

# Studi di storia della cultura

*Sibi suis amicisque*

*a cura di*

DOMENICO FELICE





LEXIS

II

---

*Biblioteca delle Lettere*



# Studi di storia della cultura

*Sibi suis amicisque*

*a cura di*

Domenico Felice



© 2012 by CLUEB  
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

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

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



Volume pubblicato con un contributo  
dell'Università di Bologna - Dipartimento di Filosofia

**Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque / a cura di Domenico Felice. – Bologna : CLUEB, 2012**  
x-557 p. ; 24 cm  
(Lexis. 2., Biblioteca delle Lettere)  
ISBN 978-88-491-3675-3

In copertina: Château de La Brède. Qui è nato Montesquieu.

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

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

Finito di stampare nel mese di luglio 2012  
da Legoprint - Lavis (TN)

*Tutte le cose  
Vicine o lontane  
In modo nascosto  
Sono legate le une alle altre  
Da una forza immortale  
Tale che non potete cogliere un fiore  
Senza disturbare una stella.  
(F. Thompson)*

*Vedere il Mondo in un grano di sabbia,  
E il cielo in un fiore selvatico,  
L'infinità nel palmo della tua mano  
E l'eternità in un'ora.  
(W. Blake)*

*Omnia orta occidunt  
et aucta senescunt.  
(Sallustio)*

*Res humanae fragiles caducaeque sunt.  
(Cicerone)*



A mia madre (1923-2012)

*Eri tu la migliore  
Perché parlavi il linguaggio dei fiori  
E conoscevi tutti i nomi del dono*

\*

*Ti porterò doni  
Come quando  
Eri ancora bambina e  
Toccavi il cielo con le dita*

A mio padre (1918-2009)

*Né più mai saprai  
L'odore verde del rosmarino  
Il sapore giallo della vite  
La brezza azzurra del mare*

*Né più mai dirai  
Versi di volo e  
Di fronte primavera*

*Né più mai coglierai  
Assolate asparagine  
Abbrunati pungitopo  
O ferrigne lumache*

*Eppure io vedo la tua voce  
E ascolto il tuo sguardo  
Addossato a questa collina  
Dove sussurrano gli ulivi  
E odora la ginestra*





## INDICE GENERALE

Domenico Felice, <i>Prefazione: Sulla dignità umana o lo stoicismo di Montesquieu</i> .....	1
Chiara Torre, <i>Officium erat imperare, non regnum: riflessioni su Seneca politico</i> .....	21
Giorgio E.M. Scichilone, « <i>Tagliare a pezzi</i> ». <i>Cesare Borgia tra rimandi biblici e fonte senofontea in Machiavelli</i> .....	59
Davide Monda, <i>Guerra e pace nel Rinascimento europeo: Machiavelli contro Erasmo</i> .....	107
Piero Venturelli, <i>La costituzione mista e il “mito” di Venezia nel Rinascimento. Alcune considerazioni sugli scritti etico-politici di Donato Giannotti e di Gasparo Contarini</i> ..	135
Lorenzo Passarini, <i>Naturalismo e visione della società in Giulio Cesare Vanini</i> .....	183
Massimiliano Bravi, <i>Montesquieu, le invasioni barbariche e le ripercussioni del diritto germanico sulla storia giuridica della monarchia francese</i> .....	197
Davide Monda e Domenico Felice, <i>L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea. Mappa minima per orientarsi in Montesquieu</i> .....	245
Elisa Bianco, <i>Indolence (1772) di Dorothea Mallet Celesia tra Thomson e Keats</i> .....	259
Riccardo Campi, <i>Per un'introduzione alla lettura delle opere alfabetiche di Voltaire</i> ...	277
Domenico Felice (a cura di), <i>Voltaire, Tolleranza</i> .....	333
Esteban Anchustegui Igartua, <i>La religión en Rousseau y el proyecto patriótico revolucionario francés</i> .....	343
Simón Gallegos Gabilondo, <i>De l'écriture errant dans le monde, ou la découverte des géants patagons</i> .....	359

Tommaso Gazzolo, <i>Giuseppe Rensi e l'idealismo giuridico. Il problema della deduzione trascendentale del concetto di diritto (1910-1914)</i> .....	373
Gianmaria Zamagni, <i>Portare Aldilà? Erik Peterson e la critica della teologia politica di C. Schmitt</i> .....	425
Antonio Hermosa Andújar, <i>Pensar los clásicos políticos (y pensarlos en español: ¿pensar por pensar?)</i> .....	447
Domenico Felice, <i>Montesquieu in Italia: il contributo di Salvatore Rotta (1926-2001)</i>	465
Massimo Angelini, <i>Alle radici della parola «cultura»</i> .....	479
Gilio Cambi, <i>Il bisogno di energia dell'umanità</i> .....	487
Marco Pizzica, <i>Marketing and Company Communication: How Lateral Thinking, Post-modernism and Popular Culture Have Changed Marketing Beyond the 4 ps Strategy</i>	495
Emanuele Felice, <i>Sull'importanza della storia per le scienze sociali (e viceversa). Tre esempi dai divari regionali in Italia</i> .....	515
Silvia Vida, <i>L'Occidente e i suoi tramonti</i> .....	539
<i>Gli Autori</i> .....	553

Domenico Felice

## Prefazione

### *Sulla dignità umana o lo stoicismo di Montesquieu*

*La civiltà umana ricondotta alle sue forme tipiche;  
queste forme studiate nei loro elementi reali,  
governi, costumi, leggi, abitudini, persino ridicolaggini;  
e confrontate poi con la natura umana, la dignità umana  
e la coscienza umana: ecco il vero argomento  
delle riflessioni di Montesquieu attraverso tutta la sua vita.*  
(F. Strowski)

*L'idea fondamentale dell'Esprit des lois  
e di tutto Montesquieu  
è l'idea della dignità umana.*  
(P. Barrière)

## SEZIONE I

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

\*\*\*

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

\*\*\*

Appare verace il principio formulato dagli antichi filosofi che alle virtù dell'animo, e soprattutto alla giustizia, si confà la giusta misura e non l'estrema. (Dionigi di Alicarnasso)

\*\*\*

Non vivere come se dovessi farlo ancora per diecimila anni. Il destino incombe su di te. Finché vivi, finché ti è possibile, diventa virtuoso. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Tra un attimo sarai cenere o scheletro e solo un nome o neppure più un nome; e il nome è solo un rumore o un'eco.

Ciò che nella vita si considera tanto prezioso è vuoto e marcio e meschino [...]. La Fede, il Pudore, la Giustizia e la Verità dalla Terra dalle ampie strade sono fuggite nell'Olimpo. (Marco Aurelio)

\*\*\*

L'Asia, l'Europa sono angoli del cosmo. Il mare è una goccia del cosmo. L'Athos è una zolla di terra. L'intero tempo presente è un punto dell'eternità. Tutto è piccolo, tutto è instabile, tutto svanisce. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Immagina di abbracciare l'immensità del tempo e l'universo, poi confronta con l'infinito quello spazio che chiamiamo vita umana. (Seneca)

\*\*\*

La speranza di una misera gloria ti preoccupa? Guarda la rapidità con cui tutto è dimenticato, l'abisso dell'eternità infinita nelle due direzioni, la vacuità della rinomanza, la volubilità e la sconsideratezza di chi sembra applaudire e la ristrettezza dello spazio in cui la fama è circoscritta. Tutta la Terra non è che un punto, e di questo punto solo un cantuccio è abitato. E là quanti e quali uomini ti loderanno? (Marco Aurelio)

\*\*\*

Gli uomini sono fatti gli uni per gli altri: dunque istruiscili o sopportali! (Marco Aurelio)

\*\*\*

Trova gioia e quiete in una cosa sola: passare da un'azione utile all'umanità a un'altra azione utile all'umanità, sempre ricordandoti di Dio. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Scava dentro di te. Dentro è la fonte del bene, che può sempre sgorgare, se tu scavi sempre. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Al mattino, quando non hai voglia di alzarti, ti sia presente questo pensiero: mi sveglio per compiere il mio lavoro di uomo. (Marco Aurelio)

\*\*\*

È proprio dell'uomo virtuoso amare e accogliere con gioia tutti gli eventi che gli vengono incontro e che sono a lui legati dal destino. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Uomo, sei stato cittadino in questa grande Città! Che cosa ti importa se per cinque anni o per cento? Ciò che è secondo le leggi è uguale per tutti. Che cosa c'è di terribile, dunque, se da questa Città ti scaccia non un tiranno né un giudice ingiusto, ma la Natura che ti ci aveva introdotto? È come quando il pretore che aveva ingaggiato un commediante lo congeda dalla scena.

– Ma ho recitato solo tre atti, non cinque!

– Hai ragione: ma nella vita tre atti sono l'intero dramma. Infatti, colui che fu causa della formazione e adesso è causa della dissoluzione definisce il termine ultimo. Tu non sei causa di nessuno dei due. Va', dunque, sereno, poiché Colui che ti congeda è sereno. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Chi ha visto il presente ha visto tutto ciò che è stato dall'eternità e ciò che sarà all'infinito, perché tutte le cose sono dello stesso genere e di contenuto identico. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Per me, in quanto Antonino, Città e Patria è Roma.

Per me, in quanto uomo, Città e Patria è il Mondo.

Quindi, tutto ciò che è utile a queste due Città è per me il Bene. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Tutte le cose sono intrecciate le une alle altre e il loro legame è sacro, e, in un certo senso, si può dire che nessuna sia estranea a un'altra: tutte sono coordinate e concorrono all'ordine di un medesimo cosmo. Infatti, unico è il cosmo formato da tutte le cose, unico è il Dio che pervade tutte le cose, unica la sostanza e unica la legge, che è la ragione comune a tutti gli esseri intelligenti, e unica è la verità. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Una è la luce del Sole, anche se è divisa da muri, da montagne e da mille altre cose.

Una è l'anima, anche se è divisa in migliaia di diverse nature e di singole individualità.

Una è l'anima intelligente, anche se sembra divisa. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Se non sai servire gli uomini, come puoi pensare di servire divinità e spiriti? (Confucio)

\*\*\*

Ogni tua azione che non abbia immediatamente, o da lontano, un rapporto con il fine comune lacerata la vita, ne impedisce l'unità ed è fonte di dissidi: è un'azione sediziosa, come quando, in un popolo, qualcuno separa la sua parte dall'unione concorde di tutti che era stata realizzata in questo popolo. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Chi di noi è temperante piace a Dio, perché a Lui simile; l'intemperante e l'ingiusto invece sono a Lui dissimili e ostili. (Platone)

\*\*\*

Con il proverbio diciamo: «Nella giustizia è compresa ogni virtù». Ed è virtù perfetta soprattutto perché è esercizio della virtù nella sua completezza. Inoltre, è perfetta perché chi la possiede può esercitare la virtù anche verso gli altri e non solo verso se stesso: molti, infatti, sanno esercitare la virtù nelle loro cose personali, ma non sono capaci di esercitarla nei rapporti con gli altri. E per questo si pensa che abbia ragione il detto di Biante «il potere rivelerà l'uomo»: chi esercita il potere, infatti, è già per ciò stesso in rapporto e in comunità con gli altri. Per questa stessa ragione la giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche «bene degli altri», perché è diretta agli altri. Essa, infatti, fa ciò che è vantaggioso per un altro, sia per uno che detiene il potere sia per uno che è membro della comunità. Ciò posto, il peggiore degli uomini è colui che esercita la propria malvagità sia verso se stesso sia verso gli amici, mentre il migliore non è quello che esercita la virtù verso se stesso, ma quello che la esercita nei riguardi degli altri: questa, infatti, è un'impresa difficile. (Aristotele)

\*\*\*

Nulla è più importante del capire che siamo nati alla giustizia e che il diritto non è stato fondato per una convenzione, ma dalla natura stessa. (Cicerone)

\*\*\*

La giustizia è uno stato morale, osservata per l'utilità comune, che attribuisce a ciascuno la sua dignità. (Cicerone)

\*\*\*

Lo Stato non può essere governato senza giustizia: dove infatti non v'è vera giustizia, nemmeno può esservi il diritto. (Cicerone)

\*\*\*

Se gli Dei non si occupano di noi – il che non si può credere senza cadere nell'empietà – perché non posso decidere da me stesso? Spetta infatti solo a me decidere su ciò che mi conviene. E ciò che conviene a ciascuno è ciò che corrisponde alla sua costituzione naturale. Ora, è proprio della mia natura essere ragionevole e socievole. (Marco Aurelio)

\*\*\*

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

\*\*\*

Ciò che Dio vuole è la stessa giustizia. (Sant'Agostino)

\*\*\*

Gli uomini non comprendono come il cosmo, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia di tensioni opposte, come quelle dell'arco e della lira. (Eraclito)

\*\*\*

Nel suono delle lire e dei flauti, e pure nello stesso canto vocale occorre mantenere un certo accordo fra suoni distinti, la cui confusione o dissonanza riesce insopportabile a orecchie raffinate: accordo armonicamente risultante dall'equilibrio di voci diverse. Nello stesso modo, dall'equilibrio, come dei suoni, così delle classi, le più alte, le più basse e le intermedie, la città esprime un'armonia grazie al consenso di componenti diversissime. Quella che i musicisti chiamano armonia nel canto, per la città è la concordia, il più solido e bel legame in ogni repubblica, assolutamente impossibile senza la giustizia. (Cicerone)

\*\*\*

C'è del fumo in casa? Se non è troppo, resto; se è troppo, esco. Bisogna ricordarsi e tenere fermo questo punto: che la porta è aperta. (Epitteto)

\*\*\*

Ciò che non è dannoso per la città non danneggia neppure il cittadino. Ogni volta che ti immagini di essere danneggiato applica questa regola. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Dipendono da noi il giudizio di valore, l'impulso ad agire, il desiderio o l'avversione, e, in una parola, quanto è opera nostra. Non dipendono da noi il corpo, la ricchezza, gli onori, le cariche pubbliche e, in una parola, quanto non è opera nostra. (Epitteto)

\*\*\*

Affliggono gli uomini non le cose, ma i loro giudizi sulle cose. (Epitteto)

\*\*\*

Dunque, bisogna eliminare due cose: il timore di un male futuro e il ricordo di un male passato: questo non mi riguarda più, quello non mi riguarda ancora. (Seneca)



\*\*\*

L'eternità è come un fiume formato da tutti gli avvenimenti, una corrente impetuosa: ogni singola cosa, appena apparsa, è già passata oltre, e un'altra passa e, a sua volta, sarà trascinata via. (Epitteto)

\*\*\*

Pensa spesso alla rapidità con cui passano e scompaiono gli esseri e gli eventi: la sostanza universale è, infatti, come un fiume che scorre ininterrottamente. (Epitteto)

\*\*\*

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

\*\*\*

Dio ha posto come tutore di ognuno un *daimon*, al quale ha affidato la protezione di ogni uomo. Quando chiudi la porta, ricordati che non sei solo: Dio è dentro di te. (Epitteto)

\*\*\*

Non mi accadrà nulla che non sia conforme alla Natura del Tutto. È in mio potere non fare nulla che sia contrario al mio Dio e al mio *daimon*. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Colui che governa l'universo saprà servirsi di te e ti accoglierà tra i suoi collaboratori. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Come un uomo imbattutosi in un branco di fiere che non vuole dividerne l'ingiustizia né può da solo resistere a tutte le belve – c'è il rischio di perire, risultando inutile a sé e agli altri, prima ancora d'aver giovato in qualcosa alla città e agli amici. (Platone)

\*\*\*

Gli uomini continueranno a fare le stesse cose, anche se tu crepi!

Tuttavia, questa non è una ragione per andartene con sentimenti meno benevoli verso di loro. Bisogna congedarsi conservando il proprio carattere: allontanarsi da loro con affetto, indulgenza, misericordia. (Marco Aurelio)

\*\*\*

Me ne vado, pieno di riconoscenza per Te, poiché mi hai giudicato degno di partecipare a questa festa insieme con Te e di contemplare le Tue opere e di essere reso partecipe del modo in cui governi l'universo. (Epitteto)

## SEZIONE II

Tutto mi interessa, tutto mi stupisce. (Montesquieu)

\*\*\*

Platone è il filosofo la cui lettura mi è stata più utile di tutte; è il filosofo degli angeli, e ancor più il filosofo degli uomini, perché ha insegnato loro la dignità della loro natura. (Montesquieu)

\*\*\*

«Si macchiano di empietà verso gli dèi – dice Platone – coloro i quali ne negano l'esistenza; o che, pur ammettendola, sostengono che non si occupano affatto delle cose di quaggiù; oppure che ritengono che li si possa placare facilmente per mezzo di sacrifici: tre opinioni ugualmente perniciose». Platone dice con queste parole quanto di più sensato l'intelletto umano abbia mai affermato in materia di religione. (Montesquieu)

\*\*\*

*Marco Aurelio.* – Giammai filosofo è riuscito a far sentire meglio agli uomini le dolcezze della virtù e la dignità del loro essere: il cuore è infiammato; l'anima, ingrandita; lo spirito, elevato. (Montesquieu)

\*\*\*

Sono quasi trent'anni ormai da quando progettai di scrivere un'opera sui doveri. Il trattato sui *Doveri* di Cicerone mi aveva incantato e lo presi a mio modello; e, siccome voi sapete che Cicerone ha copiato, per così dire, Panezio, che era uno stoico, e che gli stoici, meglio di chiunque altro, hanno trattato il tema dei doveri, lessi le principali opere degli stoici, e tra l'altro, le riflessioni morali di Marco Antonino, che ritengo il capolavoro dell'antichità. Confesso che questa morale mi colpì e che volentieri [...] avrei fatto di Marco Antonino un santo; ciò che più mi affascinò fu constatare che questa morale era pratica [...]. Fu così che inserii nella prefazione, ovvero all'inizio del *Trattato dei doveri* [1725] che avevo abbozzato, un elogio degli stoici e della loro filosofia. Lessi pezzi del mio trattato all'Accademia di Bordeaux; estratti di talune parti dell'opera apparvero sui giornali [...]. In seguito, trovai che mi sarebbe stato assai difficile fare un buon lavoro sui doveri, che la divisione di Cicerone, che è quella stessa degli stoici, era troppo vaga; soprattutto, temetti un rivale quale Cicerone, davanti al quale mi sembrava che le forze del mio intelletto venissero meno. Abbandonai, perciò, il progetto. (Montesquieu)

\*\*\*

Non si può leggere la vita di Marco Aurelio senza una sorta di commozione: l'effetto che essa produce è tale che si ha una migliore opinione di se stessi, giacché si ha una migliore opinione degli uomini. (Montesquieu)

\*\*\*

Le diverse sette filosofiche presso gli antichi potevano esser considerate come delle specie di religioni. Nessuna mai ve ne fu che avesse principi più degni dell'uomo, e più adatti a ben educare gli animi, di quella stoica; e, se potessi per un momento dimenticare di essere cristiano, non potrei fare a meno di mettere la distruzione della setta di Zenone nel novero delle sventure toccate al genere umano.

Essa non forzava che i principi nei quali c'è qualcosa di grande: il disprezzo dei piaceri e del dolore. Essa sola sapeva formare i cittadini, essa sola sapeva plasmare i grandi uomini, essa sola sapeva formare i grandi imperatori.

Si dimentichino per un momento le verità rivelate, si esamini tutta la natura, e non si troverà nulla di più grande degli Antonini. Persino Giuliano! (una simile testimonianza di stima per lui, quasi strappata alle mie convinzioni, non mi renderà certo complice della sua apostasia), eppure non vi fu, dopo di lui, monarca più degno di governare gli uomini.

Mentre consideravano cosa vana le ricchezze, gli onori umani, il dolore, le amarezze, i piaceri, gli stoici non miravano che alla felicità degli uomini, all'adempimento dei doveri richiesti dalla società. Sembrava che considerassero quello spirito sacro che credevano di possedere come una specie di provvidenza benigna che vegliava sul genere umano.

Nati per la società, credevano tutti che il loro destino fosse di prodigarsi a suo favore: e tanto meno essi le erano a carico, in quanto che trovavano la loro ricompensa in se stessi, e che, felici unicamente per la loro filosofia, sembrava che soltanto la felicità altrui potesse accrescere la loro. (Montesquieu)

\*\*\*

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

\*\*\*

Solamente nel tentativo di istruire gli uomini è possibile praticare quella virtù generale che comprende l'amore di tutti. L'uomo, quest'essere flessibile che nella società si piega ai pensieri e alle impressioni altrui, è parimenti capace di conoscere la propria natura, quando questa gli viene mostrata, e di perderne perfino il sentimento, quando gli viene occultata. (Montesquieu)

\*\*\*

Le leggi, nel loro significato più ampio, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose; e, in questo senso, tutti gli esseri hanno le loro leggi: la Divinità ha le sue leggi, il mondo materiale ha le sue leggi, le intelligenze superiori all'uomo hanno le loro leggi, le bestie hanno le loro leggi, l'uomo ha le sue leggi.

Coloro i quali hanno detto che «una cieca fatalità ha prodotto tutti gli effetti che noi

vediamo nel mondo», hanno detto una grossa assurdità; infatti, quale più grossa assurdità di una fatalità cieca che avrebbe prodotto esseri intelligenti?

Esiste dunque una ragione primitiva; e le leggi sono i rapporti che intercorrono fra essa e i vari esseri, e i rapporti di questi diversi esseri fra loro.

Dio è in rapporto con l'universo, come creatore e come conservatore; le leggi secondo le quali Egli ha creato sono quelle secondo le quali conserva. Egli agisce secondo queste regole perché le conosce; le conosce perché le ha fatte; le ha fatte perché sono in rapporto con la Sua saggezza e la Sua potenza.

Poiché noi vediamo il mondo, formato dal moto della materia e privo di intelligenza, sussistere sempre, ne consegue che i suoi movimenti debbono avere leggi invariabili; e se si potesse immaginare un mondo diverso da questo, esso avrebbe regole costanti, altrimenti verrebbe distrutto.

Pertanto la creazione, che pare essere un atto arbitrario, suppone regole altrettanto invariabili della fatalità degli atei. Sarebbe un'assurdità dire che il creatore potrebbe, senza queste regole, governare il mondo, perché il mondo senza di esse non potrebbe sussistere.

Queste regole sono un rapporto stabilito perennemente. Tra un corpo in moto e un altro corpo in moto, tutti i movimenti vengono ricevuti, si accrescono, diminuiscono, si perdono, secondo i rapporti della massa e della velocità; ogni diversità è *uniformità*, ogni cambiamento è *costanza*.

Gli esseri particolari dotati di intelligenza possono avere leggi che essi stessi hanno fatto, ma anche leggi che non hanno fatto. Prima che esistessero esseri dotati di intelligenza, questi erano possibili: avevano dunque rapporti possibili e, di conseguenza, leggi possibili. Prima che esistessero leggi stabilite, vi erano rapporti di giustizia possibili. Dire che non v'è nulla di giusto né di ingiusto se non quello che ordinano o proibiscono le leggi positive, è come dire che, prima che il cerchio venisse tracciato, non tutti i raggi erano uguali.

Si devono dunque ammettere rapporti d'equità anteriori alla legge positiva che li stabilisce, come, per esempio: supposta l'esistenza di società formate di uomini, sarebbe giusto conformarsi alle loro leggi; se vi fossero esseri intelligenti che avessero ricevuto un beneficio da un altro essere, quelli dovrebbero essergliene riconoscenti; se un essere intelligente avesse creato un altro essere intelligente, quest'ultimo dovrebbe restare nella dipendenza che fin dall'origine ha contratto; un essere intelligente, il quale abbia fatto del male a un altro essere intelligente, merita di ricevere il medesimo male, e così di séguito.

Ma il mondo intelligente è ben lontano dall'esser altrettanto ben governato del mondo fisico. Quello, infatti, sebbene sia retto da leggi per loro natura invariabili, tuttavia non le segue costantemente come il mondo fisico segue le proprie. E ciò perché gli esseri particolari dotati di intelligenza sono, per loro natura, limitati e quindi soggetti all'errore; e, d'altra parte, è proprio della loro natura che essi agiscano da se medesimi. Essi non seguono dunque costantemente le loro leggi primitive, e neppure sempre quelle fatte da essi stessi. (Montesquieu)

\*\*\*

La libertà è in noi un'imperfezione: siamo liberi e insicuri, perché non sappiamo con certezza quello che per noi è più conveniente. Non è così per Dio: essendo perfetto al massimo grado, mai può agire se non nella maniera più perfetta. (Montesquieu)

\*\*\*

La legge, in generale, è la ragione umana in quanto governa tutti i popoli della Terra; e le leggi politiche e civili di ogni nazione non devono essere altro che i casi particolari in cui questa ragione umana si applica.

Esse devono essere talmente adatte al popolo per il quale sono fatte che è un caso assai raro che quelle di una nazione possano convenire a un'altra. (Montesquieu)

\*\*\*

In tutte le società, che non sono altro che una unione spirituale, si forma un carattere comune. Quest'anima universale assume una maniera di pensare che è la conseguenza di una catena di infinite cause, le quali si moltiplicano e si combinano di secolo in secolo. Non appena il tono è dato e fatto proprio, esso solo governa, e tutto quanto possono fare o immaginare i sovrani, i magistrati, i popoli, sia che sembrino contrastare o seguire questo tono, vi si riferisce sempre ed esso domina fino alla totale distruzione. (Montesquieu)

\*\*\*

Molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze: donde si forma uno spirito generale, che ne è il risultato. (Montesquieu)

\*\*\*

Ogni secolo ha il suo carattere peculiare: uno spirito di disordine e di indipendenza si formò in Europa con il governo gotico; lo spirito monacale infettò i tempi dei successori di Carlo Magno; in seguito, regnò quello di cavalleria; quello di conquista apparve con le truppe regolari; ed è lo spirito di commercio che domina oggi. Questo spirito fa sì che si calcoli tutto. (Montesquieu)

\*\*\*

È un principio completamente falso quello di Hobbes secondo cui, avendo il popolo conferito l'autorità al principe, le azioni di quest'ultimo sono le azioni del popolo, e di conseguenza il popolo non può lagnarsi del principe, né chiedergli conto in alcun modo delle sue azioni, perché il popolo non può lagnarsi di se stesso. Così, Hobbes ha trascurato il suo principio di diritto naturale, secondo il quale *pacta esse servanda*. Il popolo ha autorizzato il principe sotto condizione, l'ha nominato sulla base di una convenzione. Il principe deve tenervi fede, e rappresenta il popolo solo come il popolo ha voluto (o si

presume avere voluto) che lo rappresentasse. Per di più, è falso che chi viene delegato abbia lo stesso potere di chi delega, e non dipenda più da questi. (Montesquieu)

\*\*\*

Fra tutti i discorsi degli antichi, non ne conosco uno più barbaro di questo, attribuito a Silla. Una volta gli si presentò un pescatore della città di \*\*\*, portandogli un pesce. «Dopo tutto quello che ho fatto», disse, «c'è ancora un uomo nella città di \*\*\*?».

