cosa apparteneva al principe e i sudditi si trovavano a vivere costantemente «sans for-

si trova in J. Vercruyse, *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*, Paris, Minard, 1971.

<sup>3</sup> Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000.

<sup>4</sup> L'espressione è di N. Bobbio, voce *Dispotismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1983<sup>2</sup>, p. 346.

<sup>5</sup> Vedi, ad es., N.-A. Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, in Id., *Œuvres*, 6 tt., Genève, Slatkine, 1972 (ristampa anastatica dell'ed. di Amsterdam, 1794), t. III, p. 11: «Il n'y a point eu d'autres loix en ces climats, que la volonté des princes». Si confronti col noto passo dell'*Esprit des Lois* (d'ora in avanti *EL*), II, 1, p. 239: «[...] dans le [gouvernement] despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices» (citiamo dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da Roger Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949-1951, t. II, pp. 225-995).

<sup>6</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 11: «[I principi orientali] ont toujours été regardés comme des dieux visibles». Boulanger estende questo aspetto a tutti gli imperi dispotici, laddove Montesquieu sembra coglierli piuttosto una specificità degli Stati maomettani: cfr. *EL*, V, 14, p. 294: «Dans les empires mahométans, c'est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu'ils ont pour leur prince».

<sup>7</sup> Vedi, ad es., *Despotisme oriental*, cit., p. 11: «C'est dans ces tristes régions que l'on voit l'homme sans volonté, baiser ses chaînes». Cfr. con *EL*, XIV, 2, p. 477: «[...] les inclinations y seront toutes passives; la paresse y fera le bonheur; la plupart des châtimens y seront moins difficiles à soutenir que l'action de l'âme, et la servitude moins insupportable que la force d'esprit qui est nécessaire pour se conduire soi-même».

tune assurée et sans propriété»<sup>8</sup>. La *crainte*, infine, ossia il *principio* o il movente psicologico e comportamentale che Montesquieu aveva posto a fondamento dei governi dispotici, era ironicamente indicato, nel *Despotisme oriental*, come l'unica *vertu* in essi consentita<sup>9</sup>.

Tuttavia, l'adesione di Boulanger al modello proposto dal signore di La Brède era tutt'altro che completa; il suo interesse, in particolare, per la *natura* del governo dispotico, ovvero per i suoi aspetti costituzionali e strutturali, si fermava qui per lasciare spazio all'esame delle radici storiche e delle cause fisiche di questa «*dégradation du genre humain*»<sup>10</sup>. Su questo argomento egli considerava errate o insufficienti le spiegazioni che filosofi, storici o viaggiatori avevano nel tempo fornito o elaborato.

Contraddittoria, ad esempio, gli pareva la tesi, d'ascendenza hobbesiana, di un inevitabile esito 'dispotico' dello stato di natura – da lui identificato, sulla scia di Rousseau, con lo stato selvaggio. Perché l'uomo, proprio al massimo grado della sua libertà, quando essa costituiva «*le seul bien du genre humain*», avrebbe dovuto spontaneamente e così radicalmente rinunciarvi?<sup>11</sup>

L'opera dell'ambizione di un singolo favorito dalla fortuna, in una società già civilizzata, gli sembrava invece poter dare ragione di eventi episodici, di usurpazioni «tiranniche», ma non certo del *despotisme primitif*. Ugualmente inaccettabile risultava l'idea di una genesi del dispotismo da un'estensione dell'autorità paterna, la quale – come aveva già stabilito Aristotele – costituiva una forma di dominio di altro genere, rispettosa di quelle leggi di natura che il primo non riconosceva affatto<sup>12</sup>.

Ma la tesi alla cui confutazione Boulanger dedicava più ampio spazio era la teoria dei climi di Montesquieu, secondo la quale, com'è noto, il clima caldo delle regioni asiatiche aveva indebolito la complessione fisica dei popoli orientali, rendendoli pigri nello spirito, privi di volontà, sensibili e timorosi all'eccesso. Grazie a quelle qualità umane, determinate dall'ambiente naturale, era potuto insorgere, prosperare e perdurare il dispo-

<sup>8</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 11. Cfr. *EL*, V, 14, pp. 294-295.

<sup>9</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 12. Cfr. *EL*, III, 9, pp. 258-259.

<sup>10</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 13.

<sup>11</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 13. La stessa argomentazione contro la natura originaria dello Stato dispotico, accanto alla successiva confutazione della tesi dell'origine del dispotismo dall'estensione dell'autorità paterna, erano già state esposte congiuntamente da Rousseau nel *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* (1754), II<sup>e</sup> partie, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1959-1995, vol. III, pp. 179-184.

<sup>12</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 14-15.

tismo<sup>13</sup>. Non solo il naturalista Boulanger, come altri avevano già rilevato, rimarcava la varietà climatica del continente asiatico, ma criticava pure l'apparente monocausalità della spiegazione offerta da Montesquieu e non condivideva il determinismo geografico che vi trovava sotteso: «Ce seroit tout accorder au physique, aux dépens d'une infinité de causes morales et politiques, qui ont pu y concourir»<sup>14</sup>.

Boulanger non avrebbe mancato, da parte sua, di proporre altre forme di determinismo o di operare una riduzione ben più radicale dei fattori causali dei fenomeni politici, tuttavia negava che un'azione fisica prolungata, come quella esercitata dal clima, potesse «éteindre dans l'homme le sentiment naturel de ses plus chers intérêts, à moins que l'éducation et les préjugés n'y coopèrent»<sup>15</sup>. Nel farsi paladino delle *cause morali*, e nel rilevare la centralità di fattori di formazione o trasmissione culturale quali i *pregiudizi* o l'*educazione*, egli si poneva su una linea che avrebbero assunto anche altri esponenti della seconda generazione illuministica a lui vicini, come Helvétius o d'Holbach<sup>16</sup>. Ma ciò che gli appariva insufficiente, del

<sup>13</sup> La teoria dei climi si trova esposta soprattutto in *EL*, XIV-XVII. Cfr., ad es., *EL*, XIV, 3, p. 478: «La nature, qui a donné à ces peuples une foiblesse qui les rend timides, leur a donné aussi une imagination si vive que tout les frappe à l'excès. Cette même délicatesse d'organes qui leur fait craindre la mort, sert aussi à leur faire redouter mille choses plus que la mort. C'est la même sensibilité qui leur fait fuir tous les périls, et les leur fait tous braver».

<sup>14</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 16.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> La stessa critica all'impiego delle cause fisiche per spiegare i *fondemens* del dispotismo orientale – in nome della centralità delle *causes morales* – sarebbe stata infatti avanzata da Helvétius: si veda, ad esempio, il cap. XXIX del terzo discorso dell'*Esprit* (1758), in C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, Paris, Fayard, 1988, pp. 401-408. Su questo punto e sulla trattazione del dispotismo in Helvétius si rimanda al contributo di Viola Recchia, in questo tomo. D'Holbach, da parte sua, nella ricerca delle cause dell'*esclavage des peuples*, avrebbe invitato ad accantonare il riferimento ai climi, per privilegiare – in accordo con Boulanger – il ruolo dell'*idolâtrie* e della *superstition*. Cfr., in particolare, P.-H.-T. d'Holbach, *La politique naturelle, ou discours sur les vrais principes du gouvernement*, voll. I/II, Hildesheim-New York, Olms, 1971 (rist. anast. dell'ed. di Londres, s.e., 1773), t. II, V, p. 10: «Cessons donc d'attribuer toujours au climat l'esclavage sous lequel gémissent la plupart des Peuples. Les sables brûlans de la Lybie, les plaines fertiles de l'Asie, les forêts glacées du Nord obéissent également à des Despotes révéérés. Les superstitions des Peuples, quoique très variées entre elles, s'accordent toutes à les endormir dans l'ignorance & les fers. Comment imaginer que le climat puisse être la cause unique de leur servitude?». La teoria dei climi era stata – fra le tesi esposte nell'*Esprit des Lois* – quella che forse aveva suscitato maggiori reazioni e critiche fra i contemporanei (sulle critiche di Voltaire, ad es., cfr. D. Felice, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in Id., *Oppressione e libertà*, cit., pp. 239-243), tuttavia, l'accusa di fatalismo o di determinismo che le fu subito rivolta non teneva conto delle molteplici affermazioni di Montesquieu – già a partire dalle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) – sull'importanza delle cause morali, accanto a quelle fisiche, nella determi-

modello teorico proposto da Montesquieu, era soprattutto la sua *staticità* ed il relativo sacrificio degli aspetti dinamici e storici del processo di formazione dei governi dispotici.

Nelle *Observations sur le livre de l'esprit des loix*, che costituiscono la XXIII ed ultima sezione del *Despotisme oriental*, Boulanger chiariva i termini di questa distanza di metodi ed obiettivi. Esaltando la *sagacité* dell'autore dell'*Esprit des Lois*, egli finiva per sottolineare il carattere deduttivo della sua teorizzazione delle forme di governo, priva com'era, a suo avviso, della conoscenza del percorso storico che le aveva determinate:

Je croirois avoir omis la plus intéressante de mes observations, si, après avoir suivi et examiné les *sources* et les *progrès* des différens gouvernemens qui subsistent et qui ont subsisté sur la terre, je ne finissois par faire remarquer et admirer la sagacité d'un grand homme, qui, *sans aucune connoissance de l'origine particulière de ces gouvernemens, qu'il n'a sans doute point voulu chercher*, a commencé où je viens de finir, et a prescrit néanmoins à chacun d'eux son mobile et ses loix<sup>17</sup>.

## 2. La storia generale degli errori umani

Per scoprire la «véritable origine du despotisme» era necessario invece un inedito sforzo di investigazione storica, capace di ridisegnare e ripercorrere l'intera «grande chaîne des erreurs humaines»<sup>18</sup>. Il dispotismo orientale, pur mantenendo, da un punto di vista assiologico, il valore paradigmatico di condizione *mostruosa* e negatrice delle propensioni, dei diritti

nazione dell'*esprit général* delle nazioni. Su questo aspetto del pensiero di Montesquieu – ancora oggetto di interpretazioni contrastanti – cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 302-319; C. Borghero, *La politica e la storia*, in Pietro Rossi-C.A. Viano, *Storia della filosofia*, vol. 4: *Il Settecento*, Bari, Laterza, 1996, pp. 216-235; R. Minuti, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des Lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 137-163; D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 69-71, 99-103, 139-141, *passim*; N. Hafid-Martin, *Évolution et critique de la théorie des climats à travers le XVIII<sup>e</sup> siècle en France. Du déterminisme géographique à la liberté politique*, in I Notebook dello SWIF (Sito web italiano per la filosofia, Filosofia moderna), I, 2, febbraio 1998: <http://lgxserver.uniba.it/lei/filmod/testi/climat.htm>. L'insistenza di Boulanger, Helvétius e d'Holbach sulle *cause morali* del dispotismo va letta soprattutto in prospettiva dell'intervento politico – da essi auspicato e suggerito – che quelle cause fosse in condizioni di rimuovere, si trattasse di pregiudizi religiosi, difetti dell'educazione o abitudini rituali.

<sup>17</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 181-182 (corsivi nostri).

<sup>18</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 18.



e delle facoltà *naturali* dell'uomo<sup>19</sup>, diveniva pienamente comprensibile solo se considerato all'interno di una storia generale degli errori umani, di cui non costituiva che una semplice tappa<sup>20</sup>.

Boulanger riteneva di possedere gli strumenti e le conoscenze adeguate per compiere questo genere di operazione<sup>21</sup>. Ma a fornirglieli non erano i contributi degli storici, antichi o moderni, né le teorie dei filosofi o dei giusnaturalisti, bensì i risultati delle sue indagini geologiche, che lo avevano portato a formulare un teoria della Terra ciclica e catastrofista<sup>22</sup>. Altra fonte di primaria importanza era il lavoro storiografico sull'interpretazione dei miti e delle tradizioni «favolose» dei popoli antichi compiuto da uomini come Fréret o Pluche o da quanti collaboravano all'attività dell'Académie des Inscriptions et Belles Lettres<sup>23</sup>. Su queste basi egli aveva individuato

<sup>19</sup> Cfr. *Despotisme oriental*, cit., p. 12: «Plus on a réfléchi sur les traits qui caractérisent les souverains et les peuples asiatiques, plus on a désiré de connoître comment le genre humain, né libre, amoureux et jaloux à l'excès de sa liberté naturelle, sur-tout dans les siècles primitifs, a pu totalement oublier ses droits, ses privilèges, et perdre ce bien précieux, qui fait tout le prix de son existence».

<sup>20</sup> Cfr. *Despotisme oriental*, cit., p. 18: «Le despotisme est une erreur, et une suite des erreurs du genre humain».

<sup>21</sup> Boulanger si mostrava in più punti sicuro di avere riscritto l'autentica storia universale del genere umano. Grazie all'analisi comparata delle tradizioni dei diversi popoli egli era certo di aver messo «le sceau de l'évidence à ces nouvelles annales du genre humain» (*Despotisme oriental*, cit., p. 121).

<sup>22</sup> Sull'opera geologica di Boulanger, cfr. J. Roger, *Un manuscrit inédit perdu et retrouvé: les «Anecdotes de la nature» de Nicolas-Antoine Boulanger*, «Revue des sciences humaines», 6 (1953), pp. 231-254; J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Genève-Lille, Droz-Giard, 1955; F. Ellenberger, *Les Méconnus: eighteenth century French pioneers of geomorphology*, in K.J. Tinkler (a cura di), *The History of geomorphology: from Hutton to Hack*, Boston-London-Sidney-Wellington, Unwin Hyman, 1989, pp. 11-36; Id., *Nicolas Boulanger, le pionnier de génie méconnu*, in Id., *Histoire de la géologie*, t. II, *La grande éclosion et ses prémices 1660-1810*, Paris, Technique et Documentation (Lavoisier), 1994, pp. 197-210; G. Cristani, *Teoria della terra ed ordine naturale negli «Anecdotes de la nature» di Nicolas-Antoine Boulanger*, «Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali», Rendiconti, (1992-1993), vol. LXXXI, pp. 83-117; Id., *Tradizione biblica, miti e rivoluzioni geologiche negli «Anecdotes de la nature» di Nicolas-Antoine Boulanger*, «Giornale critico della filosofia italiana», 73 (25) (1994), pp. 92-123; Id., *D'Holbach, Boulanger e le scienze della Terra*, «Rivista di storia della filosofia», 55 (2000), pp. 473-510. Sugli altri aspetti dell'opera di Boulanger, cfr. F. Venturi, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N.-A. Boulanger (1722-1759)*, Bari, Laterza, 1947; A. Minerbi Belgrado, *Sulla 'filosofia della storia' di Nicolas-Antoine Boulanger*, «Studi settecenteschi», 1 (1981), pp. 61-101, poi in Id., *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 51-102; P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit.

<sup>23</sup> Sull'interpretazione dei miti nel XVIII secolo, cfr. J. Deshayes, *De l'abbé Pluche au citoyen Dupuis: à la recherche de la clef des fables*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1963), vol. 24, pp. 457-486; G. Cantelli, *Mito e storia in J. Leclerc, Tournemine e Fonte-*

nelle *révolutions de la nature* non solo la chiave per un'interpretazione storica delle mitologie, ma anche l'evento rivelatore capace di porre in luce le fasi più antiche della storia delle nazioni e di fornire una soluzione definitiva ai quesiti sull'origine delle religioni, dei costumi e delle istituzioni politiche e sociali:

Ce sont cependant les révolutions de la nature, qui après avoir détruit les nations, ont ensuite été les *vrais législateurs* des sociétés renouvelées; ce sont elles, qui, après avoir rendu les nations aussi religieuses qu'elles avoient été misérables, sont par la suite devenues la matière, l'objet et la cause innocente de toutes les fables, de tous les romans de l'antiquité, de toutes les erreurs politiques et religieuses qui ont séduit l'esprit de l'homme, et de toutes les opinions qui ont produit ses malheurs et sa honte<sup>24</sup>.

Era dunque esaminando le naturali reazioni degli uomini a condizioni materiali e psicologiche estreme – quali quelle vissute dagli «anciens témoins des calamités du monde»<sup>25</sup> – che si potevano chiarire le dinamiche emotive, sociali e comportamentali che avevano in gran parte determinato, secondo il sistema di Boulanger, gli sviluppi successivi della storia umana.

Ciò che doveva aver caratterizzato le prime forme di vita associata era la presenza pervasiva della religione. Le rivoluzioni del globo erano state

nelle, «Rivista critica di storia della filosofia», 27 (1972), pp. 269-286, 385-400; Id., *Nicola Fréret: tradizione religiosa e allegorica nell'interpretazione dei miti pagani*, «Rivista critica di storia della filosofia», 29 (1974), pp. 264-283, 386-406; Ch. Grell, *La fable au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVI-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988, pp. 81-113. Sull'importanza di questa tradizione storiografica nell'opera scientifica e storica di Boulanger, cfr. Paolo Rossi, *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 128-131; A. Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza*, cit., pp. 64-70; G. Cristani, *Tradizione biblica*, cit., pp. 111-121. Riguardo alla forte contiguità esistente, nel XVIII secolo, fra indagine geologica, ricerca storica e mitografia, cfr. P. Rossi, *I segni del tempo*, cit. e R. Rappaport, *When Geologists were Historians, 1665-1750*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1997.

<sup>24</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 25 (corsivo nostro).

<sup>25</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 27. Le *révolutions de la nature*, di cui le antiche nazioni erano state testimoni, non costituivano, secondo le teorie di Boulanger, fenomeni ordinari, per quanto catastrofici, come i terremoti o le inondazioni locali. Si trattava di cataclismi che avevano interessato la totalità del globo, provocati dallo spostamento del centro di gravità della Terra e dal repentino mutamento di posizione dell'asse, il cui effetto principale doveva essere stata la "permutazione" brutale di oceani e continenti. Dal punto di vista dell'esperienza diretta dei pochi sopravvissuti, quei fenomeni dovevano essersi tradotti in spaventose inondazioni, in piogge torrenziali e maree dalle dimensioni eccezionali, in eruzioni vulcaniche, torrenti di lava e vapori nocivi che avevano oscurato i cieli. Nel VI libro dell'*Antiquité dévoilée* Boulanger avrebbe fornito una suggestiva rappresentazione degli «effetti fisici e morali» di quegli eventi.

insieme «puissants législateurs» e «missionnaires sévères»<sup>26</sup>. L'esigenza di fuga da una realtà insopportabile e la necessità di espedienti consolatori, unite alla volontà di espiazione e ad atteggiamenti di malinconica rassegnazione, dovevano aver prodotto, nelle società primitive, un misticismo diffuso che si formalizzava nei «dogmes sacrés de la fin du monde, du jugement dernier, du grand juge et de la vie future»<sup>27</sup>. Era questo nucleo millenaristico, presente in ogni visione religiosa del mondo, che costituiva, secondo Boulanger, la superstizione originaria dalla quale erano derivati tutti gli errori ed i pregiudizi religiosi e politici successivi.

Il quadro estremamente positivo che egli tracciava delle società familiari e patriarcali formatesi dopo il ristabilirsi dell'ordine naturale era guastato proprio da quell'ipoteca religiosa e apocalittica. La profonda moralità e la ragionevolezza che ispiravano la *législation primitive*, tutta improntata all'operosità, alla frugalità, agli obblighi e ai diritti reciproci, a un forte senso del bene comune e dei *besoins réels* dei singoli, non avevano impedito, proprio a causa del permanere di quelle aspettative millenaristiche, il formarsi di un governo teocratico<sup>28</sup>. Nella fase in cui l'uomo, in società divenute più numerose ed estese territorialmente, intese porre «le dernier sceau à sa législation» dandosi un sovrano, non poté evitare le fatali *dispositions religieuses* che, «pour ne point perdre de vue le royaume céleste», lo spinsero a «le représenter ici bas, en ne reconnoissant d'autre monarque que Dieu même»<sup>29</sup>. Non vi era alcun progetto politico consapevole, né alcuna forma di impostura sacerdotale, alle origini del governo teocratico, soltanto la «sublime spéculation» che condusse le società a cercare di «an-

<sup>26</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 30. Sull'origine delle religioni in Boulanger vedi anche F.E. Manuel, *The Eighteenth century confronts the Gods*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959, pp. 211-227.

<sup>27</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 29. Cfr. *Despotisme oriental*, cit., p. 64: «L'arrivée du grand juge, et le règne de la vie future, devinrent ainsi, dans toutes ces tristes circonstances, les seuls points de vue que l'homme considéroit avec une avidité religieuse et passionnée, comme le terme de tous ses malheurs». All'analisi degli stati emotivi degli uomini scampati ai *malheurs du monde*, Boulanger avrebbe dedicato diverse pagine dell'*Antiquité dévoilée*. Cfr., ad es., N.-A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, a cura di P. Sadrin, Paris, Les Belles Lettres, 1978 (rist. anastatica dell'edizione di Amsterdam 1766, in 3 tomi), I, p. 391: «D'abord les premières familles tremblantes à la vue, au souvenir des malheurs du monde, & dénuées de tout secours n'ont plus compté que sur ceux du ciel; [...] ils [gli uomini] n'ont espéré de trouver la fin de leurs maux que dans le règne du ciel, au sein de la divinité»; III, pp. 287-288: «Rendus stupides par l'infortune, ils n'attendoient que leur anéantissement; à peine leur restoit-il des forces pour sentir tous leurs maux».

<sup>28</sup> Boulanger trovava le testimonianze storiche di quella fortunata *législation primitive* nei miti dell'età dell'oro: cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 30-34.

<sup>29</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 65.

ticiper sur le trop lent avenir» e di «jouir du ciel sur la terre»; ma questa secolarizzazione del dogma della vita futura sarebbe divenuta «la source de tous leurs maux et de toutes leurs erreurs»<sup>30</sup>.

A differenza di Montesquieu, Boulanger non concedeva dunque alcuno spazio alla tesi dell'utilità sociale della religione, né tanto meno pensava che essa assolvesse una funzione moderatrice del dispotismo, attenuandone gli aspetti più brutali ed arbitrari<sup>31</sup>. Nella riflessione di Boulanger, la religione non si configurava come *codice di leggi*, capaci di opporre un limite normativo, per quanto extra-politico, ai capricci del sovrano, bensì come movente psicologico, oltre che elemento rituale della vita collettiva. Ed era sotto questo aspetto «dinamico», vista cioè come *principe* in senso montesquieuiano, che essa andava indagata nella sua determinante e multiforme – nonché nefasta – azione «fondatrice» dei diversi sistemi politici<sup>32</sup>. La religione, fatta eccezione per le moderne monarchie europee, finiva per costituire l'unico *ressort* realmente efficace ed operante nei processi politico-sociali, assolutamente preponderante rispetto agli altri fattori – il clima, le leggi, le massime dei governi, gli esempi delle cose passate, i costumi, le usanze – che Montesquieu aveva ritenuto altrettanto importanti nel definire l'*esprit général* delle nazioni<sup>33</sup>.

Il contributo di Boulanger al dibattito sulle forme di governo stava dunque nell'aver individuato nella *teocrazia* una categoria politica fondamentale e nell'averne fissato i caratteri. Alla tripartizione montesquieuiana di dispotismo, repubblica e monarchia, egli aggiungeva, nell'articolo *Économie politique* scritto per l'*Encyclopédie*, il *gouvernement théocratique*, «que les écrivains politiques ont oublié de considérer», ma dal quale i si-

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Sul ruolo politico della religione in Montesquieu, cfr. S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 595-596; L. Bianchi, *Religione e tolleranza in Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», 49 (1994), pp. 49-71; Id., *Montesquieu e la religione*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des Lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, Napoli, Liguori 1998, pp. 203-227; D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 31-32, 38-39, 41-42, 48-49, 96, 138-139. Della funzione moderatrice della religione nei confronti del dispotismo, Montesquieu parla, ad es., in *EL*, III, X, p. 260: «Il y a pourtant une chose que l'on peut quelquefois opposer à la volonté du prince: c'est la religion».

<sup>32</sup> Cfr. *Despotisme oriental*, cit., p. 51: «Je n'ai insisté ici que sur les erreurs capitales qui font aujourd'hui comme la base de toutes les religions du monde; j'ai crû le devoir faire tant parce que les systèmes politiques que nous voulons étudier en sont dérivés, et y sont encore étroitement liés, que parce que l'homme superstitieux et l'homme esclave sont enchaînés par les mêmes entraves et par les mêmes préjugés».

<sup>33</sup> *EL*, XIX, 4, p. 558.

stemi politici «que nous venons de nommer en sont successivement sortis, en ont été les suites nécessaires»<sup>34</sup>.

Anche l'analisi specifica del governo teocratico era attuata da Boulanger da un punto di vista storico-diacronico. In una prima fase, il progetto di creare sulla terra una sorta di città di Dio aveva trovato, a suo avviso, un'effettiva realizzazione, ma ciò era stato possibile grazie alle condizioni emotive eccezionali in cui versavano gli uomini scampati alle rivoluzioni della natura, quando «le genre humain, encore affecté de ses malheurs, étoit dans toute la ferveur de la morale et de la religion et comme dans l'héroïsme de la théocratie». Ma il fervore e l'eroismo, gli unici *principi* che potessero «soutenir le surnaturel d'un tel gouvernement, sont des vertus momentanées et des saillies religieuses qui n'ont jamais de durée sur la terre»<sup>35</sup>.

La superstizione millenaristica doveva presto risolversi in due opposti *excès*. Da una parte, in una considerazione esagerata della libertà indivi-

<sup>34</sup> Art. *Economie politique*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [...], t. XI, Paris, 1765, p. 367. L'articolo, che sostanzialmente costituiva un riassunto del *Despotisme oriental*, fu fatto pubblicare anche separatamente – dalla *coterie holbachique* – coi diversi titoli di *Gouvernement* (Londres, s.e., 1776) ed *Essai philosophique sur le gouvernement, où l'on prouve l'influence de la religion sur la politique* (Londres, s.e., 1788). Cfr. P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., pp. 33-38. Lo stesso d'Holbach sanciva l'originalità e la novità del contributo di Boulanger nell'articolo *Théocratie*, in *Encyclopédie*, cit., t. XVI, 1765, p. 247: «Un auteur moderne a regardé la théocratie comme le premier des gouvernemens que toutes les nations aient adoptés; il prétend qu'à l'exemple de l'univers qui est gouverné par un seul Dieu, les hommes réunis en société ne voulurent d'autre monarque que l'Être suprême».

<sup>35</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 101. Questa interpretazione dell'eroismo 'politico' e del fervore volontaristico delle società primitive è ciò che sta alla base dell'originale concezione del governo repubblicano proposta da Boulanger (in *Despotisme oriental*, cit., pp. 172-178). Nelle repubbliche antiche, protagoniste della reazione al dispotismo, egli individuava paradossalmente proprio una ripresa delle «anciennes spéculations théocratiques». Il carattere utopico di un programma volto a «établir la liberté, l'égalité et la félicité de chaque citoyen» tradiva, a suo avviso, una natura intimamente religiosa. Di qui la corta durata, la costituzionale instabilità, il frequente ricorso ad espedienti 'tirannici', quali segni tipici delle storie delle repubbliche. La *virtù*, il *principio* che Montesquieu aveva ritenuto proprio del governo repubblicano, era per Boulanger figlio della virtù teocratica, sostenuto dallo stesso *ferveur* o *zèle* che può nascere solo in circostanze eccezionali: «Comme les principes théocratiques que nous avons retrouvés dans ces républiques, étoient au-dessus des forces humaines, ils ont dû élever l'homme au-dessus de lui-même; mais ils n'ont pu le faire que pour un tems, parce qu'alors les hommes agissant par un excès de ferveur et de zèle n'ont point été capables de se soutenir constamment [...]. Il a donc fallu que le républicain s'élevât pendant un tems au-dessus de lui-même, parce que le point de vue de son gouvernement étoit surnaturel: il a fallu qu'il fût vertueux pendant un tems, son gouvernement voulant se modèler sur celui du ciel, où réside la vertu, mais à la fin il a fallu que l'homme redevînt homme, parce qu'il est fait pour l'être» (*Despotisme oriental*, cit., pp. 176-177).

duale che avrebbe condotto alla licenza, allo scioglimento dei legami sociali e al *brigandage*, ovvero alla vita selvaggia. Dall'altra, in un avvilitamento della dignità e dei diritti naturali dell'uomo che lo avrebbe degradato «au dessous de son état naturel», rendendolo schiavo. Ambedue queste condizioni – l'una tipica soprattutto del mondo occidentale dell'antichità, l'altra del mondo orientale – nell'inseguire le chimere teocratiche, allontanavano l'uomo dalla sua vera natura:

Le tableau qu'on se fit de la félicité du règne céleste, fit naître de fausses idées sur la liberté, sur l'égalité et sur l'indépendance. D'un autre côté l'aspect d'un dieu monarque, si grand et si immense, réduisit l'homme presque au néant, et le porta à se mépriser lui-même et à s'avilir volontairement. Par ces deux extrêmes, l'esprit qui devoit faire le bonheur de la société, se perdit également. Dans une moitié, on voulut être plus qu'on ne pouvoit, et qu'on ne devoit être sur la terre; et dans l'autre on se dégrada au-dessous de son état naturel; enfin on ne vit plus l'homme, mais on vit paroître le sauvage et l'esclave<sup>36</sup>.

Se per un verso, quindi, il fallimento del progetto teocratico faceva ri-  
piombare l'Occidente antico nell'anarchia della vita selvaggia, dall'altro  
creava in Oriente le precondizioni per l'avvento del dispotismo. Del resto,  
e Boulanger non poteva essere più chiaro in proposito, la teocrazia, «par sa  
nature», ossia nella sua costituzione originaria, nella titolarità e nelle mo-  
dalità di esercizio e trasmissione dei poteri, in nulla era distinguibile dal di-  
spotismo:

Quoique Dieu fût l'unique roi de la société, comme il n'y a aucun pacte ni aucune convention à faire avec un dieu, la théocratie dès son institution et par sa nature fut un gouvernement despotique, dont le grand juge étoit le sultan invisible, et dont les prêtres étoient les vizirs et les ministres, c'est-à-dire les despotes réels<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 100-101. A suo modo, Boulanger riprendeva, dunque, l'antitesi, risalente ai Greci e rilanciata con forza soprattutto da Montesquieu, fra l'Occidente libero e l'Oriente tirannico; cfr. *Despotisme oriental*, cit., p. 101: «Par l'un tout l'ancien occi-  
dent a changé sa liberté en brigandage, en une vie errante et tout-à-fait sauvage; par l'autre, tout l'ancien orient s'est asservi à des tyrans». Nell'indicare le ragioni di quei diversi percorsi Boulanger era disposto a considerare le diversità climatiche o altri fattori propri del *génie* delle singole nazioni, ma non era interessato a sviluppare questi ambiti della ricerca, da lui ritenuti secondari: cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 102-105.

<sup>37</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 104 (corsivo nostro). Cfr. anche *ibid.*: «Quoique la théocratie fût par elle-même et dès sa naissance un véritable despotisme».

Le teocrazie, perso il *fervore* etico dei primi tempi, presentavano nella loro seconda fase i caratteri veri e propri dei governi dispotici. Il dogma teocratico aveva indotto e favorito nei popoli la nascita ed il radicamento di un'attitudine drammaticamente servile che arrivava a stravolgere e negare le tendenze più spontanee della natura umana<sup>38</sup>. D'altro canto, il potere del Dio-monarca era per sua natura illimitato, non essendovi alcuna legittima istanza intermedia che potesse adempiere un'azione di controllo. I ministri-sacerdoti che si trovarono ad esercitarlo non poterono che abusarne «dispoticamente»:

Le sacerdoce théocratique, devenu despotique à l'abri des sacrés préjugés des nations, couvrit la terre de tyrans. Les prêtres seuls furent les souverains du monde, et rien ne leur résistant, ils disposèrent des biens, de l'honneur et de la vie des hommes<sup>39</sup>.

Inoltre, derivati dalla *fiction* teocratica di un governo retto direttamente da Dio, erano sorti una miriade di pregiudizi religiosi e politici, attraverso i quali si sarebbero dispiegate tutte le potenzialità negative di un sistema politico fondato su moventi soprannaturali<sup>40</sup>. Tutti i momenti collettivi e privati della vita civile furono assorbiti dalla religione: «Tous les usages civils devinrent des usages religieux; il fallut avoir recours à Dieu dans toutes les affaires publiques et particulières; la religion absorba la police»<sup>41</sup>. I codici della *législation primitive*, che si volevano emanati da Dio, furono riposti nel Tempio e poi via via nascosti e resi noti solo ad un piccolo numero di iniziati. Si rese necessaria, poi, la finzione di una loro *rivelazione* soprannaturale, che aumentò i poteri di discrezionalità dei sacerdoti e allontanò gli uomini dallo spirito originario di quelle leggi. La difficoltà di interpretare la volontà di un dio-monarca assente diede spazio ad una folla di aruspici, àuguri, indovini e profeti<sup>42</sup>. Gravi e deplorabili conseguenze ebbero inoltre i tributi che si credette di dover pagare a Dio ed ai

<sup>38</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 105: «L'homme prévenu que c'étoit Dieu qui parloit, que c'étoit un souverain immuable qui vouloit et qui commandoit, aura cru ne devoir point résister à tous ces prétendus organes de la divinité, lors même qu'ils ne faisoient plus que du mal. Arrivé par cette gradation à ce point de déraison de méconnoître son état, sa nature et sa dignité».

<sup>39</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 106.

<sup>40</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 65: «Ce gouvernement n'étoit qu'une fiction, qu'il fallut nécessairement soutenir par une multitude de suppositions; et ces suppositions furent avec le tems, prises pour des vérités, d'où résultèrent une foule de préjugés religieux et politiques, qui précipitèrent dans des abîmes affreux la religion et la police primitive».

<sup>41</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 74.

<sup>42</sup> Cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 75-79.

suoi *officiers*; oltre ad aumentare le ricchezze dei preti, spinsero il servilismo degli uomini «jusqu'à s'offrir soi-même, sa famille, ses enfans»<sup>43</sup>.

Infine, la necessità di creare immagini materiali e sensibili del Dio-monarca condusse i popoli all'*idolatria*. Se in un primo momento l'istituzione di tali rappresentazioni assolveva una funzione meramente simbolica e commemorativa, col tempo, di queste prime «intentions de vue», si perse ogni traccia, per lasciare spazio ad una vertiginosa moltiplicazione degli *emblèmes*, dei loro significati e delle pratiche liturgiche e rituali ad essi collegate<sup>44</sup>. La religione apocalittica nata dalle *révolutions du globe* divenne oscura e fu complicata da astruse simbologie cabalistiche di cui la casta sacerdotale era depositaria; agli antichi pregiudizi se ne affiancarono di nuovi, alcuni dei quali, come il messianismo, si rivelarono particolarmente dannosi dal punto di vista politico, poiché mettevano le nazioni alla mercé di conquistatori e usurpatori<sup>45</sup>.

È stato giustamente rilevato che in questa riflessione di Boulanger sugli abusi della teocrazia operavano due diverse concezioni dell'*errore* religioso e delle sue modalità di trasmissione. Da una parte, esso era visto come filiazione diretta e perpetuazione dello stravolgimento emotivo dovuto all'esperienza delle *révolutions de la nature*, dall'altra – attraverso la ripro-

<sup>43</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 83.

<sup>44</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 87-99.