Quel funesto individuo si meravigliava che la sua crudeltà avesse potuto avere dei limiti. (Montesquieu)

\*\*\*

Supponiamo per un attimo che un governo crudele e distruttore fosse instaurato su tutta la Terra, e che non si reggesse tanto sulla forza dei tiranni quanto su una sorta di credulità e superstizione dei popoli. Se qualcuno venisse ad emancipare gli uomini da questa superstizione e a insegnar loro delle leggi invariabili e fondamentali, non sarebbe costui il vero benefattore dell'umanità? Quale eroe, a più giusto titolo, meriterebbe degli altari? (Montesquieu)

\*\*\*

Facciamo uno sforzo per strappare dal nostro cuore l'idea di Dio; scuotiamo alfine questo giogo che l'errore e il pregiudizio hanno imposto alla natura umana; confermiamoci nella convinzione di non essere più sottomessi a quel modo. Vediamo quali saranno per noi i risultati. Da questo momento perderemo ogni sollievo nella sventura, ogni sollievo nelle nostre malattie, nella vecchiaia, e (quel che è ancora più importante) ogni sollievo nella morte. Stiamo per morire, e non c'è Dio! Forse entreremo nel nulla. Ma che idea spaventevole! Poiché se la nostra anima sopravvive, isolata, senza appoggio, senza aiuto nella Natura, com'è triste il suo stato! Con la perdita del suo corpo, viene ad essere privata di tutti i piaceri dei sensi, che le rendevano deliziosa questa vita, e non le può restare se non ciò che le appartiene ancora più intimamente: quel desiderio irritante di essere felice e quell'incapacità a diventarlo; quella dolorosa percezione di sé, che non le rivela se non la propria piccolezza; quel vuoto, quell'avversione, quel tedio ch'essa rinviene in sé; quell'impossibilità di trovar soddisfazione in se stessa e con la sola forza del suo essere. Ossessionante immortalità! Se non è ben certo che non ci sia Dio, se la nostra filosofia ha potuto lasciarci qualche dubbio a questo riguardo, bisogna sperare che ci sia [...].

Dio poteva soprattutto renderci felici: infatti, siccome vi sono stati dei momenti in cui abbiamo sperimentato che eravamo felici in questa vita, non si può concepire che Dio potesse renderci felici una volta, e non potesse renderci felici sempre.

Se poteva farlo, l'ha voluto: infatti, la nostra felicità non toglie nulla alla sua. Se non l'avesse voluto, sarebbe più imperfetto, in questo, che gli uomini stessi.

Tuttavia Spinoza mi ha promesso che morirò come un insetto. Cerca di lusingarmi con l'idea che non sono altro che una modificazione della materia. Usa l'ordine geome-

trico e ragionamenti che sono stati giudicati molto lucidi e che io ho trovato molto oscuri, per elevare la mia anima all'altezza del mio corpo, e in luogo dell'immenso spazio che il mio intelletto abbraccia, egli mi affida alla materia di cui sono fatto e a uno spazio di cinque o sei piedi nell'universo.

Secondo lui, io non sono un essere distinto da un altro essere; egli mi toglie tutto ciò che mi attribuisce di maggiormente personale. Non so più dove ritrovare quell'io di cui mi interessavo tanto; mi smarrisco nell'infinito più di quel che una particella d'acqua non si smarrisca nel mare [...].

Questo stesso filosofo vuole anche, per il mio bene, distruggere in me la libertà [...]. Mi onora fino al punto da affermare che sono un grandissimo scellerato senza aver commesso delitti e senza che nessuno abbia il diritto di vederci nulla di male. Ho da essere molto grato a questo filosofo.

Un altro, molto meno spinto e, quindi, molto più pericoloso (si tratta di Hobbes), mi avverte di diffidare in generale di tutti gli uomini, e non solo di tutti gli uomini, ma anche di tutti gli esseri che mi sono superiori: mi dice, infatti, che la giustizia non è nulla in se stessa, che non è altro che ciò che le leggi degli Stati ordinano o vietano. Ciò non mi piace: infatti, costretto come sono a vivere con gli uomini, sarei ben felice se ci fosse nel loro cuore un principio interiore che mi assicurasse nei loro riguardi e, non essendo certo che non esistano in natura esseri più potenti di me, mi sarebbe piaciuto che avessero una regola di giustizia che impedisse loro di nuocermi.

Hobbes dice che, essendo il diritto naturale null'altro che la libertà di fare quanto serve alla nostra conservazione, la condizione naturale dell'uomo è la guerra di tutti contro tutti. Ma, oltre ad essere falso che la difesa implichi inevitabilmente la necessità dell'attacco, non bisogna supporre, come fa lui, gli uomini caduti dal cielo, o usciti dalla terra armati di tutto punto, quasi come i soldati di Cadmo, per distruggersi a vicenda: non è questa la condizione degli uomini.

È solo quando la società è formata che i singoli, nell'abbondanza e nella pace, avendo in ogni momento l'opportunità di sentire la superiorità del loro spirito o dei loro talenti, cercano di volgere a loro favore i principali vantaggi di tale società. Hobbes vuole far fare agli uomini ciò che neanche i leoni fanno. È solo con il costituirsi delle società che alcuni abusano degli altri e diventano più forti; all'inizio, sono tutti uguali.

Se costituiscono delle società, è per un principio di giustizia. Quindi lo possedevano. (Montesquieu)

\*\*\*

Quasi tutte le virtù sono un particolare rapporto fra un determinato uomo e un altro; per esempio: l'amicizia, l'amor di patria, la pietà sono rapporti particolari. Ma la giustizia è un rapporto generale. Di conseguenza, tutte le virtù che distruggono tale rapporto generale non sono virtù. (Montesquieu)

\*\*\*

Tutto ciò che concerne il diritto naturale avrebbe luogo anche se concedessimo – cosa che non può essere concessa senza la più grave empietà – che Dio non esiste o che non si occupa degli affari degli uomini. (Grozio)

\*\*\*

Gli uomini sono nati per essere virtuosi e la giustizia è una qualità loro propria come l'esistenza [...].

La giustizia è un rapporto di adeguatezza che si trova realmente tra due cose; tale rapporto resta sempre il medesimo, qualunque sia l'essere che lo considera, Dio, un angelo, oppure un uomo.

È vero che gli uomini non sempre scorgono tali rapporti; spesso, anzi, quando li scorgono, se ne allontanano; e ciò che vedono meglio è sempre il proprio interesse. La giustizia fa sentire la propria voce, ma fa fatica a farsi ascoltare nel tumulto delle passioni.

Gli uomini possono commettere delle ingiustizie, perché hanno interesse a commetterle e antepongono la propria soddisfazione a quella altrui. Essi agiscono sempre in relazione a se stessi: nessuno è malvagio gratuitamente. È necessario avere un motivo preciso, e questo motivo è sempre un motivo d'interesse.

Ma non è possibile che Dio compia mai alcunché d'ingiusto; supponendo che conosca la giustizia, bisogna necessariamente che Egli la segua, perché, siccome non difetta di nulla e basta a se stesso, sarebbe il più malvagio di tutti gli esseri, in quanto lo sarebbe disinteressatamente.

Quand'anche Dio non esistesse, noi dovremmo sempre amare la giustizia, cioè sforzarci di assomigliare a quell'essere di cui ci siamo fatti una così bell'idea e che, se esistesse, sarebbe necessariamente giusto. Se fossimo liberi dal giogo della religione, non dovremmo esserlo da quello dell'equità.

Ecco ciò che mi ha indotto a pensare che la giustizia è eterna e non dipende dalle convenzioni umane; e, se ne dipendesse, questa sarebbe una tremenda verità, che bisognerebbe nascondere anche a se stessi. (Montesquieu)

\*\*\*

Il sentimento di giustizia è così universalmente connaturato all'umanità da sembrare indipendente da ogni legge, partito o religione. (Voltaire)

\*\*\*

Ripetiamolo ogni giorno a tutti gli uomini: «La morale è una sola: essa viene da Dio; i dogmi sono diversi: vengono da noi». (Voltaire)

\*\*\*

Ciò che si chiama unione, in un corpo politico, è cosa assai ambigua: quella vera è un'unione armoniosa, la quale fa sì che tutte le parti, sebbene possano sembrarci oppo-



ste, concorrano al bene generale della società, come le dissonanze, nella musica, concorrono all'accordo totale. Può esserci unione in uno Stato ove si creda di veder solamente disordine, ovvero un'armonia donde risulti la felicità, che è l'unica vera pace. Accade come per le parti dell'universo, eternamente legate dall'azione delle une e dalla reazione delle altre.

Invece, nell'accordo del dispotismo asiatico, vale a dire di ogni governo che non sia moderato, esiste sempre una divisione reale. Il contadino, il guerriero, il mercante, il magistrato, il nobile, sono uniti solo perché gli uni opprimono gli altri senza resistenza; e se vi si vede unione, non si tratta in realtà di cittadini uniti, ma di corpi morti sepolti l'uno accanto all'altro. (Montesquieu)

\*\*\*

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

\*\*\*

Se fossi a conoscenza di qualcosa che mi fosse utile, ma risultasse pregiudizievole per la mia famiglia, lo scaccerei dalla mia mente. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia famiglia, ma non alla mia patria, cercherei di dimenticarlo. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia patria, ma dannoso all'Europa, oppure di utile all'Europa e pregiudizievole per il genere umano, lo considererei un delitto.

\*\*\*

Tutte le nazioni sono unite in una sola catena e si trasmettono i loro mali e i loro beni. Non faccio un discorso retorico; dico una verità: la prosperità dell'universo farà sempre la nostra; e, per usare le parole di Marco Aurelio, «Quello che non è utile all'alveare, non è utile neppure all'ape». (Montesquieu)

\*\*\*

Dio non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine [...]. Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. E a seconda di come ciascuno li avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti, [...] se sensibili, sarà brutto, se razionali, diventerà anima celeste, se intellettuali, sarà angelo, e si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio. (Giovanni Pico della Mirandola)

\*\*\*

L'uomo virtuoso attende ciò che il destino gli riserva e non si dispiace della morte. Giunge fino al limite delle sue capacità personali e sviluppa le buone disposizioni della sua natura, per non infrangere le norme che gli si addicono. (Wang Fuzhi)

\*\*\*

Nell'immensità dello spazio e del tempo dell'universo, l'uomo è simile a polvere portata dal vento o a un infimo splendore di luce. Ma ciò che fa sì che nulla gli sia inferiore è la perfezione della sua innata bontà e la nobiltà del suo sforzo morale. (Tang Zhen)

\*\*\*

Un Essere umano non è che una parte, limitata nel tempo e nello spazio, del Tutto che chiamiamo l'Universo. Tuttavia, considera la sua persona, i suoi pensieri, i suoi sentimenti, come un'entità separata. Si tratta di una sorta di illusione ottica, un'illusione che ci chiude in una specie prigione, dato che noi non vediamo che le nostre aspirazioni e che non diamo il nostro affetto che a un ristretto numero di persone che ci stanno più vicine. È nostro dovere uscire da questi limiti ristretti e aprire il nostro cuore a tutti gli Esseri viventi e all'intera natura nella sua magnificenza. Nessuno è in grado di raggiungere pienamente questo scopo, ma i nostri sforzi per giungervi contribuiscono a liberarci e a darci la serenità interiore. (Albert Einstein)

\*\*\*

Anche se l'immortalità dell'anima fosse un'illusione, mi dispiacerebbe molto non crederci. Non so come la pensino gli atei. (Ammetto di non essere umile come gli atei.) Ma, per quanto mi riguarda, non intendo scambiare (e non la scambierò) l'idea della mia immortalità con quella della felicità di un solo giorno. Mi affascina non poco credermi immortale come Iddio stesso. Indipendentemente dalle verità rivelate, certe idee metafisiche suscitano in me una speranza straordinaria della mia felicità eterna, alla quale non vorrei proprio rinunciare. (Montesquieu)

\*\*\*

È con piacere che si osserva come la carità cristiana non esiga molto da noi se non ciò che i pagani sentivano che l'umanità e l'amore del bene comune esigevano da loro. (Montesquieu)

\*\*\*

Non sono i mezzi che devono essere brillanti, ma il fine. La vera politica consiste nel conseguirlo per vie non appariscenti. (Montesquieu)

\*\*\*

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

\*\*\*

Quando osservo esseri che strisciano su un atomo, ossia sulla Terra, che è solo un punto nell'universo, proporsi direttamente come modelli della Provvidenza, non so come conciliare tanta stravaganza con tanta meschinità. (Montesquieu)

\*\*\*

Vi è così poca differenza tra uomo e uomo che non c'è motivo di essere vanitosi: alcuni hanno la gotta, altri il mal della pietra. Alcuni muoiono, gli altri moriranno. Hanno una stessa anima per tutta l'eternità, e tali anime sono diverse soltanto per lo spazio di un quarto d'ora, ossia finché restano unite ad un corpo. (Montesquieu)

\*\*\*

Le azioni umane sono la materia dei doveri. La ragione è il loro principio, e ci rende capaci di adempierli. Significherebbe sminuire la ragione dire che essa non ci è stata data se non per la conservazione del nostro essere: infatti le bestie conservano il loro essere proprio come noi. Spesso, anzi, queste le conservano meglio, giacché l'istinto, che lascia loro tutte le passioni necessarie per la conservazione della vita, le priva quasi sempre di quelle che potrebbero distruggerla. Mentre invece la nostra ragione non ci dà soltanto delle passioni distruttive, ma anzi ci fa assai spesso usare malamente di quelle conservatrici.

Come ci sono dei principi che distruggono in noi lo spirito civico, inducendoci al male, ve ne sono anche di quelli che lo diminuiscono distogliendoci dal fare il bene. Tali sono i principi che ispirano una specie di quietismo, il quale sottrae l'uomo alla famiglia e alla patria.

Il modo di conseguire la perfetta giustizia è quello di farla divenire un'abitudine da osservare sin nelle minime cose, e da adattarvi il proprio modo di pensare. Basti questo esempio soltanto. È del tutto indifferente alla società in cui viviamo che un uomo di Stoccolma o di Lipsia scriva epigrammi buoni o cattivi, oppure sia un fisico valente o mediocre. Tuttavia, se noi lo valutassimo, dovremmo cercare di dare un giudizio corretto per prepararci a fare lo stesso in un'occasione più importante. (Montesquieu)

\*\*\*

L'amor di patria ha conferito alle storie greche e romane quella nobiltà che le nostre non hanno. Ne è la molla costante di tutte le azioni, e si prova piacere a trovare ovunque quella virtù cara a tutti coloro che hanno un cuore.

Quando si pensa alla debolezza delle nostre ragioni, alla meschinità dei nostri mezzi, all'avidità con cui cerchiamo vili ricompense, a quell'ambizione così diversa dall'amore della gloria, ci si stupisce della differenza di tali spettacoli, e pare che, da quando quei due grandi popoli non esistono più, gli uomini siano rimpiccioliti di un cubito [50 cm ca.]. (Montesquieu)

\*\*\*

Lo spirito del cittadino non consiste nel vedere la propria patria divorare tutte le altre. Questo desiderio di vedere la propria città inghiottire tutte le ricchezze delle nazioni, di saziarsi continuamente gli occhi con i trionfi dei generali e gli odi dei re, tutto questo non costituisce lo spirito del cittadino. Lo spirito proprio del cittadino è il desiderio di vedere l'ordine nello Stato, di provare gioia nella pubblica tranquillità, nella corretta amministrazione della giustizia, nella sicurezza dei magistrati, nella prosperità di quelli che governano, nel rispetto per le leggi, nella stabilità della monarchia o della repubblica.

Lo spirito proprio del cittadino deve essere quello di amare le leggi, pure allorquando presentano casi che ci nuocciono, e di considerare il vantaggio generale che sempre ci recano, piuttosto che il danno particolare che talora ci procurano. (Montesquieu)

\*\*\*

I costumi fanno sempre cittadini migliori di quanto non facciano le leggi. (Montesquieu)

\*\*\*

Niente si avvicina di più alla Provvidenza divina di quella benevolenza generale e di quella grande capacità di amare che abbraccia tutti gli uomini, e niente avvicina di più all'istinto animalesco di quei limiti che il cuore si dà quando è toccato esclusivamente dal proprio interesse o da ciò che lo circonda. (Montesquieu)

\*\*\*

Dicevo: «A che pro scrivere dei libri per questa piccola Terra, che non è più grande di un punto?». (Montesquieu)

Ho la malattia di scrivere libri e di vergognarmene una volta che li ho scritti. (Montesquieu)

\*\*\*

A che mi servirebbe avere riflettuto per vent'anni, se non avessi meditato sul punto più importante, ovvero sulla brevità della vita? Non mi resta neppure il tempo di riassumere quel che ho fatto. (Montesquieu)

\*\*\*

La vita non è una commedia, che deve avere necessariamente cinque atti: c'è chi ne ha uno, chi tre, chi cinque. (Montesquieu)

\*\*\*

*Conversazioni.* – Quasi tutti conoscono gli inconvenienti in cui di solito s'incorre durante le conversazioni. Mi limiterò a dire che dobbiamo avere presenti tre cose: la prima

è che parliamo dinanzi a persone che hanno una certa vanità, proprio come noi, e che la loro soffre a mano a mano che si soddisfa la nostra; la seconda è che ci sono poche verità talmente importanti che valga la pena di mortificare qualcuno e rimproverarlo di non conoscerle; e, infine, che ogni uomo che s'impadronisce di tutte le conversazioni è uno sciocco, oppure è uno che sarebbe felice di esserlo. (Montesquieu)

\*\*\*

Lo studio è stato per me il rimedio sovrano contro i dispiaceri della vita, giacché non ho mai avuto un dolore tale che non mi sia passato con un'ora di lettura. (Montesquieu)

\*\*\*

È positivo che al mondo vi siano beni e mali: altrimenti, ci dispereremmo nel lasciare questa vita. (Montesquieu)

\*\*\*

La virtù è l'autorità più duratura del mondo, mentre la bellezza è la tirannide più fragile del mondo. (Montesquieu)

\*\*\*

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

\*\*\*

*Dell'amicizia.* – Gli stoici dicevano che il saggio non ama nessuno. Ma portavano troppo lontano il ragionamento. Credo tuttavia sia vero che, se gli uomini fossero perfettamente virtuosi, non avrebbero amici.

Noi non possiamo affezionarci a tutti i nostri concittadini. Ne scegliamo un piccolo numero, al quale ci limitiamo. Concludiamo una specie di contratto per la nostra comune utilità, che non serve se non a diminuire quello da noi concluso con la società intera, e sembra anzi, in un certo senso, nuocerli. Infatti, un uomo veramente virtuoso dovrebbe sentirsi indotto a soccorrere l'uomo più ignoto come il suo proprio amico; nel suo cuore c'è un impegno che non va confermato da parole, da giuramenti, né da testimonianze esterne, e limitarlo a un certo numero d'amici significa allontanare il proprio cuore da tutti gli altri uomini; è separarlo dal tronco e attaccarlo ai rami. (Montesquieu)

\*\*\*

Non soltanto le letture serie sono utili, ma anche quelle piacevoli, poiché c'è un momento in cui tutti abbiamo bisogno di un sano divertimento. Anche gli studiosi devono essere ripagati piacevolmente delle loro fatiche. Pure le scienze traggono vantaggio dall'essere trattate in modo elegante e con gusto. È bene dunque scrivere su tutti gli ar-

gomenti e in tutti gli stili. La filosofia non deve essere isolata: ha rapporti con tutto. (Montesquieu)

\*\*\*

Mi pare che la natura abbia lavorato per degli ingrati: siamo felici, ma i nostri discorsi sono tali che sembriamo non rendercene conto. Pure, incontriamo piaceri dappertutto: sono connessi al nostro essere, e le pene non sono che degli accidenti. Gli oggetti paiono dappertutto predisposti per i nostri piaceri: quando il sonno ci chiama, ci piacciono le tenebre; e, quando ci svegliamo, la luce del giorno ci incanta. La natura è adorna di mille colori; le nostre orecchie sono deliziate dai suoni; i cibi hanno sapori gradevoli; e, come se la felicità di esistere non bastasse, bisogna ancora che la nostra macchina abbia necessità di essere rimessa continuamente in sesto per il nostro piacere. (Montesquieu)

\*\*\*

Bisognerebbe convincere gli uomini della felicità che essi ignorano, anche quando ne godono. (Montesquieu)

\*\*\*

Esprimere sempre nuovi desideri e soddisfarli a misura che li si esprime: è il colmo della felicità. L'anima non si sofferma troppo sulle sue inquietudini in modo da soffrirne, né sul godimento in modo che le venga a noia. I suoi movimenti sono dolci come il suo riposo è animato: ciò fa sì che non cada in quel languore che ci abbatte e che sembra predirci il nostro annientamento. (Montesquieu)

\*\*\*

Osservate come la maggior parte delle cose che ci procurano piacere siano irragionevoli. (Montesquieu)

\*\*\*

Cosa singolare! Non è quasi mai la ragione che fa compiere le cose ragionevoli, e non si perviene quasi mai ad essa tramite essa. (Montesquieu)

\*\*\*

Neppure l'eccesso della ragione è sempre auspicabile.

\*\*\*

*I due mondi.* – Quello di quaggiù guasta l'altro, e l'altro guasta questo. Due sono troppi. Uno solo bastava.

Si sente sempre dire: «Il Cielo e la Terra». È come se si dicesse: «Cielo e nulla». (Montesquieu)

\*\*\*

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

\*\*\*

Lo spirito del legislatore deve essere quello della moderazione: il bene politico, come il bene morale, si trova sempre tra i due estremi. (Montesquieu)

\*\*\*

Chi lo direbbe! La virtù stessa ha bisogno di limiti. (Montesquieu)

\*\*\*

È la moderazione, la virtù più rara, a dover costituire l'eroismo. (Montesquieu)

\*\*\*

Amo la patria; temo solo gli Dei; confido solo nella virtù. (Montesquieu)

\*\*\*

Questi due amori, l'amore di Dio e l'amore per l'umanità, il primo illuminato e regolato dal secondo, sicché Montesquieu determina la verità e la purezza delle religioni solo dalla loro utilità per gli uomini e le società, questi due amori, dico, gli stanno in fondo al cuore, e formano tutta quanta la vita interiore di questo ingegno penetrante e lucido, che ha ritrovato non direi i *titoli del genere umano*, ma di certo i titoli delle *società* umane. (F. Strowski)

\*\*\*

Per me, non so se sia una cosa che debbo al mio essere fisico o al mio essere morale, ma il mio animo si appassiona a tutto. Mi sentivo felice nelle mie terre dove vedevo solo alberi, e mi sento felice a Parigi in mezzo a folle di uomini pari alla sabbia del mare: *non chiedo altro alla Terra che di continuare a girare sul suo asse*. (Montesquieu)

\*\*\*

Il più felice dei mortali mi riterrei se potessi far sì che gli uomini guarissero dai loro pregiudizi. Chiamo qui pregiudizio non già il fatto di ignorare certe cose, ma il fatto di ignorare se stessi. (Montesquieu)

\*\*\*

È mia opinione che il male non possa mai essere radicale, ma solo estremo; e che non possenga né una profondità, né una dimensione demoniaca. Può ricoprire il mondo intero e devastarlo, precisamente perché si diffonde come un fungo sulla sua superficie. È una sfida al pensiero, perché il pensiero vuole andare a fondo, tenta di andare alle radici delle cose, e nel momento che s'interessa al male viene frustrato, perché non c'è nulla. Questa è la banalità. Solo il Bene ha profondità, e può essere radicale. (Hannah Arendt)

Chiara Torre

*Officium erat imperare, non regnum:*  
riflessioni su Seneca politico

1. *Una premessa metodologica e una sintesi dello stato degli studi*

*Seneca, a Philosopher in Politics*: il titolo della celebre biografia che Miriam T. Griffin dedicò a Seneca nel 1976 rappresenta a tutt'oggi la formulazione più netta ed esplicita del ruolo centrale che il tema politico da sempre riveste per un'interpretazione organica della sua figura. In esso si potrebbe, anzi, riconoscere l'espressione sintetica di quello che, nella storia degli studi senecani, è divenuto un vero e proprio postulato, cioè l'intreccio indissolubile di politica e filosofia nella dimensione esistenziale dell'autore latino:

Una questione tradizionale, anzi, in un certo senso, il cardine delle questioni negli studi su Seneca verte sul nesso tra la vita pratica e la vita mentale di lui, tra le sue azioni di uomo politico e privato e i pensieri da lui espressi con gli scritti e le parole. Il nodo che attraverso una tradizione secolare ha stretto i due termini di tale questione sembra tanto saldo da non permettere che si prenda in esame soltanto l'uno o l'altro di essi, senza cadere nell'arbitrio e nella parzialità. E se tra gli studiosi di Seneca se ne incontrano alcuni disposti a derogare all'indirizzo comune, la maggior parte di questi s'induce a ciò non già per recidere e nemmeno per allentare quel nodo, ma soltanto per rompere l'equilibrio dei due termini e far preponderare quello della vita pratica, quasi che una sua esatta definizione coinvolga ineluttabilmente la definizione dell'altro<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> (Giancotti 1976, p. 53). A titolo esemplificativo, citiamo due passi introduttivi appartenenti rispettivamente a due studi di insieme che, come il saggio sopra citato della Griffin, hanno rappresentato in tempi diversi una pietra miliare per la critica senecana: «Né puro filosofo, né puro politico; né soltanto direttore di anime o uomo di mondo; ma tutto questo, ed altro ancora [...]. In questo libro si troverà un nuovo Seneca, che oscilla attratto dagli ideali ora della vita contemplativa ora della vita attiva ed è, a volta a volta, “filosofo” o politico o filosofo politico o politico filosofo» (Lana 2010, p. X). «L'uno e l'altro [*scil.* Cicerone e Seneca] erano uomini di Stato, entrambi contribuirono a “fare” la storia, influirono su di essa, furono, per un certo periodo, fra i protagonisti – *principes* – della vita politica. Entrambi rifletterono sui grandi problemi della vita sociale – le relazioni tra gli uomini, l'amicizia, i “benefici” – e sui moventi e i fatti della politica, che al tempo di Claudio e di Nerone non sono più esattamente gli stessi che alla fine della Repubblica» (Grimal 2001<sup>2</sup>, p. 9). Questo nesso, così inestricabile, tra vita, pensiero e azione politica ha finito parados-



Queste brevi considerazioni sono sufficienti a rendere ragione della vastità del tema politico in Seneca, che richiede a chiunque vi si cimenti una capacità di sintesi tanto necessaria quanto difficile<sup>2</sup>; e, soprattutto evidenziano, all'interno del tema in sé, la questione assai spinosa dell'autonomia del pensiero politico rispetto all'azione politica in Seneca stesso: come se né l'uno né l'altro dei due capi, di cui quel nodo inestricabile si compone, risultasse essere autonomo ma, viceversa, una volta che provassimo a sciogliere il nodo stesso, non ci rimanesse in mano neppure un filo.