<sup>45</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 47-48, 97-98. Vedi in particolare *Despotisme oriental*, cit., p. 48: «C'est par ces fatales préventions que l'esprit humain s'est trouvé disposé, depuis une infinité des siècles, à être la dupe, le jouet, et la victime de tous les fanatiques et de tous les imposteurs, qui ont eu l'adresse de faire tomber sur eux les regards des nations, toujours remplies d'une espérance vague et d'une attente indéterminée». Nell'*Antiquité dévoilée*, cit., II, pp. 366-397, Boulanger forniva alcuni esempi storici degli effetti politicamente nefasti dell'*hérésie des Millénaires*. Tra coloro che ne avevano astutamente approfittato, egli poneva il generale spartano Lisandro, il quale aveva potuto «abuser les Spartiates par l'attente d'un fils d'Apollon» (*L'Antiquité dévoilée*, cit., II, p. 368), e il profeta Maometto, che aveva «aussi voulu se donner pour l'objet de l'attente des nations» (*L'Antiquité dévoilée*, cit., II, p. 377). Altri avevano invece potuto beneficiare in maniera fortuita di questa *attente religieuse*; esemplare il caso della conquista spagnola delle Americhe. A causa di una «soumission aveugle aux décrets prétendus de la Providence & aux oracles de leurs pères» (*L'Antiquité dévoilée*, cit., II, p. 394), le popolazioni pre-colombiane, che altrove Boulanger indicava come «libres, indépendans et sauvages» per antonomasia (*Despotisme oriental*, cit., p. 102), avevano dovuto subire un rapido e facile assoggettamento da parte di un pugno di *Européens sanguinaires*. Cfr., ad es., *L'Antiquité dévoilée*, cit., II, pp. 393-394: «Nous voyons l'Empire des Yncas soumis sans résistance à des Espagnols que l'on regarde comme des Dieux, ou comme des enfans du soleil annoncés par les Oracles. La prévention des Péruviens nourrie par la superstition & par des prophéties vagues, fait qu'ils adorent une troupe d'Européens sanguinaires & avarés ou des bêtes féroces qui bientôt deviennent les exterminateurs & les bourreaux d'une nation que ses Princes avoient jusques-là rendue heureuse».



posizione di uno schema deistico – come fraintendimento e oblio del significato originario delle leggi, delle tradizioni e delle usanze civili e religiose<sup>46</sup>. Quest'innegabile elemento di contraddizione appare tuttavia secondario, se ci si pone sul terreno dell'analisi del sistema politico teocratico compiuta nel *Despotisme oriental*. Gli effetti negativi dello spirito apocalittico originario, così come dello spirito «cabalistico» favorito dall'impostura sacerdotale, avevano la loro radice comune nel disconoscimento delle proprie prerogative naturali che gli uomini avevano attuato affidando la gestione del potere a un'entità trascendente. Non era la *crainte* il principio che permetteva il perpetuarsi dei governi dispotici, bensì questo obnubilamento dei diritti e delle facoltà naturali dell'uomo, da cui derivava la passiva, rassegnata e religiosa accettazione degli imperscrutabili voleri di un potere che si riteneva divino:

S'ils souffrent, s'ils sont malheureux par les caprices féroces d'un barbare, ils se soumettent alors aux vues d'une providence impénétrable; et par cent interprétations dévotes et mystiques, ils cherchent la solution des procédés illégitimes et cruels dont ils sont tous les jours les victimes<sup>47</sup>.

### 3. *Il dispotismo*

Il *dispotismo* propriamente detto, ovvero la forma di governo tipica degli imperi orientali, nasceva, secondo Boulanger, da una riforma del governo teocratico, in particolare dell'«istituto» dell'idolatria. Disgustati dal «joug insupportable» della tirannia sacerdotale e tormentati dalle scorribande dei briganti, gli uomini cercarono di «se mettre à l'abri de tant d'ennemis en reformant leur gouvernement»<sup>48</sup>. Vi era, alla base di quest'azione riformatrice, anche l'esigenza di semplificare gli organi del

<sup>46</sup> Cfr. A. Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza*, cit., pp. 71-73.

<sup>47</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 106. Anche d'Holbach individuava nella capacità di rendere acritici e passivi i sudditi, propria della superstizione e della predicazione sacerdotale, un fattore decisivo nell'affermazione dei governi dispotici: cfr. P.-H.-T. d'Holbach, *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, 2 tt., Hildesheim-New York, Olms, 1969 (rist. anastatica dell'ed di Londra, s.e., 1773), t. II, cap. X, p. 106: «Partout on prêche aux Peuples une obéissance passive & machinale aux volontés quelconques de leurs Maîtres les plus injustes: par-tout on leur défend d'y résister; par-tout où règne le Despotisme, des Esclaves ont pour maxime qu'on n'est jamais coupable en exécutant aveuglément les ordres de son Sultan».

<sup>48</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 107.

RECHERCHES  
 SUR  
 L'ORIGINE  
 DU  
 DESPOTISME  
 ORIENTAL.

---

Ouvrage posthume de Mr. B. L. D. P. E. C.

---

*Mensurum horrendum, informe, ingens, . . .*

*in blama De ceo*

Virgil.

*Ouvrage de ce bon homme de la*

*et de Diderot*




---

M. D C C L X I.

Frontespizio delle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*  
 di Nicolas-Antoine Boulanger, con postille autografe di Voltaire

(San Pietroburgo, Biblioteca Saltykov Ščedrin)

potere, resi ipertrofici dalla deriva teocratica<sup>49</sup>. Tuttavia, il «plan du gouvernement théocratique» non fu per nulla abbandonato ed in particolare la consuetudine di rappresentare «le dieu-monarque par des symboles»; ma al posto delle figure inanimate di cui avevano abusato i sacerdoti, si scelse «un symbole actif et vivant, qui possédant par lui-même l'organe de la parole, fit connoître, par une voie plus courte et plus directe, les ordres du Dieu-monarque»<sup>50</sup>.

Una linea di continuità univa quindi teocrazia e dispotismo. Boulanger lo ribadiva denunciando la cattiva coscienza del profeta Samuele, il quale, al popolo ebraico che gli chiedeva di nominare un re per sfuggire alla tirannia sacerdotale dei suoi figli, dipingeva un quadro ferocemente dispotico del potere monarchico che li attendeva<sup>51</sup>. Ma non vi era nulla in quella rappresentazione che non fosse già stato sperimentato dagli Ebrei sottomessi alla teocrazia. Identico nei due sistemi era infatti il rapporto monarca-suddito<sup>52</sup>. Se vi erano elementi di differenziazione, essi andavano a favore del dispotismo. A questo proposito, nella centrale sezione XII del *Despotisme oriental*, Boulanger rimarcava come la nuova forma di governo fosse sorta in opposizione alla vecchia casta sacerdotale, per cui il dispotismo poteva essere considerato una sorta di primo abbozzo di potere laico; con la sua nascita veniva a determinarsi la prima – per quanto incompleta – separazione fra *trono* ed *altare*. Inoltre, la dinamica conflittuale che si avviava fra i due poteri – quasi una sorta di «dialettica» – apriva nuovi spazi all'esercizio della razionalità ed al progresso delle conoscenze:

L'ordre sacerdotal fut donc le premier ennemi des empires naissans, et depuis ces tems jusqu'à nos jours l'on n'a cessé de voir les deux dignités suprêmes toujours opposées et toujours antipatiques, lutter l'une contre

<sup>49</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 107-108: «Ils pensèrent qu'il n'y auroit pas de meilleur moyen que de revenir à l'unité, en remettant entre les mains d'un seul toute l'autorité qu'avoient exercée jusqu'alors les familles sacerdotales».

<sup>50</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 114. Questa connessione fra idolatria e dispotismo sarà ripresa da d'Holbach: cfr. P.-H.-T. d'Holbach, *La politique naturelle*, cit., t. II, V, p. 9: «L'idolâtrie fit tomber le statuaire aux pieds de l'image que ses mains avoient formée. La superstition fit tomber les Nations aux pieds des Chefs qu'elles avoient créés».

<sup>51</sup> Il passo della Bibbia cui Boulanger fa riferimento è in *Samuele*, I, 7, vv. 1-22. Erroneo è il rimando al libro dei *Re* in *Despotisme oriental*, cit., p. 112, in nota.

<sup>52</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 113: «Comme le premier, sous les ordres du dieu-monarque, avoit été un règne sous lequel on avoit pensé qu'il n'y avoit point de milieu entre le dieu régnant et le peuple, que ce monarque étoit tout et que le sujet n'étoit rien, Samuël imbu de ces principes trompeurs parla au peuple sur le même ton, et appliqua à l'homme monarque que l'on demandoit, toutes les idées que l'on avoit eues sur la puissance, et sur l'autorité suprême du dieu-monarque».

l'autre, se disputer la primauté, se donner alternativement des limites et des bornes idéales, sur lesquelles ces deux puissances ont alternativement empiété [sconfinato], selon qu'elles ont été plus ou moins secondées et favorisées par les peuples indécis, l'une par la superstition et l'autre par le progrès des connoissances<sup>53</sup>.

Ciò che avrebbe comunque reso dannoso il *despotisme civil*<sup>54</sup>, e che lo avrebbe condotto a sovrapporre una teocrazia «civile» a quella religiosa, raddoppiando le cause di oppressione dei popoli, doveva essere proprio l'aspetto sacrale del potere, parente stretto dell'idolatria teocratica<sup>55</sup>. Divenuto idolo vivente, il principe non ebbe consapevolezza della dignità – tutta terrena – del suo ruolo di monarca, ma inebriato dai caratteri divini che gli si attribuivano finì per uniformarvisi, «straniandosi» dalla propria condizione di mortale<sup>56</sup>.

Il quadro del *despotismo orientale* che sortiva da questa analisi si rivelava quindi fortemente riduttivo rispetto alle posizioni che individuavano in esso un sistema politico dotato di proprie irriducibili particolarità. Esso finiva per rappresentare solo uno dei «fruits amers» dei falsi principi teocratici<sup>57</sup>. Tuttavia Boulanger non intendeva negare l'esistenza di tale regime e delle sue specificità; egli ne aveva fatto anzi il banco di prova del suo sistema, proprio in ragione del fatto che esso costituiva il modello di ogni forma *mostruosa* di governo.

Nella sezione XVIII del *Despotisme oriental*, nell'analizzare un aspetto apparentemente marginale degli usi di stampo teocratico dei governi dispotici, egli forniva nuovi elementi di definizione del dispotismo che in parte ne correggevano la visione un po' attenuata offerta nella sezione XII. Il problema apparente era quello di spiegare la compresenza, nella simbologia e nel cerimoniale dei regni dispotici, di aspetti lugubri e gioiosi. Boulanger, a questo scopo, risaliva all'originario dogma millenaristico ed esca-

<sup>53</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 117-118.

<sup>54</sup> Al *despotisme civil* dei principi laici, Boulanger contrapponeva il *despotisme ecclésiastique* del papa di Roma, dei lama tibetani, o del «grand prêtre» di Abissinia: cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 142-146.

<sup>55</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 119-121. Già Montesquieu aveva sottolineato il carattere 'sacrale' del despota, il quale, a differenza del monarca, concentrava nelle sue mani potere politico ed ecclesiastico: cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 41-42.

<sup>56</sup> Cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 119-120: «L'illusion de sa dignité lui fit méconnoître ce qu'il y avoit en elle de réellement grand et de réellement vrai; les rayons de l'être suprême dont son diadème fut orné, l'éblouirent au point qu'il ne se vit plus lui même [...]. Un tel homme eût dû rentrer souvent en lui-même; mais tout ce qui l'environnoit l'en faisoit sortir sans cesse, ou l'en tenoit toujours éloigné».

<sup>57</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 121.

tologico dell'attesa del *grand Juge*, vista sia come «l'annonce du règne de la paix et de la félicité», sia come «l'annonce de la fin du monde»; i giusti la vivevano come «une source de plaisirs et de consolation» e nell'Essere supremo vedevano «un bon père et un bon roi», i malvagi ne facevano «un objet perpétuel de crainte et de terreur» e in Dio non scorgevano «qu'un juge inexorable et qu'un impitoyable exterminateur»<sup>58</sup>.

Le rappresentazioni del Dio-monarca dovevano riprodurre ambedue questi aspetti, anche quando, con l'avvento del dispotismo, furono scelti idoli viventi. Ma tra gli attributi del padre benevolo e del giustiziere implacabile – come un residuo di *bon sens* faceva intuire alle imprudenti nazioni «même dans leurs erreurs» – i nuovi despoti, presi dal loro *orgueil* e dalla loro *vanité*, e dalla vertigine di un potere così immenso, «se trouvèrent bien plus frappés de ceux qui représentoient une puissance invincible et une volonté immuable»<sup>59</sup>. Furono dunque essi, a causa delle loro passioni e debolezze, a preferire, tra tutti i *mobiles* che potevano dirigere la loro azione e informare la società, la *crainte* all'*amour*<sup>60</sup>.

In questo modo Boulanger, oltre a riavvicinarsi al modello di dispotismo fissato da Montesquieu, individuava un elemento di degenerazione politica specifico dei governi dispotici, non ancora presente nelle teocrazie. Tuttavia anche qui era il *ressort* religioso l'elemento preponderante, in particolare l'«abuso» dell'idolatria, di cui si ribadiva ancora una volta l'identità col dispotismo: «L'idolâtrie et le despotisme eurent donc l'un et l'autre la crainte et la terreur pour principe et pour fondement»<sup>61</sup>. Se, infine, il dispotismo era fondato sulla *crainte*, anziché sulla mistica rassegnazione

<sup>58</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 154.

<sup>59</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 156-157.

<sup>60</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 157.

<sup>61</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 156. Del ruolo decisivo della *superstition* nell'instaurazione e nella perpetuazione del dispotismo sarà sostenitore d'Holbach, con toni ed argomenti molto vicini a quelli di Boulanger: cfr. P.-H.-T. d'Holbach, *La politique naturelle*, cit., t. II, V, pp. 10-11: «Ce n'est donc point le climat qui soumet au Despotisme, il s'introduit par la force & la ruse, il s'établit & se maintient par la violence, par l'imposture & sur-tout par la superstition: elle seule est en possession de priver les hommes de lumières & de leur interdire l'usage de la raison: elle seule leur fait méconnoître leur nature, leur dignité, leurs privilèges inaliénables; après les avoir trompés au nom des Dieux, elle les fait trembler aux pieds des Rois [...]. Il ne fallut rien moins qu'un délire consacré par le ciel, pour faire croire à des êtres amoureux de la liberté, cherchant sans cesse le bonheur, que les dépositaires de l'Autorité Publique avoient reçu des Dieux, le droit de les asservir & de les rendre malheureux. Il fallut des Religions qui peignissent la Divinité sous les traits d'un Tyran, pour faire croire à des hommes que des Tyrans injustes la représentoient sur la terre». Sul rapporto fra religione e dispotismo nella *Contagion sacrée* (1768) di d'Holbach, cfr. A. Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza*, cit., pp. 254-264.

zione degli anacoreti teocratici, ciò era dovuto ad una lettura pessimistica del mito del *gran Giudice* e ad una visione «infernale» del dogma apocalittico: «La théocratie avoit pris les hommes pour justes, le despotisme les a regardés comme méchants; l'un et l'autre gouvernement, en supposant des principes extrêmes qui ne sont pas faits pour la terre, ont produit à la fois la honte et le malheur du monde»<sup>62</sup>.

Tentando a questo punto una sintesi delle osservazioni di Boulanger sul dispotismo come regime politico, è possibile cogliere tre caratteri specifici che lo differenziano dalla teocrazia: la forma monarchica rispetto all'«administration de plusieurs» propria della casta sacerdotale<sup>63</sup>; una prima distinzione fra potere laico ed ecclesiastico; l'assunzione degli aspetti più lugubri e feroci della religione primitiva come *principio*. Era l'azione complessa e multiforme della religione nata dalle catastrofi naturali – unico movente dello sviluppo storico delle società – ad avere prodotto deterministicamente quel risultato. Tuttavia, non vi era nulla di *naturale* nel dispotismo, un genere di governo contrario «au bon sens et à la droite raison», che non poteva essere considerato, neppure nel caso delle popolazioni asiatiche, «le fruit d'une législation raisonnée, accomodée au véritable caractère de l'homme»<sup>64</sup>. La colpa degli Orientali, in fondo, non era altro che la loro buona fede, la mitezza di carattere e soprattutto, ancora una volta, «l'excès de religion»<sup>65</sup>.

#### 4. Philosophie e engagement

Anche per Boulanger, quindi – come già, seppure in modo diverso, per Montesquieu – si apriva una «forbice» fra analisi teorica e discorso valutativo, tra considerazione delle cause fisiche e morali dei fenomeni ed ideale politico da perseguire, fra accezione 'analitica' e 'polemica' del termine 'dispotismo'<sup>66</sup>. Sotteso a tutta l'indagine del *Despotisme oriental* vi

<sup>62</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 170. Cfr. anche *Despotisme oriental*, cit., p. 178: « [Il governo monarchico] est fait pour la terre, comme une republique et une théocratie sont faites pour le ciel, et comme le despotisme est fait pour les enfers».

<sup>63</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 108.

<sup>64</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 161, 170-171.

<sup>65</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 161.

<sup>66</sup> Sull'accezione 'analitica' e 'polemica' del termine dispotismo, vedi N. Bobbio, voce *Dispotismo*, cit., pp. 342-349. Circa la diversità tra Boulanger e Montesquieu, essa risiede soprattutto nel fatto che mentre in quest'ultimo – come emerge dallo studio di D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit. – l'analisi teorica sembra prevalere sul discorso valutativo, nel primo finisce, di fatto, per accadere il contrario.

era infatti il progetto di una radicale secolarizzazione della società e del potere politico. Ma nell'ambizione di Boulanger, teoria e prassi dovevano risultare strettamente connesse: mostrare al genere umano il «tableau de ses erreurs», come una «philosophie éclairée et bienfaisante» era in grado di fare, significava istruirlo sugli strumenti utili per la propria liberazione<sup>67</sup>.

Boulanger aveva colto nella religione il fattore corruttore e paralizzante della società; la sua azione nefasta era forse sintetizzabile nella rinuncia da parte dell'uomo, nel suo agire sociale, all'esercizio costante e vigile della *raison*, sostituito dall'abbandono alla trascendenza, alla rivelazione, all'idolatria. Manifestazione di questa abdicazione era il rispetto cieco per le istituzioni dei padri, anche quando queste erano corrotte dal tempo<sup>68</sup>. L'apparente eccentricità, rispetto al modello dispotico, dell'impero cinese, coi suoi esempi di moderazione e di saggia amministrazione dell'economia, era spiegabile proprio col «respect sans bornes qu'ils [i Cinesi] ont eu pour les anciennes lois civiles et politiques»<sup>69</sup>. Grazie ad esso, i popoli della Cina avevano conservato qualche vestigia della morale e austera *législation primitive* degli antichi, tuttavia il loro destino era segnato; proprio perché portati a perseverare in questo «attachement plus machinal que raisonné» ai costumi dei padri, autentico «obstacle au progrès de l'esprit humain», essi sarebbero inesorabilmente divenuti «les plus malheureux peuples du monde»<sup>70</sup>.

L'equità e la fortuna delle prime società patriarcali era dovuta proprio al brusco risveglio nell'uomo della facoltà di «réfléchir et de penser par lui

<sup>67</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 20: «Lorsqu'elle [la philosophie] apprend aux habitants de notre planète qu'ils se sont trompés, ce n'est point pour leur persuader qu'ils n'ont point de raison ou qu'ils doivent la craindre, c'est pour leur faire remarquer qu'ils n'en ont point toujours fait un usage convenable». La stessa connessione fra rivelazione delle ragioni del dispotismo e invito 'militante' – rivolto a popoli e monarchi – a disfarsi di esse sarebbe stata avanzata, tra gli altri, da Mirabeau, nel suo *Essai sur le despotisme* (1776). Anche per lui, le cause di quel regime 'mostruoso' erano da ricondurre all'oblio degli interessi e dei diritti naturali dell'uomo. Cfr., ad es., H.-G.-V. Riqueti, conte di Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, in *Œuvres de Mirabeau*, Paris, Brissot-Thivars-Blanchard, 1821 (rist. anastatica, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1992), p. 45: «Je prétends prouver que le despotisme est dans les souverains l'amour des jouissances, peu éclairé, et par conséquent que la soumission au despotisme est dans les peuples l'ignorance ou l'oubli de leurs droits. Instruisez les rois et les sujets, et le despotisme est coupé par le pied».

<sup>68</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 21: «[L'uomo] a trop respecté les institutions de ses pères, sans se défier du tems qui corrompt les meilleures choses [...], il a continué de les respecter aveuglément, en cessant de penser et de réfléchir par lui-même».

<sup>69</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 163.

<sup>70</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 169.

même»<sup>71</sup>. Era la stessa istituzione di leggi scritte a celare in sé il rischio di un calo di tensione nell'azione di controllo che egli doveva perennemente operare col suo *ressort intérieur*<sup>72</sup>. Perso l'uso della ragione quale regola della propria condotta sociale, non gli restava che la sola guida inaffidabile ed oscura degli *usages* o delle *coutumes*<sup>73</sup>.

Boulangier è stato più volte presentato come un teorico del progresso<sup>74</sup>. Ciò che egli aveva effettivamente definito era la funzione sclerotizzante che il rito e la liturgia avevano svolto all'interno delle società. Per cercare di spezzare l'oppressione che l'abitudine rituale esercitava sull'uomo, egli proponeva, nell'*Antiquité dévoilée*, una visione del progresso come *civilisation continuée*:

Lorsqu'un peuple sauvage vient à être civilisé, il ne faut jamais mettre fin à l'acte de la civilisation en lui donnant des lois fixes & irrevocables: il faut lui faire regarder la législation qu'on lui donne comme une *civilisation continuée*; elle doit lui apprendre à agir, non par routine ou par habitude, mais elle doit lui apprendre à raisonner sur toutes ses actions & sur la loi elle-même<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 31. Cfr. *ibid.*: «Dans ces momens critiques, l'homme devenu sage et raisonnable par ses malheurs, ne s'est point conduit par la coutume, comme il pouvoit faire, auparavant, ou comme nous faisons aujourd'hui; il a été forcé de réfléchir et de penser par lui même, et de pourvoir à son bonheur par les institutions les plus solides et les plus utiles».

<sup>72</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 56: «On commença dès-lors à négliger l'usage de la raison; ce fut ces lois que l'on consulta pour agir; ce fut sur elles que l'on se reposa».

<sup>73</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 56-57: «Il ne se conduira plus que par les usages et par les coutumes: celles-ci devenant obscures, on se remplira de préjugés, de fausses traditions, et d'opinions folles et superstitieuses, qui deviendront à la fin la base et la règle de la conduite générale de toutes les nations».

<sup>74</sup> Cfr. in particolare F. Venturi, *L'antichità svelata*, cit. e P. Casini, *Gli enciclopedisti e le antinomie del progresso*, «Rivista di filosofia», 66 (1975), pp. 236-256. Il saint-simoniano Philippe Buchez (1796-1866) poneva Boulangier, insieme a Turgot, Condorcet e Saint-Simon, fra i pionieri dell'idea di progresso: cfr. P. Buchez, *Introduction à la science de l'histoire ou science du développement de l'humanité*, Paris, Paulin, 1833, pp. 75-81. Tuttavia, in Boulangier, il progresso – da lui inteso principalmente come *progrès des connoissances* – non si configurava come legge di sviluppo delle società umane, ma come nuovo movente della vita sociale, capace di contrapporsi e di sostituirsi alla religione.

<sup>75</sup> *L'Antiquité dévoilée*, cit., III, pp. 404-405 (il corsivo è nel testo). Boulangier fu tra i primi ad utilizzare il termine *civilisation* nel doppio significato di «civiltà» ed «incivilimento». Cfr. L. Febvre, *Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, in L. Febvre-M. Mauss-É. Tonnellat-A. Noceforo-L. Weber, *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, Centre International de Synthèse, 1930, pp. 1-55; P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle, de Montesquieu à Lessing*, 2 tt., Paris, Boivin, 1946, t. II, pp. 135-136.



Se il sistema «ancien et funeste» della rivelazione divina aveva reso abituale il discredito nei confronti dell'uso libero della ragione, occorreva inoltre ispirare l'*amour*, il *respect* e l'*estime* verso di essa e fare di questi principi il perno di ogni educazione<sup>76</sup>. Per rendere perfetta l'unica forma di governo *naturale* – la monarchia – si doveva lasciare dispiegare la forza propulsiva del «progrès des connoissances» che, «en agissant sur les rois et sur la raison publique», doveva diventare il vero «législateur de tous les hommes»<sup>77</sup>. La ragione, il progresso delle conoscenze, la *philosophie éclairée* e *bienfaisante*, erano i nuovi moventi della vita sociale capaci di scalzare la Gorgone dell'idolatria. La tortuosa analisi teorica di Boulanger sul dispotismo e le sue cause sfociava dunque sul concreto terreno dell'agire politico.

Ciò è confermato anche dalle nuove prove a favore dell'autenticità dell'*épître dédicatoire* di Boulanger ad Helvétius, posta come introduzione alle prime edizioni a stampa del *Despotisme oriental*<sup>78</sup>. A lungo ritenuta

<sup>76</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 78, in nota: «S'il est un moyen de réparer les maux produits par le dogme chimerique de la révélation, et de rendre les hommes sages et heureux, autant qu'ils peuvent l'être ici bas, c'est de leur inspirer de l'amour, de l'estime et du respect pour leur raison, et de faire de ces trois devoirs la base de toute éducation. C'est par-là qu'on pourra changer un jour la face du monde; les conséquences qui dérivent de cet amour, de cette estime et de ce respect composent le véritable code de sa conduite, de sa religion et de sa philosophie».

<sup>77</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 181. Secondo Boulanger (cfr. *Despotisme oriental*, cit., pp. 178-181), la monarchia rappresentava l'unica forma di governo esente da pregiudizi teocratici: una *constitution admirable*, non fondata su idee superstiziose o utopie misticheggianti, «mais sur la raison, sur la nature, et sur le caractère des choses d'ici-bas» (*Despotisme oriental*, cit., p. 180). I principi, o i *mobiles* che l'animavano – l'*honneur* e la *raison* – erano gli unici propri della natura umana, e gli obiettivi della sua azione di governo, pur volti alla felicità dei popoli, erano realistici, a differenza di quanto avveniva nelle repubbliche (vedi *supra*, nota 35). Ne derivava una struttura costituzionale moderata – in senso montesquieuiano – caratterizzata da un rapporto equilibrato fra re e popoli governati. I monarchi avevano perso ogni attributo divino e riconoscevano l'autorità delle «lois sociales et fondamentales qui rendent leurs trônes inébranlables» (*Despotisme oriental*, cit., p. 179). La differenza fra repubblica e monarchia era resa da Boulanger con un'immagine efficace: se la prima, ancora intrisa di aspirazioni millenaristiche, era paragonabile a quei «vaisseaux, qui cherchant des contrées imaginaires, s'exposent sur des mers orageuses, où après avoir été long-tems tourmentés par d'affreuses tempêtes, ils vont échouer sur des écueils», la seconda rappresentava «le port où le genre humain battu de la tempête, en cherchant une félicité imaginaire, a dû se rendre, pour en trouver une qui fût faite pour lui» (*Despotisme oriental*, cit., pp. 175 e 179). Boulanger, comunque, non esprimeva preferenze riguardo alle diverse tipologie di Stati monarchici presenti in Europa.

<sup>78</sup> Una copia, scritta da Boulanger, è stata acquistata dall'Università di Toronto: cfr. M.-T. Inguenaud-D. Smith, *Cinq lettres de Nicolas-Antoine Boulanger à Helvétius*, «Dix-huitième siècle», 27 (1995), pp. 295-316. La ricerca dei materiali per una biografia di Boulanger è stata avviata da M.-T. Inguenaud, *Nicolas-Antoine Boulanger, encyclopédiste et ingénieur des Ponts et chaussées. Documents inédits*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 96

frutto della penna di Diderot o di d'Holbach, quella *Lettre* costituiva un autentico manifesto politico, tramite il quale il «partito filosofico», nelle sue correnti più avanzate, rivendicava apertamente alla *philosophie* il ruolo di guida della società e di primo alleato della *police*, in aperta contrapposizione con il corpo ecclesiastico:

[La police] n'aperceva-t-elle point que la raison et la foi fondée sur la raison doivent être les uniques reines des mortels, et que lorsqu'une religion établie commence à pâlir et à s'éteindre devant les lumières d'un siècle éclairé, ce n'est plus qu'à cette raison qu'il faut immédiatement recourir pour maintenir la société, et pour la sauver des malheurs de l'anarchie?<sup>79</sup>.

Gli stessi obiettivi erano ben più che adombrati nel *Despotisme oriental*. Vi era stigmatizzato il fatto che istituzioni di evidente derivazione teocratica ancora avvicinavano le monarchie europee ai regimi dispotici, dal tocco taumaturgico dei sovrani<sup>80</sup> alla ben più grave permanenza, nel quadro della loro costituzione, di un corpo «purement théocratique encore, qui a déjà été, qui est et qui sera le fleau ou le corrupteur de ces monarchies, si on ne lui fait un jour changer de nature et de principes»<sup>81</sup>. Comune con lo spirito della *Lettre* era inoltre la considerazione dell'elemento rituale collettivo quale fattore determinante della vita sociale e politica, perché momento alto di legittimazione del potere. Occorreva contrastare la religione anche su quel terreno, fino a sostenere che si doveva «presque diviner» la *raison* e fare della *philosophie* una *science d'État*<sup>82</sup>.

(1996), pp. 990-1012; Id., *Une lettre inédite de Nicolas-Antoine Boulanger à Joseph-Nicolas Delisle (1753)*, «Dix-huitième siècle», 29 (1997), pp. 284-286; Id., *La famille de Nicolas-Antoine Boulanger et les milieux jansénistes*, «Dix-huitième siècle», 30 (1998), pp. 361-372.

<sup>79</sup> M.-T. Inguenaud-D. Smith, *Cinq lettres*, cit., pp. 303-304. Sulla questione dell'attribuzione della *Lettre* e sul suo ruolo di manifesto politico, cfr. F. Venturi, *L'antichità svelata*, cit., pp. 66-74; Id., *Postille inedite di Voltaire ad alcune opere di Nicolas-Antoine Boulanger e del barone d'Holbach*, «Studi francesi», 2 (1958), 5, pp. 231-240; J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., pp. 37-42 (l'unico a sostenere l'autenticità della lettera); F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 202-212; Id., *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*, Bologna, Il Mulino 1986, pp. 280-281; P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger*, cit., pp. 53-55; D. Di Iasio, *Il pensiero politico di d'Holbach. Pregiudizi, diritti e privilegi*, Bari, Levante, 1993, pp. 11-13 (in nota), 21-33.

<sup>80</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 152: «Nos rois n'ont plus besoin de ce foible artifice pour être aimés, adorés et respectés».

<sup>81</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 121, in nota.

<sup>82</sup> M.-T. Inguenaud-D. Smith, *Cinq lettres*, cit., p. 304. F. Venturi, *L'antichità svelata*, cit., pp. 73-74, 117-123, ha ben individuato in Boulanger e nella *Lettre* ad Helvétius un antecedente teorico dei culti rivoluzionari.

Certo di aver rivelato le cause nascoste e rimosse degli errori dell'umanità, Boulanger indicava dunque la strada per liberarsi dalla costrizione religiosa, dall'abitudine rituale, dalla tirannia dell'*usage*. Nonostante le oscillazioni presenti nella sua analisi politica, che non mancavano in più occasioni di rendere manifesto il debito nei confronti di Montesquieu, era nell'identità di dispotismo e idolatria che si condensava il nucleo delle sue riflessioni; quell'idolatria – «*une police qui suppose comme divine ce qui n'est pas divin*»<sup>83</sup> – che occorreva espungere definitivamente dalle istituzioni politiche e sociali. Su questo tema l'uso dell'anafora conferiva alle pagine del *Despotisme oriental* i toni dell'invettiva e dell'accorato appello politico:

C'est une idolâtrie de préférer des spéculations, des idées et des chymères mystiques et théocratiques à la raison et au bon sens. C'est une idolâtrie de regarder toute législation comme immédiatement émanée de Dieu même, et dictée à ses ministres par le ciel [...]. C'est une idolâtrie de sacrifier la paix et la tranquillité, et la raison publique à tout ce qu'on appelloit, et ce qu'on appelle aruspice, augure [...], prophétie et révélation. C'est une idolâtrie de confondre le ciel avec la Terre, de ne vouloir pas dépendre de la raison publique, de se méconnoître, et de prétendre être plus qu'un homme. C'est une idolâtrie de renoncer au titre de citoyen du monde, et de sujet de son Prince naturel, pour tyranniser le genre humain au nom de la divinité, ou pour vivre en reclus, en méprisant ou en oubliant le reste de la Terre<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> *Despotisme oriental*, cit., p. 171 (il corsivo è nel testo).

<sup>84</sup> *Despotisme oriental*, cit., pp. 171-172.

## DISPOTISMO, VIRTÙ E LUSSO IN CLAUDE-ADRIEN HELVÉTIUS

di *Viola Recchia*

«Le propre du Despotisme est d'étouffer  
la pensée dans les esprits et la vertu  
dans les âmes».

C.-A. Helvétius, *De l'homme, Préface*

Le riflessioni di Helvétius sul dispotismo si inseriscono nella discussione filosofica sulla libertà politica sviluppatasi nella Francia dei Lumi<sup>1</sup>, alla quale la pubblicazione dell'*Esprit des lois* di Montesquieu aveva fornito nuove e feconde fonti di ispirazione. Nelle opere più importanti di Helvétius, il *De l'esprit* e il *De l'homme*<sup>2</sup>, la presenza di temi tipicamente mon-

<sup>1</sup> È difficile, tuttavia, attribuire ad Helvétius una posizione precisa o univoca all'interno del dibattito. Nelle sue opere, infatti, analisi e critica politica compaiono congiuntamente ad altri temi, all'interno di una trattazione onnicomprensiva. Il suo pensiero politico è fondamentalmente eclettico e ha dato origine ad interpretazioni contrastanti: alcuni dei suoi contemporanei, in particolare Diderot, leggevano nei suoi scritti l'apologia dell'assolutismo illuminato. Durante la Rivoluzione, invece, si cercò di mettere in luce l'aspetto più radicale della sua filosofia: Helvétius divenne così un pensatore rivoluzionario, fautore della democrazia e avversario della monarchia. Nell'Ottocento, Bentham lo considerò uno dei primi teorici dell'utilitarismo, e Marx, così come in seguito buona parte dei critici marxisti, indicò in lui un precursore del suo materialismo. Solo dall'inizio del secolo scorso gli studiosi del Settecento hanno cercato di restituire un ritratto meno unilaterale della filosofia di Helvétius.

<sup>2</sup> Il *De l'esprit* fu pubblicato per la prima volta nel 1758. La sua comparsa scatenò un vero e proprio *affaire*, suscitando l'immediata condanna da parte dell'Arcivescovo di Parigi, del Papa, del Parlamento di Parigi e della Facoltà di teologia della Sorbona (per un approfondimento sull'*affaire «De l'esprit»* si vedano in particolare: A. Keim, *Helvétius, sa vie et son œuvre*, Paris, Alcan, 1907, pp. 319-397; D. W. Smith, *Helvétius. A study in persecution*, Westport, Greenwood Press, 1965; dello stesso Smith *The publication of Helvétius «De l'esprit»*, «French studies», 18 (1964), pp. 332-344; G. A. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La*

tesquieuiani, come l'opposizione tra governo dispotico e governo moderato, l'identificazione del dispotismo asiatico come forma di governo a se stante e l'ammirazione per le antiche repubbliche guerriere (quali Sparta e Roma), è accompagnata da un vivo interesse per il processo storico di formazione delle società umane e per l'analisi psicologica della convivenza civile.

Il discorso politico elveziiano, all'interno del quale si collocano, in funzione prevalentemente polemica, le considerazioni relative al dispotismo, si fonda sull'impiego in chiave utilitaristica delle nozioni di interesse, virtù e felicità<sup>3</sup>. L'interesse generale è infatti la categoria fondamentale

*Mettrie ed Helvétius*, vol. II: *Il controilluminismo di Helvétius*, Lecce, Milella, 1975, pp. 297-325). Dal 1759 al 1769 Helvétius lavora al *De l'homme*, che per sua decisione, al fine di evitare un altro *affaire*, non sarà pubblicato che dopo la sua morte. La prima edizione del *De l'homme* appare infatti nel 1772. Le edizioni odierne più diffuse delle due opere sono: quelle comprese nelle *Œuvres complètes* di Helvétius, a cura di Y. Belaval, Hildesheim, Olms, 1967-1969 (ristampa anastatica dell'edizione Didot del 1795); e quelle edite da Fayard: *De l'esprit*, a cura di J. Moutaux, Paris, 1988, e *De l'homme*, a cura di J. e G. Moutaux, Paris, 1989. Le citazioni che compaiono nel presente lavoro sono tratte, salvo diversa indicazione, da queste due ultime edizioni.

<sup>3</sup> Nella prefazione al *De l'esprit*, Helvétius enuncia, con estrema chiarezza, il metodo che egli utilizzerà per compiere la sua indagine filosofica, metodo al quale rimarrà fedele anche nel *De l'homme*, composto parecchi anni più tardi: «J'ai cru qu'on devoit traiter la Morale comme toutes les autres Sciences, et faire une Morale comme une Physique expérimentale» (*De l'esprit*, *Préface*, p. 9). Attraverso l'assorbimento e la rielaborazione di posizioni filosofiche ormai affermatesi da tempo in Francia, tra le quali l'empirismo di derivazione lockiana, il sensismo e il materialismo, Helvétius, nelle sue opere maggiori, ci offre un affresco della realtà umana in tutte le sue manifestazioni, individuali e collettive. Il fenomeno politico viene considerato come una di queste, ed analizzato in chiave deterministico-sociale, a partire dalle cause, tanto psicologiche quanto materiali, che spingono gli uomini a vivere in società e a darsi un governo. Fondamentale per la comprensione del discorso politico elveziiano è la categoria dell'*interesse*: esso è l'unica guida nei nostri giudizi, così come nelle nostre azioni, in quanto risponde ad una tendenza assolutamente naturale, quella della ricerca della felicità. La categoria dell'interesse individuale viene proiettata nella dimensione morale, non appena gli uomini interagiscono tra loro, esprimendo i propri giudizi, le proprie idee e le proprie esigenze: «Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. L'intérêt est sur la terre le puissant enchanteur qui change aux yeux de toutes les créatures la forme de tous les objets» (*De l'esprit*, II, 2, p. 59). Come nella sfera individuale l'azione nasce dalla ricerca dell'utile, così nella sfera morale l'azione virtuosa è giudicata tale in base all'utilità che essa ha per colui che la giudica. Nel momento in cui, tuttavia, la virtù viene considerata nella sua dimensione pubblica, «un homme est juste, lorsque toutes ses actions tendent au bien public [...]. C'est donc uniquement de la justice ou de l'injustice de ses choix que dépend sa vertu» (*De l'esprit*, II, 4, p. 81). Si osserva in questo caso una fusione dei due piani, per cui la morale e la politica, la virtù e la giustizia, vengono a coincidere, strettamente legate dalla stessa legge: quella appunto dell'interesse comune. L'interesse, considerato dal punto di vista individuale come mera categoria descrittiva dell'azione umana, diviene, sul piano collettivo, un concetto normativo a partire dal quale è possibile formulare giudizi di va-

utilizzata dall'autore in chiave critica ed ermeneutica al fine di valutare i governi esistenti e di elaborare una proposta teorico-politica: l'organismo politico non può non tener conto del fatto che il motore delle azioni umane è l'interesse egoistico, e che il suo compito precipuo consiste nell'armonizzare gli interessi privati in vista del pubblico bene<sup>4</sup>, identificato con la felicità pubblica. La virtù viene poi definita, a partire da questa premessa, come l'abitudine di ogni uomo a compiere «des actions utiles à sa Nation»<sup>5</sup>, e costituisce il principio imprescindibile sul quale si regge un governo libero e moderato. Il governo dispotico, antitesi del governo libero, si alimenta invece della costante mortificazione della virtù, e si erige sulla sua negazione. Negli Stati dispotici, dove i differenti interessi non sono tra loro armonizzati, ma anzi coesistono in una condizione di conflitto e di anarchia, il despota, per conservare il suo potere, deve costantemente avvilitare gli animi dei sudditi, ponendo le virtù «au rang des crimes»<sup>6</sup>, e punendole come tali.

La riflessione di Helvétius sul dispotismo si costruisce sullo sfondo di questa inconciliabile dicotomia tra dispotismo e virtù, ed è tesa verso la ricerca di un «bon plan de législation» che possa scongiurare l'affermazione di un governo arbitrario. A questo proposito una notevole importanza ebbe sicuramente, per l'autore, la lettura dell'*Esprit des lois* di Montesquieu. Helvétius riprende ed impiega, infatti, molti degli strumenti adoperati dal barone di La Brède nella sua analisi del governo dispotico; ma essi vengono inseriti all'interno di una rielaborazione affatto peculiare, comprendente anche altri elementi, come la psicologia e la storia del dispotismo, che conferiscono alla teoria di Helvétius una sua specifica originalità.

lore. A questo proposito alcuni interpreti hanno parlato di «moralizzazione della politica»: R. Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria*, vol. II: *Le teorie politiche e morali di Claude-Adrien Helvétius*, Padova-Verona, Drucker, 1904; A. Maffey, *Claude-Adrien Helvétius dalla morale alla politica*, «Nuova rivista storica», 46 (1962), pp. 519-534; E.C. Ladd, *Helvétius and D'Holbach: la «moralisation de la politique»*, «Journal of the history of ideas», 23 (1962), pp. 221-238; L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Milano, Edizioni di Comunità, 1979; G.A. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius*, vol. II, cit., pp. 165-295.

<sup>4</sup> Da questo punto di vista, Helvétius si inserisce nella tradizione di pensiero (basti pensare a Machiavelli e a Montesquieu) che riconosce nella costituzione repubblicana della Roma antica un esempio di costituzione bilanciata, nella quale il conflitto tra le diverse forze sociali veniva composto e regolato in chiave politica, in modo da convogliare tutte le differenti spinte verso l'interesse generale.

<sup>5</sup> *De l'esprit*, II, 13, p. 133.

<sup>6</sup> *De l'esprit*, III, 17, p. 341.

### 1. *Il dispotismo secondo Helvétius e il debito verso Montesquieu*

Nel *De l'esprit* Helvétius dedica ampio spazio all'analisi del dispotismo. All'interno di un'indagine onnicomprensiva sull'*esprit*, nel terzo discorso<sup>7</sup>, che tratta dello spirito in rapporto alla società, l'autore si sofferma ad analizzare i principali effetti del dispotismo sulla virtù, riservando al problema ben sei capitoli: il XVI («A quelle cause on doit attribuer l'indifférence de certains peuples pour la vertu»), il XVII («Du désir que les hommes ont d'être Despotes, des moyens qu'ils emploient pour y parvenir, et du danger auquel le Despotisme expose les rois»), il XVIII («Principaux effets du Despotisme»), il XIX («Le mépris et l'abaissement où sont les Peuples entretiens l'ignorance des Vizirs: second effet du Despotisme»), il XX («Du mépris de la vertu et de la fausse estime qu'on affecte pour elle: troisième effet du Despotisme») e il XXI («Du renversement des Empires soumis au pouvoir arbitraire: quatrième effet du Despotisme»). Nel *De l'homme*, invece, composto dall'autore nei suoi ultimi anni di vita, e pubblicato postumo, la questione del dispotismo, pur essendo costantemente presente, non viene trattata direttamente, ma sempre all'interno di altri argomenti. Particolarmente importanti ai fini del nostro discorso sono la sezione IV, ove Helvétius ci offre un'originale tipologia delle forme di governo, la sezione VI, consacrata al problema del lusso e della ricchezza, e la sezione IX, che contiene la formulazione di un «bon plan de législation».

Già nei capitoli del *De l'esprit* dedicati allo studio del dispotismo appare chiaro il debito dell'autore nei confronti di Montesquieu, che nell'*Esprit des lois* aveva fornito tutti gli elementi necessari alla formulazione di una vera e propria teoria 'scientifica' del governo dispotico<sup>8</sup>. Helvétius, amico di Montesquieu e frequentatore della tenuta di La Brède, aveva avuto l'opportunità di leggere l'*Esprit des lois* prima ancora della sua pubblicazione, ricavando da esso numerosi spunti<sup>9</sup>. Ad una prima lettura sem-

<sup>7</sup> Intitolato «Si l'Esprit doit être considéré comme un don de la nature, ou comme un effet de l'éducation». L'*esprit* è definito da Helvétius come l'insieme di operazioni che derivano dalla «capacité que nous avons d'apercevoir les ressemblances ou les différences, les convenances ou les dissonances qu'ont entre eux les objets divers» (*De l'esprit*, I, 1, p. 21).

<sup>8</sup> Si veda, in proposito, D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000.

<sup>9</sup> A questo proposito, tuttavia, una precisazione è d'obbligo. Fino alla prima metà del Novecento, gli studiosi di Helvétius si servivano, per definire i rapporti tra i due filosofi, di alcuni documenti considerati di importanza fondamentale: le *Notes* di Helvétius all'*Esprit des lois*, la *Lettre d'Helvétius à Montesquieu sur son manuscrit de L'Esprit des lois*, un'altra lettera indirizzata a Bernard-Joseph Saurin sullo stesso argomento (datate approssimativamente in-

brerebbe infatti che, fin dalla composizione del *De l'esprit*, egli utilizzi il termine *despotismo* in un significato già codificato e consolidato, da lui ac-

torno al 1748), e la *Lettre d'Helvétius à Martin Lefebvre de La Roche sur la constitution d'Angleterre* (1768). Tali scritti non sono facili a reperirsi: si possono consultare le *Notes* in alcune edizioni dell'*Esprit des lois* (l'esemplare da noi esaminato fa parte delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. Didot, 1795); le tre lettere si possono leggere invece nelle *Œuvres complètes* di Helvétius, cit., voll. XIII-XIV, pp. 61-95; la *Lettre d'Helvétius à Montesquieu sur son manuscrit de l'Esprit des lois* è presente anche nell'edizione delle *Œuvres complètes* di Montesquieu diretta da André Masson (3 voll., Paris, Nagel, 1950-55, vol. III, *lettre* 431). In questi documenti Helvétius criticerebbe duramente l'autore dell'*Esprit des lois*, perché sostenitore del governo monarchico e dei privilegi dei nobili, considerati invece da Helvétius come tanti despoti. Di più, il bilanciamento dei poteri auspicato da Montesquieu quale garanzia della libertà politica sarebbe al contrario nocivo, perché dividerebbe gli interessi particolari anziché unirli («[...] vos combinaisons de pouvoirs ne font que séparer et compliquer les intérêts individuels au lieu de les unir»: *Lettre à Montesquieu*, in Helvétius, *Œuvres complètes*, cit., pp. 65-66). Infine, Montesquieu si sarebbe fatto sedurre dalla costituzione inglese, ben lontana in realtà dal costituire un modello perfetto di legislazione («L'exemple du gouvernement anglais vous a séduit. Je suis bien loin de penser que cette constitution soit parfaite»: *Lettre à Montesquieu*, in Helvétius, *Œuvres complètes*, cit., p. 66). Il ritratto di Helvétius che emerge da questi scritti è quello di un pensatore aspramente critico della monarchia, lontano dal moderatismo montesquieuiano, e sorprendentemente anticipatore degli ideali rivoluzionari che si sarebbero diffusi qualche decennio dopo. Su queste basi è quindi sorta una corrente interpretativa (i cui iniziatori furono gli stessi *idéologues* del salotto di Mme Helvétius a Auteuil), che indica in Helvétius uno dei primi pensatori rivoluzionari. Orbene, l'attribuzione di idee radicali ad Helvétius è molto probabilmente il frutto di un equivoco nato da una ben definita strategia editoriale condotta da Martin Lefebvre de La Roche, erede dei manoscritti di Helvétius, che, in pieno periodo rivoluzionario, pubblicò l'edizione completa delle opere.

È ormai provato da autorevoli studiosi, quali Koebner e Smith, che la versione del *De l'homme* presente in quest'edizione (Paris, Didot, 1795) è stata manomessa dal La Roche, il quale ha ommesso molti passi del testo elveziiano nei quali l'autore esprimeva idee "moderate". Confrontando poi il contenuto delle opere originali con quello delle lettere e delle *Notes*, i due studiosi hanno avanzato seri dubbi anche sull'autenticità di queste. Sembra infatti che le tre lettere in questione siano un falso, e che siano state scritte dal La Roche, o da suoi collaboratori, per scopi di propaganda rivoluzionaria, a vent'anni dalla morte dell'autore, avvenuta nel 1771. Appaiono per la prima volta nel 1789, per poi essere incluse nell'edizione Didot delle *Œuvres complètes* di Helvétius, curata e pubblicata dallo stesso La Roche, mentre né Helvétius né Montesquieu ne fanno mai menzione nel loro epistolario (né sono mai stati trovati gli originali). Lo stesso destino possono aver subito anche le note all'*Esprit des lois* che, sebbene siano state scritte dallo stesso Helvétius a margine della sua copia dell'*Esprit des lois*, appaiono per la prima volta nell'edizione Didot dell'*Esprit des lois* del 1795, curata anch'essa da La Roche, proprietario proprio di quella copia. Anche queste sono state probabilmente manipolate da La Roche, che ne avrebbe adattato il contenuto a quello delle tre lettere, stravolgendone così il significato e generando una palese incongruenza rispetto alle effettive posizioni dell'autore. Helvétius, come si vedrà, non fu mai un rivoluzionario, né un radicale: anche se le sue posizioni teoriche partecipano talvolta del fermento repubblicano-democratico, nei fatti rimangono filomonarchiche. Inoltre, in altri suoi testi, egli loderà spesso i pregi della costituzione inglese ed esalterà la libertà di cui il popolo inglese gode (si veda anche oltre, nota 26).



gettato in maniera scontata e all'apparenza acritica. Per alcuni interpreti, addirittura, l'autore avrebbe assimilato e accreditato la definizione di *dispotismo* elaborata da Montesquieu, senza apportarvi cambiamenti di rilievo né critiche importanti, e per lo più condividendone i caratteri fondamentali<sup>10</sup>.

Le particolarità del governo dispotico descritte da Montesquieu, quali l'esercizio arbitrario del potere, la riduzione in schiavitù del popolo e la condizione generalizzata della *crainte* in cui versano i sudditi, sono in effetti date per acquisite, e la terminologia usata da Helvétius ricorda inequivocabilmente quella montesquieuiana<sup>11</sup>. Le immagini utilizzate da entrambi

Su questo e su altri problemi di ricerca relativi all'opera di Helvétius si vedano: F. Acomb, *Anglofobia en France, 1763-1789*, Durham, Duke University Press, 1950; R. Koebner, *The authenticity of the letters on the «Esprit des lois» attributed to Helvétius*, «Bulletin of the Institute of Historical Research», 24 (1951), pp. 19-43; D. W. Smith, *Helvétius-Problèmes de recherche*, «Revue de l'Université de Bruxelles», 77 (1972) 2-3, pp. 144-156; L. Gianformaggio, *Diritto e felicità*, cit., pp. 187-201; G.A. Roggerone, *Controilluminismo*, vol. II, cit., pp. 68-73; G. Imbruglia, *L'utopia «philosophique» di Helvétius*, «Rivista storica italiana», 42 (1980), p. 311. Prima della pubblicazione dell'articolo di Koebner, A. Keim, nella sua monumentale monografia *Helvétius, sa vie et son œuvre*, cit., considera quegli scritti come autentici e ne compie un'analisi approfondita (pp. 148-177, 582-590). Anche É. Carcassonne, in *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle* (1927), Genève, Slatkine Reprints, 1978, pp. 297-301, fa affidamento sugli stessi per delineare il rapporto tra Montesquieu ed Helvétius. Alcuni studiosi, in seguito all'articolo di Koebner, non hanno ritenuto opportuno considerare questo problema: G. Besse, nell'introduzione a Helvétius, *De l'esprit* (Paris, Éditions Sociales, 1968, pp. 11-18) dedica spazio agli scritti suddetti non ponendone in dubbio l'autenticità; nella recente antologia *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto* (Intr. e cura di A. Tagliapietra, trad. di S. Manzoni ed E. Tetamo, Milano, Bruno Mondadori, 1997), appare poi una traduzione della *Lettre d'Helvétius à Montesquieu sur son manuscrit de L'Esprit des lois* che il curatore considera senza dubbio una fonte autentica. Le motivazioni addotte da coloro che tutt'ora sostengono l'autenticità di questi documenti non ci sembrano tuttavia convincenti perché prive di rigore scientifico («[...] anche se non fossero di pugno di Helvétius, [...] rispecchiano in modo abbastanza fedele il suo pensiero»: *Che cos'è l'illuminismo?*, cit. p. 222). Abbiamo quindi ritenuto opportuno svolgere il nostro lavoro in prevalenza sui testi elveziiani la cui autenticità è certa, ovvero il *De l'esprit* e il *De l'homme*, nell'edizione Fayard, che riporta fedelmente i brani del *De l'homme* omissi dal La Roche.

<sup>10</sup> Ad esempio L. Gianformaggio, a proposito del *De l'esprit*, scrive: «La tipologia dei governi che si ricava da qui è una riproposizione assolutamente fedele della tipologia montesquieuiana, contenuta nell'*Esprit des lois*. Fedele al punto che, addirittura, l'impressione è che Helvétius non si soffermi troppo ad analizzare i diversi governi, perché dà per scontato che si assuma il senso in cui i termini "dispotismo", "monarchia" e "repubblica" sono assunti nell'*Esprit des lois*». E ancora: «Se si sorvola per un attimo sull'elemento della diacronia presente in Helvétius, si trova che non c'è nessuna differenza tra la sua teoria e quella di Montesquieu: quella di Montesquieu è fatta completamente propria da Helvétius» (L. Gianformaggio, *Diritto e felicità*, cit., pp. 184 e 195).

<sup>11</sup> Nello Stato dispotico, per Helvétius, la vita, i beni e la libertà del cittadino «dépendent du caprice et de la volonté arbitraire d'un seul homme» (*De l'esprit*, III, 19, p. 351). Nell'*Esprit*

gli autori per evocare l'estrema desolazione che regna negli Stati dispotici sono spesso legate al silenzio, al deserto, alla calma e alla tranquillità sinistre che precedono una catastrofe<sup>12</sup>. La corruzione, infine, è un'altra caratteristica che entrambi gli autori attribuiscono al governo dispotico. Alle parole di Montesquieu: «Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature», fanno eco quelle di Helvétius, secondo cui «l'administration despotique corrompt tout»<sup>13</sup>.

Ulteriori temi montesquieuiani si possono facilmente individuare nella descrizione di altri caratteri peculiari degli Stati dispotici, come l'ignoranza generalizzata e il disprezzo per la stima, la virtù e l'emulazione<sup>14</sup>.

Anche in Helvétius, come in Montesquieu, è presente poi una netta e costante contrapposizione tra il dispotismo asiatico ed il governo moderato, tipico invece di molti Stati europei. Il governo moderato o libero – qua-

*des lois* si legge: «[...] dans le [gouvernement] despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices» (*De l'Esprit des lois*, II, 2, p. 239; citiamo dall'edizione delle *Œuvres complètes* di Montesquieu, curata da R. Caillois, Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949-1951, t. II). Ancora, per Helvétius è «en tenant ainsi les âmes dans les angoisses perpétuelles de la crainte, que la tyrannie sait les avilir» (*De l'esprit*, III, 17, p. 341). Montesquieu scrive: «Il faut donc que la crainte y abatte tous les courages et y éteigne jusqu'au moindre sentiment d'ambition» (*De l'Esprit des lois*, III, 9, pp. 258-259). A proposito della schiavitù alla quale i cittadini sono sottomessi, poi, è lo stesso Helvétius a citare Montesquieu: «Il faut, ajoute l'illustre Président de Montesquieu [...], commencer par être mauvais citoyen pour devenir bon esclave» (*De l'esprit*, III, 21, p. 361).

<sup>12</sup> Scrive Helvétius, a proposito della mediocrità dell'amministrazione pubblica nel dispotismo, che persone intelligenti sono pericolose perché potrebbero turbare «le repos de l'Etat: repos comparable au moment de silence qui, dans la nature, précède de quelques instants la tempête [...]. On prend dans ces Pays, la léthargie pour la tranquillité» (*De l'esprit*, III, 22, p. 367). Anche queste parole rievocano quelle di Montesquieu: «Comme le principe du gouvernement despotique est la crainte, le but en est la tranquillité; mais ce n'est point une paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper» (*De l'Esprit des lois*, V, 14, p. 294).

<sup>13</sup> *De l'Esprit des lois*, VIII, 10, p. 357; *De l'esprit*, III, 18, p. 350, nota e. Cfr. anche *De l'Esprit des lois*, V, 15, pp. 298-299.

<sup>14</sup> Nel *De l'esprit* si legge: «Les Princes n'échappent point à l'ignorance générale de leur Nation»; «Dans les Pays soumis au Despotisme, l'amour, l'estime, les acclamations du public sont des crimes dont le Prince punit ceux qui les obtiennent»; «Un peuple esclave doit nécessairement jeter du ridicule sur l'audace, la magnanimité, le désintéressement, le mépris de la vie, enfin sur toutes les vertus fondées sur un amour extrême de la patrie et de la liberté» (*De l'esprit*, III, 18-20, pp. 348, 353, 355). Montesquieu, per parte sua, scrive che l'estrema obbedienza «suppose de l'ignorance dans celui qui obéit», ma anche in «celui qui commande», che in uno Stato dispotico l'emulazione sarebbe *funeste*, e che, per quanto riguarda la virtù, è impossibile credere «qu'il y en ait quelqu'une de propre aux esclaves» (*De l'Esprit des lois*, IV, 3, p. 265).

le quello, secondo Helvétius, di Sparta e di Roma antiche, verso le quali costante è la sua ammirazione – si distingue per l'equilibrata distribuzione del potere tra le diverse forze sociali<sup>15</sup>, e per alcune garanzie, quali la presenza di leggi certe e di un corpo potente di magistrati volto a salvaguardare la conservazione e l'amministrazione della giustizia; i magistrati sono «un bouclier sous lequel le Peuple et le Prince sont à l'abri, l'un des cruautés de la tyrannie, l'autre des fureurs de la sédition»<sup>16</sup>. Al contrario, il potere dispotico è arbitrario e senza limiti, né giuridici né politico-sociali.

Il referente costante del discorso elveziiano sul dispotismo sono gli imperi orientali, nei quali l'autore identifica il più compiuto esempio di governo arbitrario e privo di «vertu»<sup>17</sup>. Helvétius è dunque vicino a Montesquieu, perché riconosce nel dispotismo una forma di governo reale, geograficamente e storicamente localizzata nel continente asiatico. Ciononostante, se in Montesquieu è fondamentale l'interesse 'scientifico' nei confronti di un tale regime<sup>18</sup>, in Helvétius prevale un atteggiamento diverso, volto a dare al discorso sul dispotismo un valore per lo più polemico. Ne è prova, tra l'altro, la mancanza, in entrambe le sue opere, di un uso accurato del termine *dispotismo* che possa denotare un vero intento scientifico-definitorio. Dal punto di vista terminologico, egli non distingue tra *dispotismo* e *tirannide*, che vengono assimilati tanto nell'uso quanto nel significato, sempre connesso all'esercizio arbitrario del potere. Helvétius li utilizza indistintamente per riferirsi allo stesso concetto: «L'entrée au *Despotisme* est facile. Le peuple prévoit rarement les maux qui lui prépare une *tyrannie* affermie»<sup>19</sup>. Nelle due «espèces» fondamentali di dispotismo che Helvétius distingue – quella che «s'établit tout-à-coup par la force des armes, sur une Nation vertueuse qui la souffre impatiemment»<sup>20</sup>, e quella che è «fon-

<sup>15</sup> Nel *De l'esprit* si legge, ad esempio, che nei governi «où la puissance est [...] partagée entre le Peuple, les Nobles et les Rois [...] l'intérêt particulier, étroitement lié à l'intérêt public, change les hommes en Citoyens» (*De l'esprit*, III, 21, p. 362).

<sup>16</sup> *De l'esprit*, III, 17, p. 344.

<sup>17</sup> «[...] pour mieux connoître la nature [du despotisme], j'examinerai quel motif allume dans l'homme ce désir effréné d'un pouvoir arbitraire, tel qu'on l'exerce dans l'Orient. Si je choisis l'Orient pour exemple, c'est que l'indifférence pour la vertu ne se fait constamment sentir que dans les gouvernements de cette espèce» (*De l'esprit*, III, 16, p. 338). L'identificazione del governo dispotico con gli Stati orientali è provata anche dal fatto che Helvétius utilizza molto spesso il termine *sultano* quale sinonimo di *despota*.

<sup>18</sup> A questo proposito si veda D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., in particolare i capp. I e II, pp. 21-147.

<sup>19</sup> *De l'esprit*, III, 17, p. 342 (corsivo nostro).

<sup>20</sup> Helvétius si riferisce qui alla Grecia antica, che «en fournit mille exemples» (*De l'esprit*, III, 18, p. 346).

dée par le temps, le luxe et la mollesse»<sup>21</sup>, a cui rivolge pressoché esclusivamente tutta la sua attenzione – è possibile inoltre intravedere una reminiscenza delle due forme tradizionali di tirannide, quella *ex defectu tituli*, ovvero l'usurpazione<sup>22</sup>, e quella *ex parte exercitii*, relativa all'esercizio arbitrario del potere.

*Dispotismo* e *tirannide*, quindi, non indicano solo un *tipo* di governo ben definito e dalle caratteristiche identificabili, ma anche un *modo* di esercitare il potere, essenzialmente ingiusto, che è proprio di ogni forma corrotta di governo, e che nel testo helveziano viene riferito in particolar modo alla degenerazione della monarchia<sup>23</sup>. Il dispotismo, allora, non è considerato solo come forma di governo a se stante, ma anche, e soprattutto, come ultimo stadio di un processo di corruzione politica dei principi fondamentali del governo monarchico. Per quanto, dunque, Helvétius riconosca l'esistenza del dispotismo come sistema politico concreto, è in particolare la denuncia dei germi della corruzione della monarchia francese che più lo interessa, e la conseguente messa in guardia dei sovrani del suo paese dai rischi del dispotismo.

<sup>21</sup> *Ibid.* A questo proposito G. Francioni (*L'illuminismo tra riforma e utopia*, in P. Rossi-C.A. Viano [a cura di], *Storia della filosofia*, vol. IV: *Il Settecento*, Bari, Laterza, 1996, pp. 439 ss.) distingue (ma la distinzione non sembra trovare un preciso riscontro nei testi helveziani) tra un «dispotismo in pratica», che Helvétius utilizzerebbe per indicare il dispotismo orientale, e un «dispotismo in potenza», che invece dovrebbe essere riferito a quegli Stati, tra cui la Francia, nei quali il governo si starebbe avviando inevitabilmente verso la corruzione, fino ad assumere i tratti del dispotismo. Per un approfondimento della questione, si veda Marina Sozzi, *Educazione e politica nel «De l'homme» di Helvétius*, tesi di dottorato, Classe di perfezionamento della Scuola Normale di Pisa, 1999-2000, pp. 164 ss.

<sup>22</sup> È questa la definizione che si riscontra, tra gli altri, in Jean Bodin, che nei *Six livres de la République* (II, 4-5) distingue tre tipi di monarchia, la regia, la dispotica e, appunto, la tirannica. Tale definizione è ripresa, successivamente, anche da J.-J. Rousseau nel *Contrat social* (III, 10). Per un approfondimento sul tema si vedano, relativamente a Bodin, il contributo di Margherita Isnardi Parente in questo tomo; per quanto concerne Rousseau, invece, il contributo di Edoardo Greblo, sempre in questo tomo.

<sup>23</sup> Com'è noto, Aristotele, nella *Politica*, indica nel dispotismo una forma particolare di monarchia, propria dei popoli asiatici (barbari), nella quale il rapporto tra governante e governati è affine a quello tra padrone e schiavi. Tuttavia esso non appartiene alle forme degenerare di governo, in quanto costituisce un regime perfettamente legittimo, caratterizzato dalla legalità e dall'ereditarietà del potere. La tirannide, al contrario, è una forma degenerata della monarchia, poiché chi detiene il potere lo ha conquistato in modo illegittimo, lo esercita senza averne il diritto, e spesso in modo dispotico. (si veda, in proposito, N. Bobbio, *Dispotismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino [diretto da], *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1983<sup>2</sup>, p. 342, e il contributo di M. Paola Mittica e Silvia Vida in questo tomo). La confusione che si rileva nelle pagine di Helvétius deriva dall'aver considerato il dispotismo sia una forma di governo a se stante, sia, soprattutto, una forma degenerata di monarchia, sovrapponendo così i caratteri del dispotismo a quelli della tirannide.

Se l'intento polemico è presente nel *De l'esprit* ancora in forma attenuata, nel *De l'homme* esso emerge in tutta la sua forza. Lo scritto si apre con una prefazione, redatta ad opera conclusa, che denuncia il grave stato in cui, secondo Helvétius, versa la monarchia francese, che giace ormai sotto il giogo del dispotismo:

Dans les temps employés à la composition de l'ouvrage, les maux et le gouvernement des mes Concitoyens ont changés. La maladie à laquelle je croyois apporter quelque remède est devenue incurable: j'ai perdu l'espoir de leur être utile et c'est à ma mort que je remets la publication de ce livre<sup>24</sup>.

In queste parole è presente tutto lo sconforto dell'autore, che era rimasto profondamente colpito dall'*affaire* seguito alla pubblicazione del *De l'esprit*, ed aveva assistito all'ulteriore aggravamento della crisi politica della monarchia francese che si era registrata negli anni '60 e '70 del Settecento.

Nel *De l'homme*, dedicato in massima parte all'educazione dell'uomo in quanto membro di uno Stato, e ai rapporti che intercorrono tra un'educazione civile e una buona legislazione, la visione generale del dispotismo espressa nel *De l'esprit* viene sostanzialmente mantenuta. Tuttavia, a conferma di quanto detto sopra, appaiono molto più accentuati i temi propriamente legati all'intolleranza civile e religiosa, all'ignoranza e al disprezzo per le scienze e le arti<sup>25</sup> che, se nel *De l'esprit* caratterizzavano i governi asiatici, ora sono riferiti più direttamente alla monarchia francese. L'opera si configura come un accorato appello alla tolleranza, alla libertà di espressione e alla necessità delle *lumières*, che costituiscono un presupposto imprescindibile di un governo libero<sup>26</sup>: «Les lumières d'un Peuple

<sup>24</sup> *De l'homme, Préface*, p. 11.

<sup>25</sup> La questione dell'ignoranza si trova inserita all'interno di un'aspra critica che Helvétius rivolge a Rousseau, suo primo interlocutore e obiettivo polemico, nella sezione V del *De l'homme*. Helvétius accusa Rousseau di compiere l'elogio dell'ignoranza, secondo un'interpretazione del primo *Discours* molto diffusa al tempo. Alle (presunte) tesi rousseauiane, Helvétius contrappone la necessità della cultura, delle scienze e delle arti qualora si voglia mantenere un governo libero e salvaguardare la gloria di una nazione, di cui esse sono la più tipica espressione. Solo la saggezza e le *lumières* possono garantire una legislazione giusta che tuteli l'interesse e la felicità pubblica (cfr. *De l'homme*, V, 10, p. 507). A questo proposito vedi G. Besse, *D'un vieux problème: Helvétius et Rousseau*, «Revue de l'Université de Bruxelles», 77 (1972) 2-3, pp. 133-143; G.A. Roggerone, *Controilluminismo*, vol. II, cit., pp. 416 ss.

<sup>26</sup> A questo proposito Helvétius, sulle orme di Montesquieu, loda la Gran Bretagna, quale esempio di tolleranza e saggezza: «Nul citoyen de la Grande Bretagne qui ne soit plus ou moins instruit. Point d'Anglois que la forme de son Gouvernement ne nécessite à l'étude. Nul ministère qui doive être et qui soit en effet plus sage à certains égards. Aucun que le cri National avertisse plus promptement de ces fautes. Or si dans la Science du Gouvernement

sont toujours proportionnées à sa liberté, comme son bonheur et sa puissance toujours proportionnés à ses lumières»<sup>27</sup>.

L'intolleranza civile, praticata dai sovrani, è effetto del loro *amour pour le pouvoir*, che li induce a reprimere persino la sola eventualità di essere contraddetti<sup>28</sup>; non pensare come loro equivale a limitare la loro autorità. Per questo motivo l'ignoranza è funzionale ai governi dispotici, in quanto essa

s'opposant à toute réforme utile, éternise les abus et non seulement prolonge la durée des calamités publiques, mais rend encore les Citoyens incapables de cette opiniâtre attention qu'exige l'examen de la plupart des questions politiques<sup>29</sup>.

Il monarca-sultano, indifferente alla gloria e alla felicità dei cittadini, richiede solo una «servile obéissance». Anche l'intolleranza propria della religione, ed in particolare di quella cattolica, è agli occhi di Helvétius un chiaro sintomo di dispotismo. Il «papisme», alimentando il fanatismo e la superstizione, cerca di soffocare negli uomini ogni amore per la verità, per sottometterli ad un potere che si regge esclusivamente sull'ambizione, andando contro ogni precetto evangelico autentico. Nell'esercizio del potere, i ministri della Chiesa non si differenziano dal despota:

Un Despote d'Asie veut que ses Sujets concourent de tout leur pouvoir à ses plaisirs; qu'ils apportent à ses pieds leur hommage et leurs richesses. Les Prêtres papistes exigent pareillement l'hommage et les richesses des Catholiques<sup>30</sup>.

comme dans toute autre, c'est du choc des opinions contraires que doit jaillir la lumière, point de Pays où l'administration puisse être plus éclairé, puisqu'il n'en est aucun où la presse soit plus libre» (*De l'homme*, VI, 2, p. 533). La sua ammirazione, tuttavia, più che al modello costituzionale inglese, è rivolta alla libertà effettiva di cui gli Inglesi godono, ed in particolare alla libertà di stampa.

<sup>27</sup> *De l'homme*, VI, 1, p. 530.

<sup>28</sup> «Privés du conseil de gens instruits, les Rois sacrifient à la crainte momentanée de la contradiction, leur puissance réelle et durable» (*De l'homme*, IV, 15, p. 379).

<sup>29</sup> *De l'homme*, VI, 2, p. 534.

<sup>30</sup> *De l'homme*, IV, 20, p. 403. Helvétius, a differenza di Montesquieu, non crede che la religione possa avere un ruolo positivo nei paesi dispotici, ma anzi identifica nell'oppressione la caratteristica che accomuna la religione al dispotismo. Per questo motivo, essa non potrà mai essere un freno ai capricci del sovrano, bensì un'ulteriore forma di vessazione imposta ai sudditi: cfr., ad es., *De l'homme*, IV, 18-21, pp. 393-412.

2. «Chacun veut être despote»: *dispotismo, psicologia e interesse*

L'antropologia sulla quale Helvétius fonda la sua riflessione filosofica è una fonte di importanza capitale per ben comprendere l'origine e lo sviluppo della sua teoria del dispotismo. Dalle molte pagine nelle quali egli esamina l'uomo nella sua individualità, traspare un'antropologia negativa che l'autore elabora a partire da premesse hobbesiane. Le azioni umane, lungi dall'essere il frutto di una scelta razionale, sono occasionate in primo luogo dalle passioni, che hanno un ruolo determinante nel comportamento. Sono queste infatti a costituire la forza vitale che all'uomo è necessaria per condurre la propria esistenza. Tale funzione positiva delle passioni è tuttavia sempre contrastata dall'inaffidabilità di esse: «Les passions nous induisent en erreur parce qu'elles fixent toute notre attention sur un côté de l'objet qu'elles nous présentent, et qu'elles ne nous permettent point de le considérer sous toutes ses faces»<sup>31</sup>.

La passione più potente è la ricerca della felicità, che viene identificata con l'utile personale. Essendo l'interesse individuale e la ricerca del piacere i motori più forti dell'azione, la dimensione sociale dell'esistenza umana non può essere di molto differente dal *bellum omnium contra omnes* di Hobbes, e cioè una dimensione non regolata da precetti o norme, ma da meri rapporti di forza: «Dans les forêts, c'est le Lion et non le Cerf qu'on respecte. La force est tout sur la terre»<sup>32</sup>. È solo una «crainte mutuelle et salutaire» che costringe gli uomini ad essere giusti gli uni verso gli altri<sup>33</sup>. In realtà le loro azioni sono sempre determinate da un solo movente: l'amore per il potere, indissolubilmente ed istintivamente legato alla ricerca del piacere, e cioè della felicità<sup>34</sup>.