Vige insomma, nel panorama degli studi su Seneca, l'idea che il tema politico in special modo sia al centro di una simbiosi di prassi e teoria assai complessa da analizzare in quanto tale, ma, appunto, irrinunciabile.

Tale presupposto, tuttavia, più che un rigoroso principio metodologico, pare una sorta di meccanismo compensativo, volto a garantire la possibilità di ricostruire l'azione politica di Seneca *the statesman*: il quale, come a suo tempo affermò Ronald Syme in modo lapidario, «without the testimony of Tacitus could hardly exist».

Insomma, l'antico mito platonico del filosofo al potere, che sembra davvero incarnarsi nella vicenda umana di Seneca, maestro, consigliere e infine vittima dell'imperatore Nerone, esercita una tale suggestione che, di fronte al silenzio pressoché assoluto dell'autore sul proprio ruolo pubblico, alla sconcertante povertà di dettagli relativi alla sua azione politica e, non da ultimo, all'incerta ricostruzione cronologica delle sue opere, si è tentati di salvarlo a ogni costo e, di conseguenza, si è indotti a leggere in forma autobiografica e allusiva i testi senecani, adottando in modo più o meno consapevole, quale categoria ermeneutica di fondo, una sorta di "situazionismo esistenziale" (al quale si connette, in modo funzionale e proporzionale, anche un "situazionismo filosofico")<sup>3</sup>.

Ma questa via allusiva e autobiografica porta inevitabilmente, a seconda dei punti di vista, a scoprire troppo o troppo poco. Di qui nasce quello squilibrio, ben evidenziato dalla citazione in apertura: la riflessione su Seneca politico è stata per lo più affrontata da un *côté* storico-biografico, mentre su quello più specificamente letterario e filosofico si registra una sensibile lacuna.

In tempi relativamente recenti questa lacuna è stata, almeno in parte, colmata da due studi di insieme, l'uno dedicato alle opere in prosa<sup>4</sup>, l'altro alle tragedie<sup>5</sup>. Ad essi possia-

salmente per generare una sostanziale dicotomia sul piano esegetico: «La complessità della figura e della fortuna di Seneca [...] corre costantemente sul duplice filo dell'eredità filosofica e dell'esperienza autobiografica, della riflessione sul mondo e dell'esistenza nel mondo, e si innesta sulla divaricazione tra *sermo* e *vita*: una divaricazione da Seneca in parte lamentata in parte accettata, e pressoché costantemente addebitatagli dai posteri» (Dionigi 1999, pp. VII-VIII).

<sup>2</sup> La pervasività del tema politico nella letteratura critica su Seneca non si può adeguatamente percepire se ci si limita a considerare nel panorama bibliografico i titoli ad esso esplicitamente dedicati (sono circa duecentocinquanta i titoli selezionabili tramite la parola chiave "politica" nella *Bibliografia senecana del XX secolo*, a cura di A. Balbo, E. Lana, E. Malaspina, aggiornata fino al 2011 ed ospitata sul sito [www.senecana.it](http://www.senecana.it)).

<sup>3</sup> (Dionigi, 1983, p. 101, che riprende uno spunto di F. Adorno).

<sup>4</sup> (Letta 1997, Letta 1997-1998, Letta 1999: tre puntate apparse in sedi diverse).

<sup>5</sup> (Malaspina 2003).

mo aggiungere alcuni studi sul *De clementia* (il trattato politico per eccellenza), nei quali la prospettiva letteraria e filosofica, pur limitata a questa singola opera, ha conosciuto una maggiore attenzione<sup>6</sup>.

Lo studio di Cesare Letta è debitore sotto molti aspetti alla monografia della Griffin, in particolare alla seconda parte di essa, incentrata sull'analisi di alcuni argomenti di natura latamente politica che ricorrono frequentemente in tutte le opere in prosa (ad esempio, le idee in merito alla repubblica e al principato, la riflessione sulle guerre civili, la concezione della schiavitù, i rapporti con le province, l'impegno attivo del saggio nella vita pubblica e via dicendo).

Questo quadro, però, viene riproposto e integrato all'interno di una diversa prospettiva esegetica che, pur senza rinunciare a raccordare la riflessione politica e la storia, mira tuttavia a una lettura più sistematica dei materiali, classificandoli in modo più rigoroso, opera per opera, secondo una griglia in cinque punti così concepita: la monarchia in rapporto alla tirannide; il principato in rapporto alla *libertas* repubblicana e alle guerre civili; il culto imperiale; i singoli imperatori; l'impegno politico del saggio nel principato.

Nel complesso, Letta registra un'evoluzione piuttosto marcata nel pensiero politico di Seneca, che non si lascia ricostruire come un sistema unitario né invariato nel tempo<sup>7</sup>, ma rivela tuttavia una coerenza di fondo, dettata dal profondo coinvolgimento morale del filosofo in un impegno che è durato tutta la vita.

Le conclusioni più significative di questa ricerca vengono così efficacemente sintetizzate da Ermanno Malaspina (in uno studio che si pone in sostanziale continuità con essa, completandola sul versante della produzione tragica senecana):

Seneca parte dagli accenti vivamente filo-repubblicani dell'*Ad Marciam*, che portano con sé la condanna dell'esperienza imperiale di Tiberio appena conclusa, e la pessimistica assenza di un netto discrimine tra re e tiranno, per passare, già del *De ira*, ad individuare nella schiavitù all'ira il tratto che caratterizza l'agire immorale e dispotico, primo abbozzo di quella teoria insieme etica e politica che sfocerà nel *De clementia*. Alla base degli intenti encomiastici della *Consolatio ad Polybium* stanno l'ideologia filoimperiale dell'opuscolo e l'esaltazione della *clementia* del principe, un quadro di riferimento lealistico che non viene messo in discussione nel *De brevitae vitae*, con cui semmai si scava un solco tra l'attività politica pur non condannata per sé e chi ricerca la sapienza. Nel *De clementia*, nel *De vita*

<sup>6</sup> Per quanto concerne il *De clementia*, oltre a Bellincioni 1984, basti qui segnalare tre recenti edizioni commentate del trattato che offrono i risultati senz'altro più completi e scientificamente validi in un panorama di studi assai vasto: Malaspina 2005<sup>2</sup> = *editio prima* (concentrata soprattutto, ma non solo, sugli aspetti ecdotici); Malaspina 2009 = *editio altera* (arricchisce la precedente di una corposa introduzione e di varie note, oltre alla traduzione in italiano); Braund 2009. Una rassegna critica degli studi («un numero ridotto ma di alto livello e assai stimolanti») che si sono occupati dell'ideologia del trattato si legge in Malaspina 2003 (dove si citano i lavori di I. Lana, M. Griffin, P. Grimal, B. Mortureux, T. Adam, M. Bellincioni, K. Büchner).

<sup>7</sup> A questo proposito, Letta polemizza a ragione con la pretesa di P. Grimal di riconoscere al pensiero senecano una sistematicità che, di fatto, esso non possiede in nessun campo.

*beata* e nel *De tranquillitate animi* tutte opere antecedenti al *De otio*, Seneca si impegna a propugnare il coinvolgimento del *sapiens* nella cura della cosa pubblica (anche per motivazioni di ordine autobiografico), senza scalfire il quadro ottimistico del *quinquennium Neronis*. L'ultima svolta si produce notoriamente con il *De otio* e nelle grandi opere dell'ultimo periodo: l'ottimismo svanisce di fronte a una sempre più esplicita disillusione, la fede nel *rex iustus* come *optimus civitatis status* [...] si fa sempre più astratta e cede il posto alla rinuncia da parte del *sapiens* alla partecipazione alle istituzioni politiche storicamente determinate: l'unica *res publica* rimasta per lui è il *mundus*<sup>8</sup>.

Al centro di questo quadro sta, naturalmente, il *De clementia*, «il momento più alto della riflessione teoretica sul potere che coincide con la partecipazione effettiva al governo della cosa pubblica»:

[Nel *de clementia*] l'opposizione *rex* e *tyrannus* è nettissima e si rende esplicita a livello lessicale in una rigorosa differenza tra i due termini. Il sistema monarchico non ha alternative di alcun tipo ed è considerato il migliore in assoluto; il sovrano viene posto su un piano diverso rispetto a tutti gli altri esseri umani, un *corpus* di cui egli è il *caput*, anche se non si giunge mai [...] a una divinizzazione influenzata dai costumi egizi secondo quelli che pure erano gli intendimenti assolutistici di Nerone [...]. Che il *sapiens* possa infine avere un ruolo a fianco del sovrano clemente non è mai detto in modo esplicito, ma è deducibile dalla funzione che Seneca si ritaglia fin dall'inizio, quando afferma di aver composto il trattato come *speculum*, anche se il monarca viene raffigurato sempre e comunque da solo nell'esercizio delle sue funzioni: nessuno è chiamato a consigliarlo, a dividerne le preoccupazioni o a sostituirlo in qualche funzione, neppure il senato<sup>9</sup>.

Per quanto riguarda le tragedie, infine, pur all'interno di un quadro inevitabilmente più tradizionale e stereotipato, che Malaspina definisce «una gnomica del potere di maniera», non mancano le questioni forti presenti nelle opere in prosa e, cosa più notevole, ogni tragedia presenta una fisionomia distinta nell'affrontare una o più di tali questioni in modo univoco. Si delinea perciò, per il *corpus* tragico considerato nel suo complesso, un'evoluzione simile a quella degli scritti filosofici: ai due poli opposti, segno di una distanza ideologica e forse anche temporale, stanno l'*Hercules Furens* (in cui vige un ottimismo iscritto in un ordine di giustizia superiore e l'opposizione tra *rex* buono e tiranno è presentata con perentoria convinzione) e il *Tieste* (con la sua sconsolata visione della inconciliabili-

<sup>8</sup> (Malaspina 2003, p. 297). La griglia approntata da Letta viene opportunamente adattata da Malaspina alle peculiarità del genere tragico e alla sua ambientazione nel mondo del mito, e risulta quindi articolata nei punti seguenti: monarchia e tirannide; scelte alternative e critiche al potere; ruolo della fortuna nel potere regale; il ruolo dei consiglieri dei potenti; il problema delle allusioni storiche e della datazione delle *pièces*. L'ultimo punto, particolarmente spinoso, viene trattato con molto equilibrio e sostanzialmente ridimensionato rispetto alla lettura politica à clef del teatro senecano che ha conosciuto notevole fortuna nel secolo ventesimo. Malaspina individua le ragioni di tale fortuna nella convergenza tra una metodologia biografico-positivistica e un evidente sforzo di attualizzazione, ma ribadisce anche che essa non è esclusiva del Novecento, ma era prassi comune di lettura del teatro senecano nel Sei-Settecento.

<sup>9</sup> (Malaspina 2003, pp. 297-298).

tà tra filosofia e potere, per cui ogni re è un tiranno), mentre le altre sei tragedie si collocano lungo questo percorso ciascuna con una sua peculiare fisionomia.

Il richiamo alla prospettiva filosofica e letteraria per un nuovo approccio al pensiero politico di Seneca, di cui si fanno promotori gli studi ora citati, mi sembra dunque tanto opportuno quanto urgente.

L'analisi di Malaspina, peraltro, è dotata di maggiore spessore teorico in quanto tenta di definire nel modo più rigoroso possibile i limiti e la portata della categoria politica in Seneca.

È possibile trattare come soggetto autonomo il pensiero politico nell'opera del nostro autore? Per Malaspina, si può e si deve ammettere che la politica in Seneca, tanto nelle tragedie che nelle opere in prosa, sia da intendersi come etica della politica<sup>10</sup> ma che, da tale premessa, non debba discendere l'annullamento della seconda nella prima.

Convieni piuttosto ritenere l'etica della politica una parte del pensiero politico, cercando di comprendere come alcuni grandi valori etico-filosofici, di diversa e composita matrice, vengano calati da Seneca in un quadro di riferimento politico e in un contesto civico e storico che presuppone l'impero universale.

Il punto è dunque questo: saper descrivere le forme in cui si esprime lo sforzo senecano di contestualizzazione, all'interno di un quadro politico reale, di molteplici componenti di varia matrice e non del tutto conciliabili tra loro (dai dati gnomici della tradizione letteraria, all'eredità dello Stoicismo sia antico che medio, dalla tradizione di pensiero costituita principalmente dalla sintesi ciceroniana, alle più recenti sollecitazioni della propaganda imperiale).

L'opzione metodologica così delineata<sup>11</sup> consente di eludere, almeno in parte, il nodo di cui si diceva all'inizio, il raccordo quasi obbligato tra vita e pensiero in Seneca politico; viceversa, essa permette di restituire al tema una dimensione teorica senza dover rinunciare all'orizzonte pragmatico in cui tale tema si esprime.

Dopo aver brevemente dato conto dello stato degli studi, delle principali tappe dell'evoluzione del pensiero politico nelle opere senecane e delle opzioni metodologiche che

<sup>10</sup> (Malaspina 2003, p. 311). Nei testi senecani, senza grandi differenze tra gli scritti in prosa (ivi compreso il *De clementia*) e le tragedie, sono infatti assenti quelle tematiche che vengono abitualmente classificate come pensiero politico (ad es. la discussione delle forme di governo, la critica dell'assetto costituzionale, i consigli per la politica estera e via di seguito): segno evidente che l'attenzione senecana è tutta e solo per l'etica della politica. Uno slogan di cui, ancora una volta, siamo debitori a Miriam Griffin, sintetizza con efficacia questo punto: «Seneca says far more about the men than about the system» (Griffin 1976, p. 210), il che significa che la sua visione politica del principato non è distinta dalla sua visione morale del *princeps*.

<sup>11</sup> E poi approfondita nei lavori di Malaspina dedicati specificamente al *De clementia* (vd. nt. 6), dove lo studioso si propone di verificare l'esistenza, nel trattato, di un impianto teoretico e filosofico e la possibilità di valutarlo come un sistema coerente. Mette conto infine segnalare, nel panorama degli studi su Seneca politico, un filone a vocazione più propriamente storico-linguistica, ma con importanti risvolti sul piano concettuale, indirizzato appunto alla ricostruzione di un lessico della politica in Seneca (ad es. Borgo 1985, Borgo 1988, Codoñer 1999); e un altro gruppo di contributi dedicati ai non pochi spunti di natura giuridica presenti nella riflessione senecana (ad es. Giliberti 1996, D'Ippolito 1999, cui rimando per ulteriori riferimenti bibliografici).

paiono essere più produttive sul piano di un'analisi storico-filosofica e letteraria, passiamo ora ad approfondire alcune questioni che illustrino la "qualità" della riflessione politica di Seneca, intendendo con ciò la sua portata teorica, le dinamiche che la sottendono, gli sviluppi o le relazioni che essa intrattiene con i nuclei principali del pensiero senecano.

Importante, in questa seconda fase dello studio, il confronto con la filosofia politica della Stoa, a cominciare proprio dalla sua fase più antica, che viene generalmente trascurata sul versante degli studi dedicati a Seneca<sup>12</sup>.

La parabola del pensiero politico senecano – che per un verso, come si è detto, può essere descritta come un'evoluzione dalle nostalgie repubblicane all'esaltazione del principato e infine al pessimismo radicale di fronte a ogni forma di potere assoluto – se analizzata da una prospettiva diversa si configura allora come un passaggio dal piano dei doveri e delle azioni convenienti (quelle azioni che hanno per oggetto gli "indifferenti preferibili", cioè tutti quei valori relativi verso cui nella vita gli uomini sono inclini per natura) al piano delle azioni rette, ispirate consapevolmente dalla *virtus* e appannaggio esclusivo del *sapiens*.

In questo passaggio, tuttavia, è importante mettere in evidenza come il primo dei due piani non si perda del tutto sotto la spinta dell'ideale, mentre il secondo assuma, certamente, tratti utopici ma non per questo meno "politici".

Infine, non tralascieremo di dedicare almeno qualche cenno ai risvolti simbolici e più propriamente estetici che il tema del potere assume nell'opera senecana<sup>13</sup>.

## 2. Elementi di una dottrina politica in Seneca

### 2.1 Il background stoico

Il problema della definizione epistemologica della filosofia politica che, come si è detto, interpella con urgenza gli interpreti di Seneca, riguarda in realtà anche gli studiosi dello Stoicismo e, quel che è più significativo, appartiene già alla riflessione degli Stoici più antichi.

<sup>12</sup> Anche quando viene presa brevemente in esame nell'ambito della ricostruzione complessiva del *background* del *De clementia* (Malaspina 2009, pp. 55-59; Braund 2009, pp. 66-68), la politica dell'antica Stoa viene generalmente svalutata, non solo per lo stato frammentario, indiretto e inconsistente della documentazione a nostra disposizione, ma soprattutto per gli aspetti utopici dei frammenti della *Politeia* zenoniana in cui, com'è noto, si delineava l'ideale di una repubblica cosmopolita dei sapienti, caratterizzata da tratti ancora cinici come la comunione delle donne e dei figli, l'incesto, il cannibalismo (per queste «disturbing theses» e una più equilibrata interpretazione del loro valore metodologico, si rimanda a Vogt 2008, pp. 10-11; 20-64). Questa svalutazione, come ci si può aspettare, avviene a tutto vantaggio dell'eredità del Medio Stoicismo, in particolare del pensiero paneziano mediato da Cicerone: «Non c'è dubbio che la Stoa di mezzo abbia fatto progredire la riflessione stoica sulle tematiche politiche, costringendola a interagire e ad adattarsi alla realtà storica di Roma repubblicana. In questo modo, Panezio e Posidonio hanno anticipato, almeno idealmente, il tentativo del *De clementia* senecano di offrire, come si è detto, "una base dottrinale" alla realtà storica di Roma imperiale» (Malaspina 2009, p. 59).

<sup>13</sup> Un tema di cui mi sono già diffusamente occupata altrove (Torre 2003, Torre 2007).

L'attenzione al nesso tra etica e politica e alle modalità ermeneutiche in cui esso può declinarsi, o, ancora, il riconoscimento, nel pensiero di un filosofo antico, di una "prospettiva politica" prima e più che di contenuti strettamente politici, si riscontrano, ad esempio, in uno studio recente di Katja Vogt, dedicato alla filosofia politica della Stoa antica.

Gli elementi che la studiosa prende in considerazione per delineare, pur nella frammentaria tradizione a nostra disposizione, la *pars construens* di una teoria politica dell'antico Stoicismo, sono il concetto di una legge comune, che gli uomini acquistano naturalmente fin dai loro primi anni di vita quale parte costitutiva della umana ragionevolezza e il concetto di cosmopolitismo, a sua volta declinato sotto due aspetti tra loro complementari, cioè come la comunità di tutti gli esseri umani regolata dalla legge universale ovvero la comunità di tutti i sapienti, che vivono perfettamente secondo ragione e portano a compimento in modo indefettibile la legge universale in ogni suo aspetto.

Come si vede, entrambi questi elementi (legge comune e cosmopolitismo), destinati a una notevole fortuna nella storia successiva del pensiero politico, sono strettamente correlati ai concetti basilari dell'etica della Stoa, quali "ragione", "natura", *oikéiosis*<sup>14</sup>, "sapienza". La connessione tra etica e politica si pone perciò a un livello profondo, per così dire strutturale del pensiero stoico, e tale rimarrà anche nella successiva evoluzione del pensiero politico della scuola.

Quando infatti, già a partire dalla fase crisippea (III sec. a.C.), lo Stoicismo virerà verso l'accettazione teorica e pratica della monarchia e il focus della riflessione si sposterà progressivamente dalla natura della comunità politica a quella del *leader*, proprio l'ideale di sovrano, ivi elaborato, coinciderà con la figura del *sapiens*.

What the Stoics presents is not the idealization of the king but the idealization of the wise man... to propose the wise man will be the only true king is not to show a preference for monarchy; it merely asserts that the wise man will have the qualities appropriate to the true king, whether he is in practice a king or not<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Una delle fonti più importanti per la dottrina della *oikéiosis* (*conciliatio* o riappropriazione) è costituita dall'epistola 121 di Seneca. Com'è noto, si tratta di una sorta di istinto di autoconservazione, comune a tutti gli esseri viventi capaci di rappresentazione e di *hormé* (gli animali e l'uomo), in relazione al quale essi ricercano o evitano le cose esterne in rapporto alla percezione sensibile della propria natura o *constitutio*. In virtù di questo primo istinto, l'uomo tende ad appropriarsi della propria natura, a conservarla e incrementarla in quanto essere razionale, riconoscendo perciò nella propria razionalità la propria specifica essenza, e, di conseguenza, il legame con gli altri uomini, partecipi dell'unico *logos* universale.

<sup>15</sup> (Erskine 1990, pp. 73-74). Resta assai discussa l'attribuzione di una testimonianza isolata, riportata da Diogene Laerzio (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1318, n. 700) secondo cui per gli Stoici «la miglior forma di governo è una sintesi tra democrazia, monarchia e aristocrazia». Già attribuita a Crisippo, la preferenza accordata alla costituzione mista va ricondotta più plausibilmente (secondo Malaspina 2009, pp. 58-39) alla Stoa di Mezzo e, in particolare, a Panezio: sono noti del resto i contatti tra questi e lo storico Polibio, che soggiornò a lungo a Roma e, nelle *Storie* (VI, 10: vd. Thornton 2011) giudicò positivamente l'assetto costituzionale romano come realizzazione storica del perfetto modello di "costituzione mista". Altrettanto vivace e fecondo è poi il dibattito (Erskine 1990, pp. 181-204) intorno all'entità del debito con-

La formulazione stoica di una teoria sulla regalità, quindi, non scaturisce tanto da una valutazione dottrinale a priori sulla migliore costituzione possibile<sup>16</sup>, quanto piuttosto dalla vitale capacità di adattamento dello Stoicismo alle mutate forme politiche dell'età ellenistica e a un contesto storico in cui l'istituto monarchico acquistò via via un'autonomia di azione e una sfera assai marcata di supremazia. La "verginità politica" degli Stoici che, a differenza delle scuole di più antica tradizione, platonica e aristotelica, non erano ancorati a concezioni greco-arcaiche, permise loro di ereditare senza remore l'ideale dell'"uomo regale" fornendo ad esso gli addentellati storici di cui era in effetti privo<sup>17</sup>.

Il modello dell'uomo regale, già delineato da Platone e Aristotele<sup>18</sup> quale monarca per natura, un re-filosofo in possesso della vera scienza regia, di tale superiorità morale e intellettuale da porsi egli stesso come la legge, educatore dei sudditi e garanzia della perfetta giustizia e del bene comune, viene reinterpretato dagli Stoici alla luce di un valore fondante del loro sistema etico: l'*autárkeia* del *sapiens*, sovrano di se stesso, pari agli dei, che possiede l'unico, vero e inalienabile bene, cioè la virtù.

Questo produttivo ideale di *sapiens-re*, nella cui elaborazione giocarono un ruolo decisivo anche elementi provenienti da altri percorsi culturali, ad esempio il genere retorico-politico dei trattati *Sulla regalità (Perì Basiléias)* che si codificò a partire dal IV secolo e fiorì in età ellenistica<sup>19</sup>, si sdoppierà presto in una duplice funzione paradigmatica del

tratto da Cicerone nei confronti del pensiero di Polibio e il magistero di Panezio, con particolare riferimento alla teoria politica elaborata nel *De republica* (una sorta di difficile recupero politico-culturale della regalità nel contesto repubblicano, con la teorizzazione del *princeps civitatis*, il protettore della repubblica aristocratica, rispettoso delle leggi e forte del consenso popolare). Dopo Panezio, nello Stoicismo di età imperiale (se si eccettua un filone minoritario a velleità repubblicane, di cui peraltro nel recente panorama degli studi è stata assai ridimensionata la portata storica e ideologica) l'idea della monarchia come forma migliore di governo sembra prevalente (cfr. anche Seneca, *De beneficiis* 2, 20 su cui vedi *infra*, p. 20).