È da queste premesse che prende le mosse la prima delle critiche più rilevanti di Helvétius a Montesquieu, indirizzata a contestare l'analisi che questi compie dei *principes* o passioni umane fondamentali che sorreggono i differenti governi. Al contrario di Montesquieu, che individua nell'onore, nella virtù e nella *crainte* le passioni da cui sono animate le tre specie di governo che egli distingue (monarchia, repubblica e dispotismo), Helvétius riconduce tutti i tipi di governo ad un solo *principe* o movente. Se Montesquieu avesse ben approfondito la questione, osserva infatti Helvétius,

<sup>31</sup> *De l'esprit*, I, 2, p. 26.

<sup>32</sup> *De l'homme*, IV, 12, p. 369.

<sup>33</sup> *De l'homme*, IV, 8, p. 352.

<sup>34</sup> A questo proposito si veda, tra gli altri, J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), trad. it. di M.L. Izzo Agnetti, Bologna, Il Mulino, 2000<sup>2</sup>, cap. II: *Il modello sociale e la libertà* (*Helvétius e Holbach*), pp. 43-55.

avrebbe colto «dans l'*amour du pouvoir* le *principe moteur* de tous les Citoyens; il eût reconnu dans les divers moyens d'acquérir le pouvoir, le principe auquel on doit en tous les siècles et dans tous les pays rapporter la conduite des hommes»<sup>35</sup>. Ognuno vuole essere il più felice possibile, e per questo motivo «chacun veut être revêtu d'une puissance qui force les hommes à contribuer de tout leur pouvoir à son bonheur: c'est pour cet effet qu'on veut leur commander»<sup>36</sup>. L'unico «principio motore» di ogni governo è dunque l'amore per il potere, che non è altro che l'interesse personale diversamente modificato secondo le costituzioni dei diversi Stati e le loro legislazioni: «voilà par quel motif *chacun veut être despote*»<sup>37</sup>.

Helvétius individua nell'inclinazione naturale alla ricerca del potere una delle cause del dispotismo, la sua origine *psicologica*. Non si sofferma, come Montesquieu, ad esaminare le caratteristiche istituzionali e costituzionali in assenza delle quali il potere non ha limiti, ma analizza il potere dal punto di vista del perseguimento dell'interesse generale. Il dispotismo è per lui una forma di governo che si fonda sulla divisione degli interessi del corpo della nazione, in particolare dei «grandi» e del «popolo». È l'anarchia degli interessi<sup>38</sup> la condizione che consente ai sovrani di trasformarsi in despoti, e di perseguire così il proprio interesse egoistico a scapito del loro interesse «bien entendu», necessariamente dipendente da quello generale. Il discorso helveziano assume qui una valenza fortemente ideologica. L'autore si rivolge ai re, il potere dei quali è costantemente spinto verso il dispotismo e l'arbitrio da coloro che con essi vorrebbero spartirselo, e li ammonisce:

Follement amoureux du pouvoir arbitraire, les Rois se jettent inconsidérément dans une route coupée pour eux de mille précipices, et dans laquelle mille d'entre eux ont péri. Osons, pour le bonheur de l'humanité et celui des Souverains, les éclairer sur ce point; leur montrer le danger auquel, sous un pareil gouvernement, eux et leur peuple sont exposés. Qu'ils s'écartent désormais loin d'eux tout conseiller perfide qui leur inspireroit le désir du pouvoir arbitraire: qu'ils sachent enfin que le traité le plus fort contre le Despotisme, seroit le traité du bonheur et de la conservation des Rois<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> *De l'homme*, IV, 11, p. 362 (corsivi nostri).

<sup>36</sup> *De l'esprit*, III, 17, p. 340.

<sup>37</sup> *Ibid.* (corsivo nostro).

<sup>38</sup> «Chacun veut être despote. Pour l'être, il faut abaisser la puissance des Grands et du Peuple, et diviser, par conséquent, les intérêts des Citoyens [...]. C'est sur cette anarchie des intérêts que s'est établi le Despotisme oriental» (*De l'esprit*, III, 17, pp. 340-341).

<sup>39</sup> *De l'esprit*, III, 17, p. 342.



Riponendo una delle origini del dispotismo nella natura umana, ovvero nell'egoismo e nella ricerca del piacere, Helvétius opera una generalizzazione del concetto: ogni governo, indipendentemente dal suo assetto istituzionale e dalla sua posizione geografica, può scivolare nel dispotismo.

Nel *De l'homme*, dove si trova l'unica teorizzazione esplicita delle forme di governo presente nei testi di Helvétius, questa idea appare chiaramente. Il potere può assumere forme diverse, e cioè essere concentrato nelle mani di un solo uomo (come in Turchia e Marocco), diviso tra alcuni (come a Venezia e in Polonia), oppure distribuito nella totalità della nazione (come a Roma, a Sparta e in Inghilterra)<sup>40</sup>. Il primo caso è quello del governo dispotico vero e proprio<sup>41</sup>, in cui «l'intérêt du Despote [est] souvent contraire à l'intérêt public»<sup>42</sup>. Il secondo è quello in cui ad essere «despote» sono i nobili, nelle cui mani è concentrata la «suprême puissance»<sup>43</sup>. In questo caso sono i Nobili a tiranneggiare il popolo, mantenendolo in una condizione di povertà e asservimento vergognoso ed inumano<sup>44</sup>. Anche qui ci si aspetterebbe una definizione più precisa di tale forma di governo, che nel titolo, «gouvernement de plusieurs», ricorda all'apparenza l'aristocrazia. In realtà, invece, Helvétius si riferisce polemicamente al governo monarchico, in particolare al modello di monarchia francese delineato da Montesquieu. Nell'*Esprit des lois* si legge, infatti, che l'essenza della monarchia sono i nobili, corpo «intermedio, subordinato e dipendente» che gode di prerogative e privilegi<sup>45</sup>. Helvétius critica aspramente questo tipo di governo, considerando ingiusti e pericolosi tutti i privilegi, in particolare quelli accordati ai nobili, perché espressione di interessi particolaristici, di classe, e perciò stesso contrari all'interesse e del popolo e della nazione intera<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. *De l'homme*, IV, 11, p. 362.

<sup>41</sup> «Le gouvernement est-il purement arbitraire? La suprême Puissance réside dans les seules mains du Sultan» (*De l'homme*, IV, 11, p. 363).

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> «Dans ces Gouvernements la suprême Puissance est entre les mains d'un certain nombre de Grands. Le corps des Nobles est le Despote» (*ibid.*).

<sup>44</sup> Cfr. *De l'homme*, VI, 11, p. 364.

<sup>45</sup> Cfr. *De l'Esprit des lois*, II, 4, p. 247.

<sup>46</sup> L'ostilità nei confronti della classe nobiliare è un tema ricorrente in tutto il pensiero politico di Helvétius, ed è anche uno degli argomenti più importanti delle sue (presunte) *Lettres* a Montesquieu e a Saurin (vedi *supra*, nota 9). Gli studiosi che sostengono l'autenticità di tali scritti si basano proprio su questa corrispondenza per sottolineare l'avversione di Helvétius nei confronti del modello montesquieuiano della monarchia temperata dai «poteri intermedi» (che, a prescindere dall'autenticità delle *Lettres*, rimane indubitabile). L'accusa che Helvétius rivolge ai nobili di perseguire sempre il loro interesse particolare a danno di quello generale è, inoltre, la stessa che tutti i filoassolutisti, sostenitori della *thèse royale*, rivolgono a

Nel «gouvernement de tous», infine, quando il potere è ugualmente ripartito tra i cittadini, allora «la Nation est le Despote», ed essa non può che desiderare «le bien du plus grand nombre»<sup>47</sup>. Solo in questo caso l'amore per il potere spinge i cittadini all'amore della giustizia e della virtù, e produce la felicità pubblica. In questo governo, infatti, tutti gli interessi sono rappresentati ed armonizzati nel potere comune, che è esercitato dal corpo intero della nazione:

Les Citoyens libres et heureux n'y obéissent qu'à la Législation qu'eux-mêmes se sont donnés; ils ne voient au-dessus d'eux que la justice et la Loi;

Montesquieu e ai sostenitori della *thèse nobiliaire*. Tra i fautori dell'assolutismo illuminato, critici del modello montesquieuiano, Voltaire è senza dubbio colui che più unisce sostegno teorico alla *thèse royale* e militanza politica. Nei suoi scritti (in particolare nelle *Pensées sur le gouvernement*, nei *Dialogues entre A. B. C.*, nell'*Histoire du Parlement de Paris* e nel *Commentaire sur l'Esprit des lois*) critica duramente sia i parlamenti e le magistrature ereditarie, considerati istituzioni anacronistiche e di ostacolo alle riforme, sia gli antichi privilegi della nobiltà, dando il suo appoggio tanto al colpo di stato di Maupeou nel 1771, quanto, in seguito, alla politica riformistica di Turgot. Un altro importante critico di Montesquieu e della *thèse nobiliaire* è Condorcet, che accusa (nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* e nell'inedita *Lettre de Vienne*) la monarchia temperata di non essere nient'altro che un'aristocrazia in cui una classe privilegiata, cioè i nobili, esercita un potere dispotico nei confronti della nazione. Tra i difensori dell'assolutismo, anche Linguet, particolarmente critico nei confronti di Montesquieu, sostiene la necessità di un potere assoluto non mediato e imbrigliato da interessi di classe. Sul dibattito politico tra i fautori della *thèse royale* e della *thèse nobiliaire* si possono consultare i seguenti testi: É. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 297-350. F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962; Id., *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973; Id., *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*, Bologna, Il Mulino, 1986; Id., *Montesquieu e Voltaire*, in *L'Europe de Montesquieu*. Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993), réunis par A. Postigliola et M.G. Bottaro Palumbo, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 243-255; P. Alatri, *Voltaire, Diderot e il "partito filosofico"*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965; Id., *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, Bari, Laterza, 1977; G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV: *L'età moderna*, t. II, Torino, Utet, 1975, pp. 245-402; M. Bazzoli, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, Firenze, La Nuova Italia, 1986, pp. 78 ss. Su Voltaire, Condorcet e Linguet si vedano inoltre: F. Diaz, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958; P. Gay, *Voltaire politico. Il poeta come realista* (1988<sup>2</sup>), trad. it. di G. Scatista, Bologna, Il Mulino, 1991; C. Scarsella, *Condorcet: dottrine politiche e sociali*, Lecce, Milella, 1980; E. Badinter, *Condorcet, 1743-1794: un intellectuel en politique*, Paris, Fayard, 1988; A.M. Chouillet-P. Crépel, *Condorcet, homme de lumières et de la Révolution*, Fontenay-Saint Cloud, ENS Éditions, 1997; A.M. Conti Odorisio, *La formazione del pensiero politico di S. H. N. Linguet*, «Il pensiero politico», 5 (1972), pp. 62-101; Ead., *S. H. N. Linguet dall'Ancien Régime alla Rivoluzione*, Milano, Giuffrè, 1976; L. Guerci, *Linguet storico*, M. Minerbi, *Le idee di Linguet*, e F. Venturi, *Linguet in Italia*, «Rivista storica italiana», 93 (1981), pp. 615-774; V.G. Stella, *Linguet «philosophe»*, «Studi settecenteschi», 18 (1998), pp. 89-157.

<sup>47</sup> *De l'homme*, IV, 11, p. 364.

ils vivent en paix, parce qu'au Moral, comme au Physique, c'est l'équilibre des forces qui produit le repos<sup>48</sup>.

Dispotismo e desiderio di potere sono quindi legati da un vincolo indissolubile. Il concetto di dispotismo assume, nei primi due casi, una forte connotazione di valore, funzionale alla critica politica, che deriva dall'aver dato priorità assoluta all'interesse «bien entendu» come fine di ogni potere costituito: un governo è dispotico quando il potere, oltre ad essere concentrato nelle mani di una sola persona o di uno stesso gruppo sociale, vi è esercitato in modo arbitrario, non persegue l'interesse generale ma quello di chi detiene il potere, e non garantisce l'armonia degli interessi individuali, unica condizione per la realizzazione della felicità pubblica, assicurata invece dal «governo di tutti». Nel terzo ed ultimo caso, pertanto, il termine *despote* viene utilizzato in maniera neutrale, semplicemente per designare coloro che detengono il potere supremo, poiché il «governo di tutti» non può essere considerato una forma di dispotismo, in quanto vi si persegue l'interesse generale.

### 3. *Dispotismo e storia*

Se nell'ambito puramente astratto della teoria politica Helvétius fa un uso, come s'è appena visto, generico e talora impreciso del concetto di dispotismo, d'altra parte si dedica con un'attenzione minuziosa ad illustrare la storia reale che a suo avviso avrebbe condotto alla formazione degli imperi (e Stati) dispotici esistenti. Solo esaminando l'evoluzione delle società si potranno comprendere le cause effettive che hanno favorito l'affermazione di una tale forma di governo. Il referente principale dell'indagine

<sup>48</sup> *Ibid.* In questo, come in molti altri passi del *De l'homme*, si avverte, oltre all'influenza di Montesquieu (cfr. *De l'Esprit des lois*, XI, 6, p. 405), quella del Rousseau del *Contrat social*. Tuttavia è bene sottolineare che Helvétius e il Ginevrino muovono da premesse totalmente diverse. Per Rousseau la legge è l'espressione di una volontà generale che nasce dall'identificazione dei cittadini nell'organismo politico, e che contiene in sé il bene comune. In Helvétius non ha luogo questa identificazione, per cui il bene comune non è che la somma e la composizione degli interessi particolari degli individui singoli. Mentre in Rousseau l'individuo diviene cittadino nel momento in cui si identifica con la volontà generale, per Helvétius il cittadino rimane un individuo, il cui interesse particolare non perde la sua singolarità nella dimensione politica, ma viene semplicemente armonizzato con gli interessi degli altri membri della comunità. Su Helvétius e Rousseau si possono vedere: A. Keim, *Helvétius, sa vie et son œuvre*, cit., pp. 455-468; G.A. Roggerone, *Controilluminismo*, vol. II, cit., pp. 345-373, *passim*; G. Besse, *D'un vieux problème: Helvétius et Rousseau*, cit., pp. 133-143; D.W. Smith, *Helvétius. A study in persecution*, cit., pp. 172-184.

helveziana sulla storia del dispotismo è ancora l'Oriente, ma non certo per la sua posizione geografica, indicata invece da Montesquieu come una delle principali cause del dispotismo asiatico. Helvétius, nel *De l'esprit*, prende apertamente le distanze da Montesquieu, criticandone con durezza la celebre teoria dei climi<sup>49</sup>, a suo parere smentita dall'esperienza, dalla geografia e dalla storia<sup>50</sup>. La vastità del continente asiatico comporta una diversità estrema sia di climi sia di conformazione del territorio, che non permette generalizzazioni e assunzioni di principio. Inoltre, molte popolazioni dell'Asia, sebbene ora siano sottomesse ad un governo dispotico, hanno avuto un passato bellicoso e valoroso. A coloro che hanno cercato «dans la position physique des peuples de l'Orient, la cause de leur servitude», Helvétius risponde pertanto che per trovare i «fondements du Despotisme Oriental, il faut bien avoir recours aux causes morales, et par conséquent à l'Histoire»<sup>51</sup>. Una storia comune e universale, che travolge tutte le società esistenti nel suo inesorabile corso, e che tende necessariamente all'affermazione del dispotismo<sup>52</sup>. Il processo di civilizzazione coincide con la progressiva perdita della libertà naturale propria dell'uomo allo stadio selvaggio: «Toute société, selon les différentes circonstances où elle se trouve, marche d'un pas plus ou moins rapide à l'esclavage»<sup>53</sup>. Gli imperi orientali rappresentano solo l'ultimo stadio di una lunghissima evoluzione storica che dalla libertà procede inesorabilmente verso la schiavitù, evoluzione che in Asia è cominciata molto prima che in Europa. Per questo motivo le società europee vengono considerate nazioni libere, ma la loro libertà è dovuta semplicemente al ritardo col quale esse si sono formate rispetto a quelle orientali.

Nel *De l'homme*, Helvétius descrive la parabola della civiltà partendo dalla formazione delle «premières sociétés», e prendendo in esame alcuni dei fattori economici e politici che concorrono a causarne il progressivo

<sup>49</sup> Esposta soprattutto in *De l'Esprit des lois*, XIV-XVII. La teoria dei climi di Montesquieu fu criticata da molti altri suoi contemporanei, come ad esempio Voltaire, Boulanger e d'Holbach. Relativamente alle critiche voltairiane si veda D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 239-243; per quelle di Boulanger e d'Holbach, il contributo di Giovanni Cristani, *Teocrazia e dispotismo in Nicolas-Antoine Boulanger*, in questo tomo.

<sup>50</sup> Cfr. *De l'esprit*, III, 29, p. 401.

<sup>51</sup> *De l'esprit*, III, 29, p. 402 (corsivo nostro).

<sup>52</sup> «Parce que c'est à ce terme qu'aboutit toute espèce de gouvernement, et la forme que tout Etat conserve jusqu'à son entière destruction» (*ibid.*).

<sup>53</sup> *De l'esprit*, III, 29, p. 402. In questo, le tesi di Helvétius sono molto vicine a quelle espresse da Rousseau nel *Discours* sulle scienze e le arti e in quello sull'origine della disuguaglianza. D'ispirazione rousseauiana è anche la critica delle conseguenze del processo di civilizzazione così come l'individuazione di uno dei mali peggiori della società nella nascita e nel consolidamento dell'*inégalité*.

decadimento<sup>54</sup>, concatenandoli in una visione deterministica e pessimistica della storia<sup>55</sup>.

La moltiplicazione dei bisogni e degli interessi, conseguente alla formazione delle prime società, è l'elemento dinamico che sottende alle graduali trasformazioni che lentamente conducono al dispotismo. I principali effetti del processo di civilizzazione, intimamente dipendenti l'uno dall'altro, sono, secondo l'autore, il progressivo aumento della popolazione e l'accumulazione ineguale di ricchezze conseguente all'istituzione della proprietà privata<sup>56</sup>. Come l'aumento della popolazione si traduce sul piano politico nella nascita dell'istituto della rappresentanza, così l'accumulazione provoca, sul piano sociale, la scomposizione del corpo dei cittadini in classi antagoniste. I diversi interessi della nazione si trovano pertanto ad essere in conflitto. Il fragile equilibrio creatosi tra «la partie Gouvernante et la partie Gouvernée» si regge solo finché il potere economico dei governati riesce a porre un freno al potere politico dei governanti. Tuttavia, poiché le ricchezze tendono a concentrarsi nelle mani di un sempre più esiguo gruppo di proprietari, e «l'esprit d'usurpation» dei rappresentanti si rivela più forte della loro devozione all'interesse pubblico<sup>57</sup>, è inevitabile che «ces Représentants, favorisés par la division des intérêts des Commettants, ont pu se rendre indépendants»<sup>58</sup>. È da questo momento, secondo Helvétius, che bisogna datare la decadenza di uno Stato: il dispotismo non è che «la vieillesse et la dernière maladie d'un Empire»<sup>59</sup>. Solo in seguito a questo

<sup>54</sup> Cfr. *De l'homme*, IV, 5, pp. 543-545.

<sup>55</sup> A questo proposito si veda l'ampio capitolo che M. Duchet dedica al tema della storia nel pensiero di Helvétius nel suo *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, Maspéro, 1971, pp. 377-406.

<sup>56</sup> Il diritto di proprietà, in linea di principio, è considerato da Helvétius come una garanzia di libertà. È un diritto sacro, che nelle società giuste deve essere tutelato (cfr. *De l'homme*, VI, 8, p. 553). Ciò che Helvétius critica è invece la concentrazione di grandi proprietà nelle mani di un numero limitato di cittadini, seguita all'introduzione della moneta e allo sviluppo dell'economia mercantile. Egli stesso, tuttavia, si rende conto che eliminare il denaro come mezzo di scambio sarebbe una soluzione quantomeno irrealistica. La regolamentazione da lui invocata non mira affatto, quindi, all'abolizione della proprietà privata, ma ad una sua equa distribuzione in uno Stato formato da "piccoli proprietari". La questione è stata ampiamente approfondita da G. Imbruglia in *Economia e politica nel «De l'esprit» di Helvétius*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Napoli», n. s., 8 (1977-1978), pp. 237-281.

<sup>57</sup> «N'est-il pas à craindre que les richesses s'accumulent insensiblement dans un petit nombre de mains, le nombre des Propriétaires (seuls soutiens de la liberté publique), ne diminue journellement? Que l'esprit d'usurpation, toujours plus actif dans les Représentants, que l'esprit de conservation et de défense dans les Représentés, ne mette à la longue la balance du Pouvoir en faveur des premiers?» (*De l'homme*, VI, 8, p. 555).

<sup>58</sup> *De l'homme*, VI, 8, p. 556.

<sup>59</sup> *De l'homme*, VI, 6, p. 546.

millenario processo i paesi una volta prosperi e ricchi conoscono lo spopolamento e la desertificazione che sono propri, come aveva già osservato Montesquieu, dei territori sottoposti al giogo del dispotismo<sup>60</sup>. Tuttavia, all'interno di questa visione negativa e 'catastrofista' della storia, Helvétius riserva anche uno spazio al riscatto dell'umanità dal suo destino di schiavitù: le terre devastate dagli effetti del dispotismo conosceranno una rovina che le riporterà al loro stato naturale originario, e verranno ripopolate da nuove «nations sauvages», le quali, dando inizio ad una nuova storia, avranno davanti a sé secoli di libertà, prima di cadere anch'esse nell'asservimento e nella decadenza<sup>61</sup>.

Nel dipingere l'amaro destino delle civiltà, Helvétius si sofferma con attenzione su due questioni particolari, che riportano il suo discorso all'attualità della Francia del tempo: il rapporto tra lusso e governo dispotico, e il ruolo delle scienze e delle arti nel progresso della società.

Il lusso, l'effetto più evidente e deleterio delle disuguaglianze prodotte dallo sviluppo economico, è a suo avviso uno dei principali caratteri del governo dispotico<sup>62</sup>. Assumendo una posizione intermedia tra il realismo di Mandeville e la totale condanna dei moralisti<sup>63</sup>, e approfondendo le os-

<sup>60</sup> Cfr. *De l'esprit*, III, 29, p. 403; Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, V, 13-14, XXIII, 11, 28, pp. 292, 294-295, 689, 711.

<sup>61</sup> *De l'esprit*, III, 29, p. 403. Queste tesi elvezie ne riecheggiano per certi aspetti quelle espresse da Montesquieu nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, sulle quali si veda S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 17-20.

<sup>62</sup> Anche Montesquieu, com'è noto, si era occupato della questione del lusso in modo approfondito. In particolare, nei capp. 1-8 del libro VII dell'*Esprit des lois*, nei quali, dopo aver sottolineato il legame imprescindibile tra lusso e disuguaglianza, egli passa ad esaminare l'opportunità della presenza del lusso nelle diverse forme di governo. Deleterio in una democrazia, il lusso è invece necessario sia in una monarchia sia negli Stati dispotici, ma con una differenza fondamentale: se nel primo caso esso consiste nel poter disporre liberamente di ciò che liberamente si possiede, nel secondo è il frutto dell'asservimento della popolazione (cfr. *De l'Esprit des lois*, VII, 4, p. 337). La posizione di Helvétius, al contrario, si basa sul rifiuto di considerare l'ineguaglianza come un dato di fatto, e di legittimare quindi l'esistenza del lusso come effetto assolutamente naturale di essa. Sul problema del lusso in Helvétius si vedano, in particolare, G. Imbruglia, *Economia e politica nel «De l'esprit» di Helvétius*, cit.; L. Gianfrancesco, *Diritto e felicità*, cit., pp. 55-90; M. Sozzi, *Educazione e politica nel «De l'homme» di Helvétius*, cit., pp. 87-116.

<sup>63</sup> I moralisti della Francia del Settecento richiamavano contro il lusso la necessità di una vita morale ascetica, ispirata alla frugalità e al rifiuto dei valori imposti dal nuovo sistema economico mercantile (cfr. C. Borghero, Introduzione a *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, a cura di C. Borghero, Torino, Einaudi, 1974). Già nel *De l'esprit* Helvétius aveva criticato le loro posizioni dimostrandone l'inconsistenza sulla base dell'affermazione che la nozione di lusso ha valore relativo, non assoluto (cfr. *De l'esprit*, I, 3, pp. 29-31). Sulla questione del lusso, ampiamente dibattuta nel '700, si vedano: H. Baudrillard, *Histoire du luxe privé et*

servazioni di Montesquieu e Rousseau, Helvétius dedica l'intera sezione VI del *De l'homme* all'esame del lusso, ed opera una 'relativizzazione' del concetto, distinguendo un lusso ammissibile da un lusso nocivo e ingiusto. Il lusso, per così dire, positivo, è il «*luxe national*», che nasce da una distribuzione equilibrata delle ricchezze pubbliche, e consiste in un certo livello di agiatezza per la maggior parte dei cittadini. Questo tipo di lusso, non solo è accettabile, ma anche utile nelle società in cui non esistono eccessive disuguaglianze economiche. In esse viene infatti a crearsi un equilibrio per cui tutti i loro membri concorrono alla ricchezza nazionale, e il lusso, consumo del superfluo per i grandi, diventa anche fonte di guadagno per gli «operai del lusso», cioè per coloro che lo producono. In questo modo tutti i cittadini ne possono trarre beneficio<sup>64</sup>. Il secondo tipo di lusso, il più diffuso, è invece l'effetto di una ripartizione fortemente ineguale delle ricchezze: è questo il lusso degli Stati dispotici, dove «*la bourse des Petits est sans cesse vidée dans celle des Grands, où quelques-uns regorgent du superflu, lorsque les autres manquent du nécessaire*»<sup>65</sup>. La disuguaglianza economica, secondo Helvétius, non è che la conseguenza necessaria dell'introduzione e dell'uso della moneta, che, rispetto al semplice baratto di beni, consente l'accumulazione e delle ricchezze e del superfluo. Ciò avviene in ogni paese civilizzato, anche se in un paese libero e governato da leggi sagge il fenomeno si sviluppa più lentamente rispetto ad un paese ormai corrotto: «*C'est l'argent qui attire l'argent. Son inégale distribution est donc une suite nécessaire de son introduction dans un Etat*»<sup>66</sup>. Il consolidamento del lusso prodotto dalla disparità di fortune è comunque indice della disarmonia sociale caratteristica dei paesi che si stanno avviando al dispoti-

*public depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, 4 voll., Paris, Hachette, 1878-80; A. Morize, *L'apologie du luxe au XVIII<sup>e</sup> siècle et «Le Mondain» de Voltaire* (1909), Genève, Slatkine, 1970; W. Sombart, *Luxus und Kapitalismus*, Monaco-Lipsia, Duncken & Humblot, 1913; M. R. de Labriolle-Rutherford, *L'évolution de la notion du luxe depuis Mandeville jusqu'à la Révolution*, «*Studies on Voltaire and the eighteenth century*», (1963), vol. 26, pp. 1025-1036; H. Kortum, *Frugalité et luxe à travers la querelle des anciens et des modernes*, «*Studies on Voltaire and the eighteenth century*», (1967), vol. 56, pp. 765-775; C. Borghero (a cura di), *La polemica del lusso nel Settecento francese*, cit.; P. Réat, *Luxe*, «*Dix-huitième siècle*», 26 (1994), pp. 79-88; E. Ross, *Mandeville, Melon and Voltaire: the origins of the luxury controversy*, «*Studies on Voltaire and the eighteenth century*», (1976), vol. 155, pp. 1897-1912; C.J. Berry, *The idea of luxury: a conceptual and historical investigation*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1994.

<sup>64</sup> È questa, nella sostanza, la tesi mandevilliana espressa in *The fable of the bees* (1705; 1714).

<sup>65</sup> *De l'homme*, VI, 5, p. 539.

<sup>66</sup> *De l'homme*, VI, 10, p. 563.

simo o che vi sono già entrati<sup>67</sup>: più precisamente, è «l'effet rapide et nécessaire du Despotisme»<sup>68</sup>, ed è contro il dispotismo, e non contro il lusso, che i moralisti devono rivolgere le loro critiche<sup>69</sup>. La causa ultima del lusso e della corruzione è dunque da ricercarsi nel tipo di governo e di legislazione esistenti, perché è solo ad essi, in ultima analisi, che i popoli devono i loro costumi e le loro abitudini<sup>70</sup>. Solo un lento cambiamento nella legislazione e nell'amministrazione, volto a ristabilire gradualmente l'armonia e l'uguaglianza tra tutti gli ordini dei cittadini, può costituire un rimedio efficace contro il lusso e la corruzione che esso reca inevitabilmente con sé.

A chi sostiene che la causa della corruzione dei costumi sia invece da imputare al fiorire delle scienze e delle arti, Helvétius risponde che queste rappresentano al contrario la gloria di una Nazione: la forza di uno Stato si fonda sulla saggezza dell'amministrazione e sulla perfezione della legislazione, valori che possono essere perseguiti e conservati solo con l'istruzione, lo studio, le *lumières*. La cultura, inoltre, costituisce un potente fattore di limitazione del potere arbitrario, un ostacolo eretto dai cittadini a tutela della loro libertà. Secondo Helvétius è dunque in errore chi sostiene che l'introduzione delle scienze e delle arti in uno Stato ne causi la decadenza<sup>71</sup>.

Esistono tuttavia alcuni paesi nei quali lo sviluppo della cultura si attua contemporaneamente alla corruzione dei costumi: si tratta di quei paesi nei quali il governo, da libero, si sta tramutando in dispotico. In essi «le seul instant favorable aux Lettres est malheureusement celui où les guerres civiles, les troubles, les factions s'éteignent; où la liberté expirante succombe»<sup>72</sup>. I sovrani, in questo particolare momento di transizione, incoraggiano il progresso delle lettere traendo vantaggio dal fatto che gli animi,

<sup>67</sup> «Le luxe excessif qui presque par-tout accompagne le Despotisme, suppose une Nation partagée en oppresseurs et en opprimés, en voleurs et en volés» (*De l'homme*, VI, 9, nota 13, p. 591).

<sup>68</sup> *De l'homme*, VI, 9, p. 560.

<sup>69</sup> Le leggi suntuarie, invocate dai moralisti, volte a porre un freno all'accrescimento del lusso, sono in realtà inutili contro «l'amour de l'argent» (*De l'homme*, VI, 11, p. 565).

<sup>70</sup> «C'est la forme des Gouvernements qui dirige d'un manière invisible jusqu'aux goûts des Particuliers. C'est toujours à leur Lois que les Peuples doivent leurs mœurs et leurs habitudes» (*De l'homme*, VI, 18, nota 29, p. 600).

<sup>71</sup> L'obiettivo polemico di Helvétius è ancora Rousseau, per le teorie espresse nell'*Émile* e nella *Nouvelle Éloïse*: «Je prouve que tout Panégyriste de l'ignorance – scrive ad esempio in *De l'homme*, V, 11, p. 511, alludendo appunto a Rousseau – est, du moins à son insu, l'ennemi du bien public». Sull'importanza delle teorie pedagogiche di Helvétius si può vedere, tra gli altri, L. Cumming, *Helvétius, his life and place in the history of educational thought*, London, Routledge & Kegan Paul, 1955.

<sup>72</sup> *De l'homme*, V, 10, pp. 503 e ss.



distratti e 'addormentati' dal loro godimento, «ne portent les yeux sur les fers; [...] ne rougissent pas de leur servitude, et ne tournent [...] leurs regards vers la liberté»<sup>73</sup>. Quando poi il governo dispotico si sarà definitivamente stabilito, allora sarà proibito parlare, pensare e scrivere, e gli animi cadranno nell'apatia, nelle più profonde *ténèbres* dell'ignoranza.

La decadenza dei costumi di un popolo non è, dunque, da imputare alla diffusione e al progresso delle *lumières*, che in se stessi, al contrario, costituiscono una «diga» la quale, anche se per breve tempo, argina i danni del potere arbitrario.

Tra i fattori che hanno il potere di incidere negli animi i principi del giusto e dell'ingiusto, e di mutare il carattere e i costumi di un popolo, uno dei più influenti è, ancora una volta, la legislazione come diretta espressione di una particolare forma di governo, da cui dipendono molte delle differenze esistenti tra le diverse nazioni<sup>74</sup>. La causa della corruzione dei costumi, che secondo Helvétius si accompagna sempre ad una progressiva perdita di libertà, è da imputare quindi all'esistenza di leggi imperfette e ingiuste, che influenzano inevitabilmente coloro che vi sono sottoposti<sup>75</sup>. Ma è proprio a causa di questa potente influenza che la legislazione esercita sulla condotta morale degli uomini, che ad essa è affidato anche il compito di garantire e tutelare «le bonheur du plus grand nombre»<sup>76</sup>. Nel progetto di un *bon plan de législation*, a cui Helvétius dedica tutta la sezione IX del *De l'homme*, è espressa chiaramente la prospettiva riformatrice in cui l'autore si pone, prospettiva retta da due differenti ispirazioni che in essa si fondono. Se da una parte, infatti, il principio della felicità del maggior numero deve essere assunto a presupposto fondamentale di ogni tipo di legislazione, è non di meno necessario considerare le singole realtà esistenti, al fine di realizzare una riforma che sia la migliore per la particolare nazione che la riceve:

Ce n'est pas après ses seules conceptions, mais d'après la connaissance des Lois et des mœurs actuelles d'un Peuple, qu'on peut déterminer les moyens

<sup>73</sup> *De l'homme*, V, 10, p. 505.

<sup>74</sup> «L'inégalité d'esprit qu'on remarque entre les hommes, dépend donc du gouvernement sous lequel ils vivent» (*De l'esprit*, IV, 30, p. 416); «L'expérience prouve donc que le caractère et l'esprit des Peuples changent avec la forme de leur Gouvernement; qu'un Gouvernement différent donne tour-à-tour à la même Nation un caractère élevé ou bas, constant ou léger, courageux ou timide» (*De l'homme*, IV, 2, p. 330).

<sup>75</sup> «C'est donc toujours à l'absurdité plus ou moins grande des lois qu'il faut en tout pays attribuer la plus ou moins grande stupidité ou méchanceté des citoyens» (*De l'homme*, IX, 9, p. 785).

<sup>76</sup> *De l'homme*, IX, 9, p. 785.

de changer peu-à-peu ces mêmes mœurs, ces mêmes Lois et par des degrés insensibles de faire passer un Peuple de sa Législation actuelle à la meilleure possible<sup>77</sup>.

Un ruolo importantissimo riveste, ai fini di una riforma dello Stato, la riforma dell'educazione, tema al quale Helvétius dedica le parti conclusive di entrambe le sue opere e che qui semplicemente si accenna<sup>78</sup>. Legislazione ed educazione si trovano unite insieme in un rapporto di interdipendenza reciproca<sup>79</sup>, e dall'eccellenza dell'una dipende l'eccellenza dell'altra. Poiché «l'éducation nous fait ce que nous sommes», essa avrà la funzione di infondere negli animi degli uomini le virtù morali necessarie a renderli cittadini giusti di una società libera, e di unire l'idea della loro felicità individuale a quella pubblica.

#### 4. *Dispotismo e assolutismo illuminato*

La proposta riformistica di Helvétius, in cui alcuni interpreti hanno individuato un'ispirazione tendenzialmente utopica<sup>80</sup>, ha in realtà per fine ultimo quello di scongiurare l'affermazione di un potere arbitrario attraverso la creazione di un complesso di leggi che unisca l'esigenza di uguaglianza e la tutela della proprietà in un equilibrio funzionale alla felicità pubblica. Lungi dal costituire un'operazione meramente astratta o fine a se stessa, il discorso elveziiano ha invece uno scopo ben preciso: quello di mettere in guardia i suoi contemporanei dalle insidie di un potere che gradualmente si avvia verso il dispotismo. Helvétius scorge questo pericolo proprio nella monarchia francese dell'*ancien régime*, che accusa di fondarsi su privilegi e disuguaglianze, e di esercitare un potere sempre più arbitrario.

<sup>77</sup> *De l'homme*, IX, 1, p. 744.

<sup>78</sup> «L'art de former les hommes est, en tout Pays, si étroitement lié à la forme du gouvernement, qu'il n'est peut-être pas possible de faire aucun changement considérable dans l'éducation publique, sans en faire dans la constitution même des États» (*De l'esprit*, IV, 17, p. 553). Nel *De l'homme* il titolo della sezione X è «De la puissance de l'instruction: des moyens de la perfectionner: des obstacles qui s'opposent aux progrès de cette science. De la facilité avec laquelle, ces obstacles levés, l'on tracerait le plan d'une excellente éducation».

<sup>79</sup> «J'ai montré la dépendance réciproque qui se trouve entre la partie morale de l'éducation et la forme différente des Gouvernements. J'ai prouvé enfin que la réforme de l'un ne peut s'opérer que par la réforme de l'autre» (*De l'homme*, X, 10, p. 924).

<sup>80</sup> Cfr., ad es., G. Imbruglia, *L'utopia «philosophique» di Helvétius*, cit.; G. Besse, *Introduction a Helvétius, De l'esprit*, cit, pp. 51-52.; G. Francioni, *L'illuminismo tra utopia e riforma*, cit., pp. 439 ss.

Nel *De l'esprit*, prevedendo la reazione negativa della censura, Helvétius non critica apertamente la monarchia, esaltandone anzi quelle caratteristiche che la differenziano dal governo dispotico proprio dei paesi orientali, insistendo in particolare sulla presenza di leggi fondamentali, sulla superiorità della legge sulla volontà dei singoli, e sulla figura del re come *père*, e non *tyran* dei suoi sudditi<sup>81</sup>. Tuttavia, egli coglie l'occasione per mettere in guardia gli stessi sovrani dalle insidie di un potere arbitrario, ed il ritratto del dispotismo che segue al suo accorato appello ai re, cui si è fatto cenno più sopra, assume il valore di un monito ad essi rivolto. La descrizione dell'Oriente è incentrata sulla mancanza di libertà dei sudditi, sulla perpetrazione dell'ignoranza e dell'intolleranza, sul costante conflitto tra interesse del despota e interesse «bien entendu». Per tutti questi motivi i popoli sottomessi ad un tale regime devono essere considerati *barbares et stupides*, e divenire lo spregio eterno delle nazioni libere d'Europa<sup>82</sup>.

Le espressioni forti usate da Helvétius lasciano quindi già trasparire l'intento polemico del suo discorso, rivolto a smascherare il processo di assolutizzazione al quale i re di Francia ed i loro ministri avevano sottoposto la monarchia:

[...] quiconque, sous prétexte de maintenir l'autorité du Prince, veut la porter jusqu'au pouvoir arbitraire, est à la fois mauvais Père, mauvais Citoyen et mauvais sujet: [...] parce qu'il charge sa patrie et sa postérité des chaînes de l'esclavage, [...] et parce que changer l'autorité légitime en autorité arbitraire, c'est évoquer contre les rois l'ambition et le désespoir<sup>83</sup>.

Nel *De l'homme* tutte le cautele cadono. La prefazione all'opera è un'amara constatazione ed insieme un durissimo atto di accusa contro la Francia del suo tempo: «Ma patrie a reçu enfin le joug du Despotisme [...]; cette Nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. Nulle crise salutaire ne lui rendra la liberté. C'est par la consommation qu'elle périra»<sup>84</sup>. Si è, infine, compiuto il processo di assolutizzazione della monarchia, iniziato,

<sup>81</sup> «En vain quelques Nations voisines et jalouses nous accusent-elles déjà de ployer sous le joug du despotisme Oriental: je dis que notre Religion ne permet pas aux princes d'usurper un pareil pouvoir, que notre constitution est monarchique et non despotique, que les particulières ne peuvent, en conséquence, être dépouillés de propriété que par la loi, et non par une volonté arbitraire, que nos Princes prétendent au titre de Monarque, et non à celui de Despote, qu'ils reconnoissent des lois fondamentales dans le Royaume, qu'ils se déclarent les Pères, et non les Tyrans de leurs sujets» (*De l'esprit*, III, 16, p. 339).

<sup>82</sup> Cfr. *De l'esprit*, III, 29, p. 408.

<sup>83</sup> *De l'esprit*, III, 17, p. 344.

<sup>84</sup> *De l'homme*, Préface, p. 11.

secondo Helvétius, con il cardinale Richelieu<sup>85</sup>, e sono venuti meno i vincoli istituzionali e costituzionali che legavano l'interesse comune a quello del sovrano. L'accusa di dispotismo si tinge in quest'opera di toni assai più aspri, fino all'esortazione alla ribellione contro un potere basato sulla mera forza, perché ogni atto di un tal potere è da ritenersi ingiusto<sup>86</sup>.

Sarebbe fuorviante però, partendo da queste premesse, attribuire un valore rivoluzionario alle parole di Helvétius. Egli non considerò mai la rivoluzione un mezzo per restituire la libertà al popolo francese. La sua critica rimane, tutto sommato, su posizioni moderate, e si risolve nell'esortazione ad operare delle riforme in tal senso, anche se poi egli non si sofferma ad indicare in dettaglio il contenuto politico, sociale o economico di tali riforme, né un eventuale organo istituzionale deputato a promuoverle. Helvétius invoca la figura di un monarca illuminato che, seguendo le orme di Federico II di Prussia e di Caterina II di Russia<sup>87</sup>, promuova una trasformazione della società dall'alto, favorendo nei cittadini l'acquisizione della virtù e lo sviluppo delle *lumières*<sup>88</sup>. Le parole pronunciate da Federico

<sup>85</sup> Helvétius ha per lui parole durissime: «Le plus mauvais des Citoyens, le fauteur du despotisme, l'homme qui féconde les semences des maux actuels de l'Empire François, l'homme enfin qui doit être également l'horreur et du Prince et de la Nation» (*De l'homme*, V, 10, p. 505, nota a). Anche Montesquieu aveva accusato Richelieu di dispotismo: cfr. *De l'Esprit des lois*, V, 10, p. 289.

<sup>86</sup> «Tout acte d'un pouvoir arbitraire est injuste. Un pouvoir acquis et conservé par la force, est un pouvoir que la force a droit de repousser. Une Nation, quelque nom qui porte son ennemi, peut toujours le combattre et le détruire» (*De l'homme*, XI, 9, p. 786).

<sup>87</sup> Ad essi è dedicato il *De l'homme*: «Les Catherine II, les Frédéric, veulent se rendre chers à l'Humanité; ils sentent le prix de la vérité: ils estiment jusqu'aux efforts faits pour la découvrir. C'est à de tels Souverains que je dédie cette ouvrage: c'est par eux que l'Univers doit être éclairé» (*Préface*, p. 12).

<sup>88</sup> Come si è già accennato più sopra, molti dei *philosophes* subirono il fascino dell'assolutismo illuminato, tra questi Voltaire, che ebbe rapporti privilegiati con Federico II, e Diderot, che, pur essendo contrario all'istituto monarchico, non negò il suo appoggio a Caterina II. Nell'assolutismo illuminato i *philosophes* vedevano ciò che di più contrario poteva esserci all'esercizio di un potere dispotico, perché in quel caso il sovrano era il primo servitore della Nazione. Sull'argomento si possono vedere: A. Lortholary, *Les «philosophes» du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Russie. Le mirage russe en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 1951; S. Cotta, *L'Illuminisme et la science politique: Montesquieu, Diderot et Catherine II*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», 4 (1954), pp. 273-287; M. Bazzoli, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit.; R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, in AA. VV., *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le pragmatisme des Lumières*, Paris-La Haye, Mouton, 1963, pp. 57-75; L. Krieger, *An essay on the theory of enlightened despotism*, London-Chicago, University of Chicago Press, 1975; S. Goyard-Fabre, *L'imposture du despotisme qu'on dit «éclairé»*, «Cahiers de philosophie politique et juridique» (Université de Caen), 6 (1984), pp. 149-172; F. Bluiche, *Le despotisme éclairé*, Paris, Hachette, 1985; J. Meyer, *Le despotisme éclairé*, Paris, PUF, 1991; J. Ehrard, *Le «despotisme éclairé»: de la réalité à l'idée*, in

Il sul potere arbitrario, citate dall'autore nel *De l'homme*, sono a questo proposito chiarificatrici: «Rien de meilleur [...] que le Gouvernement arbitraire; mais sous des Princes justes, humains et vertueux: rien de pis sous le [plus] commun des Rois»<sup>89</sup>. Se il potere è nelle mani di un sovrano assoluto, ma illuminato, tale governo non si può dire dispotico, perché egli perseguirà l'interesse generale dei cittadini.

Al di là di evidenti oscillazioni, incertezze e spunti di radicalismo politico (per cui in parte si giustificano le interpretazioni 'repubblicane' del suo pensiero<sup>90</sup>), Helvétius sembra dunque sostenere, nei fatti, una monarchia riformata e illuminata<sup>91</sup>. Sebbene infatti egli sia mosso da un'ispirazione per certi versi democratica nel denunciare la progressiva degenerazione

*L'État moderne. Regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848.* Études réunies par S. Goyard-Fabre, Paris, Vrin, 2000, pp. 63-78.

<sup>89</sup> *De l'homme*, IV, 2, p. 329. Questo passo fece infuriare Diderot, che lo criticò aspramente nella sua *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé De l'homme* (1773): «Et c'est vous, Helvétius, qui citez en éloge cette maxime d'un tyran! Le gouvernement arbitraire d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais [...]. Qu'est-ce qui caractérise un despote? Est-ce la bonté ou la méchanceté? Nullement: ces deux notions n'entrent pas seulement dans sa définition. C'est l'étendue et non l'usage de l'autorité qu'il s'arroge. Un des plus grands malheurs qui pût arriver à une nation, ce seraient deux ou trois règnes d'une puissance juste, douce, éclairée, mais arbitraire: les peuples seraient conduits par le bonheur à l'oubli complet de leurs privilèges, au plus parfait esclavage» (D. Diderot, *Œuvres philosophiques*, a cura di P. Vernière, Paris, Garnier, 1961, pp. 619-620). Su Helvétius e Diderot si possono vedere: G. Besse, *Observations sur la «Réfutation d'Helvétius» par Diderot*, «Diderot studies», 4 (1964), pp. 29-45; L. Gianformaggio, *Diritto e felicità*, cit., pp. 188 ss.; G. Stenger, *Diderot lecteur de «L'homme»: une nouvelle approche de la «Réfutation d'Helvétius»*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1984), vol. 228, pp. 267-291; J. Ehrard, *Le «despotisme éclairé»: de la réalité à l'idée*, cit., pp. 66-67. Sull'antidispotismo di Diderot, oltre ai testi citati nella nota 88, si vedano: P. Vernière, *Diderot et le despotisme éclairé*, introduzione al vol. 11 delle *Œuvres complètes* di D. Diderot, a cura di R. Lewinter, Paris, Le Club Français du Livre, 1971, pp. IV-XVI; J. Ehrard, *Diderot et le despotisme*, in *Diderot – Le XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe et au Japon*, Colloque franco-japonais, Université de Kyoto (19-23 novembre 1984), Nagoya, Centre Kawai pour la Culture et la Pédagogie, 1988, pp. 121-126.

<sup>90</sup> Sostenute per lo più dagli studiosi che danno un grande rilievo, nelle loro analisi, al contenuto delle *Lettres* la cui autenticità è stata contestata dal Koebner. Per un'indagine approfondita delle implicazioni democratiche del pensiero di Helvétius, si vedano: M. Sozzi, *Educazione e politica nel «De l'homme» di Helvétius*, cit., pp. 117-175, e D. Wootton, *Helvétius: From radical enlightenment to revolution*, «Political theory», 28 (2000), pp. 307-336.

<sup>91</sup> È l'opinione di molti interpreti, tra i quali in particolare G. A. Roggerone («L'ispirazione elveziana resta dunque fondamentalmente monarchico-assolutista»: *Controilluminismo*, vol. II, cit., p. 414) e A. Postigliola (secondo cui la polemica contro il dispotismo è condotta «in nome di una monarchia illuminata cui Helvétius si rivolge, scavalcando gli ordini intermedi, affinché persegua il proprio vero interesse, che è tale in quanto coincidente con l'interesse generale»: Introduzione a C-A. Helvétius, *Dello spirito*, a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. XXVIII).

della monarchia francese e la conseguente perdita di libertà dei cittadini, la sua opera è volta soprattutto a rendere viva l'esigenza di urgenti riforme, attuate da un sovrano illuminato che sappia ristabilire l'armonia degli interessi in una società ormai lacerata da privilegi e disuguaglianze.



## LA MORTE DEL CORPO POLITICO: IL DISPOTISMO IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU

di *Edoardo Greblo*

### 1. *Dispotismo e «société bien ordonnée»*

Le riflessioni di Rousseau sul dispotismo si inseriscono nel contesto della sua visione della «société bien ordonnée» quale condizione necessaria per la realizzazione dei valori della libertà, della virtù morale e della felicità<sup>1</sup>. Il dispotismo rappresenta in questo senso lo sfondo di contrasto nei confronti di quel governo della legge che assicura la libertà e l'eguaglianza del diritto, le quali costituiscono il bene più alto e che pertanto devono essere «la fin de tout système de législation»<sup>2</sup>. Ispirandosi a tale proposito a Montesquieu, per il quale esso è il governo in cui «un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et ses caprices»<sup>3</sup>, per Rousseau il dispotismo senza legge (il peggior disordine) costituisce l'opposto contraddittorio della repubblica (il buon ordine politico basato sulla libertà nelle leggi). Il contrasto tra dispotismo e repubblica corrisponde in questo senso a quello tra servitù e libertà<sup>4</sup>. Un sistema politico è male ordinato quando le passioni sregolate di un individuo o di una fazione si affermano contro la

<sup>1</sup> Sul concetto di «société bien ordonnée», cfr. M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Bologna, Il Mulino, 1993.

<sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social; ou, principes du droit politique* (1762), in *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1959-1995, vol. III, p. 391 (II, 11). D'ora in avanti questa edizione verrà indicata con *OC*.

<sup>3</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, II, 1. Sul concetto di dispotismo in Montesquieu, si veda D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000; Id., *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in questo tomo. Per una rassegna lessicografica delle occorrenze dei termini *despote* e *despotisme* in Rousseau, si veda M. Launay, *Le vocabulaire politique de Jean-Jacques Rousseau*, Genève-Paris, Slatkine-Champion, 1977, pp. 76-77.

<sup>4</sup> Su questo, vedi M. Barberis, *Libertà*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 90-91.



legge: si tratta di un sistema iniquo in quanto esso è inadatto ad assicurare la libertà civile, dato che è incapace di proteggere i cittadini dalle ingiustizie e dai rapporti di dipendenza imposti dalla volontà personale di coloro che dominano. Un sistema politico è bene ordinato quando nessuno possiede il diritto di affermare la propria volontà contro la volontà di un altro. Nessuno, infatti, può essere obbligato ad agire in funzione degli interessi di un altro, poiché l'obbligazione deve invece corrispondere a delle regole giuste che tutelino imparzialmente gli interessi e i diritti di tutti e di ciascuno.

In generale, in Rousseau una società è bene ordinata quando è sottomessa al governo della legge. La stessa teoria del contratto sociale è, in ultima analisi, una forma di legittimazione del governo della legge, in quanto fornisce la sola risposta razionale al principio che considera la giustizia in termini oppositivi rispetto al perseguimento degli interessi privati. Non a caso l'autorità del corpo sovrano dello Stato non può essere giustificata sulla base della volontà arbitraria degli individui, ma – piuttosto – sulla volontà generale, ossia sulla volontà razionale che si esprime attraverso leggi universali. Il contratto sociale che determina la sovranità della legge non solo non contraddice la legge naturale, ma ne traduce i principi in leggi fondamentali che devono dirigere la volontà del sovrano<sup>5</sup>. Il contratto sociale stabilisce infatti che l'autorità sovrana deve cercare il più grande bene di tutti e di ciascuno e deve agire *per leges*, ovvero attraverso prescrizioni astratte e universali.

Per questo il dispotismo assume in Rousseau il volto «hideuse» di un potere che, «dévérant tout ce qu'il auroit aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'Etat, parviendroit enfin à fouler aux pieds les Loix et le Peuple, et à s'établir sur les ruines de la République»<sup>6</sup>. Differenziandosi in maniera molto netta dalla dottrina hobbesiana che pone il sovrano su di un piano superiore a quello delle leggi civili, Rousseau intende rimarcare come il sovrano che è al di sopra delle leggi civili è, appunto, un despota: il dispotismo è il cattivo governo per eccellenza proprio in quanto impone la prevalenza degli interessi privati del capo sugli interessi generali della co-

<sup>5</sup> J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne* (1764), in *OC*, III, p. 807: «Ainsi pour déterminer celui-ci l'on doit en expliquer la nature, on doit en trouver l'usage et la fin, on doit prouver qu'il est convenable à des hommes, et qu'il n'a rien de contraire aux Loix naturelles: car il n'est pas plus permis d'enfreindre les Loix naturelles par le Contract Social, qu'il n'est permis d'enfreindre les Loix positives par les Contracts des particuliers, et ce n'est que par ces Loix-mêmes qu'existe la liberté qui donne force à l'engagement».

<sup>6</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in *OC*, III, pp. 190-191.

munità. Per questo esso rappresenta la forma estrema di corruzione dell'ordine politico. Il vero ordine politico è la repubblica. E per repubblica Rousseau intende

tout Etat régi par des loix, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose<sup>7</sup>.

Il governo della legge assicura la libertà e l'eguaglianza del diritto e permette che in una repubblica «la chose publique est quelque chose», in quanto ogni Stato sottomesso alla volontà generale obbedisce all'imperativo immanente di conseguire il bene maggiore per tutti e per ciascuno, e non gli interessi privati, per quanto forti questi ultimi possano eventualmente essere. Il concetto di repubblica non si riferisce alla tipologia tradizionale delle forme di governo in quanto distinta da 'aristocrazia' o da 'monarchia'. In linea generale non sarebbe incoerente definire una monarchia in termini repubblicani. La repubblica è l'opposto della tirannide, non della monarchia.

Nel *Contract social* la distinzione fra il tiranno e il despota viene affermata in modo chiaro ed esplicito:

Pour donner différens noms à différentes choses, j'appelle *Tyran* l'usurpateur de l'autorité royale, et *Despote* l'usurpateur du pouvoir Souverain. Le *Tyran* est celui qui s'ingere contre les loix à gouverner selon les loix; le *Despote* est celui qui se met au dessus des loix-mêmes. Ainsi le *Tyran* peut n'être pas *Despote*, mais le *Despote* est toujours *Tyran*<sup>8</sup>.

Il dispotismo viene quindi a essere definito in base a due caratteristiche negative, ambedue alternative ai tratti positivi che Rousseau attribuisce alla repubblica: da un lato il potere sovrano non appartiene a coloro cui spetta di diritto, e dall'altro tale potere non viene esercitato in funzione degli interessi pubblici della intera comunità.

Nella repubblica la sovranità spetta invece per definizione alla volontà generale, che connette l'obbligo politico a eguali condizioni di libertà; nel dispotismo le eguali condizioni di libertà vengono sacrificate in nome di una forma di obbedienza politica scaturita da una volontà che è invece sempre la sovranità di una volontà particolare, indipendentemente dal fatto che sia la volontà di uno o di una fazione. Per Rousseau, infatti, «le peu-

<sup>7</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, pp. 379-380 (II, 6).

<sup>8</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 423 (III, 10) (corsivi nel testo).

plé est livré au despotisme dès qu'on le prive des droits de la souveraineté»<sup>9</sup>. Per questo il contrasto repubblica-dispotismo ha un ruolo centrale, anche se esso assume una funzione *polemica* piuttosto che analitica, in quanto, a differenza di quanto accade in Montesquieu, esso definisce più una forma degenerata che una forma autonoma di governo, fondata sulla violenza del sovrano piuttosto che sulla disposizione servile dei sudditi, e risulta inoltre priva di una collocazione geograficamente determinata, in quanto serve da strumento critico nei confronti dei governi europei, positivamente riformabili nella prospettiva di uno Stato in cui la volontà generale – configurandosi come l'esito di una decisione compiuta a prescindere dalle differenti posizioni e dai diversi interessi – coincida con la volontà di ogni cittadino<sup>10</sup>.

## 2. L'alienazione della volontà

Una società è dunque bene ordinata quando vi è obbligo politico in una condizione di eguaglianza. Ciò avviene allorché le decisioni legislative che vincolano i cittadini non si impongono attraverso la sola coercizione, ma anche sulla base di considerazioni di ordine morale. È la clausola fondamentale del contratto sociale, che prevede «l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté»<sup>11</sup>, a fare in modo che i cittadini, obbedendo alla volontà generale, non obbediscano in realtà che a se stessi. Poiché in questo modo essi rimangono esattamente liberi come lo erano prima, ciò permette di collegare in modo non estrinseco la necessità dell'obbedienza politica con l'esigenza della libertà. Nel contesto definito dalla alienazione totale, nessuno può essere costretto ad agire in vista degli interessi di qualcun altro, in quanto gli individui possono essere obbligati solo se l'obbligo non contravviene ai loro interessi personali. Ma questa connessione fra obbligo morale e interesse individuale si può realizzare solo a condizione che gli uomini siano obbligati unicamente nei confronti

<sup>9</sup> R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1974<sup>2</sup>, p. 273.

<sup>10</sup> Non mancano tuttavia in Rousseau osservazioni in cui viene adombrata la possibilità di un uso analitico del concetto di dispotismo, come quando viene affermato che la libertà non è propria «de tous le Climats», e che non a caso si richiamano esplicitamente a Montesquieu: «La liberté n'étant pas un fruit de tous le Climats n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. Plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves» (J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 414 [III, 8]).

<sup>11</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 360 (I, 6).

della volontà generale, le cui decisioni sono conformi all'interesse di ciascuno. Ogni cittadino, obbedendo alle leggi sociali, può così agire secondo la naturale «*préférence que chacun se donne*»<sup>12</sup> e disporre di una ragione individuale per sottomettersi alla volontà sovrana del corpo politico. È questa, appunto, la situazione perché vi sia obbligo politico in condizioni di eguaglianza. Di conseguenza, è solo la volontà generale che può obbligare i cittadini, e perché i cittadini siano soggetti a obblighi politici, la volontà generale deve essere sovrana nello Stato.

Il concetto di volontà generale viene concepito come il solo fondamento possibile di uno Stato basato su un patto di equità alternativo alla concezione pattizia dei giusnaturalisti. Alternativo anzitutto perché Rousseau, a differenza dei teorici del diritto naturale, non considera «la generalizzazione della volontà» come un atto unico e irripetibile, trasferito una volta per tutte nei patti o incorporato nel diritto positivo, ma come un presupposto costantemente rinnovato dell'esistenza dello Stato, che non può essere altro che l'espressione vivente dell'assemblea popolare. Ma anche perché larga parte dei teorici che hanno posto il contratto sociale a fondamento dell'autorità politica lo hanno immaginato secondo il modello di un patto di sottomissione (*pactum subiectionis*), ossia come un patto di schiavitù: l'atto mediante il quale il popolo sceglie il sovrano viene assimilato all'atto mediante il quale uno schiavo si sottomette a un padrone. Ma una convenzione che avvantaggi uno solo dei contraenti non è un vero contratto e quindi non può costituire un principio in grado di giustificare un'autorità legittima.

Come Rousseau cerca di dimostrare in quella parte del *Contract social* (I, 4) dedicata al diritto di schiavitù, il patto di sottomissione non è compatibile con il diritto naturale più di quanto lo sia il (preteso) diritto di schiavitù. Esso è pertanto ingiustificato, al punto che «*ces mots esclavage, et, droit sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement*»<sup>13</sup>: il solo patto che può legittimamente dare origine alla società civile è il patto di associazione, che non produce istituzioni in quanto la sua permanenza è garantita anche indipendentemente dalla volontà dei cittadini.

La «alienazione» dei diritti originari che si verifica con l'ingresso degli uomini in società non comporta, come nella precedente tradizione contrattualistica, un atto volontario di rinuncia e di delega ad altri. Prevede invece un contratto tra eguali sottoscritto in un orizzonte di piena reciprocità. La sicurezza comune non deve implicare la sottomissione. Si tratta piuttosto

<sup>12</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 373 (II, 4).

<sup>13</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 358 (I, 4).

di creare le condizioni che permettano agli uomini di unirsi in un corpo politico senza per questo dover rinunciare ai propri diritti inalienabili di libertà. Il problema è pertanto il seguente:

«Trouver une forme d'association qui défende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant»<sup>14</sup>.

Problema che viene risolto in virtù del patto che è a fondamento della società politica. Sua condizione essenziale è l'alienazione totale di ciascun associato, con tutti i suoi diritti, alla comunità. Ogni contraente, in cambio della sua persona privata, assume la nuova qualità di membro indivisibile del tutto, ritrovando se stesso nella comunità dei suoi pari. Nasce in questo modo un corpo morale e collettivo che possiede una sua vita, una sua volontà e un «son *moi* commun»<sup>15</sup>. Ciò che i singoli individui cedono nel patto è l'insieme dei loro diritti individuali presociali allo scopo di tutelare la loro sicurezza (poiché il patto protegge la persona e i beni di ciascuno), la loro libertà (perché obbedendo all'io comune ognuno obbedisce in realtà a quel se stesso che ha deciso di essere) e la loro eguaglianza (perché nel patto i cittadini si obbligano tutti sotto le stesse condizioni e devono godere tutti degli stessi diritti).

L'autorità sovrana dello Stato si fonda sulla volontà generale, che è (o dovrebbe essere<sup>16</sup>) una volontà razionale destinata a trovare espressione normativa nell'emanazione di leggi universali. Se la volontà arbitraria di un individuo o di una fazione si impone sulla volontà generale, l'autorità sovrana perde ogni legittimità e vengono meno tanto la libertà quanto l'unità della compagine politica.

<sup>14</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 360 (I, 6).

<sup>15</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 361 (I, 6) (corsivo nel testo).

<sup>16</sup> Di fatto, la corretta espressione della volontà generale si verifica pienamente solo nel contesto di una comunità «virtuosa». Ma anche quando si verifica la degenerazione dei valori morali la volontà generale non scompare; rimane piuttosto allo stato latente, «constante, inalterable et pure» (*Du contract social*, in *OC*, III, p. 438 [IV, 1]). La deviazione dalla *recta ratio* della coscienza e dell'interesse comune che si verifica quando prevalgono le passioni particolari può offuscare nei cittadini la visione dell'interesse generale, ma non può cancellarlo, in quanto esso è sempre determinabile razionalmente.

### 3. *Il dispotismo e la legge*

È nel quadro di questo orizzonte concettuale che Rousseau colloca il fenomeno del dispotismo: despota è il sovrano che si impone sulle leggi civili. Persino il popolo, infatti, in quanto corpo sovrano, si trova a essere obbligato al rispetto delle leggi fondamentali o costitutive della repubblica. La libertà che si fonda sulla sovranità della volontà generale e sull'imperio delle leggi è per Rousseau il bene più alto di cui possono usufruire i cittadini in una «société bien ordonnée». Si tratta di un bene tanto importante quanto precario, che si dissolve non appena la repubblica cade vittima della corruzione e degenera nel dispotismo di un individuo o di una fazione.

Ora, il motivo fondamentale che domina il suo pensiero è dato dalla convinzione secondo la quale gli uomini, nel momento in cui si associano per diventare membri della comunità politica, si trovano costretti ad avvalersi della ragione per riguadagnare i beni, l'indipendenza e la libertà di cui avrebbero goduto, spontaneamente e senza merito alcuno, nello stato di natura. È la società, con il suo intrico di obblighi, doveri e convenienze, che trasforma l'uomo in un essere egoista e infelice. L'uomo naturale è perfetto e compiuto: il solo istinto gli dà ciò di cui ha bisogno per vivere e l'ingresso in società è una forma di 'corruzione'.

L'uomo non è un essere naturalmente sociale e proprio la sua bontà naturale è ciò che nello stato di natura dissocia gli uomini o li spinge, al massimo, a vivere in piccoli gruppi. Ma questo rimpianto per l'originario e il primitivo non si traduce in una forma di regressione nostalgica a forme ormai superate dello sviluppo sociale. Diviene piuttosto motivo per una denuncia radicale di quelle istituzioni sociali che, proprio perché profondamente difformi dalla loro forma naturale, comportano la corruzione e la disuguaglianza tra gli individui. «L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers»<sup>17</sup>: com'è allora possibile definire i principi di un buon ordine politico, che per Rousseau è una costruzione artificiale, che eviti di sottomettere i cittadini a una autorità dispotica che non li protegge in modo uguale e che sacrifica l'interesse pubblico agli interessi particolari? La condizione peggiore per gli uomini non è quella di vivere senza legge e senza regole, ma quella di vivere sotto il dispotismo, ossia di vivere sottomessi a leggi e regole ingiuste.

Non sempre, pertanto, la società civile (governata da regole) è preferibile allo stato di natura (privo di regole).

<sup>17</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 351 (I, 1).

On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit; mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feroient leur dissensions? Qu'y gagnent-ils, si cette tranquillité-même est une de leurs misères? On vit tranquille aussi dans les cachots; en est-ce assez pour s'y trouver bien? Les Grecs enfermés dans l'ancre du Cyclope y vivoient tranquilles, en attendant que leur tour vînt d'être dévorés<sup>18</sup>.

A differenza di Hobbes, per il quale il potere arbitrario è comunque da preferire alla assenza di autorità politica, per Rousseau il disordine peggiore non è lo stato di natura, ma il dispotismo, ossia la forma di governo corrotta per eccellenza, in quanto sottomette all'arbitrio dei potenti i beni, la vita e soprattutto la libertà.

Ma per l'uomo, secondo Rousseau,

renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédomagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté<sup>19</sup>.

In questo senso una eventuale assenza di governo è meno rovinosa di un cattivo governo: lo stato di natura è una situazione preferibile a quella di un ordine iniquo che costringe a lottare non solo contro la natura, ma anche contro le istituzioni civili create dagli uomini. Se vivere in una condizione di indipendenza, ma anche di dispersione e di isolamento come quella propria dell'uomo 'naturale', che vive una esistenza solitaria, senza contatti con i suoi simili e senza neppure riconoscere la comune appartenenza alla sua stessa specie, non è una condizione desiderabile, vivere sottomessi a un despota rappresenta una condizione anche peggiore. Se gli interessi particolari riescono a imporsi sull'interesse generale la società civile è preferibile allo stato di natura unicamente per coloro che riescono a godere unilateralmente dei propri vantaggi egoistici, ma non per coloro che invece dello stato civile giungono a conoscere unicamente gli svantaggi e gli inconvenienti.

<sup>18</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, pp. 355-356 (I, 4).

<sup>19</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 356 (I, 4).

#### 4. *Dispotismo e stato di natura*

Nel *Discours sur l'inégalité* il dispotismo viene presentato come il punto d'arrivo della dinamica dell'ineguaglianza. Rousseau articola questa prospettiva nel quadro di una riflessione che richiama i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in particolare là dove Machiavelli espone la teoria dell'*anacyclosis*<sup>20</sup>. Come lo stato di natura, da cui inizia la storia, anche il dispotismo è una condizione di eguaglianza assoluta:

C'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les Sujets n'ayant plus d'autre Loi que la volonté du Maître, ni le Maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien, et les principes de la justice s'évanouissent de rechef. C'est ici que tout se ramène à la seule Loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel Etat de Nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un étoit l'Etat de Nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption. Il y a si peu de différence d'ailleurs entre ces deux états, et le Contract de Gouvernement est tellement dissous par le Despotisme, que le Despote n'est le Maître qu'aussi longtems qu'il est le plus fort, et que sitôt qu'on peut l'expulser, il n'a point à réclamer contre la violence. L'émeute qui finit par étrangler ou détrôner un Sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il dispoit la veille des vies et des biens de ses Sujets. La seule force le maintenoit, la seule force le renverse<sup>21</sup>.

Nello stato di natura gli individui sono assolutamente uguali, poiché nessuno di loro può vantare un'autorità legittima nei confronti degli altri. Nel dispotismo tutti gli uomini ritornano a essere uguali perché sono letteralmente 'nulla' nei confronti del despota. Ma vi è anche un'altra similitudine tra lo stato di natura e il dispotismo, e questa consiste nella comune assenza di regole che caratterizza entrambe le situazioni. Nello stato di natura sono sovrane le passioni degli individui; nel dispotismo sono sovrane le passioni del capo, in quanto il despota è per definizione colui che ha per regola solo le proprie passioni – ovvero vive senza regole. Ma il dispotismo è una condizione ancora più deprecabile dello stato di natura, in quanto esso rappresenta la forma più estrema di corruzione dell'ordine politico<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2.

<sup>21</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *OC*, III, p. 191. Sul 'progresso' dell'ineguaglianza, cfr. R.D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1968; V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974; A. Horowitz, *Rousseau. Nature and History*, Toronto, Toronto University Press, 1987.

<sup>22</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in *OC*, III, p. 828: «Quand les hommes sentiront-ils qu'il n'y a point de désordre aussi funeste que le pouvoir arbitraire, avec



Il dispotismo è infatti il cattivo governo per eccellenza, in quanto mira a realizzare l'esecuzione politica di un sistema di obblighi che impedisce ad alcuni o a molti di accedere all'ordine sociale in vista dei vantaggi della convivenza e della cooperazione. Quando afferma che un ordine civile dominato dal tentativo di qualcuno di avvantaggiarsi unilateralmente sugli altri rappresenta un ordine sociale basato sul peggiore assetto politico possibile, Rousseau si oppone direttamente alla tesi di Hobbes, per il quale il potere arbitrario è comunque da anteporre alla mancanza di autorità politica – in quanto ritiene, al contrario, che la peggiore condizione di vita per gli uomini sia quella di vivere un'esistenza dominata dai rapporti di dipendenza personale nei confronti di un despota. Certamente la condizione di indipendenza non è uno stato desiderabile, ma è altrettanto vero che la sottomissione a un despota i cui poteri sono sovraordinati rispetto alle leggi civili delinea una situazione ben più iniqua e instabile. In una condizione di assoluta indipendenza gli individui sono privi di ogni certezza in merito alla loro identità personale e alla loro posizione rispetto ai propri simili, e sono inoltre impossibilitati a condurre le rispettive esistenze secondo la propria naturale vocazione all'ordine. In un ordine sociale in cui la conformità agli atti che lo determinano dipende da una volontà particolare, gli uomini sono costretti a condurre i propri piani di vita in base ai dettami loro assegnati dal capo, e anche la loro identità personale assume un profilo interamente eterodeterminato. Per Rousseau la società costituisce uno sviluppo accidentale della specie, non è qualcosa che appartenga alla sua natura, né, di conseguenza, l'ordine politico è il risultato spontaneo di un'armonia naturale fra gli interessi degli uomini. Esso non può che essere istituito da un'autorità sovrana. L'ordine politico può scaturire unicamente dalle norme stabilite da un'autorità, ossia dalle leggi. La presenza di un'autorità, come quella dispotica, capace di attingere alle risorse coattive che sono funzionali alla imposizione della legge non è quindi, quanto meno, una condizione sufficiente. La «société bien ordonnée» non si configura né come una forma di indipendenza senza regola che precede la legge (come nella *fictio* dello stato di natura), né come una semplice autorità retta dalla volontà indifferente alle leggi del sovrano (come nel dispotismo). È pertanto necessario che il principio che dirige la volontà dell'autorità sovrana sia tale che i suoi atti non producano un disordine ancora più intollerabile dello stato di natura «par lequel nous avons commencé», il quale «é-

lequel ils pensent y remédier? Ce pouvoir est lui-même le pire de tous les désordres: employer un tel moyen pour les prévenir, c'est tuer les gens afin qu'ils n'aient pas la fièvre». Sul concetto di legge naturale in Rousseau, cfr. R. Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948.

toit l'Etat de Nature dans sa pureté», in modo da evitare di offrire al dispotismo l'opportunità di risollevarlo «sa tête hideuse» riproponendo quel nuovo stato di natura che, invece, «est le fruit d'un excès de corruption»<sup>23</sup>.