<sup>16</sup> Ciò avvenne inizialmente sulla spinta di esperienze di politica militante, vissute da alcuni Stoici presso i sovrani ellenistici. Autentica o spuria che sia la corrispondenza (riportata da Diogene Laerzio) tra Zenone, il fondatore della scuola, e il sovrano macedone Antigono Gonata, è comunque abbastanza certo il soggiorno di due discepoli di Zenone, Perseo e Filonide, presso lo stesso Antigono. Sfero, discepolo di Cleante, soggiornò in qualità di consigliere presso il re spartano Cleomente III ed ebbe un ruolo importante nell'ispirare la riforma costituzionale voluta da quest'ultimo, incentrata appunto su una nuova funzione dinamica e centrale del monarca (Erskine, 1990).

<sup>17</sup> Tale processo di contestualizzazione dell'ideale etico-politico nelle varie situazioni di fatto si verificò a più riprese nell'evoluzione dello Stoicismo e, nelle sue dinamiche essenziali, appare identico pur nel mutare dei contesti: nella fase più recente, toccherà proprio a Seneca con il *De clementia* fornire la base teorica e ideologica alla nuova realtà storica del principato universale.

<sup>18</sup> *e.g.* Platone, *Politico* 41, 303 c-d; *Leggi* 9, 875 c-d; *Repubblica* 5, 473 c-d; Aristotele, *Politica* 1284 a 1-14.

<sup>19</sup> A prescindere dai numerosi precedenti di cui, fin dai tempi più antichi, è disseminata la tradizione letteraria greca (proverbi, massime, brevi riflessioni sulla natura del potere e sul buon governante, in poesia o in prosa) un vero e proprio genere *Perì basiléias* si codificò a partire dal IV secolo, un «periodo di vera cerniera tra due mondi nell'evoluzione del pensiero politico greco, con la crisi del sistema delle *poleis* e della democrazia ateniese da una parte e l'insorgere della monarchia macedone dall'altra» (Malaspina 2009, p. 39). Tra i testi archetipali del genere si annoverano le tre orazioni di Isocrate destinate ai sovrani dell'isola di Ci-

saggio, chiamato non soltanto all'esercizio diretto del potere, ma anche e soprattutto a svolgere il ruolo indiretto, e altrettanto cruciale, di educatore del sovrano per renderlo capace di esercitare rettamente il potere.

Infine, per completare il quadro della riflessione politica stoica con particolare attenzione alla sua fase più antica e prima di passare a valorizzare, all'interno del pensiero senecano, questa specifica matrice dottrinale, è opportuno aggiungere un dato, forse ancora più significativo dei precedenti: la questione, presente già nella riflessione del primo Stoicismo, della definizione epistemologica della politica in relazione alle altre arti.

Tale questione, ereditata dal dibattito sofistico del V secolo e ancora viva nel primo ellenismo, viene risolta dagli Stoici partendo dal principio per loro basilare che ogni arte di per sé è indifferente, diviene un bene e un valore solo se esercitata dal sapiente e, quindi, non può considerarsi indipendente dalla conoscenza filosofica<sup>20</sup>.

In particolare, nel quadro assai incerto della nostra tradizione frammentaria, emerge con tratti appena più definiti la posizione di Diogene di Babilonia (che tra l'altro, a metà del II secolo, venne a contatto con la realtà romana, partecipando con Critolao e Carneade alla celebre ambasceria dei tre filosofi a Roma), secondo cui la politica sarebbe un'arte di natura stocastica o congetturale, insegnabile e apprendibile, strettamente connessa con la virtù che, secondo la definizione stoica classica, è l'arte del vivere.

In base a questa e ad altre testimonianze possiamo ragionevolmente concludere che «per gli Stoici la politica è nella sua essenza, in ordine alla fissazione di uno statuto ontologico e sotto il più preciso rispetto epistemologico, caratterizzabile per l'appunto come arte congetturale e dai principi della *sophia* scaturisce la vera competenza che permette di esercitarla rettamente»<sup>21</sup>.

Un corollario importante del quadro così stabilito è la svalutazione, da parte degli Stoici, dell'elemento fortuito (la sorte o *tyche*) nell'attività politica (un tema che interessa in generale la riflessione politica tra IV e III secolo e viene variamente affrontato dalle diverse scuole filosofiche).

pro (370-360 a.C.) e il *Peri Basileías*, tramandato in pochi frammenti, scritto da Aristotele qualche decennio dopo per il suo giovane allievo Alessandro il Macedone. All'interno del genere si segnala anche un filone di scritti provenienti da ambienti neopitagorici ma di datazione assai incerta e tuttora discussa. Questa nutrita produzione di scritti *Sulla regalità* di età ellenistica è quasi interamente naufragata, ma dai frammenti a nostra disposizione sembra di poter rintracciare, quali caratteristiche costitutive del genere, quattro elementi fondamentali: aspetti di occasione, aspetti teoretici o, comunque, di valore gnomico e generale, registro elogiativo, registro parenetico (Malaspina 2009, pp. 37-41 cui si rimanda ulteriori riferimenti bibliografici).

<sup>20</sup> «Sia l'attività da esplicarsi in particolari settori della vita cittadina – l'oratoria assembleare, l'esercizio dei tribunali, la condotta della guerra – sia la formulazione delle leggi o l'attività suprema di reggitore e coordinatore di tutte le altre attività, la *basileía*, sono poste sullo stesso piano di qualsiasi altra *techne* o competenza speciale e sottostanno alle stesse regole» (Isnardi Parente 1981: uno studio assai acuto e ben documentato e tuttavia pressoché ignorato dalla più recente bibliografia sul tema, a cominciare proprio dal libro della Vogt, di cui esso anticipa peraltro molti risultati).

<sup>21</sup> (Isnardi Parente 1981, p. 85).



Per gli Stoici, il perturbamento che viene dalla vita politica non può dunque essere considerato a priori un pericolo né un impedimento per il possesso stabile e costante della virtù da parte del saggio. Piuttosto, all'interno della scuola si sviluppò presto un dibattito specifico sulla casistica degli impedimenti o eccezioni all'esercizio della politica attiva da parte del saggio: la corruzione senza rimedio dello stato, la dispensa da un'azione politica prevedibilmente non efficace, la mancanza di forze o di autorità, la salute precaria, il bando da parte delle autorità cittadine<sup>22</sup>.

## 2.2 *Tra kathékon e katóρθoma: per una definizione dello spazio del discorso politico in Seneca*

### 2.2.1 *Leggi e proemi*

Ora, è a mio avviso possibile ritrovare in Seneca una serie di spunti sostanzialmente coerenti con il quadro teorico che, già a partire dal primo Stoicismo, abbiamo visto comporsi attraverso l'elaborazione di elementi quali la legge comune, il cosmopolitismo, la definizione epistemologica della filosofia politica, la teoria della regalità.

Ad eccezione di quest'ultima, però, che viene organicamente esposta nel *De clementia*, questi temi non vengono affrontati da Seneca in modo sistematico ma sono, per lo più, soltanto abbozzati ovvero presentati secondo prospettive di scorcio, in subordine alle esigenze della predicazione morale o ad argomentazioni filosofiche non necessariamente connesse con l'orizzonte politico.

Un esempio illuminante è costituito dalle lettere 94 e 95, dove Seneca affronta una lunga discussione sui metodi più adeguati al conseguimento di un'efficace educazione alla *sapientia*, tentando di rompere l'*impasse* tra le due vie tradizionalmente opposte nelle scuole filosofiche e nello Stoicismo in particolare, cioè da un lato la precettistica (i *praecepta* e le *admonitiones*), volta a impartire norme di comportamento per i casi particolari, dall'altro l'insegnamento dei principi e dei dogmi (i *decreta* e le *probationes*).

In questo contesto metodologico, di per sé estraneo alle tematiche politiche, Seneca mi pare tuttavia delineare, almeno tra le righe, la dimensione entro cui articolare la riflessione filosofica sulla politica.

Prima di analizzare questo specifico aspetto, è opportuno però richiamare i punti salienti della discussione svolta nelle due epistole<sup>23</sup>.

Il dittico presenta una struttura *in utramque partem*, per cui gli argomenti esposti dall'interlocutore «non vengono presentati solo in vista della confutazione, ma hanno sempre una loro riconosciuta validità, che Seneca conferma in altri passi delle lettere stesse o altrove nella sua opera»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Di questo dibattito Seneca ci conserva numerose testimonianze in diversi punti della sua opera e, in particolare, nel *De otio*, dove gli argomenti stoici interagiscono in maniera complessa con elementi di altra tradizione, epicurea e platonica (Dionigi 1983, in particolare pp. 79-86).

<sup>23</sup> Con particolare riferimento alle analisi di Bellincioni 1979 e di Ioppolo 2000. Da ultimo, si segnala Schafer 2009, che però non mi pare aggiungere nulla di sostanziale dal punto di vista filosofico.

<sup>24</sup> (Bellincioni 1979, p. 24).

La conseguenza più importante di tale gioco delle parti è l'allusione costante, da parte di Seneca, al retroscena dottrinale della medesima disputa metodologica: la critica alle tesi di Aristone di Chio<sup>25</sup> e la questione del rapporto tra "azione appropriata" (*kathékon*, *officium*) e "azione retta" (*katóρθoma*, *officium perfectum*)<sup>26</sup>.

La posizione senecana relativamente al ruolo dei *decreta* nell'insegnamento morale è vicina a quella di Aristone, che riconduceva l'azione retta essenzialmente ai principi della filosofia. Per entrambi i filosofi, il potere normativo spetta solo ai principi o *decreta*, fondati sulla scienza del bene e del male, cioè sulla conoscenza della legge razionale che governa l'universo.

Soltanto l'azione morale perfetta, conforme ai *decreta*, realizza l'autonomia del *logos* e può essere compiuta esclusivamente dal saggio, le cui azioni appunto sono guidate dal principio razionale, identico alla legge che governa l'universo.

Fin qui la convergenza tra Aristone e Seneca. Tuttavia, Seneca non condivide la svalutazione radicale della precettistica<sup>27</sup> ma, viceversa, la riabilita quale efficace metodo pedagogico da adottare per avviare alla conoscenza dei principi e alla loro concreta attuazione.

Come si può intuire, la divergenza sui metodi cela una più profonda divergenza etica: la riabilitazione senecana dell'insegnamento tramite i *praecepta* presuppone infatti la piena rivalutazione delle cose secondo natura, che ispirano le azioni medie o convenienti (su cui appunto si esercitano i *praecepta*). Secondo Seneca, fatto salvo il principio che solo la virtù è bene, per conseguirla è però importante il passaggio attraverso le cose di natura, perché è quest'ultima che dà all'uomo la propensione verso la virtù. Seguendo la natura nei bisogni e nelle scelte della sua vita quotidiana, l'uomo non entra in contrasto con la natura universale<sup>28</sup> né con la sua ragione. Laddove l'uomo non può determinare con cer-

<sup>25</sup> Filosofo stoico vissuto nel III secolo a.C. noto per il suo atteggiamento etico rigoristico ai limiti dell'ortodossia di scuola (sembra infatti che rifiutasse la dottrina stoica degli *indifferentia*).

<sup>26</sup> Il termine *kathékon* ("ciò che è conveniente") fu scelto da Zenone per indicare quell'azione coerente alle disposizioni naturali di colui che la compie; nello Stoicismo il termine passò per lo più a significare le azioni dell'uomo comune, che realizza le proprie disposizioni naturali scegliendo in modo appropriato le cose secondo natura (le *res mediae* o *indifferentia*, a loro volta distinte in "preferibili" e "non preferibili"). Al di sopra del *kathékon* si colloca l'azione perfettamente retta (*katóρθoma*), che è l'azione conforme al *logos* nella sua forma più piena e che quindi soltanto il saggio può realizzare. La caratteristica principale che distingue i due tipi di azione non è l'oggetto o la materia dell'azione ma, piuttosto, la disposizione interiore di chi compie l'azione e il grado di adeguamento al *logos* che in essa si realizza. «Si può dire che il conveniente è comune al saggio e allo stolto se la prospettiva da cui lo si considera è la conformità alla natura, ma dal punto di vista della disposizione interiore l'azione compiuta dal saggio è sempre un *katóρθoma*, perché è necessariamente conforme all'*orthós logos*, mentre l'azione compiuta dallo stolto è sempre un'azione media perché la natura dello stolto è *logos* imperfetto» (Ioppolo 2000, p. 18).

<sup>27</sup> Piuttosto, Aristone contrappone all'inefficacia dei *praecepta* il valore degli esempi e dei modelli prettici, che per lui rivestono un ruolo determinante nel tradurre in azione i principi della filosofia, realizzando così l'unione socratica di teoria e prassi, di *logos* e di *bíos* (Ioppolo 2000, p. 22).

<sup>28</sup> È opportuno ricordare che con lo sviluppo dello Stoicismo il concetto di natura conobbe un progressivo approfondimento. Se per gli Stoici, in generale, la natura umana e quella universale coincidono in quanto la prima è parte della seconda, è anche vero che essi ammettono una sorta di processo ascensionale

tezza quel che vuole la ragione universale (o perché non ha ancora completato in sé il processo di adeguamento al *logos* o perché quella sua determinata azione si svolge nell'ambito della contingenza, del probabile e quindi richiede una forma di conoscenza congetturale), la conformità delle proprie azioni alle cose di natura è pur sempre una guida che gli impedisce di discostarsi dalla ragione universale.

La rivalutazione dell'insegnamento tramite precetti indica pertanto la scelta, da parte di Seneca, di un'etica che tenti di operare una sintesi tra la natura e il bene morale, mettendo in connessione la vita conforme a natura con la vita virtuosa.

Come era nello Stoicismo antico, e come era stato già recepito da Cicerone, anche per Seneca tra azione conveniente (*kathékon*) e azione retta (*katóρθoma*) sembra esserci solo diversità di grado, nel senso dell'intenzione, più o meno consapevole, con cui la stessa azione viene compiuta.

Ciò significa che colui che è in cammino verso la sapienza ma non l'ha ancora raggiunta (il *proficiens*) deve imparare, da un lato, a riconoscere il valore intrinseco alle cose "indifferenti" (quelle cose che non può ignorare, perché è attraverso di esse che si gioca il suo rapporto con il mondo esterno), e a compiere le azioni convenienti (*officia media*), da esse stimulate; dall'altro, attraverso una visione sempre più limpida e globale della realtà, e un adeguamento via via più pieno della propria coscienza all'ordine razionale dell'universo, deve imparare a trasformare tutto ciò che fa in azione consapevolmente ispirata da *virtus*, compiendo, tappa per tappa, un cammino di trasfigurazione da *proficiens* in *sapiens*.

Il punto su cui mi preme ora richiamare l'attenzione è che tale passaggio o trasformazione del *kathékon* in *katóρθoma* viene esemplificato partendo da alcuni *loci* tradizionali dell'etica nei suoi risvolti sociali e politici.

Nell'epistola 94, controbattendo ad uno ad uno gli argomenti messi in campo da Aristone per dimostrare l'inutilità dei *praecepta*, Seneca affronta a un certo punto il paragone tra questi e le leggi, già proposto dall'avversario:

*Epistulae ad Lucilium (Ep.)* 94, 37-38 (Bellincioni 1979, p. 71)

«A farci agire come bisogna – dice – non riescono le leggi, e che altro sono le leggi se non precetti uniti a minacce?». Anzitutto se le leggi non persuadono è proprio per questa ragione: perché minacciano; i precetti, invece, non costringono ma convincono; inoltre le leggi distolgono dal commettere delitti, mentre i precetti incitano a compiere azioni buone. Non solo: anche le leggi giovano ai buoni costumi, certo quando non si limitano a comandare, ma insegnano. In questo punto dissento da Posidonio, il quale dice: «A chi giova che alle leggi di Platone sia stata aggiunta anche la enunciazione dei principi? La legge deve essere breve, perché gli inesperti la ricordino meglio. Deve essere come una voce che discende dall'alto: comandi, non discuta. Non c'è niente per me di più vano e insulso di

attraverso cui la natura umana tenta di raggiungere il suo pieno sviluppo, nello sforzo di adeguamento pieno alla natura universale: «In base a questa estensione del concetto di natura, conforme a natura non è solo la virtù ma lo sono anche le cose preferibili» (Ioppolo 2000, p. 32).

una legge con preambolo. Comanda, dimmi che cosa vuoi che faccia: non ascolto una lezione, ubbidisco». Giovano, invece; tant'è vero che gli stati retti da leggi cattive hanno anche costumi cattivi. «Però non giovano a tutti». Neanche la filosofia, e non per questo è inutile e inadatta a educare gli animi. E come, la filosofia non è legge della vita?

In questo brano, alla distinzione iniziale tra *leges* e *praecepta*, funzionale a confutare Aristone e basata sulla natura deterrente e coercitiva delle prime a fronte di quella propositiva e didattica dei secondi, Seneca fa seguire una breve digressione sul valore formativo intrinseco alle leggi stesse, laddove esse non si limitino a una semplice formulazione giuridica ma siano parte di una più ampia riflessione filosofica, che ne fondi i principi e le motivazioni. Di tale riflessione, in esplicita polemica contro Posidonio<sup>29</sup>, Seneca indica l'archetipo nei celebri "proemi" delle *Leggi* di Platone.

La difesa dei proemi platonici mi pare qui funzionale a evidenziare la presenza, anche nella singola norma calata in un particolare contesto, di un valore teorico *in nuce*, capace di assicurare ad essa un certo grado di bontà e di efficacia etica (*proficiunt ad bonos mores*).

Per Seneca questo valore teorico – e qui si deve riconoscere l'innesto della specifica matrice stoica, mediata evidentemente dal *De legibus* di Cicerone<sup>30</sup> – risiede nell'adeguamento delle leggi positive a una norma universale e razionale. Il termine *principia*, infatti, con cui egli definisce i proemi platonici, sembra scelto apposta per rinsaldare questa digressione sulle leggi (che, a questo punto, tale non è) al tema centrale del dittico, cioè al ruolo che i principi della filosofia, e i *decreta* che li esprimono, svolgono in rapporto alle scelte etiche e ai metodi educativi più efficaci per l'insegnamento della *sapientia*.

Non si tratta semplicemente di introduzioni, ma di veri e propri principi universali che fondano le leggi positive: questi, per Seneca, i *principia* delle leggi, dei quali nell'epistola 95 (§§ 51-52) egli stesso fornirà degli esempi (scrivendo per così dire dei "proemi", quasi in implicita emulazione con Platone<sup>31</sup>), all'interno di una sezione compresa tra i prin-

<sup>29</sup> In *ep.* 95, 65 Posidonio è nuovamente associato alla posizione di Aristone per la rivalutazione degli *exempla* (nella specifica variante dell'*ethologia*) ai fini dell'insegnamento etico.

<sup>30</sup> Si consideri in particolare un passo del libro primo del *De legibus* (1, 6, 18), catalogato dai moderni tra i frammenti di Crisippo (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1125, n. 315): «Ora dunque consideriamo i principi (*principia*) del diritto. A quegli uomini di straordinaria cultura [i *doctissimi homines* sono gli Stoici] sembrò giusto prendere le mosse dalla legge; e per quanto ne so, fecero bene, perché la legge, così come loro la definiscono, è la somma ragione insita nella natura, la quale comanda ciò che va fatto e proibisce quel che non va fatto (*lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria*). Questa stessa ragione quando è perfezionata e consolidata dalla mente umana è la legge [...] il diritto trae le sue origini proprio dalla legge, che è una forza della natura (*ea est enim naturae vis*), e a un tempo la mente e il criterio del saggio (*ea mens ratioque prudentis*), la regola di ciò che è legale e illegale, è nata prima di tutti i secoli, prima di ogni legge scritta, addirittura prima che si formasse ogni civiltà».

<sup>31</sup> Alla fine del quarto libro delle *Leggi* (723 E), subito dopo aver teorizzato la necessità di un proemio per le leggi e averne definito funzioni e caratteristiche, Platone per bocca di Clinia svela all'ascoltatore la natura di "proemio" rivestita dal discorso sulle leggi che l'ospite Ateniese ha condotto sino a quel momento (Clinia: «Tuttavia, caro ospite, non dilunghiamoci più del dovuto e, se sei d'accordo, torniamo al tema del discorso, riprendendo le mosse da quanto dicevi, quando ancora non si parlava di proemio [...] Ripartiamo, dunque, consapevoli del fatto che stiamo lavorando a un proemio». Trad. R. Radice).

cipi della teologia (che regolano le norme religiose) e i fondamenti dell'etica vera e propria (su cui si basa la classificazione delle virtù) – una sezione che potremmo definire appunto come lo “spazio della politica” quale scienza di trattare gli esseri umani:

*Ep. 95, 51-53* (Bellincioni 1979, p. 113)

L'altro problema è questo: come comportarsi con gli uomini? Ecco ciò che facciamo, diamo precetti, e quali? Di non versare sangue umano? Ma è troppo poco non far male a colui al quale dovresti fare del bene! Gran merito davvero che l'uomo non infierisca sull'uomo. Insegneremo a prestar soccorso al naufrago, a indicare la strada a chi si è smarrito e a dividere il pane con chi ha fame? E perché dire tutte le cose che si devono fare o non fare, mentre ho la possibilità di comunicare in breve questa formula, in cui è contenuto ogni umano dovere? Tutto ciò che vedi, che include in sé ogni cosa umana e divina, è un tutt'uno: siamo membra di un immenso organismo. La natura ci ha creato fratelli, generandoci dagli stessi principi e per gli stessi fini. Essa ci ha ispirato amore reciproco e ci ha fatto socievoli. Essa ha stabilito equità e giustizia, per sua disposizione fare il male è cosa peggiore che subirlo, e per suo comando, dunque, dobbiamo essere sempre pronti a prestare aiuto a chi ne ha bisogno. Teniamo a mente e ripetiamo questo celebre verso: «Sono un uomo, nulla che riguardi l'uomo mi può essere estraneo». Siamo uomini, siamo nati per vivere insieme; la nostra società è simile a una volta costruita di mattoni: cadrebbe, se i mattoni non si sostenessero a vicenda, ed è proprio questo che la tiene insieme.

In questo passo, non solo l'azione politica ma anche la teoria dell'azione politica vengono radicate nel concetto di cosmopolitismo universale e di bene comune e che è, a sua volta, fondamento della giustizia e dell'equità, cioè delle leggi positive.

Il tema stoico del cosmopolitismo, inteso come comunità di tutti gli esseri divini e umani, radicato nel principio fisico della natura comune e universale e fondato sull'istinto dell'*oikéiosis* (di cui Seneca offre qui una suggestiva riedizione recuperando il concetto tipicamente romano di *humanitas* con la citazione del celebre verso di Terenzio<sup>32</sup>) rappresenta quindi per il filosofo la *formula* che indica come costruire e organizzare un insegnamento efficace ed eticamente fondato sul modo di trattare con gli uomini.

Detto in altre parole, il principio del cosmopolitismo viene posto a fondamento di ogni azione e di ogni discorso di tipo politico, *in primis* della dottrina politica senecana nella sua duplice forma, come teoria della regalità (*De clementia*) e come tentativo di rifondare quel «paradigma politico collettivo» gestito dalle classi dirigenti e fondato sulla prassi dell'*evergesia* o *beneficium* (*De beneficiis*)<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Terenzio, *Heautontimoroumenos* v. 77: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*.

<sup>33</sup> Riprendo da De Caro 2009 (in particolare pp. 121-122) il concetto dell'evergetismo come vero e proprio paradigma politico che, nella società antica, era volto a distribuire in modo selettivo e controllato le risorse, a operare il controllo sociale attenuandone le tensioni, a creare il consenso, a regolare i rapporti tra il centro e le periferie. L'avvento del principato accentrò molte manifestazioni dell'evergetismo aristocratico (che a Roma, in età repubblicana, aveva assunto le complesse forme del *patronage* e della *clientela*) e ne provocò la crisi, svuotandole della loro originaria finalità politica. Nel *De beneficiis* Seneca tenta appunto di ri-

Nel passo ora citato, infatti, ci sono evidenti riferimenti, da un lato, ai nuclei tematici del *De clementia* (il risparmio del sangue, che marca segnatamente la differenza tra il re e il tiranno<sup>34</sup>, la mansuetudine e l'idea che l'uomo non deve inferire sull'uomo ma giovare ai suoi simili), dall'altro allo sviluppo che il concetto stesso di clemenza conosce nel *De beneficiis*, cioè a quella «correzione di prospettiva» del pensiero etico-politico senecano per cui, se è vero che il *non nocere* resta importantissimo come primo passo del difficile trapasso dall'attività nel male all'attività nel bene, tuttavia a fondamento dei rapporti sociali e umani viene posto il *prodesse*, cioè la capacità di giovare ai nostri simili:

Rispondere alla propria vocazione, umana e divina insieme, significa allora per gli uomini lasciarsi guidare da quell'*amor mutuus* che la natura ha loro ispirato rendendoli *socialibiles*, adempiere la loro umanità nel *bene facere*, nell'aiutarsi l'un l'altro e sorreggendosi come i mattoni di cui è costruita una volta<sup>35</sup>.

In conclusione, l'esercizio della politica, nelle sue più varie manifestazioni, deve lasciarsi trasfigurare da una tensione verso il *katóρθoma*, che viene intesa da Seneca come l'adeguamento sempre più perfetto alle leggi del *logos*, come piena e cosciente partecipazione al legame di razionalità provvidente che unisce l'universo.

### 2.2.2 *Leggi e sapienti*

Il passo ora esaminato dell'epistola 95 contribuisce a chiarire e a fondare la relazione tra legge naturale e legge positiva, che nell'epistola 94 abbiamo visto essere posta da Seneca in forma di assioma (le cattive città sono governate da cattive leggi)<sup>36</sup> in un contesto, tuttavia, non scevro da ambiguità.