Il nodo cruciale di questa prospettiva riposa sul fatto che Rousseau muove da premesse individualistiche: per questo, la teoria dell'ordine politico che ne deriva richiede che le istituzioni possano conservarsi solo a condizione che i cittadini siano virtuosi. L'ordine politico meglio confacente a individui dominati dall'impulso al perseguimento egoistico dei propri interessi privati è infatti il dispotismo. Come aveva chiarito nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*, è proprio il potere arbitrario che più agevolmente può venire imposto a uomini motivati unicamente dall'impulso a dominare gli altri e che, per potersi imporre, sono a loro volta disponibili a sottomettersi a un'autorità superiore. Per questo il dispotismo (che nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*, a differenza che nel *Contract social*, viene sostanzialmente equiparato alla tirannia<sup>24</sup>) non è difficile da imporre a uomini guidati dal «furore di distinguersi»:

[...] les Citoyens ne se laissent opprimer qu'autant qu'entraînés par une aveugle ambition et regardant plus au-dessous qu'au dessus d'eux, la Domination leur devient plus chère que l'indépendance, et qu'ils consentent à porter des fers pour en pouvoir donner à leur tour<sup>25</sup>.

Il dispotismo si delinea così quale sbocco politico inevitabile di un popolo costituito da individui corrotti e ambiziosi. A questo proposito Rousseau riprende quasi letteralmente Montesquieu, il quale aveva sostenuto che la democrazia decade nel momento in cui vengono meno tanto la virtù quanto l'amore dell'ordine. I capi che cercano il potere, afferma nell'*Esprit des lois*, favoriscono la corruzione esaltando l'ambizione<sup>26</sup>. Proprio perché gli individui sono largamente ambiziosi e corrotti lo Stato riposa su una forma di mediazione potenzialmente instabile: nel momento in cui il calcolo egoistico del tornaconto personale induce gli uomini a orientare i propri corsi d'azione in funzione del privilegio o dell'eccezione, e la ragione pubblica tende d'altra parte a rovesciarsi in una astratta ragione di Stato che perde i contatti con l'interesse degli individui, la tirannide torna a riappari-

<sup>23</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *OC*, III, pp. 190-191.

<sup>24</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *OC*, III, p. 188.

<sup>25</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *OC*, III, p. 188. Cfr. anche le *Lettres écrites de la montagne*, in *OC*, III, p. 842.

<sup>26</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VIII, 2.

re come una possibilità incombente destinata permanentemente a minacciare l'ordine politico.

Il governo della legge è condizione della libertà: se vogliamo vivere liberi dobbiamo istituire leggi eque. Rispondendo ai suoi critici, Rousseau chiarisce come il tema fondamentale del *Contract social* consista nella relazione necessaria fra la sovranità della legge e la libertà:

Lisez-le, Monsieur, ce Livre si décrié, mais si nécessaire; vous y verrez par tout la Loi mise au dessus des hommes; vous y verrez par tout la liberté réclamée, mais toujours sous l'autorité des loix, sans lesquelles la liberté ne peut exister, et sous lesquelles on est toujours libre, de quelque façon qu'on soit gouverné<sup>27</sup>.

La libertà, scrive ancora Rousseau nelle *Lettres écrites de la montagne*, «suit toujours le sort des Loix, elle règne ou périt avec elles; je ne sache rien de plus certain»<sup>28</sup>. E poiché la legge si identifica con la volontà generale, la libertà è possibile solo attraverso l'obbedienza alla volontà generale<sup>29</sup>. Nel frammento *Des Loix*, Rousseau illustra con chiarezza il rapporto necessario fra la libertà e il governo della legge:

On est libre quoique soumis aux loix, et non quand on obéit à un homme, parce qu'en ce dernier cas j'obéis à la volonté d'autrui mais en obéissant à la Loy je n'obéis qu'à la volonté publique qui est autant la mienne que celle de qui que ce soit<sup>30</sup>.

La libertà fondata sull'obbedienza alla legge è anzitutto, anche se non esclusivamente, la libertà che deriva dall'essere membri di un corpo sovrano nato dal patto sociale: come sudditi, gli uomini obbediscono a un'autorità sovrana che li affranca da ogni rapporto di dipendenza personale; come parti del corpo sovrano da un lato diventano legislatori, e quindi l'autorità cui si sottomettono deriva da loro stessi, dall'altro ritrovano l'equivalente di quella libertà naturale cui avevano rinunciato aderendo all'associazione. Anche se il patto costringe gli associati a subordinare le volontà particolari di cui dispongono in quanto uomini alla volontà generale di cui dispongono in quanto cittadini, ciò non soltanto non cancella la libertà, ma ne determina le condizioni di esistenza: la libertà è l'ubbidienza alla legge che si prescrive a se stessi, e le libertà civili sono il risultato della

<sup>27</sup> J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in *OC*, III, p. 811.

<sup>28</sup> J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in *OC*, III, p. 842.

<sup>29</sup> J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in *OC*, III, p. 807.

<sup>30</sup> J.-J. Rousseau, *Des Loix*, in *OC*, III, p. 492.

stessa convivenza sociale. La libertà è quindi l'opposto della servitù, ovvero la dipendenza dalla volontà particolare di un individuo, ma non si identifica affatto con l'indipendenza. Il cittadino sottoposto alla volontà generale non è indipendente perché obbedisce alla volontà generale, ma è libero in quanto non sottostà ad alcuna volontà particolare. Gli uomini che vivono nello stato di natura sono indipendenti in quanto non sono sottomesi ad alcuna autorità politica, ma non sono liberi perché devono subire la volontà particolare di altri individui o imporre la propria.

Su questo punto Rousseau si ispira alla definizione di 'libertà politica' che Montesquieu aveva dato in *De l'Esprit des lois*, basata sulla distinzione fra libertà e indipendenza: la libertà viene qui definita come il diritto di fare tutto ciò che viene permesso dalla legge, e se un cittadino potesse fare ciò che le leggi proibiscono, non sarebbe più libero, perché anche gli altri avrebbero lo stesso potere<sup>31</sup>.

Nelle *Lettres écrites de la montagne*, egli ripete le parole di Montesquieu pressoché letteralmente:

On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre<sup>32</sup>.

La volontà generale trasforma gli uomini in cittadini liberi ed eguali in quanto li difende dalla sottomissione a volontà particolari. Nel contratto sociale ognuno accetta di sottomettersi alla volontà generale e poiché si tratta di una condizione egualmente valida per tutti, ciascuno dandosi a tutti non si dà a nessuno. È per questo che in una costituzione politica in cui a essere sovrana è la volontà generale e ove vale l'eguaglianza del diritto, gli uomini sono altrettanto liberi quanto lo erano nella condizione di indipendenza naturale: essi obbediscono senza che un despota imponga la propria volontà sulla loro. Sono sudditi, ma non servi, e anzi la loro condizione di sudditi (della volontà generale) è precisamente presupposto e condizione della loro libertà. Con l'istituzione di una repubblica «nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XI, 3.

<sup>32</sup> J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in *OC*, III, p. 841.

<sup>33</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Économie politique* (1755), in *OC*, III, p. 248. Sulla struttura del contratto sociale in Rousseau, cfr. J.B. Noone, *Rousseau's Social Contract. A Concep-*

### 5. *Dispotismo e sovranità*

Per Rousseau, dunque, l'alienazione completa dei diritti è una condizione necessaria per impedire la degenerazione del corpo politico in dispotismo<sup>34</sup>. Se ogni uomo mantiene la propria libertà naturale e invoca «un diritto illimitato a tutto ciò che lo attira e che può ottenere», questo implica che intende sovraordinare i propri interessi particolari sull'interesse generale – ossia, ancora una volta, che un individuo o alcuni individui si pongono al di sopra della legge. E, ancora una volta, riemerge così il profilo del dispotismo in quanto, come più volte accennato, per Rousseau è solo il governo della legge che rende libero un popolo:

Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas; il a des chefs et non pas des maîtres; il obéit aux Loix, mais il n'obéit qu'aux Loix et c'est par la force des Loix qu'il n'obéit pas aux hommes<sup>35</sup>.

Per Rousseau, come si è visto, la repubblica è l'opposto della tirannide, non della monarchia, e il tiranno viene distinto, quale usurpatore dell'autorità regale, dal despota quale usurpatore del potere sovrano. Per chiarire ulteriormente il contrasto tra dispotismo e repubblica va ricordato che la legge depositaria della sovranità è, in una repubblica, la legge fondamentale o costitutiva, ovvero la legge che istituisce il corpo politico attraverso l'unione di tutti i suoi membri sotto una medesima autorità sovrana, di cui essa determina i fini e i limiti:

En remontant à l'origine du droit politique on trouve qu'avant qu'il y eut des chefs il y eut nécessairement des loix. Il en fallut au moins une pour établir la confédération publique, il en fallut une seconde pour établir la forme du gouvernement et ces deux en supposent plusieurs intermédiaires dont la plus solennelle et la plus sacrée fut celle par laquelle on s'engagea à l'observation de toutes les autres<sup>36</sup>.

Il principio della sovranità della legge comporta dunque che il potere sovrano venga istituito in base a leggi fondamentali o costituzionali, le quali ne prescrivono e ne regolano l'esercizio. Corpo legislativo, magistrati e

*tual Analysis*, London, Prior, 1980, e H. Gildin, *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*, Chicago, Chicago University Press, 1983.

<sup>34</sup> Sul concetto di alienazione totale, cfr. M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, e A. Burgio, *Uguaglianza Interesse Unanimità. La politica di Rousseau*, Napoli, Bibliopolis, 1989.

<sup>35</sup> J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in *OC*, III, p. 842.

<sup>36</sup> J.-J. Rousseau, *Des Loix*, in *OC*, III, p. 491.

cittadini si trovano tutti in una condizione di identica eguaglianza di fronte alla legge, rispetto alla quale non possono assumere alcuna forma di supremazia. Per Rousseau, il sovrano che si colloca su di un piano superiore a quello delle leggi sulle quali si è verificato l'accordo pattizio tra gli individui sulla base di una regola di contrattazione che dà accesso ai vantaggi dell'ordine sociale giusto, è un sovrano che vive nello stato di natura<sup>37</sup>. Nella struttura del corpo politico realizzato attraverso una decisione condivisa da tutti i cittadini, compiuta senza esclusioni ma anche senza privilegi, tutti devono essere sottoposti alle leggi. Lo stesso corpo sovrano, al quale compete l'autorità di revocare o modificare le leggi, deve rispettare le leggi fondamentali, e per modificarle deve osservare il requisito dell'unanimità dei voti. Sino al momento in cui queste rimangono vigenti, il corpo sovrano è comunque tenuto a osservarle: proprio il rispetto delle leggi fondamentali è per Rousseau la più sicura forma di difesa contro ogni minaccia risorgente di dispotismo. Solo se il potere sovrano è vincolato ai limiti da queste stabiliti, e le leggi sono egualmente sovrane per tutti, dal primo magistrato all'ultimo cittadino, la costituzione politica è al riparo da quelle rivoluzioni che portano alla morte del corpo politico, ossia dalla degenerazione della repubblica nel dispotismo.

La violazione della costituzione, che infrange i legami formali che uniscono le parti del corpo politico, porta con sé il dispotismo. La legge fondamentale sancita dal patto sociale prescrive che il popolo è sovrano e che tutti devono sottomettersi alla volontà generale. Poiché il dispotismo è l'usurpazione del potere sovrano o l'esercizio di tale potere per interessi privati, è evidente che il dispotismo rappresenta la negazione della legge fondamentale che unisce gli uomini in un corpo politico. Quando tale legge è infranta, la società civile si dissolve. Il legame sociale viene spezzato ed è soltanto la coazione a unire i sudditi: il popolo con i suoi capi scompare e subentrano dei servi sottomessi a un padrone. Se il despota viene a perdere gli strumenti di coazione necessari ad affermare il proprio interesse privato, crolla inoltre, per i sudditi, ogni vincolo suscettibile di mantenerli coesi in un corpo politico, che ridiventa una moltitudine dispersa di individui reciprocamente isolati:

Qu'est-ce qui fait que l'Etat est un? C'est l'union de ses membres. Et d'où naît l'union de ses membres? De l'obligation qui les lie. Tout est d'accord jusqu'ici<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> J.-J. Rousseau, *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre* (1761), in *OC*, III, p. 603.

<sup>38</sup> J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in *OC*, III, p. 806.

Attraverso il patto fondamentale ognuno si sottomette alla volontà generale. Ma se una volontà particolare prende il posto della volontà generale, non vi è più nessuno che sia tenuto a rimanere fedele ai vincoli dell'obbligazione politica. Ogni individuo riacquista nei confronti del despota la propria libertà naturale, ripristinando quella condizione che nello stato di natura dissocia gli uomini e li rende autosufficienti o li spinge, al massimo, a vivere in piccoli gruppi. L'uomo non è naturalmente sociale e un «immenso intervallo» divide lo stato di natura dallo stato civile, al punto che solo l'uomo allo stato di natura, cioè in quanto singolo perfetto e isolato, può essere concepito come «specie», mentre l'ingresso in società comporta la costruzione di quei legami sociali che, attraverso il rispetto del contratto, attribuiscono la massima forza e unità politica alla società. Poiché il dispotismo rende inefficaci le condizioni imparziali della società (non solo di quella «bien ordonnée»), anche il legame fra i cittadini viene a dissolversi, in quanto vengono meno i vincoli di obbligazione politica che univano ciascuno a tutti gli altri. Nel momento in cui si verifica l'inosservanza della legge fondamentale definita dal patto, il corpo politico si dissolve in quanto esso sussiste solo grazie a quella clausola di alienazione che è inclusa nel contratto quale garanzia che alla condotta giusta di ciascuno non corrisponda l'ingiustizia di altri.

Come emerge da un confronto fra i testi di Rousseau e l'*Esprit des lois*, la fonte del concetto di dispotismo come corruzione del principio del governo politico è Montesquieu. Per l'uno come per l'altro il dispotismo rappresenta la forma per eccellenza di governo corrotto. Sotto il dispotismo, scrive Rousseau, tutti ritornano uguali, perché non sono più nulla di fronte al despota<sup>39</sup>; gli uomini, osserva Montesquieu, diventano tutti schiavi sono tutti uguali<sup>40</sup>. Negli stati dispotici, si legge nell'*Esprit des lois*, «la nature du gouvernement demande une obéissance extrême»<sup>41</sup>; là dove domina il dispotismo, afferma Rousseau, «la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux Esclaves»<sup>42</sup>. Il despota non ha «d'autre règle que ses passions» (*Discours sur l'inégalité*); «le despote n'a aucune règle, et ses caprices détruisent tous les autres» (*Esprit des lois*)<sup>43</sup>. Per Montesquieu come per Rousseau, il fine del governo dispotico è costituito dai desideri e dagli

<sup>39</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *OC*, III, p. 191; Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, 10.

<sup>40</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, 8.

<sup>41</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, 10.

<sup>42</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *OC*, III, p. 191.

<sup>43</sup> Rispettivamente *OC*, III, p. 191; *De l'Esprit des lois*, III, 8.

interessi del sovrano<sup>44</sup>. Nella repubblica gli uomini obbediscono solo alle leggi; nel dispotismo, aveva affermato Montesquieu, l'uomo diventa una creatura che obbedisce alla volontà di un altro<sup>45</sup>. Anche per Rousseau, come già si è visto, il buon ordine politico è quello in cui la legge è la regola che frena le passioni e rende gli uomini più moderati e temperanti.

Rousseau oppone invece la propria concezione del dispotismo a quella di Hobbes, per il quale il potere arbitrario è comunque più desiderabile dell'assenza di ogni autorità politica. Hobbes infatti distingue la sovranità per acquisizione (*by acquisition*), in cui il potere viene ottenuto con la forza e gli uomini si sottomettono alle decisioni di colui che è signore della loro vita e della loro libertà per timore della morte e della prigionia (*despotical dominion*), dalla sovranità per istituzione (*by institution*), in cui gli uomini si piegano al sovrano per timore gli uni degli altri, e non per paura di colui al quale si sottomettono (*political commonwealth*)<sup>46</sup>. Ma secondo Hobbes i diritti del sovrano e dei sudditi che sono caratteristici dello Stato per acquisizione sono esattamente gli stessi diritti che sono caratteristici dello Stato per istituzione: in entrambi i casi il potere sovrano è privo di limiti. Infatti, il potere sovrano non è così nocivo come la sua mancanza, e se anche sotto il *despotical dominion* «the Condition of Subjects is very miserable, as being obnoxious to the lusts, and other irregular passions of him, or them that have so unlimited a Power in their hands», essi non considerano

<sup>44</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XI, 5; J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 423 (III, 10).

<sup>45</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, 10.

<sup>46</sup> Scrive Hobbes: «The attaining to this Sovereigne Power, is by two wayes. One, by Naturall force; as when a man maketh his children, to submit themselves, and their children to his government, as being able to destroy them if they refuse; or by Warre subdueth his enemies to his will, giving them their lives on that condition. The other, is when men agree amongst themselves, to submit to some Man, or Assembly of men, voluntarily, on confidence to be protected by him against all others. This later, may be called a Politicall Common-wealth or Common-wealth by *Institution*; and the former, a Common-wealth by *Acquisition*» (T. Hobbes, *Leviathan*, a cura di C.B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Book, 1968, II, 17, p. 228). Sullo Stato per acquisizione e sul *despotical dominion* in Hobbes, vedi R. Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 15 (1951), pp. 288-290; S. Wolin, *Hobbes and Culture of Despotism*, in M.G. Dietz (a cura di), *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence, KS, University Press of Kansas, 1990, pp. 9-36; C.D. Tarlton, «to avoid the present stroke of death': *Despotical Dominion, Force and Legitimacy in Hobbes's «Leviathan»*, «Philosophy», 74 (1999), pp. 221-245. Sul rapporto tra Rousseau e Hobbes, cfr. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, cit., passim; L. Pezzillo, *Il rapporto Hobbes-Rousseau: studi e interpretazioni*, «Studi francesi», 26 (1982), pp. 464-474; Id., *Rousseau e Hobbes: fondamenti razionali per una democrazia politica*, Paris-Genève, Slatkine, 1987.



that the estate of the Man can never be without some incommodity or other; and that the greatest, that in any form of Government can possibly happen to the people in generall, is scarce sensible, in respect of the miseries, and horrible calamities, that accompany a Civill Warre; or that dissolute condition of masterlesse men, without subjection to Lawes, and a coërcive Power to tye their hands from rapine, and revenge<sup>47</sup>.

Rousseau si oppone, inoltre, alla concezione hobbesiana, che non riconosce validità alla distinzione aristotelica fra il re che governa per l'interesse comune e il tiranno che governa per il proprio interesse<sup>48</sup>, e include anche la monarchia fra le forme di governo in cui l'interesse dei governanti prevale su quello dei governati. Ora, legittimare la distinzione di Aristotele, osserva Rousseau, porta a concludere che dall'inizio dei tempi non vi è stato ancora nessun re, ma solo dei tiranni<sup>49</sup>. Se anche, come ritiene Hobbes, è interesse del re quello di fare in modo che il benessere del popolo possa crescere e che non vi è re più potente di quello che sa rendersi bene accetto dal proprio popolo, non va lasciato da parte il fatto che il benessere del popolo è per il re un interesse solo collaterale e secondario, poiché il suo primo interesse è piuttosto quello di dominare. Come afferma in una lettera a Mirabeau del 26 luglio 1767,

on prouve que le plus véritable intérêt du despote est de gouverner légalement, cela est reconnu de tous le tems; mais qui est-ce qui se conduit sur ses plus vrais intérêts? Le sage seul, s'il existe. Vous faites donc, Monsieur, de vos despotes autant de sages<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, cit., II, 18, p. 238.

<sup>48</sup> T. Hobbes, *De Cive*, VII, 3. Com'è noto, Aristotele, nella *Politica* (III, 14), definisce il dispotismo come una forma particolare di monarchia, caratteristica dei popoli asiatici (barbari), che promuove un rapporto tra governante e governati assimilabile a quello tra padrone e schiavi. Ciò nonostante, esso non appartiene alle forme degenerate di governo, poiché rappresenta un regime del tutto legittimo, caratterizzato dalla legalità e dall'ereditarietà del potere. La tirannide, al contrario, è una forma degenerata della monarchia, in quanto chi detiene il potere lo ha conquistato in modo illegittimo, lo esercita senza averne il diritto, e spesso in modo dispotico. L'origine di questa contrapposizione si trova delineata in particolare nel terzo libro della *Politica*, dove vengono definite sei forme di governo o «costituzione». Se la tirannide costituisce la forma deviata della monarchia e delinea un vero e proprio genere di governo, il dispotismo viene definito non come genere, ma come una specie della forma monarchica, cioè come «monarchia dispotica». Cfr., in proposito, il contributo di M. Paola Mittica e Silvia Vida, in questo tomo.

<sup>49</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 423 (III, 10).

<sup>50</sup> J.-J. Rousseau, *Correspondance générale*, a cura di T. Dufour e P.P. Plan, 20 voll., Paris, 1924-1934, t. XVII, p. 156. Cfr. anche *Du contract social*, in *OC*, III, 6, dove si parla di monarchia in una prospettiva contraria a quella di Hobbes. Per questo Rousseau respinge come una vera e propria contraddizione in termini la distinzione fisiocratica tra dispotismo «légal»,

Se i re fossero sensibili al richiamo della ragione, farebbero in modo di incrementare il benessere del popolo. I re solo raramente sono però ragionevoli. Sono invece come tutti gli altri uomini: obbediscono anzitutto alle proprie passioni e la passione dominante dei re è dominare<sup>51</sup>.

A questo proposito Rousseau si ispira chiaramente a Machiavelli, a cui si riferisce quando intende articolare il rapporto oppositivo tra repubblica e tirannia<sup>52</sup>. Il riferimento a Machiavelli diviene infatti esplicito quando, nel *Discours sur l'Économie politique*, Rousseau illustra la differenza tra l'«économie publique» legittima o popolare, nella quale vi è l'unità di interessi fra il popolo e i governanti, e l'economia politica «particulière» e tirannica, nella quale tra popolo e governanti vi sono invece interessi opposti<sup>53</sup>. Le massime della tirannide, osserva Rousseau «sont inscrites au long dans les archives de l'histoire et dans les satyres de Machiavel»<sup>54</sup>. Un secondo riferimento è rintracciabile nel capitolo del *Contract social* sulla monarchia, successivamente alla critica della tesi hobbesiana dell'identità di interessi fra il re e il popolo. Secondo Rousseau, Machiavelli ha il grande merito di aver mostrato chiaramente che il primo interesse del re è che il popolo sia debole, infelice e incapace di opporsi alla sua volontà. Per questa ragione Machiavelli «en feignant de donner des leçons aux Rois en a donné de grandes aux peuples»<sup>55</sup>.

Nonostante le affinità tra i due riferimenti a Machiavelli, vi sono anche delle differenze. Certamente, ambedue promuovono una immagine della tirannia quale forma di governo dominata dal contrasto di interessi fra il popolo e il sovrano. Ma la differenza consiste nel fatto che nel *Discours sur l'Économie politique* Machiavelli è citato come l'autore che ha fatto la satira della tirannia, mentre nel *Contract social* appare come l'autore che ha svelato ai popoli la verità sui re. Nel primo caso l'opposizione è fra governo legittimo (o repubblica) e tirannia; nel secondo fra governo legittimo (o repubblica) e monarchia. Mentre però l'opposizione fra la monarchia e la repubblica è una opposizione di fatto, quella tra tirannia e repubblica è una opposizione di principio<sup>56</sup>. Delle due opposi-

inteso come il solo modo corretto di governare perché guidato dalla «évidence», e dispotismo «arbitraire», ispirato dalla semplice «opinion», proposta da Le Mercier de la Rivière in *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767): cfr. *Correspondance générale*, cit., t. XVII, p. 158.

<sup>51</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Économie politique*, in *OC*, III, p. 247.

<sup>52</sup> Cfr. M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, cit., p. 166.

<sup>53</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Économie politique*, in *OC*, III, p. 244.

<sup>54</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Économie politique*, in *OC*, III, p. 247.

<sup>55</sup> J.-J. Rousseau, *Du contract social*, in *OC*, III, p. 409 (III, 6).

<sup>56</sup> Cfr. M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, cit., p. 167.

zioni, dunque, la più importante è quella tra governo legittimo (o repubblica) e tirannia o dispotismo. Il repubblicanesimo di Rousseau lascia infatti in sospeso il problema della forma di governo, tanto è vero che egli non considera la democrazia, intesa come quella forma di governo in cui il popolo legifera e governa insieme, come la forma migliore. In una repubblica il popolo è titolare della sovranità, ossia del potere legislativo, ma non del potere esecutivo. Per questo l'opposizione tra repubblica e dispotismo delinea un'antitesi irriducibile e priva di mediazioni: il dispotismo (a differenza della monarchia) rappresenta la negazione della legge fondamentale che unisce gli uomini in un corpo politico. Quale che ne sia la causa, la dissoluzione dell'ordine politico è sempre addebitabile a quella corruzione dei due principi fondamentali dell'ordine repubblicano – la sovranità della legge e la prevalenza della volontà generale, nei confronti dei quali la volontà comune viene a configurarsi come una semplice composizione o formazione di compromesso – che, sia in linea di fatto sia in linea di principio, corrisponde al volto «ripugnante» di un potere che, «dévorant tout ce qu'il auroit aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'Etat, parviendroit enfin à fouler aux pieds les Loix et le Peuple, et à s'établir sur les ruines de la République»<sup>57</sup>. In questo senso il dispotismo è, molto semplicemente, la morte stessa del corpo politico.

<sup>57</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *OC*, III, p. 191.

## I FISIOCRATI E MABLY: TRA DISPOTISMO LEGALE E GOVERNO MISTO

di *Pietro Capitani*

1. Nella teoria fisiocratica del *despotisme légal* convergono alcuni dei motivi centrali dell'assolutismo *éclairé*, tra i quali ha un ruolo caratterizzante la disposizione positiva verso la Cina e verso il modello cinese, giudicato come una forma di organizzazione politica in grado, al tempo stesso, di assicurare uno sfruttamento ottimale, cioè intensivo, della terra, una convivenza ordinata e non oppressiva, un alto grado di sviluppo demografico. Per la verità l'allineamento al gruppo dei sinofili non era stato accompagnato da conoscenze realmente approfondite su quella forma di organizzazione sociale e su quella cultura, considerata nella sua specificità e nella sua "diversità". Le fonti alle quali François Quesnay (1694-1776) aveva attinto per redigere il *Despotisme de la Chine* (1767) erano disponibili ormai da parecchi decenni, e l'utilizzazione che ne veniva fatta era, in definitiva, tra le più prudenti e tendeva a mantenere un'ottica "neutra", senza implicazioni di carattere teologico e con le minime concessioni alternative in riferimento all'organizzazione politica<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il *Despotisme de la Chine* fu pubblicato su quattro numeri successivi delle «Éphémérides du Citoyen» del 1767, e precisamente nei tt. III, IV, V e VI (quest'ultimo porta sul frontespizio l'indicazione errata: Tome cinquième). La fonte principale di Quesnay, da lui stesso indicata, è la relazione particolarmente benevola del gesuita J.-B. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 4 voll., Paris, Le Mercier, 1735. Sulla paternità del *Despotisme*, che in gran parte sarebbe opera di Jacques-Philibert Rousselot de Surgy, ha avanzato consistenti dubbi A. Maffey, *Un plagio di François Quesnay: il «Despotisme de la Chine»*, «Il pensiero politico», 6 (1973), pp. 37-56. In merito al dibattito sull'Oriente e sulla Cina, si vedano gli ampi studi di S. Zoli, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo*, Bologna, Cappelli, 1989 (in particolare il cap. VI), e *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Alle origini del laicismo e dell'Illuminismo*, Firenze, Nardini, 1997 (in particolare il cap. IX; in ambedue i volumi gli apparati di note equivalgono ad ampie bibliografie). Per l'inquadramento storico-culturale del periodo, ci limitiamo a indicare F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962,

La delicata questione dell'antichità di quei popoli e di quelle religioni, che oltrepassava di molto i tempi della cronologia biblica – circostanza che dagli autori “libertini” era stata rilevata con insistenza, e che sarebbe stata ripresa da Voltaire – viene considerata soltanto di sfuggita dal *docteur* e assunta come un argomento a sostegno della prolungata efficacia, e quindi dell'esemplarità, di un modo nel quale poteva essere organizzato un *royaume agricole*. Al di là della consuetudine, che era corrente, con le relazioni dei missionari gesuiti, non vi è in Quesnay neppure un vero desiderio di ricerca: non soltanto la Cina assomiglia da vicino alla Francia del *bien aimé*, alla quale semmai può fornire indicazioni per persistere in certi modi di organizzazione politica o per perfezionarli, ma, in quanto non è un semplice schermo, è una proiezione universale, una controprova esotica, efficace perché lontana, di verità “universali” ben conosciute. La Cina non è un luogo utopico e i Cinesi non sono gli uomini “nuovi”, ma uomini assolutamente “usuali” che si comportano da millenni come tutti dovrebbero comportarsi e ne traggono i vantaggi che, prevedibilmente, i Francesi e gli altri Europei potrebbero ottenere se adottassero forme politiche analoghe: quel modello ha l'unica peculiarità di essere il più “semplice” di tutti. Non è una Cina inquietante quella che presenta Quesnay, per il quale le questioni e le lacerazioni particolari del sistema non avevano interesse. Era stato differente l'atteggiamento di Montesquieu, che non si era limitato ad omologare la Cina tra le manifestazioni del *despotisme oriental*, a includerla tra quei paesi vasti e quasi sprovvisti di leggi ove la *crainte* era il fattore fonamen-

e G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, vol. IV, t. II, Torino, UTET, 1975, pp. 245-402. Tra gli studi sulla fisiocrazia e su Quesnay, in particolare sulle teorie giuridico-politiche, segnaliamo: G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, Paris, Alcan, 1910, rist. anast. Paris-La Haye, Mouton, 1968; L. Cheinisse, *Les idées politiques des physiocrates*, Paris, A. Rousseau, 1914; M. Einaudi, *The Physiocratic Doctrine of Judicial Control*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1938; D. Fiorot, *La filosofia politica dei fisiocrati*, Padova, Cedam, 1954; in un'ottica filosofico-antropologica e di analisi comparativa del discorso, dedica larga attenzione alla fisiocrazia F. Markovits, *L'ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, PUF, 1986. Per i testi, le principali edizioni di insieme sono: *Physiocrates*, a cura di M.-E. Daire, 2 voll., Paris, Guillaumin, 1846, rist. anast. Genève, Slatkine, 1971; *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay*, a cura di A. Oncken, Frankfurt am Main, J. Baer, e Paris, J. Peelman, 1888, rist. anast., Aalen, Scientia, 1965; *François Quesnay et la physiocratie*, a cura di L. Salleron, 2 voll., Paris, Institut National d'Études Démographiques, 1958, (vol. I: “Préface - Études - Biographie, Bibliographie”; vol. II: “Textes annotés”; citeremo: INED). Fra le traduzioni italiane, un ottimo strumento per un primo contatto con la scuola e con i problemi, non solo economici, in essa sviluppati è costituito dalla recente antologia *I Fisiocratici*, a cura di B. Miglio, Roma-Bari, La terza, 1991, che comprende un'introduzione generale e note introduttive alle singole parti.

tale dell'aggregazione sociale, ma ne aveva ricercato le peculiarità, a partire dalla condizione particolarmente favorevole del suolo, la cui fertilità aveva l'effetto di produrre un'espansione demografica incontrollabile, sino all'oltraggiosa convivenza di povertà estrema e lusso, e alla sostanziale impotenza, da parte delle autorità, a mantenere l'ordine pubblico, con il risultato che bande di masnadieri erano giunti più volte a impadronirsi del potere supremo, tanto che questo doveva considerarsi un modo non inusuale con il quale si avvicendavano le dinastie imperiali. In tali condizioni, non che parlare di buon governo, era improprio fare qualunque riferimento alla legalità<sup>2</sup>.

Tutto ciò presumeva, oltre alle "classiche" teorie montesquieuiane – riferite alle condizioni geografico-climatiche e ai condizionamenti etici e psicologici che reggono le diverse forme di governo – la persuasione che lo studio della politica sia complesso e che le relazioni che si stabiliscono all'interno delle comunità umane organizzate siano di differente natura. Restava comune l'intento di costruire una *scienza* della società, cioè di individuare i nessi che consentivano di ricondurre i fatti a un numero limitato di principi tratti dalla *nature des choses*; ma per Quesnay e la sua scuola la politica era semplice e uniforme, riferibile in ogni luogo e in qualunque situazione ai medesimi scopi e a metodi sostanzialmente identici. Si doveva presumere, in ogni caso, un'*assoluta* identità di interessi tra chi esercitava le funzioni di governo e chi era a lui sottoposto. Quesnay non ritiene che tale identità si produca *tendenzialmente* o *normalmente*, o comunque *spesso*, ma afferma che essa è *inseparabile* da qualunque forma di governo istituita<sup>3</sup>.

Il problema, a questo punto, si modifica: non si tratta di individuare quali siano gli scopi peculiari ai quali si dovranno adeguare le strategie politiche e le tecniche amministrative, ma di fare in modo che i governanti conoscano il loro interesse *bene inteso*. L'unicità dello scopo richiede la semplificazione delle forme di governo e dei modi di esercizio del potere. A lungo Quesnay non aveva compiuto scelte esclusive, in merito all'ordinamento istituzionale più idoneo: poiché ogni governo avrebbe teso a un medesimo scopo, potevano essere lasciate alla relativa casualità della storia le vie attraverso le quali l'unica meta sarebbe stata raggiunta<sup>4</sup>. Tale atteggiamento

<sup>2</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, a cura di R. Derathé, 2 tt., Paris, Garnier, 1990, t. I, l. VII, capp. 6 e 7, e soprattutto l. VIII, cap. 21.

<sup>3</sup> *Despotisme de la Chine*, «Éphémérides», VI, pp. 19-30.

<sup>4</sup> Cfr. D. Fiorot, *La filosofia politica*, cit., p. 98; ancora nell'articolo *Le droit naturel* (1765) Quesnay aveva scritto: «Il y a des sociétés qui sont gouvernées les unes par une autorité monarchique, les autres par une autorité aristocratique, d'autres par une autorité démocratique».

giamento dovette essere mutato; le ragioni che spingevano il maestro della fisiocrazia a uscirne erano, in primo luogo, di carattere politico contingente. La posizione di Quesnay a Versailles, ove era entrato con un incarico di profilo piuttosto basso – in qualità di medico della marchesa di Pompadour – si era consolidata dopo la pubblicazione del *Tableau économique* (1758), alla quale aveva graziosamente prestato la propria opera il Sovrano stesso; ormai l'*entresol* ove il “dottore” riceveva i suoi amici era riconosciuto come uno dei principali centri di elaborazione di idee economico-politiche, e questo creava problemi e sospetti. Non vi era dubbio che il sistema della fisiocrazia assegnava un ruolo di rilievo alla classe dei proprietari terrieri, considerati gli unici soggetti idonei a contribuire alle finanze pubbliche e, in quanto svincolati dalla necessità di provvedere al proprio mantenimento, in qualche modo predestinati a collaborare con il Monarca nelle più alte funzioni di governo. A questo punto l'indifferenza verso la forma istituzionale poteva essere esposta a interpretazioni limitative della prerogativa monarchica. Si imponeva a Quesnay una professione di lealtà alla corona, che doveva esprimersi attraverso il riconoscimento esplicito al Sovrano dei più ampi poteri. L'interesse positivo per il “dispotismo” cinese, unito alla dimostrazione che quell'antica e consolidata forma di governo aveva saputo assicurare ai sudditi prosperità e “pubblica felicità”, garantiva il lealismo dell'*école* e ne favoriva le aspirazioni egemoniche, dato che il modello del *royaume agricole* non era destinato, nell'intenzione dei suoi teorici, a restare una pura elaborazione accademica.

Alla relativa indifferenza in merito all'ordinamento politico si contrapponevano, inoltre, ragioni di ordine meno contingente. È noto che Quesnay – un chirurgo che si era addottorato in medicina, ma sempre aveva sostenuto la dignità scientifica della sua arte originaria – aveva iniziato a occuparsi di filosofia e di scienza della società sviluppando problemi di ordine epistemologico e gnoseologico<sup>5</sup>. La voce *Évidence*, da lui redatta per il volume VI dell'*Encyclopédie* (1756), fornisce una sintesi delle sue idee in merito alla natura e ai procedimenti della conoscenza<sup>6</sup>. L'articolo documenta una sostanziale adesione alle teorie cartesiane, mediata dalla lettura

que etc. Mais ce ne sont pas ces différentes formes d'autorités qui décident de l'essence du droit naturel des hommes réunis en société, car les lois varient beaucoup sous chacune de ces formes» (INED, II, pp. 738-739).

<sup>5</sup> In precedenza aveva pubblicato relazioni cliniche, soprattutto di argomento chirurgico, e l'*Essai physique sur l'économie animale* (1736), 3 voll., Paris, G. Cavelier, 1747<sup>2</sup>, un grosso trattato teorico con notevoli implicazioni in merito alla filosofia naturale e alla teoria della conoscenza.

<sup>6</sup> INED, II, pp. 397-426.

di Malebranche. Quesnay rifiuta le idee innate, alle quali lo stesso Malebranche aveva attribuito un valore minore, rispetto a Descartes. Già aveva criticato Locke perché aveva «rapporté aux idées factices toutes nos idées générales», ma aveva poi riconosciuto che il filosofo inglese si era «rendu recommandable, pour avoir soutenu que toutes nos connoissances, nous viennent par la voie des senses»<sup>7</sup>; ora Quesnay riconosce che Dio è causa efficiente unica e, al tempo stesso, afferma che «les objets corporels qui occasionnent les sensations, agissent sur nos senses par le mouvement», accentuando, quanto meno, la rilevanza delle cause seconde<sup>8</sup>. Il modello politico viene a essere molto semplificato; non è ignorata la natura umana, né vengono sottovalutati gli effetti delle passioni: si tende tuttavia a escludere che gli errori, di ordine teorico o pratico, ai quali le passioni ci inclinano, abbiano carattere inconsapevole. La nozione di evidenza viene così determinata da Quesnay:

Le terme *évidence* signifie une certitude si claire et si manifeste par elle-même, que l'esprit ne peut s'y refuser [...]. L'*évidence* résulte nécessairement de l'observation intime de nos propres sensations [...]. Ainsi j'entends par *évidence*, une certitude à laquelle il nous est aussi impossible de nous refuser, qu'il nous est impossible d'ignorer nos sensations actuelles. Cette définition suffit pour apercevoir que le pyrrhonisme général est de mauvaise foi<sup>9</sup>.

Le affermazioni conclusive fissano due punti: i dati della sensazione possiedono il carattere dell'evidenza e anzi ne sono il termine di riferimento; su questa base, ogni critica ai poteri della ragione non può essere che pretestuosa. La conoscenza fondata sull'evidenza ha carattere di certezza; questo termine è assoluto e non suscettibile di graduazioni o alterazioni. Inoltre il modello delle conoscenze risulta unificato: la politica, la scienza

<sup>7</sup> *Essai physique sur l'économie animale*, cit., vol. III, p. 250; sulla formazione filosofica di Quesnay si vedano: W. Hasbach, *Les fondements philosophiques de l'économie politique de Quesnay et de Smith*, «Revue d'économie politique», 7 (1893), pp. 748-795; P.-M. Schuhl, *Malebranche et Quesnay*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 59 (1938), pp. 313-315; A. Kubota, *Quesnay disciple de Malebranche*, INED, I, pp. 169-196 (in particolare pp. 191-195).

<sup>8</sup> *Évidence*, INED, II, p. 418.

<sup>9</sup> *Évidence*, INED, II, pp. 397-398; le sottolineature sono nel testo. Sul ruolo della psicologia delle passioni nella formazione del pensiero economico, si veda Albert O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (1977), trad. it. di S. Gorresio, Milano, Feltrinelli, 1979 (su Quesnay e i fisiocrati le pp. 71-74).



del governo, è fondata su dati accertabili mediante i sensi e possiede una certezza *identica* a quella delle scienze fisiche<sup>10</sup>.

Quesnay si spinge oltre l'omogeneità metodica: assimilandosi all'economia, la politica non si limita al suo *status* tradizionale di scienza morale, fondata sulla *prudenza*, e si trasforma in una vera e propria scienza fisica. Lo scopo al quale la politica tende non è più descritto in funzione della promozione di valori (la felicità, la giustizia, l'onore del Sovrano, la diffusione della fede, la gloria di Dio), ma viene identificato in risultati visibili e misurabili: l'aumento dei mezzi di sussistenza e l'incremento della popolazione attiva<sup>11</sup>. Le due classi di eventi non sono mai considerate separabili; comunque, nell'ipotesi, dovrebbe essere privilegiata la prima, dalla quale l'altra dipende necessariamente. Il concetto di evidenza, in Quesnay, è composito e teoreticamente abbastanza fragile, in quanto vuole conciliare fondazione sensistica ed esigenza di certezza *assoluta*<sup>12</sup>. Inoltre, che l'incremento degli uomini e dei mezzi per sostentarli fosse lo scopo della politica era probabilmente un assunto condiviso da molti: difficilmente si poteva sostenere che fosse attestato con evidenza dai sensi. Un buon maestro di retorica avrebbe osservato che l'intera costruzione argomentativa era fondata su un entimema; "cartesiani" e "sensisti" erano disposti a concedere poco credito ai maestri di retorica, ma non avevano la pretesa di considerare certi i fondamenti della conoscenza storica e neppure le massime dell'azione politica.

A Quesnay e alla sua scuola il presupposto era indispensabile. Per suo carattere costitutivo, l'evidenza è auto-referenziale: una conoscenza sot-

<sup>10</sup> Sull'argomento lo studio di base è ancora E. Allix, *Le physicisme des physiocrates*, «Revue d'économie politique», 25 (1911), pp. 363-386; si veda anche B. Miglio, *Ordine fisico e ordine sociale nel pensiero dei Fisiocratici*, «Rivista di filosofia», 71 (1980), pp. 169-197.

<sup>11</sup> Quesnay non sosteneva però tesi "popolazionistiche" pure e anzi temeva che la popolazione potesse risultare eccessiva rispetto alle risorse: «Qu'on soit moins attentif à l'augmentation de la population qu'à l'accroissement des revenus; car plus d'aisance que procurent de grands revenus, est préférable à plus de besoins pressants de subsistance qu'exige une population qui excède les revenus» (*Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* [1774], INED, II, p. 956; il brano era già comparso, in forma identica, nell'*Extrait des économies royales de M. de Sully*, 1759); il rapporto tra popolazione e ricchezza era stato l'oggetto dell'articolo *Hommes* (1757), destinato all'*Encyclopédie* ma rimasto inedito sino 1908 (INED, II, pp. 511-578).

<sup>12</sup> Cfr. M. Lutfalla, *L'évidence, fondement nécessaire et suffisant de l'ordre naturel chez Quesnay et Morelly*, «Revue d'histoire économique et sociale», 41 (1963), pp. 213-249; ci permettiamo di rimandare anche ai nostri *Evidenza e legge naturale in François Quesnay*, in P. Casini (a cura di), *La politica della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 107-134, in particolare p. 122, e *L'ordine e l'ordinatore: varianti di un'idea filosofica nella cultura francese tra Illuminismo e Restaurazione*, Bologna, Clueb, 1983, pp. 13-24.

tratta al dubbio rende, in linea di principio, oziosa la divergenza di opinioni e inutile il dibattito. Poiché giova alla potenza del Sovrano far nascere e nutrire il maggior numero possibile di sudditi, la sua volontà illuminata dall'evidenza sarà naturalmente orientata a perseguire il bene collettivo. All'autorità suprema non dovranno essere opposte contro-forze, che sarebbero soltanto espressioni di interessi particolari. La forza dell'evidenza è tale che sarà sufficiente l'opinione pubblica per esercitare un controllo efficace: chi sarà così impudente e incurante del ridicolo da contrastare una verità universalmente condivisa e che nessuno, provvisto di comune raziocinio, oserebbe mettere in dubbio? Il detentore del potere dovrà quindi essere unico. L'impero cinese, nel quale le terre sono coltivate con cura minuziosa e che ha prodotto una popolazione abbondante e assidua nel lavoro, costituisce una conferma storica di questa massima basilare:

On comprend le gouvernement de la Chine, sous le nom de *despotisme*, parce que le souverain de cet empire réunit en lui seul toute l'autorité suprême. Despote signifie maître, ou seigneur: ce titre peut donc s'étendre aux souverains qui exercent un pouvoir absolu, réglé par les lois, et aux souverains qui ont usurpé un pouvoir arbitraire, qu'ils exercent en bien ou en mal sur des nations dont le gouvernement n'es pas assuré par des lois fondamentales. Il y a donc des despotes légitimes, et des despotes arbitraires et illégitimes. Dans le premier cas, le titre de despote ne paroît pas differer de celui de monarque [...].

L'empereur de la Chine est un despote; mais en quel sens lui donne-t-on cette dénomination? Il me paroît qu'assez généralement en Europe on a des idées peu favorables sur le gouvernement de cet empire; je me suis aperçu, au contraire, par les relations de la Chine, que sa constitution est fondée sur des lois sages et irrévocables, que l'Empereur fait observer, et qu'il observe lui-même exactement<sup>13</sup>.

Inevitabilmente la Cina ha conosciuto, accanto a una maggioranza di ottimi sovrani, anche imperatori *qui ont été en horreur* a causa della loro crudeltà, della loro ignoranza e dei loro vizi, ma questo non ha mai comportato una trasformazione profonda e durevole nella struttura costituzionale dello Stato<sup>14</sup>.

La definizione del diritto naturale non è formale, ma oggettiva, fisica, legata alla fruizione di beni: «Le droit naturel de l'homme peut être défini vaguement *le droit que l'homme a aux choses propres à sa jouissance*»<sup>15</sup>. Il

<sup>13</sup> *Despotisme de la Chine*, Avant-propos, «Éphémérides», t. III, pp. 7-9.

<sup>14</sup> *Despotisme de la Chine*, «Éphémérides», t. III, p. 32.

<sup>15</sup> *Le droit naturel* (1765), INED, II, p. 729; il corsivo è nel testo; per un inquadramento del problema, si vedano N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Torino, Giappichelli,

diritto naturale di una persona non è riferito direttamente ai suoi bisogni fondamentali, ma al dovere che altre persone hanno verso di lui. Così il diritto dei bambini al nutrimento e alla protezione è legato ai corrispondenti doveri dei loro genitori: se questi muoiono, i bambini sono privati dell'uso del loro diritto naturale, che di conseguenza diviene nullo<sup>16</sup>. Il diritto di natura non è quindi orientato verso la felicità individuale, ma è la legge necessaria, e come tale provvista di una sorta di sanzione divina, che regola i rapporti reciproci tra gli esseri all'interno della natura. Poiché le persone e le proprietà sono differenti, in primo luogo in senso *fisico*, il diritto naturale sancisce queste diversità: è una legge che ordina i rapporti tra soggetti disuguali, in merito al possesso e alla fruizione di beni disuguali:

Cette inégalité n'admet ni juste ni injuste dans son principe; elle résulte de la combinaison des lois de la nature, et les hommes ne peuvent pénétrer les desseins de l'Être Suprême dans la construction de l'univers, ne peuvent s'élever jusqu'à la destination des règles immuables qu'il a instituées pour la formation et la conservation de ses ouvrages<sup>17</sup>.

Il concetto di giustizia che deriva dal diritto naturale è quello correntemente applicato nel diritto civile: il primo e il più "evidente" dei diritti naturali è legato al possesso e all'uso della propria persona e delle cose che le appartengono. Considerati nello stato di società, a partire dall'ordinamento familiare, gli uomini si dispongono secondo una gerarchia essenzialmente determinata dai gradi diversi di forza. L'organizzazione sociale tende, in primo luogo, ad assicurare la sopravvivenza fisica degli uomini; su questa base si fondano le leggi morali, comprese quelle che traducono in norme di comportamento il diritto di natura:

Les lois naturelles sont ou physiques ou morales.  
On entend ici par loi physique *le cours réglé de tout événement physique de l'ordre naturel évidemment le plus avantageux au genre humain*.  
On entend ici par loi morale *la règle de toute action humaine de l'ordre moral conforme à l'ordre physique évidemment le plus avantageux au genre humain*<sup>18</sup>.

1947; A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980<sup>3</sup>; e R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

<sup>16</sup> *Le droit naturel*, INED, II, p. 731.

<sup>17</sup> *Le droit naturel*, INED, II, pp. 733-734.

<sup>18</sup> *Le droit naturel*, INED, II, p. 740 (i corsivi sono nel testo).

L'esercizio della politica è la costruzione di un sistema nel quale siano armonizzati, in maniera avveduta, i diritti *disuguali* dei membri della società. Uno Stato non tirannico sarà fondato sulla conoscenza generalizzata del bene comune, al quale tutti concorrono, e dei legami che, in vista di tale scopo, collegano le leggi civili alla legge di natura: «La première loi positive, la loi fondamentale de toutes les autres lois positives, est l'institution de l'instruction publique et privée des lois de l'ordre naturel»<sup>19</sup>. Il radicamento della legge di natura nell'ordine fisico fa sì che la conoscenza di essa abbia il carattere della necessità e della certezza. A conclusione dell'articolo *Évidence*, Quesnay si era posto il problema di sottrarre al dubbio le regole della morale e, soprattutto, di sostituire alla *liberté animale*, mossa da passioni immediate e noncurante delle conseguenze, la vera libertà, fondata sulla conoscenza del *bon ordre* e dell'*intérêt bien entendu*, e aveva concluso:

Ces premières vérités évidentes sont la base des connoissances surnaturelles, les premiers développements des connoissances naturelles, les vérités fondamentales des sciences, les lois qui dirigent l'esprit dans le progrès des connoissances, les règles de la conduite de tous les animaux dans leurs actions relatives à leur conservation, à leurs besoins, à leurs inclinations, à leur bonheur, à leur malheur<sup>20</sup>.

Il riferimento a norme di comportamento "evidenti", che si estendono a tutti gli esseri animati, ribadiscono anche in questo momento della riflessione di Quesnay, nel quale la vicinanza a Malebranche è più stretta, l'esigenza di considerare il concatenamento delle necessità fisiche come la più chiara manifestazione dell'ordine e come il segno del progetto divino, che si estende all'ambito propriamente morale.

L'evidenza e la conformità al diritto di natura conferiscono al consenso una sorta di fondamento assoluto; perché il governo personale non abbia carattere violento è sufficiente che all'interno del corpo sociale vi siano credenze stabili, condivise e sottratte al dubbio, delle quali il detentore dell'autorità tutelare si renda garante e custode. Ciò avviene, nell'impero cinese, per le dottrine di Confucio, il legislatore della nazione:

Il est regardé comme le maître et le docteur de l'Empire, ses ouvrages ont une si grande autorité, que ce seroit un crime punissable, si l'on s'avisait d'y

<sup>19</sup> *Le droit naturel*, INED, II, pp. 740-741.

<sup>20</sup> *Évidence*, INED, II, p. 426.

faire le moindre changement. De qu'on cite un passage de sa doctrine, toute dispute cesse, et les lettrés les plus opiniâtres sont obligés de se rendre<sup>21</sup>.

Gli atti di inumanità anche estremi (come l'infanticidio), legati all'eccesso di popolazione, sono deplorabili, ma non si deve dimenticare che sono effetti non controllabili di un successo politico: gli uomini sono il vero obiettivo del governo che, in primo luogo, deve creare le condizioni perché essi vivano e si riproducano. Un governo deve essere giudicato cattivo quando impedisce agli uomini di esistere, distruggendo le ricchezze mediante guerre ingiuste e, soprattutto, mediante il monopolio del commercio estero.

La population excède toujours le richesses dans les bons et dans les mauvais gouvernements, parce que la propagation n'a de bornes que celles de la subsistance, et qu'elle tend toujours à passer au-delà: partout il y a des hommes dans l'indigence<sup>22</sup>.

Individuare la disuguaglianza nella distribuzione delle ricchezze come causa dell'eccedenza della popolazione, rispetto ai mezzi di sussistenza, ha qualche fondamento nelle nazioni *livrées au brigandage des impositions déréglées*; nelle nazioni agricole bene ordinate, ove il commercio, in primo luogo quello dei prodotti agricoli, è lasciato libero, i consumi dei ricchi vanno a profitto dei poveri e ne esaltano l'operosità. La vera colpa del governo cinese – per altro legata al carattere di un popolo straordinariamente radicato al proprio paese – non sta nella disuguaglianza delle proprietà, ma nel pregiudizio *bien reprochable* verso la fondazione di colonie, che resta l'unico modo veramente efficace per dare sollievo alla pressione demografica.

2. È questione controversa se le elaborazioni teoriche di Pierre-Paul Mercier de la Rivière, barone di Saint-Médard (1719-1801) – un membro del *Parlement* parigino, il quale aveva dietro di sé una lunga esperienza nell'amministrazione coloniale e che fu accolto da Quesnay con notevoli segni di stima – abbiano fornito contributi particolarmente originali al pensiero fisiocratico. Fu composta in stretta collaborazione con il *docteur* quella che doveva restare la sua opera più famosa, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767). Il lavoro, quasi esattamente contemporaneo

<sup>21</sup> *Despotisme de la Chine*, «Éphémérides», t. III, pp. 42-43.

<sup>22</sup> *Despotisme de la Chine*, «Éphémérides», t. V, p. 56.

al *Despotisme de la Chine*, si distingue per un impiego intransigente del principio dell'evidenza e per un tono così perentorio da far presumere che l'autore intendesse deliberatamente suscitare reazioni polemiche<sup>23</sup>. Partendo dalla massima del diritto romano *ius constituit necessitas*, afferma che è ineludibile la norma, di ispirazione fisicistica, che prescrive di considerare giusto ciò che è necessario<sup>24</sup>; da questa premessa sviluppa una teoria della proprietà, spingendola sino a implicazioni molto radicali:

Pour que chaque homme puisse remplir le premier devoir auquel il est assujéti par la nature; pour qu'il puisse subsister enfin, il est d'une nécessité *absolue* qu'il ait le droit de pourvoir à sa conservation; pour qu'il puisse jouir de ce droit, il est d'une nécessité *absolue* que les autres n'ayent pas le droit de l'en empêcher; la propriété *exclusive* de sa personne, que désormais j'appellerai *propriété personnelle*, est donc pour chaque homme un droit d'une nécessité *absolue*; et comme cette propriété personnelle *exclusive* seroit nulle sans la propriété *exclusive* des choses acquises par ses recherches et ses travaux, cette seconde propriété *exclusive* à la quelle je donnerai, dans la suite, le nom de *propriété mobilière*, est d'une nécessité *absolue* comme la première dont elle émane<sup>25</sup>.

L'assolutezza, così enfaticamente attribuita al diritto di disporre della propria persona e dei mezzi necessari alla sussistenza, si estende anche al diritto di proprietà delle terre. La scarsità di mezzi di sussistenza ha obbli-

<sup>23</sup> Per la prima parte del *nom* dell'autore, delle tre versioni che circolarono tra i contemporanei, Mercier, Lemerrier, Le Mercier, accogliamo la prima, che è quella usata da Daire e da Weulersse, e ancora mantenuta da B. Miglio. Per *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* abbiamo utilizzato l'edizione originale in 2 voll., Londres, J. Nourse (ma Paris, Desaint), 1767; ne esiste un'edizione a cura di E. Depitre, Paris, Geuthner, 1910. I principali studi monografici sono: E. Richner, *Le Mercier de la Rivière, ein Führer der physiocratischen Bewegung in Frankreich*, Zürich, Girsberger, 1931; L.-Ph. May, *Le Mercier de la Rivière (1719-1801). Aux origines de la science économique*, Paris, Éd. du CNRS, 1975. Rivaluta l'originalità di Mercier, rispetto a Quesnay, A. Maffey, *L'utopia della ragione*, Napoli, Bibliopolis, 1987, parte. I, «L'utopia borghese dei fisiocratici», pp. 41-111, in particolare nel cap I, «L'ordine naturale», pp. 47-74.

<sup>24</sup> *Ordre*, I, p. 19. Il rimando fisicistico comporta inevitabilmente implicazioni teologiche: equiparare la necessità degli eventi naturali (che non sono né giusti né ingiusti) a ciò che è necessario (o si presume che lo sia) per la sussistenza e la moltiplicazione degli uomini rimanda alla possibilità di entrare nel disegno divino e alla pretesa di uniformarvisi. D'altronde non è estranea alla filosofia cartesiana (oltre che a tutta la tradizione agostiniana) la tendenza a considerare l'evidenza come una sorta di rivelazione naturale; cfr. L.-Ph. May, *Descartes et les physiocrates*, «Revue de synthèse», n. s., 26 (1950), pp. 7-38; H. Gouhier, *Cartésianisme et agustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978.

<sup>25</sup> *Ordre*, I, pp. 19-20; tutti i corsivi sono nell'originale.

gato gli uomini a divenire coltivatori, quindi a suddividersi in gruppi sociali e differenziati:

Alors il a fallu que les terres se partageassent, afin que chacun connût la portion qu'il pourroit cultiver. De la nécessité de la culture a résulté la nécessité du partage des terres; celle de l'institution de la propriété foncière; et le tout ensemble a opéré nécessairement la division de la société universelle et tacite en plusieurs sociétés particulières et conventionnelles<sup>26</sup>.

Per quanto riguarda la forma costituzionale di organizzazione politica, non vi sono in Mercier varianti o innovazioni significative. Proprio nell'*Ordre naturel* compare tuttavia la formula alla quale la scuola fisiocratica sarebbe stata abitualmente associata: andando oltre il *despotisme légitime*, espressione con la quale, come si ricorderà, Quesnay aveva inteso mettere in rilievo la liceità, dal punto di vista del diritto di natura, di un potere personale esclusivo che sottoponesse anche se stesso a leggi conformi all'ordine naturale, Mercier introduce il concetto di *despotisme légal*, nel quale le leggi «ne doivent être que des résultats évidents de l'ordre, mais scellés du sceau de l'autorité publique»<sup>27</sup>. L'espressione, volutamente provocatoria, era stata scelta anche per l'efficacia propagandistica legata a quella sorta di paradosso che in essa era contenuto e che si poteva risolvere dandole il significato di *potere assoluto della verità*. Questo assunto metafisico trovava corrispondenza in un ordinamento politico nel quale, se veniva concessa qualche autonomia all'ordine giudiziario, il *pouvoir législatif* e l'*autorité tutélaire* erano saldamente riuniti nella persona di chi legittimamente possedeva il diritto di *commander la force de la nation réunie en corps*. Non potevano essere consentiti poteri effettivi di bilanciamento, al di là dell'appello al diritto di natura, della pubblica opinione informata e della libertà di stampa, per altro non sostenuta da alcuna garanzia. Era comprensibile che il dispotismo legale sembrasse inquietante ai fautori di una libertà non preoccupata in prevalenza del commercio dei grani. Che poi si trattasse, in molti casi, di una libertà "spartana", con poche concessioni alla *douceur de vivre*, era un segno delle tensioni, non solo intellettuali, presenti in un tempo nel quale i concetti fondamentali della politica si formavano e si modificavano<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Ordre*, I, p. 28.

<sup>27</sup> *Ordre*, I, pp. 126-127; cfr. F. Diaz, *Filosofia e politica*, cit., pp. 392-398.

<sup>28</sup> Sull'argomento si veda L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del '700*, Napoli, Guida, 1979.

Al trattato di Mercier fece seguito, l'anno successivo, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle*, un opuscolo di sintesi ben costruito nel quale Pierre-Samuel Dupont de Nemours (1739-1817) ripresentava le tesi dell'*Ordre naturel* ed esprimeva un giudizio euforicamente positivo sul suo autore<sup>29</sup>. Nel frattempo era iniziato un dibattito polemico, che si sarebbe sviluppato per alcuni anni, dal quale pochi aspetti della dottrina sarebbero stati risparmiati<sup>30</sup>. Tra i primi critici della "legalità" fisiocratica troviamo Gabriel Bonnot, abate di Mably (1709-85), il quale pure era assertore di un ordinamento conforme al diritto di natura. I suoi *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1768) si collocano nel momento centrale di un lavoro teorico che, lungo alcuni decenni, si sviluppò attorno alla fondazione delle leggi e della libertà politica<sup>31</sup>. I *Doutes* si presentano come una serie di dieci lettere in-

<sup>29</sup> L'anno precedente (1767) il giovane Dupont aveva pubblicato una raccolta di scritti di Quesnay, alla quale aveva dato il titolo *Physiocratie* ("governo della natura"), premettendole il suo «Discours de l'éditeur», che verteva essenzialmente sull'origine della proprietà fondiaria e sulla rispondenza di essa al diritto naturale. Sull'autore si veda G. Schelle, *Dupont de Nemours et l'école physiocrate*, Paris, Guillaumin, 1888.

<sup>30</sup> La *querelle* toccò tutti gli aspetti della dottrina fisiocratica e si prolungò sin dopo la permanenza di Turgot al *contrôle générale*; oltre a Mably, vi furono coinvolti esponenti di rilievo delle *lumières* e delle *anti-lumières*, da Simon-Nicolas-Henri Linguet a Frédéric-Melchior Grimm e a Voltaire, da Ferdinando Galiani a François Véron de Forbonnais, sino a Jacques Necker. La migliore ricostruzione della controversia è in D. Fiorot, *La filosofia politica*, cit., parte II, cap. I, «La scuola e le correnti avversarie», pp. 119-144; di qualche utilità è anche lo scarno volume di J. Airiau, *L'opposition aux physiocrates à la fin de l'ancien régime. Aspect économiques et politiques d'un libéralisme éclectique*, Paris, Pichon et Durand, 1965; un esame comparato delle tesi di Mercier, Mably e Linguet è condotto in B. Miglio, *Fisiocrazia e concezione dell'ordine naturale*, «Rivista di filosofia», 77 (1986), pp. 109-140.

<sup>31</sup> Per gli scritti di Mably abbiamo fatto riferimento alla *Collection complète des œuvres de l'abbé de Mably*, Paris, Desbrière, an III (1794-1795), in quindici tomi, rist. anastatica, Aalen, Scientia, 1977 (citeremo: *OM*); in traduzione italiana, è abbastanza ampia la scelta dei testi compresi negli *Scritti politici di Gabriel Bonnot de Mably*, a cura di A. Maffey, 2 voll., Torino, UTET, 1996<sup>2</sup>. Tra gli studi critici segnaliamo: G. Procacci, *L'abate Mably nell'Illuminismo*, «Rivista storica italiana», 63 (1951), pp. 217-244; A. Maffey, *Il pensiero politico del Mably*, Torino, Giappichelli, 1968 (con bibl.); G. Stiffoni, *Utopia e ragione in Gabriel Bonnot de Mably*, Lecce, Milella, 1975; B. Coste, *Mably: pour une utopie du bon sens*, Paris, Klincksieck, 1975; *Colloque Mably. La politique comme science morale*, Actes du colloque 6-8 juin 1991, Musée de la Révolution française, Château de Vizille, a cura di F. Gauthier e F. Mazzanti Pepe, Bari, Palomar, vol. I, 1995 (contributi di J. Sgard, J.-L. Malvache, A. Maffey, F. Mazzanti Pepe, J. Casali De Babot, G. Salvatierra, C. Ramsay, M. Blaszké, J. Lecuru, M. Tomaszewski, S. Meyssonier, W. Asholt, T. Nieding, D. Fiorot), e vol. II, 1997 (contributi di J.-P. Faye, H. Resende, A. Delaporte, A. Labib, P. Friedemann, B. De Negroni, J. Guilhaumou, C. De Boni, J. Dome-nech, G. A. Roggerone, J. Bernet, F. Gauthier, G. R. Ikni, J.-P. Gross, S. Iskule, G. Stiffoni); J. K. Wright, *A Classical Republican in Eighteenth Century France. The Political Thought of Mably*, Stanford (Cal.) University Press, 1997 (con bibl.).



dirizzate all'abate Nicolas Baudeau, che in quel periodo era il responsabile delle «*Éphémérides du Citoyen*», una pubblicazione periodica che costituiva l'organo di stampa della scuola. Con una breve osservazione, posta all'inizio della prima lettera, è contestato il fondamento epistemologico della teoria fisiocratica: «Je vois qu'on y parle beaucoup d'évidence, et il me semble que rien n'y est évident». Il titolo stesso scelto da Mably aveva, nei confronti del metodo adottato dall'*école*, un intento polemico, che era più incisivo in quanto non era espressione di un antagonismo frontale, ma si riferiva a comuni radici anti-scettiche: «Nos maîtres disent que le doute nous tient dans un état violent, et que l'évidence seule rend le repos à notre esprit: que je vous doive ce repos, monsieur»<sup>32</sup>. L'intero corpo dottrinale svolto nell'*Ordre* è fatto oggetto di critica, in particolare la teoria della proprietà fondiaria come proiezione della proprietà personale; ma il confronto si radicalizza allorché vengono presi in esame i principî della politica. Secondo Mably ogni dispotismo istituito è soggetto, in breve tempo, al tralignamento e alla degenerazione:

Vous lui donnez [al despota] précisément la même puissance que vous attribuez à l'évidence: en ce cas je gage pour lui; car il parlera aux passions, et l'évidence ne parlera qu'à la froide raison. Jugez à quels désordres vous exposez votre empire, en mettant en opposition les forces du despote et celles de l'évidence; il doit en resulter en peu de temps des murmures, des défiances réciproques, peut-être des émeutes et des guerres civiles, et sûrement la confusion de toutes les lois, et l'établissement du *despotisme arbitraire*<sup>33</sup>.

Il carattere personale ed “egoistico” del sistema da loro sostenuto non era stato ignorato dai fisiocrati i quali, semplificando, avevano fatto riferimento all’“interesse bene inteso” del sovrano-despota (legale). Il *punctum crucis* sta dietro una diversa teoria delle passioni, che per loro appartengono alla costituzione psico-fisica degli uomini e non debbono essere in ogni

<sup>32</sup> *Doutes*, in *OM*, XI, p. 3. Cfr. F. Markovits, *L'ordre des échanges*, cit., cap. VI, «Les prestiges d'un ordre naturel et essentiel des sociétés: Lemercier de la Rivière et Mably», pp. 227-254; si vedano inoltre i saggi di S. Meyssonier, *La relation entre le politique et l'économique chez Mably*, e di T. Nieding, *Mably et les physiocrates: deux approches «éclairées» de la critique de l'ordre établi*, in *Colloque Mably*, cit., vol. I, rispettivamente alle pp. 161-188 e 205-213.

<sup>33</sup> *Doutes*, in *OM*, XI, pp. 61-62 (corsivo mio). Poco prima, riferendosi a un brano nel quale Mercier aveva riconosciuto «qu'il n'est pas possible à la majeure part des hommes d'avoir une connoissance *explicite et évidente* de la raison de toutes les lois positives, et des changements que les circonstances des temps peuvent exiger» (*Ordre*, I, pp. 135-136; corsivo di Mercier), aveva osservato: «Cette réflexion, si propre à faire douter du pouvoir de l'évidence, devoit faire craindre à notre auteur que son despotisme légal ne dégénérait nécessairement en despotisme arbitraire» (p. 57).

caso connotate negativamente. Oltrepassando l'indicazione fornita da Descartes – che aveva tracciato un percorso comunque meno rigido rispetto a quello platonico e stoico prospettato da Mably – essi giungono ad ammettere che le passioni, ove risiede l'origine dell'errore, non possono ottenere l'assenso duraturo da parte dell'intelletto, che mantiene un primato essenziale. I fisiocrati insistono piuttosto sulla *reversibilità* dell'errore, che non ha la possibilità di prevalere a lungo. Dietro un'espressione come *intérêt bien entendu* sta una concezione contrattiva del tempo, che viene quasi ad essere annullato: la passione che corrisponde al maggiore vantaggio effettivo non soltanto è una passione positiva, ma è anche la più vivace, quella che con evidenza – o meglio, *in forza* dell'evidenza – istantaneamente (o comunque facilmente) prevale sulle altre, annullando i conflitti tra sovrano-despota e sudditi<sup>34</sup>.

Per i *philosophes économistes* il principale elemento di coesione di un *royaume agricole* è l'incremento delle ricchezze e degli uomini; in Mably l'attaccamento alle istituzioni, la fedeltà allo Stato sono legati al desiderio di "felicità", intesa in primo luogo come tranquillità d'animo e libertà dal timore:

Le bonheur dans chaque individu, c'est la paix de l'âme, et cette paix naît du témoignage qu'il se rend de se conduire par les règles de la justice. Ces tyrans, ces ambitieux, dont la multitude admire la prospérité, gémissent en secret sous le poids de l'administration à la quelle ils ont la lâcheté insensée de ne pouvoir renoncer<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> La considerazione del tempo e della sua rilevanza per i fatti economici è presente in gran parte della critica alla fisiocrazia; osserva, in particolare, F. Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés* (1770): «L'homme, lorsqu'il agit, devient aussi petit, aussi foible qu'un animal de cinq pieds doit être, parce qu'il sent alors le frêle de sa structure, le court espace de sa vie, l'instantanéité de ses besoins, le raboteux des plus petits inégalités, et qu'il ne peut rien compenser, rien rabattre sans souffrir, sans mourir [...]. Prenez garde en pratique qu'il faut un temps physique à la poste des lettres pour envoyer la nouvelle du défaut de bled d'une ville à un pays qui en a. Il faut un autre espace de temps pour que le bled arrive; et si cet espace de temps est de quinze jours, et que vous n'avez des provisions que pour une semaine, la ville reste huit jours sans pain, et cet insecte appelé homme n'en a que trop de huit jours de jeûne pour mourir, ce qui n'étoit pas à faire. Ainsi le théorème va bien, le problème va fort mal» (in *Illuministi italiani*, t. VI, *Opere di Ferdinando Galiani*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, Milano-Napoli, Ricciardi, 1975, pp. 552-553).

<sup>35</sup> *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique* (1763), in *OM*, X, p. 84. In merito a questo passo di Mably, osserva R. Mauzi: «La tranquillité heureuse revêt un caractère moral, en se confondant avec l'état euphorique d'une conscience que rien ne devise» (*L'idée du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Colin, 1965, cap. IX «L'immobilité de la vie heureuse», pp. 330-385, qui p. 346, nota 6).

La felicità di natura è paragonabile a una repubblica con leggi sagge e non può essere perseguita se non combattendo le passioni<sup>36</sup>. A differenza dei bisogni, le passioni sono inestinguibili; possono avere origine dalla conformazione fisica, dalla propensione verso i “piaceri” legati all’esercizio delle funzioni vitali o dal desiderio di godere, all’interno della società, di una posizione superiore a quella degli altri. Le concessioni fatte alla “passionalità” mettono in pericolo la libertà e facilitano il passaggio al dispotismo<sup>37</sup>. Da questo presupposto nasce l’elogio della “libertà virtuosa” degli Spartani: i cittadini, sempre sotto gli occhi delle leggi e dei magistrati, non debbono essere esposti ad alcuna tentazione<sup>38</sup>. La disuguaglianza delle fortune altera i sentimenti naturali; l’uguaglianza, mantenendo nella modestia le nostre necessità, conserva negli animi una pace che si oppone al nascere e al progredire delle passioni. Tale pratica di vita prevede un’applicazione, per quanto modesta, nei lavori utili, in particolare nell’agricoltura: in questo (ma ne parla solo per accenni) sembra che Mably adombri una correzione al sistema platonico-spartano fondato sul lavoro semi-servile delle classi escluse dall’esercizio attivo della politica<sup>39</sup>. Il dottrinarismo di Mably equivale all’appello all’“evidenza”, ma è caratterizzato in senso pessimistico e presenta aspetti di rigidità anche maggiore; l’evidenza fisiocratica è avvantaggiata sull’errore e tende ad ottenere il consenso; le passioni invece, se viene concessa la minima deroga alle regole della prudenza, si moltiplicano secondo una catena necessaria.

Mentre rendono difficile la pratica di qualsiasi ordinamento politico, le passioni sono particolarmente favorevoli all’instaurazione della tirannide<sup>40</sup>. Essenzialmente individualistiche, esse operano in senso opposto alla

<sup>36</sup> *Du cours et de la marche des passions dans la société* (1776, pub. postumo), in *OM*, XV, pp. 393-394.

<sup>37</sup> È questo uno dei temi centrali di Mably, che ricorre ampiamente già nel trattato, in forma epistolare, *Des droits et des devoirs du citoyen*, al quale l’autore lavorò tra il 1758 e il 1760, e che lasciò inedito (*OM*, XI).