L'ambiguità sta anzitutto nel confronto con altri passi senecani. Se nell'epistola 94, ai fini della confutazione di una specifica obiezione dell'avversario, Seneca asserisce chiaramente la differenza tra leggi e norme morali in base al tipo di potere che le une e le altre

formare dall'interno la tradizione dell'*evergesia*, ripensandola sul piano etico con gli strumenti offerti dallo Stoicismo. Ma la vocazione politica del *De beneficiis* risulta anche dalla natura degli interlocutori cui Seneca si rivolge: pur nella forma generale e volutamente universalistica dell'argomentazione «è fuor di dubbio che anche quest'opera sia destinata a quanti sono in grado di dare *beneficia* nell'accezione più corrente dei termini, a quanti possono distribuire, non solo ricchezze, ma anche consolati, sacerdozi, province» (Bellincioni 1979, p. 121 e nt. 2).

<sup>34</sup> (Bellincioni 1984, pp. 13-20). In *De clementia* 1, 1, 3 con un'immagine di tipo economico, Seneca definisce la clemenza come *summa parsimonia etiam vilissimi sanguinis* («il risparmio attentissimo anche del sangue meno prezioso»).

<sup>35</sup> (Bellincioni 1979, p. 104).

<sup>36</sup> In linea con la scuola stoica, come ci conferma ancora una volta Cicerone, riferendosi alla dottrina crisippea in *De legibus* 2, 11 (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1125, n. 318): «È infatti senza dubbio provato che le leggi sono state introdotte per la salvezza dei cittadini, per la sicurezza degli Stati e perché gli uomini potessero godere di una vita tranquilla e serena. Del resto, quelli che per primi sancirono siffatte disposizioni, manifestarono al popolo che le leggi che proponevano e mettevano per iscritto, una volta approvate ed accolte, avrebbero permesso una vita onesta e beata: e certamente diedero il nome di leggi a quelle sanzioni così stabilite».

esercitano, rispettivamente coercitivo o parenetico, in altri luoghi della sua opera egli si spinge più lontano, privando le leggi di ogni valore etico e di ogni fine educativo proprio in ragione della loro natura coercitiva e deterrente, quasi ponendole in contraddizione con la legge naturale, che si rivolge alla coscienza e quindi vincola soltanto i buoni in quanto tali<sup>37</sup>.

Tuttavia, l'accentuazione della differenza tra legge naturale e legge positiva, più che definire un'opposizione, potrebbe essere funzionale a ribadire la necessità di un lungo percorso per passare da un'*innocentia* commisurata sui paragrafi della legge, alla volontà di bene che coincide con l'adeguamento della volontà razionale dell'uomo alla legge dell'universo.

Meno facilmente sanabile, invece, appare la contraddizione con l'epistola 90, dove Seneca accoglie la teoria posidoniana (ma con evidenti influssi platonici<sup>38</sup>) secondo cui la necessità storica delle leggi si sarebbe manifestata quando, ai re-sapienti vissuti ai mitici albori dell'umanità, succedettero governanti indegni e, di conseguenza, alle leggi venne attribuita una funzione compensativa o sostitutiva<sup>39</sup>:

*Ep.* 90, 5-6

Posidonio ritiene che nella cosiddetta "Età dell'oro" il potere fosse in mano ai saggi. Costoro tenevano a freno la violenza e difendevano il più debole dai più forti, persuadevano e dissuadevano e mostravano le cose utili e quelle inutili; la loro prudenza provvedeva a che nulla mancasse alla propria gente, la loro fermezza teneva lontano i pericoli e la loro beneficenza rendeva prosperi e ricchi i sudditi. Governare era dovere non esercizio di potere. Nessuno sperimentava la misura del proprio potere contro coloro grazie ai quali aveva preso il potere e nessuno aveva o l'intenzione o il motivo di commettere ingiustizie, dal momento che a chi ben governa ben si ubbidisce e nulla di peggio il re poteva minacciare a chi non obbediva se non l'essere allontanato dal regno. Ma dopo che, con l'insinuarsi dei vizi,

<sup>37</sup> Tra i passi più significativi, citiamo almeno *ep.* 66, 16: «non c'è azione onesta che sia compiuta contro voglia o per costrizione: ogni azione onesta è frutto della volontà»; *ira* 2, 28, 2: «Chi è costui che si proclama innocente in virtù di tutte le leggi? Anche ammesso che le cose stiano così, come sono stretti i confini di un'innocenza che consiste nell'essere buono conformemente alla legge (*quam angusta innocentia est ad legem bonum esse*)! Quanta più vasta estensione ha la regola dei doveri rispetto a quella del diritto!» (*quanto latius officiorum patet quam iuris regula*) (trad. P. Ramondetti); *ben.* 3, 21, 1: «Ci sono determinate cose che le leggi non comandano né vietano di fare».

<sup>38</sup> Dal mito di Crono nel *Politico* (268 d – 274 e), all'idea delle leggi come soluzione di ripiego di fronte alla crescente corruzione nella storia dell'umanità (*Leggi* 875 d.)

<sup>39</sup> L'epistola 90 è stata ed è tuttora oggetto di numerose analisi in relazione alla questione posidoniana, quale testimonianza importante, non priva tuttavia spinosi problemi esegetici, per la ricostruzione dell'antropologia e della filosofia della storia del filosofo stoico vissuto tra la fine del II e l'inizio del I secolo a. C. Nel vasto panorama esegetico, un ottimo punto di riferimento è rappresentato da Setaioli 1988, pp. 316-357, che non si limita a studiare gli aspetti dossografici dell'epistola, ma illustra nei suoi sottili risvolti il complesso dialogo, nutrito di polemiche e di ironiche prese di distanza, che Seneca qui ingaggia con Posidonio. Il tema politico, tuttavia, è sempre rimasto molto a margine nel complesso degli studi dedicati all'epistola 90: non mi pare che faccia eccezione, in tal senso, l'ultimo studio, appena pubblicato, sull'epistola (Zago 2011, che tuttavia non ho consultato direttamente).

i regni si convertirono in tirannidi, incominciò a esserci bisogno di leggi, che peraltro furono anch'esse procurate dai saggi. Solone, che diede ad Atene il saldo fondamento del diritto, fu tra i famosi Sette Sapienti; Licurgo, se avesse legiferato nella stessa epoca, si sarebbe aggiunto a quel venerando numero come ottavo. Vengono lodate le leggi di Zaleuco e di Caronda: costoro non nel foro o nell'atrio degli avvocati, ma in quel tacito e sacro santuario di Pitagora appresero quali leggi dare alla Sicilia allora fiorente e, attraverso l'Italia, alla Grecia.

Alla luce del percorso che abbiamo delineato commentando il passo dell'epistola 95, ritengo però che sia possibile anche in questo caso ricomporre la presunta frattura tra legge naturale e legge positiva, superando le contraddizioni e le ambiguità.

Tanto per cominciare, la descrizione dei re-saggi mi pare che si possa considerare anch'essa come un "proemio" a un discorso sulle leggi, volto a garantirne una dimensione simbolica e uno spessore teorico. Anzi, in questo caso si tratta di un proemio in forma mitica e, una volta di più, in perfetto stile platonico (se pensiamo, ad esempio, al ruolo e al significato che il mito di Crono riveste nel *Politico*, come introduzione al discorso sulle forme di governo).

Si tratta infatti di una specie di allegoria del buon governo (nei lineamenti dei re dell'età dell'oro si scorgono con molta chiarezza le personificazioni delle *virtutes*, come *prudentia*, *fortitudo*, *beneficentia*<sup>40</sup>) alla luce della quale valutare il significato delle legislazioni storiche: non si tratta, quindi, di ricostruirne una storia<sup>41</sup> né tantomeno opporle alla legge naturale ma, piuttosto, di indicare l'ideale cui esse devono tendere, cioè proprio la perfetta corrispondenza tra natura, *logos* e vita, simboleggiata dal governo dei re-saggi che è *officium*, non *regnum*<sup>42</sup>. Potremmo affermare che in questo passo l'età

<sup>40</sup> Un riscontro per l'uso dell'allegoria in Seneca si trova in *ep.* 115, 3-6, dove si delinea un ritratto della *pulchra facies* dell'animo del saggio e delle *Virtutes* che albergano in essa.

<sup>41</sup> Se in Posidonio è possibile in un certo senso cogliere la tendenza a storicizzare il mito dell'età dell'oro (Setaioli 1988, 325), Seneca invece, almeno in questa parte iniziale e in relazione al governo dei re-saggi (vedi nota seguente), mi sembra accentuarne la dimensione straniante, come indica anche la locuzione iniziale *saeculo quod aureum perhibent* "in quell'età che definiscono età dell'oro" (che appunto credo sua, non di Posidonio, a differenza di altri interpreti).

<sup>42</sup> La controprova che Seneca intenda fornire un paradigma di interpretazione della realtà e non tanto, o non solo un modello di sviluppo storico, si legge nella parte finale dell'epistola (90, 35-46). Descrivendo la vita degli uomini primitivi, egli riprende qui il paradigma dell'età dell'oro per ribadire (stavolta in polemica con Posidonio) che il progresso tecnico, lungi dall'apportare felicità, segnò una progressiva degenerazione etica; ma contesta con forza l'idea che l'innocenza primitiva della storia dell'umanità coincida con un'età dell'oro morale da cui gli uomini sono caduti, affermando viceversa il principio che «la natura non procura la virtù, ma che diventare buoni è un'arte (*Non enim dat natura virtutem: ars est bonum fieri*)». Senza voler entrare nell'annosa discussione relativa all'incongruenza tra la parte iniziale e l'epilogo dell'epistola 90 e attenendomi sostanzialmente alla tesi di Setaioli 1988 (326-333) che si tratti in effetti di due modelli di sviluppo provenienti da fonti diverse, mi limito però a suggerire che non si tratti (come invece ritiene lo studioso) del risultato di un maldestro e inconsapevole "montaggio" senecano, bensì di una più complessa e avvertita costruzione del ragionamento secondo due assi che percorrono tutta l'epistola e vengono ricordati dal paradigma dell'età dell'oro, identico sul piano dell'immaginario ma di diversa significazione e ap-



dell'oro rappresenti la trasfigurazione mitica del *katóρθoma* cui ogni azione politica deve tendere.

Ma tale trasfigurazione, è opportuno ribadirlo, avviene all'interno di una corrispondenza costante e oggettiva tra il piano del *kathékon* e piano del *katóρθoma*, che si potrebbe definire come un identico schema di azione: visto dall'esterno, infatti, l'*officium perfectum* non si distingue da un'azione conveniente e richiede anch'esso, come l'*officium medium*, tutti i "numeri" giusti, ossia «la misura, che delimita da ogni lato, circoscrive e rende concreta – nella considerazione attenta di tutte le "circostanze" – l'azione buona concepita in astratto»<sup>43</sup>.

E qui entra in gioco la filosofia, quale indispensabile mediatrice per assicurare la corrispondenza tra i due piani: così infatti, nell'epistola 90 pare suggerire la menzione dei Sette Sapienti, con cui si apre l'elenco dei più antichi legislatori della storia umana vissuti dopo l'età dell'oro. Dei quattro personaggi citati, soltanto Solone è tecnicamente uno dei Sette Sapienti; però Licurgo vi viene ascritto *ad honorem*; quanto a Zaleuco e Caronda, in un passo del *De legibus* (2, 14) Cicerone li ricorda espressamente come predecessori e modelli di Platone nell'uso di corredare le proprie leggi con proemi capaci di conferire ad esse un valore persuasivo in aggiunta a quello coercitivo.

### 2.2.3 Ars vitae

Ma anche nell'epistola 94 Seneca sembra rivendicare per la filosofia un ruolo specifico nella formulazione delle leggi, quale forma di precettistica pur allo stadio embrionale: ciò è suggerito non solo, evidentemente, dalla menzione dei proemi di Platone,

plicazione (e non soltanto di matrice differente). Anzitutto, c'è un asse storico, e più immediatamente perspicuo, lungo il quale si descrivono due processi opposti e speculari (il falso progresso tecnico e la degenerazione morale). Ma c'è anche un secondo asse, teorico e più complesso del primo, lungo il quale Seneca tenta di spiegare il rapporto tra natura ed etica declinandolo a sua volta su due livelli differenti e presentandolo per così dire da due prospettive anch'esse opposte ma complementari: il livello dell'utopia (o la prospettiva presa dal punto di arrivo, cioè del *katóρθoma*), dove si realizza il pieno adeguamento della natura alla razionalità universale, tra natura e perfezione etica (è il mito dei re-saggi nell'*aureum saeculum*, attinto da un'opera perduta di Posidonio); e il livello della realtà (o la prospettiva dal punto di partenza, cioè del *kathékon*), dove le disposizioni naturali dell'uomo, se preservate incorrotte dalla degenerazione del lusso e della ricchezza, possiedono sì una loro bontà intrinseca e avviano il processo di adeguamento alla ragione universale, ma non sono in alcun modo espressione di *virtus* (è il mito del buon primitivo, innocente ma non ancora *sapiens*, la cui descrizione è indipendente dalla fonte posidoniana e si può ricondurre, con Setaioli 1988, p. 331 nt. 1536, a Platone, *Leggi* 676 a ss. e a Dicearco, fr. 49 Wehrli).

<sup>43</sup> (Bellincioni 1986, pp. 77-79). Vedi *ep.* 95, 12: «Del resto è pur vero che nessuno riuscirà nemmeno ad eseguire come si deve le azioni buone se non ha appreso il criterio (*ratio*) che gli permetta di adempiere in ogni occasione in modo perfetto i suoi compiti (*in quaque re omnis officiorum numeros exsequi*)». L'espressione "seguire tutti i numeri", di probabile origine musicale (*numerus* è la norma prosodica che regola il ritmo di un verso o di una melodia), è qui applicata al *katóρθoma*, ma rimanda implicitamente a quell'elenco di circostanze che, nell'epistola 94, regolano anche i *praecepta* e i *kathékonta*, come si afferma in *ep.* 94, 34-35: «nell'esecuzione dei doveri, alla quale conducono i precetti [...], [questi ultimi] presentano differenze minime che dipendono dai tempi, dai luoghi, dalla condizione di ognuno».

ma anche da quella sorta di ragionamento sillogistico con cui il passo sopra citato si chiude<sup>44</sup> e che si basa sulla definizione della filosofia stessa come legge della vita.

Il ragionamento si fonda sull'assunzione di una espressione metaforica, che Seneca mostra di considerare ovvia, cioè la definizione della filosofia come "legge della vita"<sup>45</sup>, per asserire un rapporto epistemologico vero e proprio tra la filosofia e la legge; quindi, in base a tale assunzione, si argomenta che se la filosofia, pur non essendo efficace presso tutti gli uomini, non per questo perde il suo valore formativo, allo stesso modo l'accusa rivolta alle leggi, di non essere universalmente efficaci, non ne pregiudica il valore educativo.

Al di là del fine immediato che riveste per l'argomentazione senecana, la formula conservata in questo corto circuito logico si può collegare all'altra, ancora più frequente definizione della filosofia come "arte della vita", sulla quale già gli Stoici antichi si basavano per riaffermare un più profondo legame epistemologico tra politica e filosofia<sup>46</sup>.

Ora, se nelle opere senecane ricorre frequentemente la definizione della filosofia come "arte della vita"<sup>47</sup>, non abbiamo invece una esplicita definizione della politica come tale. A tale proposito, è però possibile proporre una lettura allegorica in chiave politica dell'arte del nocchiero, che in Seneca, più di una volta, viene paragonata alla filosofia come *ars vitae*<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> *Supra*, pp. 32-33.

<sup>45</sup> Il riferimento potrebbe essere a quel passo ciceroniano-crisippeo, che abbiamo citato più di una volta a confronto per questo luogo dell'epistola 94 (*supra*, nt. 30). Vi troviamo infatti un'equivalenza tra la saggezza (*prudencia*) e la legge, che in parte richiama la definizione della filosofia come legge della vita cui allude Seneca (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1125, n. 315: «In tal senso anche la saggezza è una legge e il suo potere sta nel comandare le buone azioni e nel vietare quelle malvagie»).

<sup>46</sup> *Supra*, p. 29 nt. 20.

<sup>47</sup> A cominciare appunto da *ep.* 95, 7-8: «Se per le altre arti – dicono ancora – sono sufficienti i precetti, saranno sufficienti anche per la saggezza, che è pure un'arte: arte di vita (*nam et haec ars vitae est*). Ed è vero che perché uno diventi pilota basta insegnargli come usare il timone, come ammainare le vele, come trar profitto dal vento favorevole, resistere a quello contrario, e avvantaggiarsi da quello variabile e incerto. Così per tutte le altre attività la preparazione professionale è data dai precetti, che quindi saranno in grado di preparare anche il *sapiens*, professionista della vita (*in hoc ... artifice vivendi*)". Tutte queste attività riguardano ciò che serve alla vita, non la vita tutta intera; pertanto trovano molti ostacoli e intralci esterni, speranza, avidità, timore. Ma per questa che si professa arte di vita non può esservi nulla che ne impedisca l'esercizio: essa sgombra ed elimina tutto ciò che è d'ostacolo». La definizione tradizionale della filosofia come *ars vitae* sia in Cicerone che in Seneca ricorre in due sensi: da un lato, indica che la sapienza vale non per se stessa ma per il fine pratico che consegue, che esige sforzo di apprendimento e risultati educativi certi; dall'altro, che essa ha un fondamento conoscitivo tale che la distingue dalle altre *artes* e le garantisce una coerenza intrinseca. Il fine che l'uomo in quanto tale deve perseguire nella sua vita, cioè il bene, risiede in lui stesso, sta nella sua capacità di conoscerlo e di attuarlo e dunque l'autonomia dell'*ars vitae* è assoluta, non dipende dagli *instrumenta* che invece sono necessari a tutte le altre arti (Bellincioni 1979, pp. 230-231).

<sup>48</sup> Una lettura che peraltro non sarebbe affatto peregrina: «La scelta dell'esempio del *gubernator* o nocchiero, tradizionale e pressoché fisso ove si parli delle *artes* in genere, spesso associata al *medicus*, talvolta all'*imperator*, non perde mai in realtà la connotazione politica altrettanto tradizionale e topica nel mondo antico, dove appunto il nocchiero e la navigazione in genere sono immagini efficaci per la guida e il governo dello stato» (Bellincioni 1979, p. 230).

Tuttavia, per rinsaldare una corrispondenza in tal senso è forse preferibile ricorrere, ancora una volta, all'epistola 90, dove la definizione del *sapiens* come *artifex vitae* riassume il senso della polemica contro la visione posidoniana del saggio inventore delle arti banaisiche e di molte scoperte tecnologiche:

*Ep. 90, 26-27*

La saggezza siede più in alto e non insegna alle mani: degli animi invece è maestra. Vuoi sapere che cosa ha scoperto, che cosa ha prodotto? [...] Non è, lo ripeto, il fabbricatore di strumenti ad uso pratico. Perché le attribuisce opere tanto meschine? Tu hai davanti l'artefice della vita! E, caspita, essa tiene le altre arti in suo dominio; infatti a colei a cui la vita è sottomessa, sono sottomesse anche le arti che procurano ornamento alla vita. Ma, per il resto, essa tende alla felicità, a quella meta ci conduce, a quella meta ci apre la strada.

Proprio la presenza di questa cesura netta tra l'*ars vitae* e le altre arti mi pare, all'opposto, conferire un significato molto forte a quella identità, che sappiamo chiaramente stabilita all'inizio dell'epistola, tra l'esercizio della filosofia e l'attività legislativa, in cui Seneca ravvisa la prima azione politica della storia degli uomini.

Possiamo infine aggiungere che, ancora nell'epistola 90, in apertura della sezione dedicata all'*aureum saeculum*, l'unica vera invenzione attribuita alla filosofia e suo compito precipuo risultano essere «scoprire (*invenire*) la verità sulle cose divine e su quelle umane»:

*Ep. 90, 3*

dalla filosofia non si separano mai il rispetto religioso, la pietà, la giustizia e tutto il corteo delle altre virtù reciprocamente intrecciate e unite. Essa insegnò a venerare gli dei, ad amare gli uomini, a credere che il comando spetta agli dei, e che gli uomini sono tra loro tutti uniti.

Il cerchio si chiude: come si vede, si tratta degli stessi *loci* (gli dei, gli uomini, le virtù) in cui, nell'epistola 95, Seneca scandisce la sezione dedicata ai *decreta* o principi. Non si tratta di questioni teologiche, etiche o fisiche astratte e avulse dal contesto politico, ma del recupero di quegli stessi assiomi sui quali, come abbiamo visto, poggiava la dottrina politica dello Stoicismo fin dalla sua fase più antica. Tra essi, la teoria del *consortium* universale si configura, anche in Seneca, come la garanzia e il fondamento di un vero e proprio spazio della dottrina politica, considerata come scienza e non semplicemente come prassi.

#### 2.2.4 Le "due città" e i germi di un pensiero utopico in Seneca

Definito l'orizzonte della dottrina politica di Seneca alla luce del rapporto tra *kathékon* e *katóρθoma*, è mia intenzione provare ad estendere questa interpretazione a una delle più celebri espressioni che il tema del cosmopolitismo conosce nell'opera senecana, cioè l'immagine delle "due città" proposta nel capitolo quarto del *De otio*, in linea con una tradizione che dal *Timeo* platonico, passando per gli Stoici e il *De republica* di Cicerone, arriverà fino al *De civitate Dei* di Agostino:

*De otio* (ot.) 4, 1-2 (Dionigi 1983, pp. 144-145)

Rappresentiamoci con la mente due repubbliche, una grande e veramente pubblica che comprende dei e uomini, nella quale non fissiamo lo sguardo a questo o a quel cantuccio ma misuriamo i confini del nostro stato con quelli del sole; l'altra cui ci ha assegnato la sorte dalla nascita; questa sarà propria degli Ateniesi o dei Cartaginesi o di una qualche altra città, tale da non riguardare tutti gli uomini ma alcuni determinati. Certuni si adoperano contemporaneamente per l'una o per l'altra repubblica, per la maggiore e per la minore, certuni solo per la minore, certuni solo per la maggiore. Questa repubblica grande noi possiamo servirla sino in fondo anche nel ritiro, anzi non so se meglio nel ritiro, indagando che cos'è la virtù, se è una o molteplice, se la natura o l'arte rende buoni gli uomini, se è un corpo unico questo che abbraccia l'insieme dei mari e delle terre e ciò che c'è dentro il mare e le terre, o se numerosi corpi di tal genere Dio ha disseminato; se la materia da cui traggono origine tutte le cose è tutta continua o piena, o discontinua e il vuoto è frammisto ai corpi; quale natura è Dio, se contempla inoperoso la sua opera o vi mette mano, se l'avvolge all'esterno o è immanente al tutto; se l'universo è immortale o è da annoverare tra le realtà caduche ed effimere. Chi considera tutto questo quale servizio rende a Dio? Che le sue opere tanto grandi non restino senza testimone.

Questo brano, vero e proprio nucleo del dialogo e cuore dell'argomentazione filosofica a favore della scelta dell'*otium*, da un lato svela significative convergenze con altre tradizioni di pensiero, non tutte perfettamente conciliabili con l'orizzonte stoico, dall'altro intrattiene fitti rapporti con altri luoghi dell'opera senecana, in cui il tema del cosmopolitismo ricorre nella duplice accezione di comunità dei sapienti e comunità degli uomini e degli dei<sup>49</sup>.

Tralasciando tuttavia tali questioni di ampia portata, mi limiterò a considerare altri aspetti più pertinenti con il nostro percorso.

Anzitutto, dal passo emerge con evidenza la radice fisica del cosmopolitismo senecano: la *res publica maior*, che il saggio è chiamato a servire nell'*otium* («Questa repubblica grande noi possiamo servirla sino in fondo anche nel ritiro, anzi non so se meglio nel ritiro»), in chiusura di capitolo finisce per identificarsi *tout court* con il dio («chi contempla tutto ciò quale servizio rende a Dio») e, più propriamente – questo, perlomeno, sembra essere l'esito dell'*iter* condotto attraverso la martellante serie di *quaestiones* di sapore scolastico – il *logos* stoico come universo e principio razionale dell'universo.

In secondo luogo, se la *res publica minor* definisce lo spazio di una città reale e, dunque, l'attività politica in contesti regolati da costituzioni e leggi particolari, la *res publica maior* definisce piuttosto la dimensione teorica della politica basata su principi e *decreta* di portata generale<sup>50</sup>. Si profila in sostanza una duplicità di piani, tra “forme di governo”

<sup>49</sup> Tutti questi rapporti sono adeguatamente documentati in I. Dionigi, Lucio Anneo Seneca. *De otio* (dial. VIII), Brescia 1983, pp. 212-215.

<sup>50</sup> Non è un caso ritrovare anche nel passo del *De otio* la scansione virtù – uomini – dei che definisce la corrispondente sezione sui *decreta* dell'epistola 95: in questo caso, tuttavia, la sezione dedicata agli uomini non verte propriamente sull'affermazione del *consortium* (che è il tema generale in cui il passo del *De otio* è

e “forma della politica” teoricamente intesa: una dialettica, più che un’opposizione, di cui troviamo un riscontro significativo nell’epistola 68:

*Ep.* 68, 2

Noi non lasciamo che il saggio partecipi sempre e senza limiti di tempo a ogni forma di governo (*Nec ad omnem rem publicam mittimus nec semper nec sine ullo fine*); inoltre, quando gli diamo uno stato degno di lui, cioè l’universo, egli non vive al di fuori della cosa pubblica, anche se si è isolato (*cum sapienti rem publicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rem publicam etiam si recesserit*); anzi, lasciato da parte un unico cantuccio (*relictio uno angulo*), si dedica forse a questioni più importanti e vaste; collocato in cielo comprende come stava seduto in basso, quando ascendeva al seggio curule e saliva sulla tribuna. Racchiudi in te queste parole: mai il saggio è più operoso di quando si trova al cospetto delle cose divine e umane.