<sup>38</sup> Cfr. R. Tumminelli, *Radicalismo e nostalgia nel «modello spartano» di Mably*, «Il pensiero politico», 25 (1992), pp. 177-192.

<sup>39</sup> «Le travail qui accable les laboureurs ne seroit qu’un amusement délicieux, si tous les hommes le partageoient. Notre avarice les tient dans la misère» (*De la législation, ou principes des lois* [1776], in *OM*, IX, p. 39).

<sup>40</sup> L’impostazione anti-tirannica è condivisa sia dai fisiocrati sia da Mably. Per i primi la tirannide coincide con il dispotismo arbitrario, mentre per Mably il termine è sinonimo di “dispotismo” oppure si identifica con la fase iniziale del potere personale, quando il capo in ascesa non è ancora del tutto privo di qualità morali e intellettuali; esempi significativi sono Cromwell e Pericle: cfr. *Des droits*, in *OM*, XI, pp. 305-306; *Entretiens*, in *OM*, X, p. 35, nota 1. Sui rapporti tra passioni e forme di governo, Mably osserva: «Les passions du prince sont trop libres dans le despotisme, celles du peuple dans la pure démocratie, et celles des grands dans

socievolezza: da un lato, attraverso l'amore dei piaceri, in fiacchiscono il carattere dei cittadini; dall'altro consentono al tiranno o despota, animato anch'egli da passioni, di corrompere i membri del corpo sociale. Non si può tracciare un progetto di costituzione politica "libera" senza un programma di contrasto verso le passioni. L'idea fisiocratica di dispotismo legale muove dal presupposto – che è poi quello comune al pensiero capitalistico – che perseguire in modo prioritario e diretto il soddisfacimento dei desideri individuali sia conciliabile con l'aumento del benessere collettivo, della libertà comune e, soprattutto, della coesione sociale. L'opposizione al *luxe de décoration* è un motivo che trova rispondenza in Mably, per il quale tuttavia questa forma di austerità non è sufficiente, mentre è socialmente positivo il contenimento anche dei consumi primari<sup>41</sup>. Il fatto che si sia diffuso un interesse privilegiato per l'economia è di per sé indice di decadimento morale e politico:

Les anciens pensoient que la morale est la base de la politique; que sans les mœurs, c'est-à-dire, sans le mépris des richesses, la tempérance, l'amour du travail et de la médiocrité, les lois s'écroulent et le bonheur fuit loin des républiques. Cette doctrine est consignée dans tous leurs écrits. Que disent au contraire les institutions de la plupart des peuples de l'Europe? Lisez, si vous le pouvez, ces ouvrages sans nombre que l'ignorance et l'avarice nous ont dictés sur le commerce et les finances; vous y trouverez par-tout des principes opposés à ceux des anciens. Qui se trompe d'eux ou de nous? Il est du moins évident que les philosophes anciens vouloient faire d'honnêtes gens, et que les nôtres, qui ne paroissent que des facteurs, des banquiers et des agioteurs, ne veulent par leurs éloges du luxe et leurs calculs sur l'intérêt, faire que des hommes efféminés et des mercenaires<sup>42</sup>.

l'aristocratie; de là cet esprit d'injustice qui forme leur caractère, et ces lois partiales qui, presque par-tout, sacrifient une partie de l'état à l'autre» (*Doutes*, in *OM*, XI, p. 223); in L. Guerci, *Libertà degli antichi*, cit., si veda il cap. IV, «"Communauté des biens" e proprietà privata: Mably e i fisiocratici», pp. 105-139, ove è presentato anche il problema della democrazia (pp. 108-109); cfr. F. Mazzanti Pepe, *Mably: pour une démocratie à la mesure de l'homme*, in *Colloque Mably*, cit., vol. I, pp. 65-83.

<sup>41</sup> Lo dimostrano i positivi riferimenti di Mably al "brodo nero" degli Spartani; si veda, ad esempio, *Entretiens*, in *OM*, X, p. 110. I fisiocratici, che comunque non erano favorevoli a protezioni doganali, intendevano sostenere il prezzo dei prodotti agricoli e contenere l'afflusso di ricchezza verso la classe degli artigiani (*classe stérile*), i quali non disponevano del lavoro aggiuntivo fornito gratuitamente dalla natura e quindi, in condizioni di equilibrio, potevano soltanto assicurare la propria sussistenza e non erano in grado di ottenere un *produit net*, cioè un profitto vero e proprio.

<sup>42</sup> *De l'étude de l'histoire* (1761), in *OM*, XII, p. 73; cfr. L. Guerci, *Libertà degli antichi*, cit., p. 112-113.

L'accusa di economicismo rivela, in realtà, un conflitto antropologico: dietro le differenti definizioni dei bisogni e dei consumi si confrontano modelli umani contrastanti. Quando parla di "fisicità", Mercier tende a ricondurre i problemi a termini quantitativi, o comunque accertabili con gli strumenti ordinari dei sensi e della ragione, riferiti alla capacità di godimento-fruizione: la desiderabilità di uno stile di vita viene a identificarsi con il possesso di beni materiali, visibili, enumerabili e cumulabili. In Mably, dietro le formulazioni generalizzanti e le proiezioni storiche, il *bonheur* mantiene carattere consuetudinario, è legato al consenso e ai costumi, si accompagna di preferenza con l'austerità.

La condizione degli uomini contemporanei è, sotto questo aspetto, particolarmente vulnerabile, in quanto la proprietà, diffusa e consolidata, istituendo una forma di inuguaglianza permanente, accentua e moltiplica le passioni<sup>43</sup>. Il "comunismo" di Mably – presente soprattutto nella prima fase del suo pensiero – non ha intenti programmatici e corrisponde a un termine assiologico, a un punto di riferimento positivo, ma cronologicamente lontano e che non può essere riprodotto<sup>44</sup>. Nella condizione attuale, l'unica nella quale gli uomini si trovano a operare, la proprietà deve essere mantenuta e all'occorrenza difesa: la spoliazione dei cittadini, o anche una fiscalità poco scrupolosa, indicano sempre l'intento di insidiare la libertà comune. La proprietà non si dovrà però intendere come diritto a un uso incondizionato dei beni: il legislatore non può dimenticare che l'avidità è la più bassa e la meno socievole tra le passioni<sup>45</sup>. La ricchezza non sarà toccata, ma dovrà essere resa poco desiderabile e non essere collegata a sentimenti di stima: in nessun caso essa costuirà un titolo di preferenza per chi aspiri a rivestire cariche pubbliche.

<sup>43</sup> Che il legislatore moderno si trovi ad operare con uomini snaturati dalla proprietà è un tema ricorrente negli scritti di Mably, in particolare in quelli del primo periodo, *Des droits et des devoirs e Entrétiens de Phocion*.

<sup>44</sup> A differenza di Rousseau, che come è noto ne dubitava, Mably crede che uno stato di uguaglianza originaria sia storicamente esistito, ma condivide con il Ginevrino la persuasione che esso debba considerarsi definitivamente perduto. Tra i numerosi passi sull'argomento, riportiamo il seguente: «Quand on présenteroit aux hommes le véritable ordre de la nature, qui, selon moi, consiste dans la communauté des biens et l'égalité des conditions, je conviens très franchement qu'il ne feroit aucune impression sur leur esprit: des barrières insurmontables nous séparent pour jamais de ce bonheur» (*Doutes*, in *OM*, XI, p. 37). Al "comunismo" di Mably dedicano spazio le principali monografie sull'autore; tra i contributi specifici ricordiamo R. Galliani, *Mably et la communauté des biens*, «Revue des sciences humaines», 41 (1976), pp. 437-460.

<sup>45</sup> Mably suggerisce che le successioni vengano regolamentate in senso restrittivo: *De la législation*, in *OM*, IX, p. 139-140; cfr. J. K. Wright, *A Classical Republican*, cit., p. 106.

L'introduzione di leggi suntuarie e l'istituzione della censura completano questo processo di contenimento senza confisca, ma la saggezza e l'esperienza prudente consigliano di limitare le passioni con le passioni. Mably ha presente il trattato di Montesquieu ed è convinto che le diverse forme di governo, delle quali si ha notizia storica, esprimano le passioni caratteristiche dei diversi ordini sociali. La libertà comune sarà quindi salvaguardata se nessuna di queste passioni potrà prevalere in modo esclusivo:

Notre auteur [Mercier], qui cherchoit des gardiens et des protecteurs aux lois, ne s'est pas aperçu qu'il ne les trouveroit que dans un *gouvernement tempéré*. Au lieu de présenter les lois soumises au despote, que n'offroit-il le tableau d'un prince soumis aux lois? Que n'examinait-il les ressorts du *gouvernement mixte* et les ressorts du cœur humain? Que ne comparoit-il leurs rapports et leur action? Et sans doute il auroit vu, avec les politiques les plus profonds, que ce n'est qu'à la faveur d'une *administration tempérée*, que toutes les classes de citoyens, réunies dans un même centre, apprennent à n'avoir qu'un intérêt commun, parviennent à connoître la vérité par le secours de la discussion, et sentent toutes combien il leur importe d'affermir l'empire des lois. Remarquez, je vous prie, monsieur, qu'alors tous les ordres de la société se balancent, s'imposent, se tiennent en équilibre; le peuple, les grands, le prince, personne ne peut avoir une assez grande autorité pour faire des lois partiales; et c'est alors que la nation, qui s'est rapprochée autant qu'il est possible aujourd'hui, de l'égalité naturelle aux hommes, est véritablement la dépositaire et la protectrice de ses lois<sup>46</sup>.

Per mantenere la purezza dei costumi, Mably difende a volte forme di pressione soffocanti; è comprensibile che a molti una "libertà" di questo tipo sembrasse meno attraente di un "dispotismo" che, nelle intenzioni dei suoi sostenitori, trovava la sua principale legittimazione assicurando la proprietà e garantendone il libero uso. L'abbé era persuaso che ogni governo, a meno che non intendesse trarre dalla corruzione un vantaggio abietto, dovesse promuovere nei cittadini il disinteresse personale, qualità indispensabile per rafforzare la fiducia e la coesione tra i membri della società; ma non vi è ragione di pensare che, nel modo corrente di considerare le azioni degli uomini, fosse particolarmente timorato. Quando collaborò

<sup>46</sup> *Doutes*, in *OM*, XI, pp. 70-71; i corsivi sono nostri. Per il concetto di *governo misto* si veda N. Bobbio, *ad vocem*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, Torino, UTET, 1983<sup>2</sup>; di una costituzione che combinasse i caratteri delle altre avevano parlato, associandola agli ordinamenti licurghei, Platone, *Leg.*, 693d; Aristotele, *Pol.*, II, 6, 1265b, 1266a, e soprattutto Polibio, *Storie*, VI, 12, che aveva posto un'analogia tra gli ordinamenti di Sparta e quelli di Roma; l'associazione del concetto di "temperanza" con il governo misto è in Cicerone: *praestabit id, quod erit aequatum et temperatum ex tribus optimis rerum publicarum modis* (*De republica*, I, 45).

con il fratello, l'abbé di Condillac, a redigere un corso di studi per il futuro duca di Parma, dimostrò larghezza di idee e non assegnò alla castità un valore preminente, tra i requisiti caratteriali da sviluppare in un giovane principe. A ben guardare, tale atteggiamento conferma la sua convinzione di fondo: tra il piano della fisicità e quello della moralità non vi è una comunicazione diretta. La persuasione che le passioni debbano essere comunque frenate non rende Mably inconsapevole del fatto che spesso non possono essere sopresse. Il governo misto – nella sua forma moderna, necessariamente diversa da quella “spartana” – impedisce a cittadini, che dispongono in modo disuguale della proprietà, di considerare nemici da annientare o schiavi da opprimere quanti non partecipano al loro interesse economico e non condividono il loro stile di vita<sup>47</sup>. All'interno del governo temperato permangono comunque tensioni e Mably affida alla religione, caratterizzata in senso civile e regolata dallo Stato, il compito di sostenere, con una sanzione ultraterrena, la purezza dei costumi e la sacralità dei patti e delle leggi. Quella funzione non può essere svolta dalla razionalità, sempre snaturata dalle passioni, in particolare dalla “vanità”:

Voyez la Grèce où tant de philosophes parlèrent de la divinité avec la plus grande licence: ils ne parvinrent pas à faire fermer les temples et briser les autels; mais en diminuant jusques dans le peuple même la crainte des dieux et le respect dû à des choses qu'il avoit regardées comme sacrées; la religion qui avoit régnée sur le cœur ne frappa plus les yeux que par un vain spectacle de cérémonies. Une carrière plus libre fut ouverte aux passions; en cessant de redouter les dieux, on apprit à tromper les hommes; la foi des serments fut sans force; on viola les lois quand on espéra de pouvoir les violer impunément; et les républiques, familiarisées peu à peu avec tous les vices, tombèrent enfin dans cette corruption extrême qui causa leur ruine<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Per Mably, come per Montesquieu, nel contrastare il potere personale del monarca avevano un ruolo fondamentale gli ordini intermedi, in particolare i parlamenti: «Vous avez [...] des agrégations, des compagnies; votre clergé forme encore un corps; votre noblesse conserve encore le souvenir de sa grandeur passée et de ses privilèges particuliers; il faut avoir de certains ménagements pour sa vanité. Vous avez par-tout des parlements et quelquesunes de vos provinces se gouvernent encore par des états. On n'étrangle point tout cela comme on étrangle un visir ou un bacha qu'on a tirés de la poussière» (*Des droits*, in *OM*, XI, p. 408). Sull'argomento si vedano, F. Diaz, *Filosofia e politica*, cit., cap. VI, «La prova di forza fra corona e parlamenti», pp. 428-470; J.H. Shennan, *The Parlement of Paris*, London, Ed. Eyre and Spottiswoode, 1968; J. Egret, *Louis XV et l'opposition parlementaire*, Paris, Colin, 1970; P. Alatri, *I parlamenti nella lotta politica della Francia del Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1977.

<sup>48</sup> *De la législation*, in *OM*, IX, pp. 420-421; si veda J. Bernet, *La religion de Mably*, in *Colloque Mably*, cit., vol. II, pp. 179-189.

Gli dèi sono utili alle repubbliche, ma la gracile religione di Mably mal si sottrae a un sospetto d'impostura. In un passo celebre delle *Pensées sur la comète* – non direttamente confutato da Mably, che pure polemizza aspramente contro l'esule di Rotterdam e la sua repubblica di atei – Pierre Bayle aveva previsto l'eventualità che la falsa religione accentuasse, non limitasse le passioni<sup>49</sup>. È difficile conciliare la teoria della malvagità naturale dell'uomo, se non è frenato dal terrore della pena, e l'aspirazione alla felicità: se gli uomini trovano tanta soddisfazione nel compiere il male, come è possibile che trovino la felicità nella virtù? Certo il loro intelletto è debole, è soggetto alle passioni; non si capisce tuttavia perché i filosofi, che non dovrebbero avere l'intelletto debole – almeno non tutti o non più degli altri – in generale non pratichino la virtù e non si dimostrino amanti della tranquillità e sensibili alla solidarietà sociale. Giacché la felicità non è così semplice né da definire né da conseguire, si rende necessario ripensare il rapporto tra ragione e virtù.

3. L'esigenza di costruire una morale fondativa della politica, connessa alla considerazione della libertà come controllo delle passioni, non esclude una concezione evolutiva della ragione. Le attività intellettuali o di pura elevazione, la stessa ricerca filosofica non sembrano dapprima avere spazio per Mably. Platone aveva parlato del desiderio della "bellezza" come della prima esperienza di avvicinamento alla filosofia, ma non aveva consentito di coltivare la poesia, giudicata corruttrice; Mably va oltre e suggerisce che le leggi indichino nei dettagli le forme prescritte di frugalità e che i censori vegliano sulla loro applicazione scrupolosa<sup>50</sup>. La comunità delineata da Mably, quando è presentata in forma intransigente, ricorda un convento, o meglio una caserma di monaci-guerrieri diffidenti di tutto ciò che viene dall'esterno, francamente poco istruiti, incoraggiati al controllo reciproco e alla delazione<sup>51</sup>. La repubblica "virtuosa" è popolata di uomini senza ambizione personale, se non quella di primeggiare nella valentia militare, e senza curiosità intellettuale: la ricerca stessa della verità, quando

<sup>49</sup> Cfr. P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, ed. critica a cura di A. Prat, 2 voll., Paris, Cornély, 1911-1912, vol. I, §§ 129-130.

<sup>50</sup> Sui censori e sull'importanza che ebbero presso i Romani, si veda *De la législation*, in *OM*, IX, p. 326; nello stesso trattato è assimilata alla censura la sanzione divina delle leggi e dei costumi, p. 397; prendendo in esame la costituzione della Pennsylvania, che giudica troppo caratterizzata in senso democratico, Mably valuta positivamente l'istituzione delle Commissioni di censura, ma ritiene che si riuniscano troppo di rado e che abbiano scarsi poteri: cfr. *Observation sur le gouvernement des États-Unis d'Amérique* (1784), in *OM*, VIII, pp. 401-402.

<sup>51</sup> *Du cours*, in *OM*, XV, p. 395.



non si risolve nel recepimento consapevole della legge di natura, è attività sospetta e comunque dispersiva. Sappiamo che il “radicalismo” di Mably non è interpretabile in modo lineare: se da un lato, soprattutto nei primi lavori teorici, rivela un autore personalmente risentito e disponibile, almeno in via ipotetica, a soluzioni estreme, sono però numerose, quasi abituali, le occasioni in cui quel pensiero è “applicato”, sfumato, variato sin quasi ad essere contraddetto. La condanna simultanea delle passioni e dell'affinamento intellettuale si accompagna così a una serie di osservazioni, spesso derivate dalla lettura delle opere del fratello Condillac, il quale probabilmente aveva avuto un ruolo importante anche nell'indurre Quesnay a caratterizzare l'evidenza in forma sensistica.

Non sarebbe possibile attribuire a Mably una morale ottimistica, fondata su una fiducia immediata nella bontà della natura umana: la libertà deve essere piuttosto collocata in un luogo intermedio tra l'impulsività egoistica e l'affinamento vizioso e snervante, legato alla moltiplicazione innaturale dei bisogni e allo sviluppo improprio delle arti e delle scienze. I rapporti tra libertà e ragione, da sempre problematici, vengono trattati in modo ricorrente nelle opere più tarde di Mably, che affronta direttamente il problema in uno scritto del 1778, *Du développement, des progrès et des bornes de la raison*<sup>52</sup>. Si tratta di un breve trattato in forma di dialogo diegetico, nel quale l'interlocutore *Valère*, nel criticare l'interpretazione data da Hobbes alla teoria del diritto naturale, assume una posizione non antagonista, rispetto a quella dei fisiocrati, facendo riferimento positivo a Richard Cumberland, che era stato un autore particolarmente meditato all'interno dell'*école*<sup>53</sup>. *Valère* non si discosta troppo dai teorici dell'*évidence* neppure quando afferma che la ragione deve considerarsi, per gli uomini, una facoltà originaria e non indotta. La ragione era esistita nello stato pre-sociale, e costituiva anzi la condizione necessaria del superamento di esso: «L'état de nature n'étoit point une ivresse perpetuelle»<sup>54</sup>. Rivendicando la propria continuità con il fratello, Mably confuta questa concezione della ragione ed enuncia una teoria secondo la quale ogni svi-

<sup>52</sup> In *OM*, XV; *Valère* è lo stesso personaggio che assumerà il ruolo dello scettico radicale nel quasi contemporaneo *Oracle d'Apollon* (*OM*, XIV).

<sup>53</sup> L'interesse per Cumberland era accentuato dal fatto che la *De legibus naturae disquisitione philosophica* (1672) era stata tradotta in francese nel 1757 da J. Barbeyrac, con il titolo *Traité philosophique des lois naturelles*; cfr. B. Raynaud, *Les discussions sur l'ordre naturel au XVIII<sup>e</sup> siècle. De l'école du droit naturel aux physiocrates par Cumberland*, «Revue d'économie politique», 19 (1905), pp. 231-248.

<sup>54</sup> *Du développement*, in *OM*, XV, p. 11.

luppo intellettuale deriva dall'esercizio della sensibilità, accompagnata dalla percezione del piacere e del dolore:

Vous prêtez à des hommes, pour le moins aussi ignorants et aussi grossiers que le sont aujourd'hui les sauvages d'Amérique et d'Afrique, toutes les connaissances que les philosophes les plus profonds ont acquises pendant une longue suite de siècles, en méditant sur la nature de notre bonheur et les moyens de l'établir [...]. Songez que les hommes sont condamnés à se traîner lentement et avec peine d'expérience en expérience pour arriver à la vérité. Malheureusement le système des idées innées qui nous seroit fort favorable, et cependant ne nous suffiroit pas, est avec raison abandonné de tout le monde<sup>55</sup>.

Il modello antropologico che sta dietro questa gnoseologia sensistica costituisce il punto di partenza per una teoria dell'incivilimento, inteso come acquisizione progressiva e *lenta* delle qualità sociali.

In una società imperfetta ma complessa, nella quale la proprietà sia stata introdotta da molto tempo e la disuguaglianza tra gli uomini sia accentuata, l'educazione intellettuale diventa utile. Per Mably il puro intelletto non è sufficiente a dominare le passioni, che invece possono essere contrastate e vinte da altre passioni<sup>56</sup>. Si rende così necessario introdurre un criterio che le differenzi e le disponga secondo il diverso grado di pericolosità. Le passioni, per loro natura, aumentano i bisogni e contrastano la felicità, ma l'intelletto non opera senza passioni: l'apatia genera stupidità. Mably distingue tra passioni volgari, legate ai sensi e alla corporeità, e passioni più nobili. Le passioni inferiori sono molteplici; tutte si possono considerare manifestazioni dell'*avarice*, l'amore per gli oggetti materiali, mentre le superiori derivano dall'*ambition* e da quella sua varietà che è l'onore, l'amore per la gloria: la felicità non può essere intesa soltanto come appagamento di desiderî così elementari da risultare insopprimibili<sup>57</sup>. L'agitazione di spirito è rischiosa, ma contro questi pericoli le buone leggi e la vigilanza sui costumi costituiscono una garanzia efficace, per quanto parziale: «Malgré l'empire qu'ont pris nos préjugés et nos passions, il ne faut pas laisser prescrire les droits de la raison et de la vertu»<sup>58</sup>. Si presentano

<sup>55</sup> *Du développement*, in *OM*, XV, p. 23.

<sup>56</sup> Osserva B. De Negroni, *Les vices et les vertus des gouvernements*, in *Colloque Mably*, cit., vol. II, pp. 107-121: «Les passions sont à la fois le moteur qui a permis le développement de la raison et la source des vices et des vertus, c'est pourquoi le législateur doit savoir les utiliser les une contre les autres, jouant de l'homme comme d'un clavecin» (p. 119).

<sup>57</sup> Come è noto, Montesquieu associa l'*honneur* alla monarchia, mentre Rousseau gli attribuisce un effetto snaturante nei rapporti tra gli uomini.

<sup>58</sup> *De la législation*, in *OM*, IX, p. 154.

ormai in forma negativa, come superamento e limitazione di una condizione passionale ineliminabile, anche le quattro *vertus mères ou auxiliaires* che sono *les premières dans l'ordre politique*: la temperanza, l'amore del lavoro, l'amore della gloria, il rispetto per gli dèi<sup>59</sup>.

Di fronte al problema dell'educazione intellettuale si rileva che l'opposizione di Mably ai fisiocrati, così decisa quando nega che l'evidenza sia autosufficiente per contrastare le passioni e per assicurare il carattere non arbitrario del *despotisme légal*, diviene teoreticamente sfumata a mano a mano che se ne indagano i fondamenti. Le ripetute professioni di una morale "autonoma", collocata almeno apparentemente su presupposti spiritualistici, si accompagnano, pur con qualche difficoltà, a una filosofia della conoscenza di impostazione sensista, e questo è un aspetto che certamente non contrasta con il fondamento che Quesnay aveva posto all'evidenza. In ambedue, inoltre, l'istruzione generalizzata è riconosciuta come garanzia di consenso, conformemente al presupposto illuministico – ma presente nella tradizione anti-iniziatica, anche in quella, per altri aspetti, non refrattaria a influenze scettiche – secondo il quale il sapere è, in linea di principio, accessibile a tutti. Si tratta, per i fisiocrati, di un sapere scarno e molto "concreto", accessibile senza molte difficoltà quando siano accolti gli assiomi dell'evidenza, che costituisce la base comune dell'educazione nazionale e che non esclude forme di cultura diversamente articolate: la *classe stérile* fornisce ogni genere di prodotti elaborati, e nulla esclude che alcuni di essi possano essere immateriali. Per Mably il problema è necessariamente più complesso, in quanto le conoscenze accresciute, e soprattutto estese ad ambiti non direttamente riguardanti il mondo fisico e il diritto di natura, danno luogo a quel processo di corruzione morale che mina alla radice la libertà pubblica. Tuttavia Mably è consapevole che, perché si affermi e si consolidi la libertà, è necessario che la *raison* sia diffusa, il che richiede un'istruzione complessa. Un conflitto analogo si era prospettato a Rousseau, autore di testi teatrali e fautore della legge ginevrina, che proscriveva il teatro.

Si delinea l'impegno, teoreticamente non troppo lineare, a operare in una situazione di bilanciamento. Mably, che attribuiva importanza particolare al carattere nazionale, assume verso gli Italiani e la loro cultura un duplice atteggiamento. Nel trattato *De la législation* è denunciato il ruolo centrale attribuito alle belle arti, contro le quali viene ribadito, in tono sprezzante, il giudizio di condanna. Il gusto italianizzante è bollato senz'altro come corruttore: «Qu'on vienne chercher chez nous des modèles de lois,

<sup>59</sup> *Entretiens*, in *OM*, X, p. 102.

de mœurs et de bonheur, et non pas de peinture». Le leggi suntuarie debbono valere in modo incondizionato, senza riguardo per il falso prestigio delle arti: «Si vous négligez une partie, vous laissez une porte ouverte à des abus qui s'étendront sur tout»<sup>60</sup>. Ma in uno scritto quasi contemporaneo, *Du cours et de la marche des passions dans la société* (1776), il giudizio si fa meno riduttivo e tende a rovesciarsi:

L'Italie, par sa température, est je crois, aussi favorable que la Grèce aux organes de l'entendement. Ses habitants ont toujours eu cette activité d'esprit que ne demande qu'à agir et se montrer. Au milieu même de la barbarie gothique dont leur pays fut infecté, comme le reste de l'Europe, vous ne le voyez point céder nonchalamment à l'opinion publique. Tandis que la raison paroît éteinte dans toute l'Europe, ella fait encore des efforts en Italie pour recouvrer ses droits<sup>61</sup>.

Agli Italiani e alla loro *raison vagabonde* era mancato un Licurgo – presso i Franchi, secondo Mably, tale ruolo era stato rivestito da Carlo Magno, il re-legislatore, che aveva ridotto e non esteso il suo potere personale – ma avevano sempre mantenuto la capacità di contrapporre la consapevolezza civile all'opinione popolare, fautrice di passioni sregolate e battistrada dell'illibertà<sup>62</sup>.

La ragione non è una facoltà immutabile, si forma e si modifica in rapporto alle esperienze di situazioni gratificanti o afflittive che, direttamente o indirettamente, sono comunque legate alla sensibilità. Il principio, di evidente ispirazione condillachiana, ha valore generale; ma secondo Mably, che in questo differisce in modo sostanziale da Quesnay, vi sono differenze rilevanti tra la razionalità che si pone come scopo la conoscenza della natura e quella destinata a elaborare le norme della morale. Nel primo caso non esistono ragioni di fondo per respingere il criterio dell'evidenza, soprattutto se viene considerato nella concezione "fisicista" e sensista propria dei fisiocrati. Allorché infatti un uomo raggiunga la "verità" attorno a una legge naturale o ad un problema matematico, viene a trovarsi in una condizione gratificante che lo incoraggia a prestare assenso alle scoperte recenti e a persistere nella ricerca per estendere le conoscenze. Quando invece la riflessione razionale concerne la morale e la politica, cioè quando si pone la felicità come oggetto diretto, le conclusioni alle

<sup>60</sup> *De la législation*, in *OM*, IX, p. 135.

<sup>61</sup> *Du cours*, in *OM*, XV, p. 310 (lo scritto venne pubblicato postumo).

<sup>62</sup> *Du cours*, in *OM*, XV, pp. 310-311; il giudizio su Carlo Magno è espresso in *Des droit et des devoirs*, in *OM*, XI, p. 439; *De l'étude de l'histoire* (1761, pub. postumo), in *OM*, XII, pp. 334-337; *De la législation*, in *OM*, IX, p. 287.

quali essa giunge possono porla in conflitto con il desiderio di soddisfacimento immediato, che in qualche misura resta ineliminabile<sup>63</sup>. In questo caso il fattore temporale opera con vigore: la previsione di una condizione futura, nella quale si potrà godere di una felicità più piena e più sicura, non estingue l'urgenza delle passioni e non garantisce che l'evidenza possa, senza l'aiuto di forze reali, assicurare la prevalenza dell'interesse *bene inteso*. Inoltre, le situazioni nelle quali le norme di condotta si trovano a essere applicate sono così svariate che, accanto alla razionalità tesa a indagare i principî, diviene necessaria l'azione di una sorte di ragione minore – la *prudenza* – rivolta all'impiego di questi principî nei modi che, di volta in volta, si presentino come opportuni<sup>64</sup>.

La nozione di progresso, in un fautore della "libertà degli antichi", non può essere lineare: si dovranno attendere deviazioni e arretramenti: modelli in sé molto evoluti, che potrebbero essere definiti "perfetti", vengono poi, in taluni casi, a risultare inapplicabili o rovinosi<sup>65</sup>. L'intransigenza di Galba nei confronti delle pretese dei pretoriani condusse lui alla morte e prolungò le sofferenze della repubblica, ormai caduta nell'arbitrio e nella tirannide: *nocuit antiquus rigor et nimia severitas, cui iam pares non sumus*<sup>66</sup>. Accade così che i vizi non si attenuino, con il progresso della ragione, e che anzi lo sviluppo delle scienze e delle arti finisca per eccitare l'avidità e l'ambizione. Riappare una ragione congiunta alle passioni e che, senza di esse, non sussisterebbe: se l'uomo fosse, sin dall'origine, felice, non avrebbe avuto bisogno di comparare le sensazioni, di selezionarle e di sviluppare la memoria. Le passioni, «nous rendent ou méprisables ou dignes de l'estime publique, suivant qu'elles sont dirigées à un fin honnête, et constantes avec tenue»<sup>67</sup>. In ogni caso, se il bene pubblico non coincidesse con la massima felicità individuale, non sarebbe possibile alcun sentimento di solidarietà sociale, né si costituirebbe la morale, come esigenza di rispettare, negli altri, esseri simili a noi, provvisti di uguale natura e di uguali diritti.

L'alternativa dispotismo-libertà diventa meno rigida: si ammette una molteplicità di gradi intermedi e anche una varietà nelle forme di governo non dispotico. Ciò non significa che per Mably queste siano equivalenti. Il sistema costituzionale inglese assicura la libertà personale, ma assegna un

<sup>63</sup> *Du développement*, in *OM*, XV, p. 59.

<sup>64</sup> *Du cours*, in *OM*, XV, p. 468.

<sup>65</sup> Il riferimento a un canone supposto "perfetto" è caratteristico della tradizione classicistica, nella quale Mably si riconosceva; cfr. *Du beau*, in *OM*, XIV.

<sup>66</sup> Tacito, *His.*, I, 18; *Du développement*, in *OM*, XV, p. 47.

<sup>67</sup> *Du cours*, in *OM*, XV, p. 444.

potere eccessivo al Sovrano e alla corte; è dominato dalle circostanze e dalle passioni. Così «les lois trop flexibles [...], parce qu'elles ne se communiquent pas une force mutuelle, se prêtent trop aisément à tout»; la felicità è allora compromessa, la libertà è in pericolo<sup>68</sup>. In Svezia la Dieta mantiene saldamente il potere legislativo, senza che il Re abbia la possibilità di intromettersi, ma vi è il rischio che qualche *despote en sous-ordre* voglia crearsi delle benemerenzze e cerchi di mutare l'ordine costituito: «Pour un Suédois, à qui il ne manque presque rien pour avoir un gouvernement parfait, ce serait un lâche s'il n'aimait la liberté en Romain, et ne tendait pas des soins constants et assidus, à corriger les défauts légers qui défigurent son gouvernement, et qui pourront peut être le ruiner»<sup>69</sup>.

Per i fisiocrati l'esistenza di una società *politica* è legata al compimento, nel tempo breve di un anno, del ciclo economico, vale a dire della riproduzione agricola. L'ordinamento politico "perfetto" – che può durare per un tempo indefinito – è possibile ed è attuato quando sono garantite la proprietà fondiaria e la libera circolazione dei prodotti agricoli, cioè quando è assicurata la regolarità del ciclo economico-produttivo. L'opzione per il "dispotismo" è legata, oltre che a circostanze esterne, alla persuasione metafisica che la verità sia unica e che il governo di uno solo sia il più adatto a proclamarla, ad affermarne le implicazioni nella vita sociale e a mantenere le condizioni perché si attui il ciclo. Poiché la verità è in sé evidente e, in via di principio, non richiede conferme, il ricorso a esempi storici è inessenziale. L'ordinamento che si prospetta ha poco in comune con il dispotismo classico e, nonostante gli sforzi per identificarlo con la monarchia francese, presenta i caratteri di un'istituzione politica originale; il riferimento alla Cina, reso possibile da un uso riduttivo e alquanto spregiudicato delle fonti, più che un riferimento storico vuol essere un riscontro, nella contemporaneità, del sistema in azione.

Per Mably la condizione perfetta, legata al possesso in comune dei beni, nella quale poteva essere realizzato il controllo efficace sulle passioni, è irrimediabilmente perduta. È quindi necessario sostenere la riflessione teorica con riferimenti al passato storico e a fenomeni di lunga durata. Ai modi della ricerca storica e alla funzione della storia Mably dedica lavori specifici; in questo è affine ad autori a lui ben noti, anche se a volte criticati

<sup>68</sup> *De la législation*, in *OM*, IX, p. 181.

<sup>69</sup> *Des droits*, in *OM*, XI, p. 298; *De l'étude de l'histoire*, in *OM*, XII, cap. VI, pp. 241-273; Mably si riferisce, idealizzandola, alla situazione costituzionale della Svezia prima del colpo di Stato di Gustavo III, nel 1772; cfr. J.K. Wright, *A Classical Republican*, cit., pp. 162-163; B. De Negroni, *Les vices et le vertus*, in *Colloque Mably*, cit., vol. II, pp. 121-122.

duramente: Bayle, Hume, Gibbon e, soprattutto, Montesquieu. Gli esempi congiunti di governo perfetto e di ottimo legislatore sono forniti da Sparta e da Licurgo; Roma repubblicana attesta la possibilità che un popolo sia legislatore di se stesso. Come per i fisiocrati, il governo perfetto deve avere in sé la possibilità di una durata indefinita: il declino è legato alla diffusione delle passioni, in particolari di quelle vili, tra le quali la più avvilente di tutte è il desiderio di ricchezza. Nessuna formazione politica, neppure Sparta, è mai stata immune dalla corruzione che, se non si sviluppa all'interno di un sistema ove la virtù sia praticata e difesa, può introdursi attraverso i contatti con gli altri popoli. Nell'epoca presente, che vede la proprietà universalmente diffusa e consolidata, il legislatore non può avere il compito di istituire ordinamenti perfetti, ma piuttosto quello di limitare l'imperfezione.

In modi differenti, sia nei fisiocrati sia in Mably la riflessione politica si pone come bilanciamento tra utopia e progettazione operativa. Al di là delle pretese corrispondenze legate all'opportunità o alle tendenze culturali, il *despotisme légal*, essenzialmente orientato verso il futuro, si poneva in un tempo a-storico e non trovava corrispondenza in alcun sistema politico esistente; dal canto suo il *gouvernement mixte*, che ha trovato a Sparta un'attuazione *quasi* perfetta, non può essere riproposto ai moderni se non in forme radicalmente mutate: non come esercizio ordinato della felicità, ma come limitazione degli effetti disgregatori legati a quell'erosione della libertà collettiva che la proprietà e la differenza nelle fortune inevitabilmente comportano.