In questo passo è significativo il gioco instaurato da Seneca tra le diverse accezioni dell’espressione *res publica*, nella sua triplice ricorrenza. Nel primo caso, dove si enuncia la tesi in discussione, *res publica* si riferisce in modo astratto al tipo di costituzione o forma di governo eventualmente adatta all’impegno politico del saggio<sup>51</sup>. Nel secondo caso, essa pare determinare, almeno per un istante, la traduzione concreta di questo modello astratto in uno stato dai confini ben definiti: sennonché interviene, subito appresso, la paradossale precisazione che tale stato coincide con l’intero universo. Nella terza ricorrenza, l’espressione viene riportata al suo significato etimologico di “cosa pubblica” per asserire la natura universale e quindi veramente pubblica e autenticamente comune dell’impegno politico esercitato dal saggio, nel momento in cui adegua perfettamente le proprie azioni e i propri pensieri al *logos* universale. Il linguaggio costruisce e compone, in sostanza, il passaggio tra due piani diversi dell’azione, tra due accezioni di “politica” e di “stato” legate ora agli *officia media*, ora alle azioni perfette del saggio.

In conclusione, quella corrispondenza tra i due “schemi di azione” che, nella prospettiva metodologica delle epistole 94 e 95, definiva i due piani dell’azione stessa (*kathékon* e *katóρθoma*) investendo anche il tema politico, nel passo del *De otio* (e in quello, affine, dell’epistola 68) assume più chiaramente una modellazione spaziale e si pone come la raffigurazione di due città sovrapposte, quasi concentriche, di cui l’una, la *maior*, è invero e non solo ampliamento dell’altra: ad essa è infatti possibile accedere solo attraverso l’*iter sapientiae*, pur rimanendo nei confini del proprio *angulus* – in quell’“aiuola”, come

iscritto), quanto sull’opposizione tra *natura* e *ars* nel progresso morale dell’umanità (un tema che ricorre, come sappiamo, nell’epistola 90).

<sup>51</sup> La discussione filosofica in merito a quale forma di costituzione sia più adatta all’impegno politico del saggio viene declassata da Seneca a *indifferens* nella pessimistica visione espressa in *ep.* 14, 2: «A volte è il popolo che dobbiamo temere; a volte, se la costituzione della città prevede che la maggior parte delle decisioni passino per l’autorità del senato, dobbiamo temere quei cittadini influenti; a volte dobbiamo temere singoli individui, ai quali è stato concesso il potere del popolo e contro il popolo»).

Seneca dice altrove, che può anche coincidere con l'impero universale, ma resta pur sempre angusta a confronto con la pienezza dell'ideale<sup>52</sup>.

Ora, nell'immagine delle due città è a mio avviso possibile rintracciare i semi di un pensiero utopico, che nell'opera di Seneca sembra in effetti essere presente allo stato embrionale<sup>53</sup>, intendendo per utopia la costruzione di forme spaziali immaginarie, con finalità di critica sociale e di prospezione di quella che potrà o dovrebbe essere la società umana (forme spaziali che, nel pensiero utopico propriamente detto, saranno espresse in compiute finzioni narrative o descrittive<sup>54</sup>).

L'esito utopico si può percepire più chiaramente confrontando il passo, ora citato, del *De otio* con l'epilogo del dialogo stesso:

*Ot.* 8, 3 (Dionigi 1983, pp. 156-157)

Ti chiedo a quale tipo di governo il saggio potrà partecipare. A quello ateniese, dove Socrate viene condannato, Aristotele, per non esserlo, va in esilio? Dove l'invidia schiaccia le virtù? Mi risponderai che il saggio non potrà partecipare al governo di questo stato. Parteciperà allora il saggio a quello cartaginese, dove continua è la rivolta, fatale la libertà a tutti i migliori, sommo lo svilimento del giusto e del bene, disumana la crudeltà nei confronti dei nemici e ostile anche nei confronti dei propri cittadini? Eviterà anche questo. Se vorrò passare in rassegna gli stati ad uno ad uno, non ne troverò nessuno che possa tollerare il saggio o essere da lui tollerato. E se non si trova quello stato che ci immaginiamo (*si non invenitur illa res publica quam nobis fingimus*), il ritiro viene ad essere una necessità per tutti, poiché l'unica cosa preferibile al ritiro non esiste in alcun luogo (*nusquam est*).

Atene e Cartagine, già citate in forma neutra nel capitolo quarto, sono ora addotte come esempi di città corrotte da cui fuggire, intraprendendo un esilio volontario alla ricerca di stati alternativi, di spazi "altri" dove esercitare la propria azione politica, con tutti i rischi di un viaggio periglioso (come, nel paragrafo immediatamente successivo, pare suggerire la similitudine della navigazione, di evidente significato politico<sup>55</sup>).

In secondo luogo, qui non solo si accentua la distanza tra città reali e la città ideale, ma si evidenzia anche il ruolo della *phantasia* nella ricerca di forme politiche adatte al *sapiens*: attraverso il verbo *fingere*, di grande pregnanza semantica in Seneca e, per di più, di evidente derivazione platonica<sup>56</sup>, il modello di *res publica* positiva viene proiettato in una di-

<sup>52</sup> (Traina 1986<sup>2</sup>).

<sup>53</sup> Tracce di utopia si riscontrano ad esempio nella modellazione senecana della figura del *sapiens* (Torre c.d.s.).

<sup>54</sup> Pur se declinato nelle forme temporali (e non spaziali) di un mitico passato, esibiva qualche tratto utopico anche il paradigma dell'età dell'oro nell'epistola 90 (*supra*, p. 12).

<sup>55</sup> *Ot.* 8, 4 (Dionigi 1986, p. 157): «Se uno afferma che la miglior cosa è la navigazione, e poi dice che non si deve navigare in quel mare in cui di solito avvengono naufragi e di frequente improvvisate tempeste, le quali trascinano il pilota nella rotta contraria, costui – io credo – mi proibisce di salpare, sebbene faccia l'elogio della navigazione».

<sup>56</sup> Il verbo trova un preciso addentellato nella teoria della *phantasia*, che ebbe una parte importante nelle riflessioni senecane sul processo di creazione letteraria, connesse a loro volta al tema del sublime (Torre

menzione estetica, quasi fosse il frutto della creatività artistica di chi immagina forme alternative di stato.

Infine, è significativo l'accento posto sul *nusquam* ("in nessun luogo") perché questo avverbio è l'indizio più lampante di una concezione "spaziale" dell'ideale, pur solo abbozzata.

L'unico modo per rendere attiva l'utopia, si sa, è negarla: nel momento in cui viene affermato, il "non essere in nessun luogo" stimola in realtà un percorso di ricerca, al termine del quale si scoprirà che il *nusquam* è in effetti da qualche parte, che l'utopia è tra noi o meglio dentro di noi, in quell'*otium* che rappresenta la via segreta per arrivare agli spazi ariosi della *res publica maior*.

Un'altra utopia *in nuce* può considerarsi il celebre *exemplum* della società delle api e dell'ape-re, buono e sapiente<sup>57</sup>, che Seneca introduce nel *De clementia* a dimostrazione di quanto la clemenza sia per natura conveniente al sovrano:

*De clementia (clem.)* 1, 19, 2-4 (Malaspina 2009, pp. 240-243)

È stata la natura, infatti, a inventare il re, come si può apprendere sia da altri animali sia dalle api, il cui re possiede un nido molto vasto e sito in una zona centrale e del tutto al sicuro; inoltre, esso si astiene dal lavoro in qualità di sorvegliante del lavoro altrui e, una volta perduto lui, è tutto l'insieme organizzato a disgregarsi, né le api tollerano mai di averne più d'uno e cercano il migliore attraverso un combattimento; inoltre, il re ha una conformazione particolare e dissimile da quella di tutte le altre api, sia per grandezza sia per lucentezza. Soprattutto in questo, tuttavia, il re si differenzia: le api sono estremamente suscettibili e combattive, in rapporto alle loro dimensioni, e lasciano il loro pungiglione nella ferita, mentre il re di per sé ne è privo; la natura ha voluto che non fosse efferato e che non aspirasse a un castigo destinato a costargli troppo caro, gli ha levato la sua punta acuminata e ha lasciato disarmata la sua ira. Un modello notevole, questo, per i grandi re: la natura ha infatti la consuetudine di esercitarsi nelle cose minute e di raccogliere nelle più piccole ammaestramenti per quelle di grande entità. Vergogniamoci di non acquisire i costumi da animali minuscoli [...]

Com'è noto, il ricorso a questo *exemplum* in ambito politico vanta una lunga e nobile tradizione, che risale a Platone<sup>58</sup> e, tra gli altri, annovera un famoso passo delle *Georgiche* virgiliane<sup>59</sup>, di chiaro stampo allegorico, con cui Seneca intreccia un raffinato gioco allusivo.

2007, p. 71 nt. 100; *infra*, pp. 54-55). Inoltre, con il verbo *figimus* Seneca traduce letteralmente quel *plátomen*, con cui Platone apriva nella *Repubblica* la descrizione della Città ideale (420 c: "ci immaginiamo [plattomen = *figimus*] la città felice"). Anche in questo caso è quasi certa la mediazione di Cicerone (Dionigi 1983, p. 276), in particolare di un passo del *De republica* (2, 1, 3): «se mi sarò immaginato io stesso, come fece Socrate nell'opera di Platone, un qualche stato ideale» (*mihī aliquam* [scil. *rem publicam*] *ut apud Platonem Socrates, ipse finxero*).

<sup>57</sup> Nelle fonti antiche si parla prevalentemente di un "re" e non di una "regina" dell'alveare (Malaspina 2009, p. 240 nt. 3).

<sup>58</sup> (Bellincioni 1984, pp. 24-27; Malaspina 2009, p. 240 nt. 3).

<sup>59</sup> Virgilio, *Georgiche* 4, vv. 210-218.

Qui però ci limiteremo a evidenziare la presenza, nel passo, di dinamiche utopiche, appena accennate ma non per questo trascurabili: ad esempio, il senso di curiosità ispirato dalla società in miniatura (si noti, in chiusura del brano, l'insistenza sul "piccolo"), che presenta molti tratti umanizzati e trasmette un'impressione, insieme, di identità e di alterità; l'abbozzo di strutturazione spaziale della città delle api, al centro della quale sta la dimora del re; l'accento sulle "leggi alla rovescia" che vigono in quello strano mondo (le armi che uccidono chi le usa e il paradosso del potente inerme, "inventato" dalla natura) ma che si rivelano più sensate di quelle che regolano il mondo "normale" degli uomini.

Aggiungiamo infine che l'*exemplum* delle api non rimane isolato nel trattato, ma, secondo quel gioco di specchi che attraversa tutto il *De clementia*<sup>60</sup>, trova un corrispettivo in una sorta di anti-utopia, il terribile regno delle belve feroci con cui, sinistramente, si chiude il primo libro del trattato:

*Clem.* 1, 26, 2-4 (Malaspina 2009, pp. 264-267)

Ma poni il caso che la crudeltà sia ormai al sicuro: quale fisionomia avrebbe il suo regno? Non diversa da quella delle città espugnate e dalle sembianze spaventose del timore universale. Tutto è triste, angosciato, stravolto, vi si temono persino i piaceri [...] Che razza di male è codesto, o buoni dei, uccidere, infierire, divertirsi con il tintinnio delle catene e mozzare la testa ai cittadini, spargere molto sangue dovunque si giunga, spaventare e mettere in fuga solo facendosi vedere? Sarebbe forse una vita diversa, se leoni e orsi la facesse da padroni (*si leones ursique regnarent*), se il controllo su di noi fosse concesso ai serpenti e a tutti gli animali più dannosi? (*si serpentibus in nos ac noxiosissimo cuique animali daretur potestas*)? Quelli, pur sprovvisti di ragione e pur da noi condannati con l'imputazione di brutalità, si astengono dai loro simili e l'appartenenza alla medesima specie pone al sicuro anche tra bestie feroci; il furore di costoro non riesce a disciplinarsi neppure verso i parenti, ma pone sullo stesso piano quel che non gli appartiene e quel che è proprio, tanto più impetuoso quanto più si esercita.

L'attacco del passo pone un'ipotesi volutamente irrealistica, cioè che la *crudelitas*, vizio antitetico alla virtù della *clementia* e marca distintiva della tirannide, sia fondamento di un potere sicuro e che, di conseguenza, non presenti controindicazioni sul piano dell'utilità; quindi, si contesta la *crudelitas* sul piano dell'*honestum*, dimostrando che, se anche il tiranno potesse esercitare il suo potere in sicurezza, la vita dei cittadini sarebbe impossibile in un regno siffatto.

L'immagine della città degli orsi, dei leoni e dei serpenti, anche se appena abbozzata, per esplicita dichiarazione di Seneca rappresenta l'esito fantastico e utopico di un *topos* assai frequentato nella letteratura antica, cioè l'*imagery* della città conquistata; e si carica appunto di un preciso significato etico-politico: il rovesciamento di quel processo che dovrebbe portare gli esseri umani ad adeguare le proprie azioni secondo natura alla raziona-

<sup>60</sup> Per il ruolo a un tempo ideologico e strutturale che il tema dello specchio riveste nel trattato si rimanda a Bellincioni 1984, pp. 30 ss.; Mazzoli 1999.



lità del *logos* universale, e fondare perciò l'umana società, determina al contrario l'arretramento allo stadio bestiale e la negazione del *consortium* tra gli uomini.

Questo breve percorso alla scoperta di uno spazio utopico *in nuce* nella dimensione del pensiero politico di Seneca può aiutare a comprendere con maggiore chiarezza il passaggio dal piano del *kathékon* a quello del *katóρθoma*, che ho creduto di individuare al centro della strutturazione stessa di questo aspetto della filosofia senecana.

In particolare, affermare che la dimensione della perfetta azione del saggio sotto il profilo politico assuma, qua e là tratti utopici, significa riconoscere in Seneca, almeno allo stato embrionale, la ricerca di nuove vie per esprimere la sostanziale coincidenza tra politica ed etica, evitando nel contempo la rarefazione o l'annullamento della prima nella seconda<sup>61</sup>.

Con ciò vorrei provare se non a controbattere, perlomeno ad attenuare quella che si potrebbe definire l'"accusa" più seria rivolta a Seneca politico: che, cioè, la teoria del *De clementia* sia un inevitabile fallimento<sup>62</sup>.

### 2.3 La teoria della regalità

#### 2.3.1 La monarchia assoluta

Inquadrare la teoria politica del *De clementia* richiede una premessa che, almeno in parte, è una deroga al proposito, formulato all'inizio di questo saggio, di non cedere al situazionismo esistenziale o filosofico nell'elaborare alcune linee di interpretazione del pensiero politico senecano.

Per una strana coincidenza del destino, il nostro "filosofo in politica" si trovò a vivere in prima persona una sorta di inveramento storico di quel processo etico che lui stesso aveva fatto oggetto, in diverse opere e in molte forme, della sua riflessione etico-politica.

Per merito della sorte (e non della *sapientia*!) si stava infatti realizzando, tanto nell'esercizio della sovranità da parte del *princeps* come nell'impegno politico del filosofo, la dimensione pienamente universale del potere: l'affermazione della monarchia assoluta e dell'impero si presentava allora come l'esito storico della teoria politica fondata sull'esistenza di una legge comune a tutti gli uomini e sulla dottrina del cosmopolitismo come comunità universale degli uomini e degli dei.

Nell'opera di Seneca e, in particolare, nel *De clementia*, si registra quindi una forte presa di coscienza del potere assoluto del *princeps*, come percezione non soltanto dell'inelut-

<sup>61</sup> Tale sperimentalismo, d'altronde, non sorprenderebbe in un autore che usò il codice e i registri di un brillante *pamphlet* (*l'Apocolocyntosis*) per avanzare, pur nella cornice spiccatamente satirica, una proposta di rinnovamento dell'indirizzo di governo in occasione di cruciali mutamenti sulla scena politica (la morte di Claudio e l'avvento al potere di Nerone). Per una sintesi dei problemi posti dall'interpretazione storico-politica della satira senecana rimando a De Biasi 2009, pp. 311-312.

<sup>62</sup> Mi riferisco principalmente a Malaspina 1999, pp. 139-144, che interpreta questo fallimento principalmente sul piano teorico, mentre sul piano storico-politico un'analoga conclusione viene avanzata, tra gli altri, da D'Ippolito 1999, pp. 11-12.

tabilità dell'impero ma anche della sua eccezionalità sotto il profilo storico, istituzionale ed etico.

Per certi aspetti, l'atteggiamento senecano nei confronti del principato può considerarsi un'ulteriore prova di quella vitalità politica che lo Stoicismo aveva mostrato fin dalle origini, adattandosi con rapidità alle mutate condizioni stoiche e reagendo in modo fecondo attraverso nuove elaborazioni teoriche<sup>63</sup>.

Di questa capacità, da parte della scuola, di contestualizzare l'ideale etico-politico tenendo conto di mutate situazioni storiche ed istituzionali, Seneca stesso mi pare consapevole in un noto passo del *De beneficiis*, dedicato a un *exemplum* recente e celeberrimo della storia romana:

*De beneficiis* 2, 20, 1-2 (Lentano 2009, pp. 185-186)

Si suole anche disputare, a proposito di Marco Bruto, se avrebbe dovuto accettare la vita dal divo Cesare dal momento che lo riteneva meritevole di essere ucciso. Ci occuperemo in altra occasione dei principi cui Bruto si è ispirato nell'ucciderlo; a me però sembra che quest'uomo, grande per altri versi, in questa circostanza abbia commesso un grave errore e non si sia comportato coerentemente con la sua formazione stoica (*vehementer errasse nec ex institutione Stoica se egisse*). Bruto infatti o fu colto dalla paura di fronte al titolo di re, laddove invece non c'è condizione migliore, per una società, che sotto un re giusto (*cum optimus civitatis status sub rege iusto sit*), o si aspettava che la libertà potesse sussistere là dove tanto grande ricompensa si offriva sia al comandare che all'obbedire, oppure riteneva che fosse possibile riportare la città al regime politico preesistente pur essendo scomparsi gli antichi costumi e che ci sarebbe stata uguaglianza dei diritti o stabilità delle leggi proprio là dove aveva visto tante migliaia di uomini combattere non per decidere se essere schiavi, ma di quale dei due contendenti esserlo. Davvero un profondo oblio delle leggi di natura o della sua città lo ha colpito, se sperava che tolto di mezzo uno non ve ne sarebbe stato un altro animato dagli stessi propositi, quando invece si trovò un Tarquinio, dopo tanti re uccisi o dalle armi o dai fulmini. E tuttavia doveva accettare la vita, senza però per questo considerare Cesare alla stregua di un padre, perché al diritto di concedere benefici questi era giunto violando il diritto; infatti non si può dire che salvi chi si astiene dall'uccidere, né è un beneficio quello che è stato concesso, ma un congedo.

Il brano, che presenta chiare movenze da *disputatio* scolastico-retorica, affronta un tema scottante nella pubblicistica e nella storiografia del primo impero, cioè la valutazione dell'omicidio di Giulio Cesare da parte di Bruto. Seneca assume una posizione di netta distanza dal cesaricida<sup>64</sup>, accusandolo di incoerenza nei confronti della scuola Stoica (di cui Bruto qui risulta seguace anche se, in effetti, era più vicino alle posizioni accademiche) o di scarsa opportunità politica.

<sup>63</sup> *Supra*, p. 28 nt. 17.

<sup>64</sup> In Seneca il tirannicidio non viene mai esaltato né come affermazione della *libertas* né come strada obbligata per la restaurazione della repubblica, ma piuttosto è presentato come conseguenza fatale e inevitabile della tirannide (tra i molti esempi che si possono citare, ricordiamo almeno *De constantia sapientis* 18,1-5; *De ira* 1, 20, 9; 2, 11, 3-4; 3, 16, 2; 3, 30, 4).

Tuttavia, come spesso succede in Seneca, l'argomento politico propriamente detto (la valutazione dei motivi che spinsero Bruto ad agire in presunto conflitto con la scuola stoica), viene presentato solo di scorcio, confinato com'è all'interno di una pur lunga preterizione e rimandato ad altro luogo per una più attenta disamina; mentre l'autore sembra principalmente interessato a un'altra questione, cioè se l'aver accettato la grazia della vita offerta da Cesare abbia o no aggravato la posizione di Bruto, da *sicarius* in *parricida*.

Questo sostanziale sbilanciamento del passo verso il problema (che del resto è coerente con l'insieme del trattato) di come stabilire correttamente il valore di un *beneficium* e in particolare del sommo tra i benefici possibili, quello che consiste nel salvare la vita e che viene erogato dal potente, ha portato gli interpreti più avvertiti a concentrare la propria attenzione sul versante antropologico o, se si vuole, dell'antropologia della politica. Il focus dell'argomentazione senecana viene pertanto riconosciuto non nella volontà dell'autore di definire la propria posizione rispetto alle Idi di marzo e alla gestazione del regime imperiale, ma come la scelta di un "caso di studio", già confezionato e di forte impatto sull'opinione pubblica, in cui il modello di relazione padre-figlio viene esteso a descrivere una relazione tra diseguali (il *pater patriae* e i cittadini) in un contesto di ibridazione e di mutamenti profondi rappresentati dalle guerre civili<sup>65</sup>.

Tenendo conto dunque dell'orientamento complessivo del passo, da un punto di vista più strettamente politico possiamo comunque osservare la sostanziale coerenza del ragionamento senecano nei confronti della dottrina stoica cui fa riferimento: la condizione ottimale per uno stato viene non viene definita la monarchia in sé ma il governo di un re giusto; e, accanto alla statura etica del governante, l'accento viene posto anche sull'etica dei governati i quali, una volta divenuti incapaci di gestire la propria autonomia e la propria libertà, hanno evidentemente bisogno di una guida sicura.

Com'è noto, l'incapacità di autogovernarsi da parte della gran massa degli uomini, e l'opportunità che, nel loro stesso interesse, la maggior parte degli esseri umana venga indirizzata al bene e privata della possibilità di compiere ingiustizie, sono gli elementi di

<sup>65</sup> Lentano 1999, pp. 191: «Salvare la vita a qualcuno, o meglio, per esprimersi nei termini dei latini, dare la vita (preservandola), istituisce una subordinazione non più revocabile tra le parti che sono coinvolte in questo atto: se esso avviene tra concittadini, il rapporto si riconfigura nei termini di una relazione padre-figlio; se avviene tra nemici, in quelli di una relazione padrone-schiavo. Per non parlare della terza categoria, intermedia tra le due ma isotopica a entrambe, quella patrono-cliente, che costituisce a sua volta il modo normale in cui a Roma si struttura il rapporto tra il vincitore e le città o i popoli conquistati. Ma cosa succede allorché l'esercizio della clemenza, attraverso il salvataggio della vita, avviene nel contesto della guerra civile? La guerra civile è un tipo di conflitto assolutamente *sui generis*, la cui caratteristica è quella di scompaginare, riformulandole, le tradizionali categorie di amico e nemico, di concittadino e di straniero, o meglio di ibridarle in una mescolanza inestricabile, nella quale i confini risultano appannati o senz'altro obliterati. Salvare la vita di un concittadino mi rende padre della persona che ho salvato, salvare la vita di un nemico mi rende il suo padrone: ma cosa succede quando il *servatus* cumula in sé gli statuti del concittadino e insieme del nemico in battaglia? Anche in questo caso abbiamo una sovrapposizione di categorie, un'interferenza tra ruoli normalmente antitetici (il figlio e lo schiavo, il padre e il padrone), che rischiano invece di cumularsi sui due partner della relazione».

una teoria politica imperialistica maturata nell'alveo dello Stoicismo di mezzo per giustificare la crescente espansione di Roma e la sua politica aggressiva nei confronti degli altri popoli<sup>66</sup>.

All'inizio del *De clementia*, in cui Seneca si rivolge direttamente a Nerone con toni encomiastici, essa viene accolta e riedita a sostegno della necessità del principato:

*Clem.* 1, 1, 7-8 (Malaspina 2009, pp. 148-151)

Ora, tuttavia, tutti i tuoi concittadini formulano il pieno riconoscimento sia della loro felicità sia del fatto che niente potrà aggiungersi a questi beni, purché siano permanenti. Molti elementi li costringono a questa ammissione: una sicurezza profonda, che proviene da te (*securitas alta, affluens*), il diritto collocato al di sopra di qualunque sua violazione (*ius supra omnem iniuriam positum*); davanti agli occhi di presenta loro la più fiorente forma di governo (*laetissima forma rei publicae*) a cui non manca niente per la completa libertà, tranne la possibilità di andare incontro alla distruzione (*ad summam libertatem nihil deest nisi pereundi licentia*). Quel che conta di più tuttavia è che l'ammirazione per la tua clemenza raggiunge in misura pari i più grandi e i più umili.

Dalla Griffin a Malaspina, tutti gli interpreti hanno progressivamente riconosciuto in questo forte consapevolezza dell'assolutismo imperiale il punto di incrocio e di sintesi (pur non pienamente riuscita) delle tre principali componenti ideologiche presenti nel trattato:

[Il *De clementia* è] un ambizioso tentativo di fondare una sorta di nuova metafisica (o forse sarebbe meglio dire "meta-etica") del principato, che concili in unità tre componenti: alla base, c'è la virtù solo romana della *clementia*, prima giustificazione repubblicana del dominio di Roma, poi augustea e imperiale<sup>67</sup>. Su questo sostrato s'innestano le tematiche di derivazione ellenistica che contraddistinguono il libro I<sup>68</sup>, mentre il libro II è dedicato al ter-

<sup>66</sup> (Erskine 1990, pp. 192-204).

<sup>67</sup> È particolarmente significativo, al proposito, il debito contratto da Seneca nei confronti della dottrina politica ciceroniana che va sotto lo slogan di *Clementia Caesaris* e che si pone come punto di arrivo di un'evoluzione ideologica e lessicale di questa tradizionale virtù romana, militare prima ancora che politica, nei confronti dei vinti. Si trattò, in sostanza, di un importante (per quanto sottovalutato dagli interpreti) contributo ideologico alla teoria monarchica, che Cicerone sviluppò nelle orazioni cosiddette "cesariane" (anni 46-45), partendo dallo spunto della "dolcezza" offerta da Cesare come tratto distintivo del nuovo regime e tentando di reinterpretare la conquista del potere incontrastato da parte del dittatore attraverso l'elaborazione di «una dottrina politica che riconoscesse il carattere di fatto assoluto di questo nuovo assetto ma che al contempo garantisse i cittadini dagli eccessi attraverso il richiamo alla volontaria moderazione del potere» (Malaspina 2009, pp. 44 ss.).

<sup>68</sup> Oltre al sapiente equilibrio tra parinesi ed encomio, il *De clementia* eredita dalla tradizione dei *Fürstenspiegel* (*supra*, p. 6 nt. 19) una serie di tematiche molto ben connotate: l'opposizione re-tiranno (in particolare: *clem.* 1, 11, 4-13, 5; 1, 25-26); il ruolo del principe posto al di sopra delle leggi ma che si comporta come se dovesse rispettarle (*clem.* 1, 1, 4); il buon re come un buon padre (*clem.* 1, 14-15); il buon re capace di esercitare in modo mite e giusto il potere nell'interesse dei suoi sudditi, come fa un buon padrone nei confronti degli schiavi, un buon centurione con i suoi soldati, un buon medico nei confronti dei suoi pazienti, un buon maestro con gli alunni, un buon allevatore o addestratore con gli animali a lui affidati

zo e più ambizioso tentativo, quello cioè di dare piena cittadinanza alla *clementia* romana del sovrano nella dottrina greca del Portico<sup>69</sup>, ostile a comportamenti compassionevoli<sup>70</sup>.

2.3.2 *Clementia liberum arbitrium habet: la “meta-etica” del principato (e il suo fallimento?)*  
Proprio qui, nel terzo e più difficile passaggio, sta la radice della giustificazione teorica del principato come la condizione eccezionale di un individuo che, pur possedendo il potere assoluto sull'intera umanità, lo esercita limitando spontaneamente se stesso per effetto di una singola virtù, «la *clementia*, che è essa stessa da sola il distintivo del buon monarca»<sup>71</sup>.

Una virtù eccezionale (la *clementia*) per un individuo che si trova, grazie alla sorte, nella condizione di esercitare un potere eccezionale: questo, in sintesi, è il senso del difficile tentativo di mantenere, da un lato, il discorso politico a un livello teorico senza ridursi alla lode della natura divina di Nerone<sup>72</sup>, dall'altro, di preservare l'eccezionalità storica e politica dell'imperatore senza appiattare il messaggio politico sui trattati *Peri basileias* di tradizione ellenistica.

Questo tentativo, per quanto coraggioso, originale e intelligente, pare tuttavia destinato a un inevitabile fallimento: data l'oggettiva difficoltà di trovare basi per la sovraestimazione della *clementia* all'interno della tradizione filosofica stoica (che non la poneva affatto al di sopra delle altre virtù, anzi nutriveva più di una riserva nei confronti di essa), Seneca avrebbe finito per stemperare la già affermata, “imperiale” eccezionalità della virtù della *clementia* o nel (troppo angusto) concetto giuridico dell'*aequitas* o nel (troppo ampio) concetto di *humanitas*.

Il nucleo del problema può essere colto, in particolare, in un passo tratto dal capitolo settimo del libro II, cioè il punto in cui il *De clementia* si arresta bruscamente, non si sa se per incompiutezza dell'autore o per le vicende della tradizione manoscritta<sup>73</sup>:

(*clem.* 1, 16-17); l'utilità e insieme l'onestà e il decoro di un comportamento rispettoso verso i sudditi (*clem.* 1, 3, 2-8, 5); la regalità come nobile schiavitù nei confronti dei sottoposti (*clem.* 1, 8, 1); il rapporto sovrano-sudditi come anima-corpo dello stato (*clem.* 1, 3, 2 – 4, 3); l'azione salvifica del principe e l'assunzione di tratti divini, di derivazione soprattutto neopitagorica (*clem.* 1, 8, 3-5). Per tutti questi aspetti, si rimanda a Malaspina 2009 (pp. 39-40 e poi commenti ai luoghi citati).

<sup>69</sup> Da qui la necessità, nel II libro, di una lunga e articolata disamina, alla luce della dottrina stoica, delle differenze intercorrenti tra la *clementia* e i suoi due opposti, l'uno per difetto (la *crudelitas*), l'altro per eccesso (la *miser cordia*).

<sup>70</sup> (Malaspina 2009, p. 37).

<sup>71</sup> (Malaspina 2009, p. 36).

<sup>72</sup> La componente divina del potere imperiale nella teoria politica del *De clementia* è stata però sopravvalutata da molti interpreti: un opportuno ridimensionamento della questione è proposto Malaspina 2009, p. 40 nt. 75.

<sup>73</sup> Una trattazione esauriente ed aggiornata della questione relativa all'incompiutezza dell'opera si legge in Malaspina 2009, pp. 67-70.

*Clem.* 2, 7, 3 (Malaspina 2009, pp. 296-297)

La clemenza ha libertà di scelta (*clementia liberum arbitrium habet*), non emette la sua sentenza attenendosi a una formula giuridica, bensì secondo equità e rettitudine (*non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat*) e le è permesso sia prosciogliere sia fissare la penalità alla cifra voluta. Non fa nessuna di queste azioni come se facesse meno del giusto (*tamquam iusto minus fecerit*), ma come se la cosa più giusta da fare fosse proprio quella che ha stabilito (*tamquam id quod constituit iustissimum sit*).

Il passo, che affronta la cruciale relazione tra *iustitia* e *clementia* stabilendo, in certo qual modo, un valore aggiunto della seconda rispetto alla prima<sup>74</sup>, ha da tempo diviso gli interpreti ed è appunto considerato da Ermanno Malaspina la prova più evidente del fallimento della dottrina politica senecana:

L'analisi di questa definizione ha portato gli studiosi su due posizioni antitetichiche: da una parte, chi ritiene preminente (o esclusivo) l'argomento giuridico vede in quest'interpretazione della *clementia* il richiamo alle circostanze attenuanti del delitto in vista di un ideale superiore di *iustitia* collegato con l'*aequitas*<sup>75</sup>, mentre, per gli altri, essere clementi consiste nel subordinare e sacrificare il rispetto formale della legge ad un'istanza superiore di ordine morale che si avvicina piuttosto all'*humanitas* ed al sentimento di *amor mutuus* dell'epistola 95, 52<sup>76</sup>. In ogni caso, quel che dovrebbe distinguere il principe dagli altri ed innalzarlo al proprio *fastigium*, rinnega di fatto, stemperandosi o nell'*aequitas* o nell'*humanitas*, quel carattere particolarissimo del monarca clemente che Seneca aveva immaginato.

È soprattutto la seconda interpretazione a determinare il fallimento più serio, cioè l'irrigidimento dogmatico della figura del sovrano nei tratti del *sapiens* stoico, che rappresenterebbe a sua volta un passo indietro rispetto al tentativo di definire i limiti e la natura del potere imperiale sotto un profilo più specifico:

Le categorie di una nuova metafisica o meta-etica del principato basata sulla *clementia* cedono il passo all'etica tradizionale del *sapiens* e con essa al punto di avvio del primo Stoicismo: "I filosofi solo il saggio proclamano re, legislatore, stratega, giusto, pio e caro agli dei". Si tratta di una sorta di movimento circolare, con il quale Seneca torna sui passi della sua scuola<sup>77</sup> [...] la meta-etica politica del principe clemente non si distingue dall'etica generale, perché l'imperatore, semplicemente, deve agire da *sapiens*. Apparentemente ri-

<sup>74</sup> Già verso la fine del I libro, nei capitoli 20 e 21, la *clementia* rappresenta appunto quel "qualcosa di più" rispetto all'esercizio della *iustitia*, che viene per così dire dato per scontato nel sovrano (Malaspina 2009, pp. 60-61; 248 nt. 4).

<sup>75</sup> Un concetto comparso a Roma già all'inizio del I sec. a. C., per significare il diritto misurato sui singoli attraverso la ricerca delle circostanze attenuanti: un diritto flessibile, insomma, opposto quindi allo *strictum ius*.

<sup>76</sup> *Supra*, p. 33.

<sup>77</sup> (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1130, n. 332). Nell'ottica di Malaspina, questo ritorno al pensiero politico della Stoa antica (di cui, come molti altri interpreti, egli tende a ridimensionare l'autonomia speculativa), rappresenta un decisivo passo indietro.

mosso da Seneca, resta sullo sfondo il vero problema del principato di Roma, “difetto fondamentale intrinseco alla natura del potere assoluto, la mancanza di garanzie costituzionali” (I. Lana)<sup>78</sup>.

### 2.3.3 *Il principe allo specchio (o un nuovo volto in politica)*

Pur condividendo per molti aspetti questa lucida analisi, e riconoscendo l'esito della teoria senecana della regalità nella sovrapposizione della figura del *sapiens* a quella del monarca, vorrei tuttavia suggerirne una valutazione meno negativa, proprio alla luce di alcuni elementi di coerenza che questa teoria presenta con la riflessione politica senecana considerata nel suo complesso.

Ripartirei dunque dalla constatazione che nel *De clementia* Seneca ha inteso misurarsi fino in fondo con la dimensione globale e assoluta del nuovo assetto politico: al punto che se ne percepiscono i risvolti anche sul piano lessicale.

Così, nel *De clementia* si registra l'assenza pressoché completa di termini relativi a cariche, istituzioni e organi di governo che, in tempi anteriori, avevano avuto un'importanza fondamentale e che, almeno formalmente, erano ancora in vita<sup>79</sup>.

Inoltre, fin dall'*incipit* del trattato, di fronte al potere assoluto del *princeps* il resto dei cittadini costituisce un solo corpo indifferenziato e, anche a livello lessicale, si crea una marcata dicotomia tra la massa indifferenziata e compatta dei governati, e l'unicità, la singola individualità di chi governa<sup>80</sup>. Solo progressivamente, nel corso del primo capitolo, quella informe moltitudine assumerà le fattezze di un corpo civico e, con queste, anche i nomi di *res publica*, *populus*, *cives*<sup>81</sup>: come se, per effetto di quello stesso sguardo che affigge nello *speculum* approntato dal filosofo, il principe non contemplasse soltanto la propria immagine riflessa ma, dietro, vedesse emergere, prima in modo confuso poi sempre più distintamente, i tratti dell'immensa moltitudine a lui sottoposta, fino a restituirle una precisa e armonica fisionomia<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> (Malaspina 2009, pp. 63-65).

<sup>79</sup> (Codoner 1999, p. 81).

<sup>80</sup> *Clem.* 1, 1, 1: «Mi sono deciso a scrivere sulla clemenza, Nerone Cesare, per svolgere in certa misura la funzione di uno specchio e per mostrarti l'immagine di te stesso avviato a cogliere la più grande fra tutte le soddisfazioni. [...] è cosa gradita fissare lo sguardo sulla propria buona coscienza e passarla al vaglio, poi affiggere gli occhi su questa massa sterminata di gente, conflittuale, turbolenta, sfrenata (*in hanc immensam multitudinem, discordem, seditiosam, inpotentem*)» (Malaspina 2009, pp. 138-141).

<sup>81</sup> *clem.* 1, 1, 5: «nulla da te è sottratto allo stato (*rei publicae*)»; «nessun uomo è mai stato così caro a un altro uomo quanto tu al popolo romano (*populo Romano*)»; 1,1,7: «il popolo romano (*populus Romanus*) si era esposto a una grande incognita»; «tutti i tuoi concittadini (*omnibus civibus tuis*) formulano il pieno riconoscimento della loro felicità».

<sup>82</sup> In *clem.* 1, 1, 9 l'espressione *laetissima forma rei publicae* corona il processo demiurgico di cui si è detto: possiamo tradurla come «la forma più fiorente di governo», ma anche «la fisionomia compiuta e perfettamente sviluppata dello stato», presupponendo una vera e propria personificazione della *res publica*.

Questa forte presa di coscienza dell'assolutismo finisce per catalizzare, nel trattato, l'intera riflessione sulla dimensione del potere, al punto da inglobare in modo del tutto paradossale lo stesso processo etico di cui si è ampiamente detto: come se l'imperatore fosse l'agente di un'azione veramente universale, ma non raggiunta attraverso il progressivo adeguamento della propria razionalità al *Logos* che governa l'universo stesso, bensì per un dono eccezionale della fortuna.

Di qui nasce per Seneca l'urgenza di educare alla *sapientia* il *princeps* o, piuttosto, di sovrapporre l'immagine del *sapiens* a quella del *princeps*, per ricomporre una frattura che, da un punto di vista teorico, etico e insieme politico, doveva sembrargli insostenibile, ai limiti dell'anomalia di natura, se appunto teniamo in dovuta considerazione i presupposti cui Seneca riconduceva la stessa dottrina della regalità nel quadro del mito dell'età del l'oro (di cui ormai conosciamo il valore di paradigma teorico):

*Ep.* 90, 4

Ma i primi uomini e quelli da essi generati seguivano incorrotti la natura e trovavano nello stesso uomo la legge e il capo, affidandosi alla decisione del migliore (*eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio*); perché è proprio della natura subordinare i più deboli ai più forti (*natura est enim potioribus deteriora submittere*). Le greggi le guidano gli esemplari più grossi o più vivaci; le mandrie sono precedute non da un toro con difetti fisici ma da quello che, per grandezza e massa muscolare, supera tutti gli altri maschi; i branchi di elefanti sono condotti dal più alto; tra gli uomini è il migliore a fare la parte del più possente (*inter homines pro maximo est optimum*). E così il capo veniva scelto per le qualità del suo animo e, perciò, i popoli più fiorenti erano quelli in cui solo il migliore poteva essere il più potente.

In tal senso, lo specchio che Seneca propone a Nerone perché vi contempi la sua propria *bona conscientia* (e che, come si è detto più volte, è il vero perno strutturale e ideologico del *De clementia*) appare come l'*escamotage* cui il filosofo ricorre per far combaciare in qualche modo, anche solo sul piano parenetico, la fisionomia del potente con quella dell'*optimus*, del *princeps* con il *sapiens*, ovvero lo "schema" dell'azione politica universale con lo "schema" di un'azione perfetta, la sola degna di esser considerata tale.

E quei tratti utopici, che abbiamo visto emergere qua e là cercando di descrivere i modi in cui si struttura la riflessione teorico-politica in Seneca, sono, in certo qual modo, coerenti con la "politica dello specchio" che informa il trattato: che altro è infatti l'utopia se non uno specchio deformante della realtà?

Se di fallimento, da un punto di vista strettamente politico, si tratta, Seneca mi pare però affrontarlo con piena cognizione di causa, proprio nel tentativo di salvare gli aspetti teorici della sua riflessione politica.

Per concludere, possiamo prendere nuovamente in considerazione il passo del secondo libro in cui si riassume non solo il complesso rapporto tra *clementia* e *iustitia*, ma anche il senso dell'intera operazione ideologica senecana<sup>83</sup>.

<sup>83</sup> *Supra*, p. 50.



Ritengo, al proposito, che entrambe le interpretazioni, su cui gli studiosi si dividono, possano considerarsi corrette, a patto di non escluderle a vicenda ma di intenderle come i due poli entro cui si compie l'educazione politica del *princeps*.

L'esercizio di un'azione giuridica clemente, circoscritta a un determinato caso, condotta secondo i criteri dell'*aequitas*, e quindi mediante il ricorso a tutte le circostanze attenuanti del caso stesso e alla libertà di giudizio dell'*arbiter*<sup>84</sup>, altro non è che l'esercizio di un *kathékon* secondo tutti i suoi 'numeri giusti', mediante l'attenta valutazione del *quantum*, l'*a quo*, il *quare*, l'*ubi*, il *quemadmodum* e nel pieno rispetto delle leggi che, a loro volta, possiedono intrinsecamente *in nuce*, oltre a un grado più o meno alto di efficacia coercitiva e punitiva, anche un valore educativo.

Ma questa stessa azione, se compiuta con la piena consapevolezza dei *principia* che stanno alla base della vita associata e dell'esercizio del potere universale secondo le norme del *logos*, ha in sé quel "qualcosa in più" che la configura come un *katóρθoma*, come l'azione veramente perfetta, la sola che abbia valore normativo ("come se la cosa più giusta da fare fosse proprio quella che ha stabilito") e che esprima pienamente quell'*amor mutuus* in cui, per Seneca, si riassume il senso più vero dell'essere uomini e dell'arte di trattare gli uomini.

E tra questi due poli possiamo a ragione considerare racchiuso l'intero magistero di un autentico *philosopher in politcs*:

L'arco della vita umana, eticamente concepito, si tende per Seneca tra il *nocere* [nuocere, far del male] che è fomentato dall'odio e il *bene facere* [fare il bene] ispirato dall'amore; e l'azione pedagogica ch'egli intende svolgere sui potenti procede di conseguenza dall'esortazione al *non nocere* fino all'insegnamento del *prodesse* [giovare]. Egli svolge questo suo programma nelle tre opere *de ira*, *de clementia*, *de beneficiis*, secondo una progressione molto evidente: nella prima vuol dissuadere dall'ira, ossia dalla passione che più di ogni altra provoca il danno altrui<sup>85</sup>, nella seconda già esorta a uno stato d'animo i cui effetti vanno dal *non nocere* al *prodesse*, nella terza insegna a desiderare, perseguire, praticare il *katóρθoma*, l'azione buona che sta al vertice dell'eticità<sup>86</sup>.

### 3. *Sublime del potere, potere del sublime in Seneca*

Un'analisi del tema del potere in Seneca sotto il profilo estetico<sup>87</sup> non può prescindere dalla questione del rapporto tra la produzione tragica e le opere in prosa del nostro auto-

<sup>84</sup> Nel sistema romano, l'*arbiter* «si contrapponeva al normale *iudex*, il quale pronuziava la sua sentenza sulla base della *formula* fornitagli a volta a volta, sul caso in questione, dal *praetor*» (Bellincioni 1984, p. 95).

<sup>85</sup> E che, aggiungerei, viene enfatizzata da Seneca come la passione regale per eccellenza o, meglio ancora, come la dimensione parossistica ("tirannica" potremmo affermare) di ogni passione o vizio rapportata a dimensioni "imperiali" di eccellenza: un processo di sovraestimazione dell'ira rispetto agli altri *vitia*, pari a quello che, al polo positivo, abbiamo visto interessare la virtù della *clementia*.

<sup>86</sup> (Bellincioni 1984, pp. 104-105).

<sup>87</sup> Sintetizzo qui i risultati di un'indagine da me condotta in tempi e sedi differenti (Torre 2003, Torre

re. Così lontane eppure così vicine, le opere filosofiche e le tragedie suscitano insieme disagio e curiosità nel lettore quando si accinga a coglierne i reciproci nessi: se dal quadro delle opere in prosa emerge una saldatura tra etica e poetica che sembra assegnare all'arte una funzione pedagogica e, addirittura, riconoscerle validità soltanto nella misura in cui essa concordi con gli intenti che l'etica si propone, tuttavia proprio le tragedie sembrano sottrarsi a un assoggettamento di questo tipo.

Una recente prospettiva di studio<sup>88</sup> ha riproposto, con specifico riferimento al teatro senecano, la rivisitazione del rapporto tra intellettuale e potere alla luce dell'identità già platonica tra il poeta e il tiranno, per cui la poesia rappresenterebbe l'omologo espressivo di quel cedimento all'irrazionale costituito, sul piano politico, dal carattere tirannico, legato per definizione alla trasgressione dei limiti del *logos* e del *nomos*. Tale identità, a un tempo estetica e antropologica, conobbe un notevole *revival* a Roma, tra I sec. a.C. e I sec. d.C., al punto che la figura del tiranno mobilità, nella poesia latina di età augustea e della prima età imperiale, una forte attrazione radicata nell'affinità esistente tra chi esercita il potere politico e quello del vate: entrambi sono *artifices* e condividono, ciascuno nella sua sfera di azione, il potere di creare e di distruggere.

Il nesso tra tirannia e poesia, che percorre variamente le tragedie senecane, viene emblematicamente incarnato dal personaggio di Atreo nel *Tieste*. Autore, regista, spettatore di sé e degli altri, questo efferato tiranno occupa interamente lo spazio scenico della *pièce*; è davvero onnipotente, non solo per il *regnum*, ma anche per i *verba* con cui trae in inganno le proprie vittime e, insieme, svela agli spettatori la costruzione del proprio delitto, che coincide con lo svolgimento stesso del dramma. In tal modo, Atreo si rappresenta in scena come allucinante contraffazione del poeta stesso, di cui condivide, se pure in forma distorta, l'ispirazione dionisiaca.

Finalmente, Atreo è sublime, perché proclama di ispirarsi a principi di azione, e quindi di poetica, grandiosi, intensamente passionali, capaci di suscitare, mediante l'eccellenza del linguaggio, emozioni incontrollabili. Il suo progetto "artistico" richiama perciò quella dottrina estetica che prende il nome dall'anonimo trattato greco *Perì ypsous*, alla quale Seneca si rivelerebbe molto sensibile anche in alcune parti delle sue opere in prosa. In particolare, la difesa che l'autore latino attua del fascino sublime nell'epistola 41, unitamente all'identificazione di naturalità e attrazione estetica, sembra aprire la strada alla fruizione artistica del potenziale psicagogico ed artistico di personaggi negativi, di cui Atreo è esempio inquietante. Il sublime presuppone dunque nel tiranno una *magnanimitas* che, sia pure indice dell'abissale profondità e non dell'altezza dell'*animus*, finisce tuttavia per suscitare "simpatia" negli spettatori.

Come ho cercato di dimostrare in altra sede, è proprio nell'adesione di Seneca alla teo-

2007). Il versante estetico dell'indagine sul pensiero politico delle tragedie è volutamente escluso da Malaspina 2003 (p. 270 nt. 6).

<sup>88</sup> (Schiesaro 2003).

ria del sublime, documentata non solo nella versione *noire* delle tragedie<sup>89</sup> ma, appunto, anche nell'opera filosofica<sup>90</sup>, che si possono trovare le tracce di una sorta di triangolazione tra tiranno, poeta e *sapiens*, in grado di lumeggiare qualche aspetto meno noto della concezione senecana del potere.

Se il poeta è come il tiranno nel realizzare la propria opera d'arte, anche il saggio (e il filosofo che lo rappresenta in scena in quella sorta di grande *fabula* morale, allestita da Seneca nelle opere in prosa<sup>91</sup>) non si mostra da meno nella capacità di gestire il potere della parola, e in particolare della parola poetica.

In alcune modalità delle citazioni poetiche in Seneca filosofo<sup>92</sup>, è possibile infatti rintracciare i lineamenti di una "estetica" della *sapientia* speculare e, perciò stesso, omogenea all'estetica tragica della tirannia di cui si è detto. Nel tentativo di comprendere perché Seneca scriva tragedie e metta in scena il sublime Atreo, non bisogna quindi trascurare il fatto che egli ha scritto filosofia mettendo in scena, talvolta, anche un "sublime" *sapiens*.

Usata come strumento critico, tale *par condicio* potrebbe, se non risolvere, perlomeno riequilibrare il difficile rapporto tra filosofia e poesia all'interno della produzione letteraria di Seneca; ma potrebbe anche svelare il nucleo intorno al quale si agglomera la riflessione dell'autore sul potere: un potere di cui il saggio e il tiranno incarnano due facce certamente opposte, ma pur sempre appartenenti a una stessa medaglia.

Dal punto di vista etico, si può allora concludere che il potere in Seneca è *indifferens*, secondo la migliore tradizione stoica; ma il risvolto estetico di tale *indifferentia* si configura come la percezione di un unico, irresistibile potere sublime.

<sup>89</sup> (Schiesaro 2003, in particolare pp. 127-138). Per la ricostruzione delle principali tappe in cui si è progressivamente articolato il dibattito critico intorno ai rapporti tra Seneca e il sublime, rimando a Torre 2007, pp. 53-55.

<sup>90</sup> La teoria del sublime in Seneca risulta implicata nella costruzione di una nuova figura di saggio, in un rapporto dialettico e fecondo con l'ideale stoico antico: Seneca avrebbe tentato (non senza tensioni e contraddizioni) di inglobare il sublime nel quadro etico-stoico di riferimento come una (non l'unica) modalità di rappresentazione letteraria del *sapiens*, alla ricerca di strategie ed effetti accentuatamente psicagogici che, com'è noto, rappresentano un elemento importante della sua parola filosofica (Torre 2007, pp. 55-73).

<sup>91</sup> Per le opere in prosa come "incubatrici" del tragico senecano e per i loro elementi drammaturgici rimando a Mazzoli 1997 e Mazzoli 1998.

<sup>92</sup> Oltre alla già citata epistola 41, dove la riflessione sul sublime ruota intorno all'interpretazione di un verso dell'*Eneide*, ritengo che siano significative al proposito le non poche allusioni al mito di Fetonte, sparse nelle opere in prosa e prevalentemente connesse con la versione che ne aveva dato Ovidio nelle *Metamorfosi*. L'interpretazione allegorica e "prometeica" che Seneca dà dell'impresa folle e magnanima del giovane figlio del Sole, slanciato verso il cielo sul carro paterno, fa di Fetonte il simbolo della sublimità del *sapiens*, il quale affronta anch'egli magnanimamente il difficile rapporto tra la propria natura umana e l'ascendenza divina del suo *logos* e trascina il lettore-discepolo nel suo stesso slancio sublime verso quelle rarefatte altezze (Torre 2007, pp. 58-73).

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bellincioni, M. (1979), Lucio Anneo Seneca. *Lettere a Lucilio. Le lettere 94 e 95*, Brescia, Paideia.
- Bellincioni, M. (1984), *Potere ed etica in Seneca*, Brescia, Paideia.
- Borgo, A. (1985), «*Clementia*»: studio di un campo semantico, «Vichiana», 14, pp. 25-73.
- Borgo, A. (1988), *Il potere e la sua degenerazione nel lessico politico di Seneca*, «Vichiana», 17, pp. 120-150.
- Braund, S. (2009), Seneca, *De clementia*, Edited with Traslation and Commentary, Oxford, Oxford University Press.
- Codoñer, C. (1999), *La expresión del poder en Seneca*, in A. De Vivo (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 55-88.
- D'Ippolito, F. (1999), *Etica e stato in età giulio-claudia*, in A. De Vivo (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 9-35.
- De Biasi, L. (2009), Lucio Anneo Seneca, *Apocolocyntosis*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, in L. De Biasi, A.M. Ferrero, E. Malaspina e D. Vottero (a cura di), Lucio Anneo Seneca, *La clemenza. Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti*, Torino, UTET.
- De Caro, A. (2009), «*Voluntas luceat*». Riconoscimento e riconoscenza nel «*beneficium*», in *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel «de beneficiis» di Seneca*, (a cura di G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli), Palermo, Palumbo, 2009, pp. 121-158.
- Dionigi, I. (1983), Lucio Anneo Seneca, *De otio (dial. VIII)*, Brescia, Paideia.
- Dionigi, I. (1999), *I diversi volti di Seneca*, in I. Dionigi (a cura di), *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. VII-XXXII.
- Erskine, A. (1990), *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Giancotti, F. (1976), *Il posto della biografia nella problematica seneciana*, in A. Traina (a cura di), *Seneca. Letture critiche*, Milano, Mursia, 1976, pp. 53-70.
- Giliberti, G. (1996), *Studi sulla massima «Caesar omnia habet»*, Torino, Giappichelli editore.
- Griffin, M.T. (1976), *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press.
- Grimal, P. (2001<sup>2</sup> [1978]), *Seneca*, Milano, Garzanti, [ed. orig. Paris, Les Belles Lettres].
- Ioppolo, A.M. (2000), «*Decreta*» e «*praecepta*» in Seneca, in A. Brancacci (a cura di), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 15-36.
- Isnardi Parente, M. (1981), *La politica della Stoa antica*, «Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale», 3, pp. 67-98.
- Lana, I. (2010 [1955]), *Lucio Anneo Seneca*, Bologna, Pàtron [ed. orig. Torino, Le Monnier].
- Lentano, M. (2009), *Come uccidere un padre (della patria): Seneca e l'ingratitudine di Bruto*, in *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel «de beneficiis» di Seneca*, (a cura di G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli), Palermo, Palumbo, 2009, pp. 185-209.
- Letta, C. (1997), *Seneca tra politica e potere: l'evoluzione del pensiero di Seneca sul principato nelle opere in prosa anteriori al «De clementia»*, in S. Audano (a cura di), *Seneca nel bimillenario della nascita*, Atti del convegno internazionale di Chiavari del 19-20 aprile 1997, Pisa, ETS, 1998, pp. 51-75.
- Letta, C. (1997-1998), *Allusioni politiche e riflessioni sul principato nel «De Beneficiis» di Seneca*, «Limes» (Santiago de Chile), 9-10, pp. 228-243.

- Letta, C. (1999), *Attualità e riflessione politica nelle ultime opere di Seneca: dalle «Naturales Quaestiones» alle «Lettere a Lucilio»*, «Journal for the Promotion of Classical Studies» (Seoul, Korea), 7, pp. 93-139.
- Malaspina, E. (1999), *La teoria politica del «De clementia»: un inevitabile fallimento?*, in A. De Vivo (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 139-144.
- Malaspina, E. (2003), *Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca*, in M. Billerbeck – E. A. Schmidt (edd.), *Sénèque le tragique, Huit exposés suivis de discussions* (Entretiens sur l'Antiquité classique, 50), Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 2004, pp. 267-320.
- Malaspina, E. (2005<sup>2</sup>), *L. Annaei «De clementia» libri duo*, Prolegomeni, testo critico e commento, Alessandria, Edizioni Dell'Orso.
- Malaspina, E. (2009), Lucio Anneo Seneca, *La clemenza*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, in L. De Biasi, A.M. Ferrero, E. Malaspina e D. Vottero (a cura di), Lucio Anneo Seneca, *La clemenza. Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti*, Torino, UTET.
- Marshall, C.W. (forth.), *The Works of Seneca the Younger and Their Dates*, in G. Damschen – A. Heil (edd.), *Brill's Companion to Seneca philosopher and dramatist*, Berlin – New York, Brill Editor (forthcoming).
- Mazzoli, G. (1998), *Le «voci» dei «Dialoghi» di Seneca*, in P. Parroni (a cura di), *Seneca il suo tempo*, Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino (11-14 novembre 1998), Roma, Salerno Editrice, 2000, pp. 249-260.
- Mazzoli, G. (1999), *Seneca «de ira» e «de clementia»: la politica negli specchi della morale*, in *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*. Atti del Convegno Internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 123-138.
- Mazzoli, G., (1997), *Il tragico in Seneca*, «Lexis», 15, pp. 79-91.
- Schafer, J. (2009), *«Ars Didactica». Seneca's 94<sup>th</sup> and 95<sup>th</sup> Letters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schiesaro, A. (2003), *The Passions in Play. «Thyestes» and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Setaioli, A. (1988), *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna, Pàtron.
- Thornton, J. (2001), *La costituzione mista di Polibio*, «montesquieu.it», 3, pp. 23-68.
- Torre, C. (2003), *Sublime del potere, potere del sublime in Seneca*, in S. Simonetta (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 235-251.
- Torre, C. (2007), *«Alia temptanda est via». Alcune riflessioni sui recenti sviluppi della questione dei «due» Seneca (morale e tragico)*, «Acme», 60, pp. 37-84.
- Torre, C. (c.d.s.), *Seneca e l'utopia del sapiens: le metafore animali*, in *Utopías y animales. VIII Jornadas sobre pensamiento utópico*, Universidad Carlos III de Madrid, 24 noviembre 2011 (in corso di stampa).
- Traina, A. (1986<sup>2</sup>), *«L'aiuola che ci fa tanto feroci». Per la storia di un topos*, in A. Traina, *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, 5 tt., Bologna, Patron, 1981-1998, t. I, pp. 305-335.
- Vogt, K.M. (2008), *Law, Reason, and the Cosmic City, Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford, Oxford University Press.
- Von Arnim, H. (1998 [1905]), *Stoici Antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, a cura di R. Radice, Milano, Rusconi, 1998 [ed. orig. Leipzig, Teubner, 1905].
- Zago, G. (2011), *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti nell'Epistola 90 di Seneca*, Istituto di Scienze Umane. Studi (Firenze), Bologna, Il Mulino, 2011.

Giorgio E.M. Scichilone

«Tagliare a pezzi».  
Cesare Borgia tra rimandi biblici e fonte senofontea  
in Machiavelli

1. «Con tanti mia disagi e pericoli, ho conosciuto e inteso»

Nel celebre commento al *Gerone* di Senofonte Leo Strauss afferma la tesi secondo cui il *Principe* di Machiavelli «è caratterizzato dalla deliberata indifferenza alla differenza tra re e tiranno; il *Principe* presuppone il tacito rigetto di quella tradizionale distinzione»<sup>1</sup>. La frase del *Leviatano* di Hobbes citata da Strauss in nota rappresenta la ricezione della nuova prospettiva machiavelliana: «Il termine *Tirannide* non significa niente di più e niente di meno che *Sovranità*, di una o più persone, eccetto nel fatto che coloro i quali adoperano la prima espressione sono in genere contrari a quelli che essi chiamano *Tiranni*».

In effetti le prime parole dell'opuscolo immortale dividono immediatamente la realtà dell'organizzazione politica in maniera dicotomica in modo tale da non aprire altre possibilità alla sua classificazione: principe o repubbliche, da cui si inferisce anche che del *genus* monarchico altre sottodifferenziazioni sembrerebbero irrilevanti.

Talmente importante questa novità della tipologia delle forme politiche da essere una delle cesure machiavelliane rivoluzionarie rispetto alla tradizione classica, imperniata sul *lógos tripolitikós*. Bisognerà giungere a Montesquieu per ritornare alla tripartizione<sup>2</sup>, ma a quel punto con una sostanza del tutto nuova e condizionata dalla lezione del *Principe*.

Eppure lo stesso *Principe* provvede ad articolare la sua prima classificazione. Con la monarchia del Turco opposta al regno di Francia<sup>3</sup>, per esempio, si riprende un antico topos che

<sup>1</sup> L. Strauss, *La tirannide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte* (1950), Milano, Giuffrè, 1968, pp. 32-33. L. Canfora, nella sua nota all'edizione del *Gerone* pubblicata dalla Sellerio (Palermo, 1991), ha sostanzialmente ripetuto le tesi di Strauss riguardo l'interpretazione machiavelliana partendo dalla stessa frase di Hobbes.

<sup>2</sup> Sul punto si rimanda a due autori ormai classici: N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 70 e ss., nonché, dello stesso autore, la voce *Governo, forme di*, compilata per la *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, ora in N. Matteucci, *Le forme di governo*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2004; N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976.

<sup>3</sup> Cfr. E. Sciacca, *Principati e repubbliche. Machiavelli, le forme politiche e il pensiero francese del Cinque-*

contrappone la monarchia, regolata da leggi e corpi intermedi, al dispotismo orientale. Questo è ciò che Machiavelli recupera da Aristotele e consegna a Montesquieu<sup>4</sup>. Ma anche con l'idea, complessa, di principato civile<sup>5</sup>, che trova un contatto con il trattato sulle repubbliche in quella parte rappresentata dai capitoli XVI-XVIII del primo libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, e che con l'opera maggiore machiavelliana costituisce un punto di vicinanza concettuale nonché, entrando maggiormente nella materia incandescente della questione filologica, cronologica<sup>6</sup>. Questo saggio cercherà di insistere su un tale annodamento, che originariamente proposta, con differenti argomentazioni, da Chabod, Gilbert, Sasso, è stata messa in discussione da Martelli e più di recente da Bausi.

Per quanto possa sembrare arduo da sostenere, proverò ad argomentare che sia Cesare Borgia – o il modello di principe nuovo che Machiavelli ritiene di aver rinvenuto nel vagliare la sua azione politica – il ponte tra le due opere machiavelliane, il legame spinoso tra il trattatello *de principatibus* e il commento liviano. Il mio compito è problematico, in quanto Machiavelli nei *Discorsi* omette del tutto – e in modo abbastanza sorprendente – ogni riferimento a quel prototipo di arte politica che aveva sperimentato personalmente negli anni del cancellierato. Nella celebre lettera del 10 dicembre 1513 l'ormai ex Segretario comunicava all'amico Vettori, splendidamente sopravvissuto alla restaurazione pallesca e inviato come oratore fiorentino a Roma, di avere annotato in un opuscolo quanto aveva imparato dalla lettura dei classici. Dall'Albergaggio di Sant'Andrea in Percussina, nella frazione di San Casciano dove era stato confinato dopo il crollo del regime repubblicano, Niccolò scrive che, dopo una giornata mediocre e avvilente, entra nelle antiche corti degli antichi uomini e ricevuto amorevolmente domanda loro «della ragione delle loro azioni, e quelli per loro humanità mi rispondono»<sup>7</sup>. La dedica del *Principe* formula il medesimo concetto in modo meno «ampoloso». Al nuovo principe di Firenze egli ardisce di offrire

la cognizione delle azioni delli uomini grandi, imparata da me con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche<sup>8</sup>.

*cento*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2005; G.E.M. Scichilone, *Machiavelli e «la monarchia del Turco»*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 voll., Napoli, Liguori, 2002, vol. I, pp. 95-126. Si veda che G. Cadoni, *Machiavelli. Regno di Francia e «principato civile»*, Roma, Bulzoni, 1974.

<sup>4</sup> Su questa specifica storia intellettuale si rimanda all'opera di D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit.

<sup>5</sup> È uno dei nodi interpretativi principali su cui si gioca la complessiva interpretazione del pensiero politico machiavelliano. Sull'argomento cfr. G. Sasso, *Principato civile e tirannide*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4 voll., Milano-Napoli, Ricciardi, 1987-1997, vol. II, pp. 351-490.

<sup>6</sup> Si rinvia a G. Inglese, *Per Machiavelli*, Roma, Carocci, 2006, p. 94.

<sup>7</sup> Per un commento sulla celebre lettera di Machiavelli, si veda il recente saggio di W.J. Connell, *New light on Machiavelli's letter to Vettori, 10 December 1513*, in *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini*, Firenze University Press, 2011, pp. 3-40.

<sup>8</sup> Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995, *Dedica*, p. 4 (d'ora in poi tutte le citazioni saranno tolte da questa edizione).

Per quanto avesse frequentato le corti di papi, imperatori e re, il momento capitale dell'esperienza delle cose moderne era stata indubbiamente la legazione presso Cesare Borgia nel 1502, quando il figlio di Alessandro VI è al culmine della sua potenza. Non è una supposizione dell'interprete: dal 1501 al 1515, dagli scritti cancellereschi alle lettere, passando per l'apice teorico del *Principe*, è lo stesso Machiavelli che dichiara tutta la sua ammirazione per il duca Valentino. Il personaggio, da cui era accolto «con la migliore cera del mondo» e con cui ebbe modo di «ragionare»<sup>9</sup> nei giorni in cui realizzava il massimo della sua virtù di leone e volpe, ferocia e astuzia, lo aveva talmente colpito e affascinato<sup>10</sup> che Niccolò chiese ai collaboratori della cancelleria di mandargli da Firenze un libro di Plutarco<sup>11</sup>. È ragionevole dedurre che Machiavelli riteneva di avere scoperto un modello per gli *arcana imperii* (che ha offerto ai governatori della sua patria, tanto alla repubblica quanto ai Medici<sup>12</sup>) grazie a un raffronto serrato tra le azioni di Cesare e la lettura degli storici greci e latini.

Pertanto l'assenza nei *Discorsi* di questo eroe dei suoi giorni elevato ad archetipo dell'agire politico risulta davvero difficile da comprendere, e apre una questione fondamentale su cui non si può non interrogarsi, nonostante – o proprio per questo – sia stata trascurata. Anche l'opera sulle repubbliche<sup>13</sup> peraltro enfatizza che la sapienza che l'autore tenta di infondervi e comunicare ai lettori è il frutto di quel combinato tutto rinascimentale di lezione dei classici ed esperienza attuale, ovvero, come dice nel *proemio*, «le cognizione delle antique e moderne cose». Una tale rivendicazione viene espressa con termini quasi identici di quelli usati nel *Principe*:

<sup>9</sup> Si tratta di espressioni che si trovano nelle lettere inviate da Machiavelli alla Signoria in cui il Segretario esprime questo rapporto che aveva creato con il potente personaggio del momento. Da questo incontro decisivo per la storia del pensiero politico machiavelliano è nata una specifica letteratura sul giudizio di Machiavelli sul duca Valentino, che si ricava da quelle lettere (e le altre scritte *post res perditas*), da alcuni versi del *Decennale Primo*, e naturalmente dal *Principe*. Su questo tema, essenziale come è evidente, tra i saggi più celebri senz'altro quello di Carlo Dionisotti, *Machiavelli, Cesare Borgia e don Micheletto*, in Id., *Machiavelle. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 3-59, che entra in polemica con quei testi che Gennaro Sasso ha dedicato alla questione citati in seguito.

<sup>10</sup> Su questo aspetto, sul fatto di come Machiavelli rimase «affascinato» dal figlio del papa, un'«ammirazione» che fu trasformata nel *Principe* in un modello di virtù politica, si vedano, per la storiografia anglofona, le considerazioni di J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1980, vol. I, pp. 346-351, e Q. Skinner, *Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 49 e ss.

<sup>11</sup> Lo sappiamo dalla lettera del 21 ottobre 1502 del coadiutore Biagio Buonaccorsi a Machiavelli che si trova ad Imola presso il Valentino.

<sup>12</sup> Esempio è il 'classico' commento di Rudolf von Albertini: «A questo signore [Giuliano de' Medici] della città-stato rinascimentale servirà il modello attuale Cesare Borgia, nel quale il Machiavelli vedeva l'incarnazione del "principe nuovo", di cui l'Italia aveva bisogno. Su questo esempio particolare, con i suoi particolari problemi e difficoltà, è costruito *Il Principe*» (*Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, Torino, Einaudi, [1955] 1995, p. 47).

<sup>13</sup> Anche il proemio dell'*Arte della guerra* ha questo riferimento essenziale per Machiavelli: «E giudicando io, per quello che io ho veduto e letto [...]».



Perché in quello io ho espresso quanto io so e quanto io ho imparato per una lunga pratica e continua lezione delle cose del mondo.

Per cui il patrimonio di conoscenza su cui si baserà l'opera deriva ancora una volta da *lezione e pratica, storia ed esperienza*. E infatti vi leggiamo, accanto alla pletora di modelli antichi, di Cosimo de' Medici, la congiura dei Pazzi contro Lorenzo e Giuliano, i giudizi su Savonarola e perfino su Piero Soderini, il gonfaloniere perpetuo sotto il quale egli servì la patria, solo per attenersi a qualche esempio "fresco" e domestico.

Se poi si allarga lo sguardo da Firenze all'Italia, nel momento in cui Machiavelli compone il *Principe*, la situazione attuale descritta è desolante: essa è «sanza capo, sanza ordine, battuta, spogliata, lacera, corsa; ed avessi sopportato d'ogni sorte ruina». La corruzione è talmente grave che occorre addirittura un «redentore». In termini teorici il problema può essere sintetizzato nel modo con cui lo leggiamo nel XVIII capitolo del primo libro dei *Discorsi*, all'altezza del quale Machiavelli ne interrompe la scrittura per dedicarsi all'opuscolo:

Quanto all'innovare questi ordini a un tratto, quando ciascuno conosce che non son buoni, dico che questa inutilità, che facilmente si conosce, è difficile a ricorreggerla; perché, a fare questo, non basta usare termini ordinari, essendo modi ordinari cattivi; ma è necessario venire allo straordinario, come è alla violenza ed all'armi, e diventare innanzi a ogni cosa principe di quella città, e poterne disporre a suo modo. E perché il riordinare una città al vivere politico presuppone uno uomo buono, e il diventare per violenza principe di una repubblica presuppone uno uomo cattivo; per questo si troverrà che radissime volte accaggia che uno buono, per vie cattive, ancora che il fine suo fusse buono, voglia diventare principe; e che uno reo, divenuto principe, voglia operare bene, e che gli caggia mai nello animo usare quella autorità bene, che gli ha male acquistata.

Ma se nel *Principe* propone al giovane Lorenzo de' Medici di seguire l'esempio di Cesare Borgia, che sì, era considerato crudele, ma grazie proprio a quella «piatosa crudeltà» aveva portato pace e fede in Romagna, nei *Discorsi*, che dichiaratamente si occupano del modello virtuoso dell'antica repubblica romana non solo come proposta politica futura, ma addirittura come prospettiva storica di fronte alla generale corruzione epocale, si tace sulla fisionomia moderna da dare a quel principe che possa usare la violenza necessaria che faccia onore a lui e bene al popolo. Di più, si omette in modo plateale ogni riferimento al duca Valentino, che ancora dopo tornerà ad essere presente, sia pure in maniera assai contenuta, nelle pagine dell'*Arte della Guerra*<sup>14</sup>. Insomma, indirizzando i *Discorsi* ai due giovani aristocratici dal cuore repubblicano, Cesare Borgia scompare. Ed è una rimozione dalla teoria machiavelliana clamorosa, se non enigmatica.

<sup>14</sup> N. Machiavelli, *Arte della Guerra*, VII, in Id., *Arte della Guerra e scritti politici minori*, a cura di S. Bertelli, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 504: «Nondimeno non posso a questo proposito non addurre lo esempio di Cesare Borgia, chiamato duca Valentino; il quale, trovandosi a Nocera con le sue genti, sotto colore di andare a' danni di Camerino si volse verso lo stato d'Urbino, ed occupò uno stato in uno giorno e senza alcuna fatica, il quale un altro con assai tempo e spesa non avrebbe appena occupato».

## 2. *Il patto di Abramo e la spada del papa*

Sono debitore a John McCormick<sup>15</sup> di una interpretazione del Cesare Borgia di Machiavelli che trovo particolarmente suggestiva. Il punto focale verte sul fatto che l'orribile esecuzione di Ramiro de Lorqua voluta dal duca Valentino, avvenuta il giorno di Natale a Cesena, rappresenti la circoncisione dello stesso Cesare: il taglio dell'estremità suggella nel sangue un patto solenne tra lui e il popolo che egli ha redento (*purgare* è la parola che Machiavelli usa, l'unica volta in tutti i suoi scritti), ridotto così in pace e unità<sup>16</sup>. Questo evento, suggerisce dunque McCormick, rappresenta un'allegoria, un gesto altamente simbolico che, secondo la tradizione cristiana, rievoca il patto biblico. Lo spunto è di estremo interesse e mi sforzerò di aggiungere argomenti alla sua plausibilità, ma anche di aprire la lettura a una interpretazione diversa da quelle precedenti. A cominciare dai riferimenti alle *Scritture* che Machiavelli ha in mente, in base ai quali altera il racconto della stessa decapitazione di Ramiro.

Se la Romagna è il teatro dell'intero dramma, è da là che occorre cominciare. Se diversi studiosi di Machiavelli hanno sottolineato l'importanza capitale della legazione del Segretario in quella parte d'Italia formalmente appartenente alla giurisdizione della Chiesa, pochi, come Gian Mario Anselmi, hanno precisato la specificità di quel territorio nella storia politica italiana dell'età moderna per mettere in rilievo il contesto geopolitico in cui si colloca la relazione tra la repubblica fiorentina e i Borgia, e quindi il senso e le caratteristiche della missione diplomatica del Segretario: «Ma per capire meglio e più a fondo tutto ciò e tutto questo appuntarsi di Machiavelli sulla figura del Borgia, fino a forzare alcuni dati stessi della verità storica, occorre partire da un contesto più ampio, al tempo

<sup>15</sup> J. P. McCormick, *Prophetic Statebuilding: Machiavelli and the Passion of the Duke*, Representations, 115, Summer 2011, pp. 1-19. McCormick è tornato a ribadire questa interpretazione del significato allegorico dell'esecuzione di Remirro, specificando che Machiavelli, nell'aver posto platealmente il coltello e il corpo squartato del suo luogotenente, ha voluto far veicolare il messaggio che aveva cessato di operare in modo crudele: «The knife symbolizes Remirro's excessively cruel policies, and so it remains with him. Yet, the duke may be communicating a deeper, more profound form of separating, of distinguishing that from this. The duke also seems to say: "now that the Romagna is wellordered, I have no use for either Remirro or a knife." Going forward, a prince would certainly have recourse to a sword, while commanding troops or at the behest of the courts; but not a knife, which is functionally and symbolically, a very different instrument. Indeed, Machiavelli later remarks how a prince who misuses cruelty and rouses his subjects' hatred must always "keep a knife in his hand" (P VIII). On the contrary, a prince who uses cruelty well, who provides good government and avoids popular hatred can afford to rely on laws and representative institutions. He has no need of criminal means; he can leave behind the criminal weapon and perhaps criminality itself» (*Machiavelli, Weber and Cesare Borgia. The Science of Politics and Exemplary Statebuilding*, «Storia e Politica», 1 [2009], pp. 18-19). È sul significato del coltello che la mia interpretazione diverge da quella di McCormick, come spero di dimostrare.

<sup>16</sup> Nel VII capitolo l'espressione è: «Costui in poco tempo la [la Romagna] ridusse pacifica e unita»; mentre al capitolo XVII: «Era tenuto Cesare Borgia crudele: nondimanco quella sua crudeltà aveva racconciata la Romagna, unitola, ridottola in pace e in fede». Infine «purgare li animi di quelli popoli e guadagnarsi in tutto» è nel medesimo luogo della prima citazione (p. 46 e p. 108).

stesso geografico, storico e culturale: ovvero partire dalla realtà dove decisero di operare i Borgia (il Valentino non meno del padre Alessandro VI) e dove principalmente Machiavelli poté vedere all'opera nelle determinazioni più efficaci ed esemplari il suo eroe. Ovvero proviamo a riflettere sulle "Romagne", meglio su quella vasta area, decisiva per le politiche pontificie e per l'assetto stesso della Penisola<sup>17</sup>. E allora non si può non rilevare come in due circostanze del *Principe* Machiavelli scrive che la paternità di questa impresa romagnola era non già di Cesare ma di suo padre, il papa Alessandro VI, che – questo è uno dei due casi – l'aveva conseguita «con l'istrumento del duca Valentino». Questa è una affermazione che non dovrebbe lasciare indifferenti, non solo per l'analisi storica e politica che riguarda l'azione combinata dei Borgia, ma anche per il fatto che sempre nel *Principe* ricorre in un'altra circostanza questo disposto secondo il quale qualcuno agisce in nome e per conto di un altro. Si tratta di Mosè, che era stato «mero esecutore delle cose che gli erano ordinate da Dio»<sup>18</sup>. Il profeta armato era, analogamente a Cesare Borgia, uno strumento, non del Vicario di Cristo ma di Dio. A sua volta, dobbiamo aggiungere, lo stesso Cesare Borgia aveva usato il suo ministro, abile e spietato, per sistemare le cose della Romagna governata in modo arbitrario e vessatorio dai signori e tiranni<sup>19</sup> locali, per poi disfarsene, con altrettanta crudeltà e abbastanza platealmente, sacrificandolo alla rabbia popolare.

In effetti, il crudele ministro del Borgia fu 'soltanto' decollato. Il coevo cronachista cesenate Giuliano Fantaguzzi (1453-1521) nella sua opera *Caos* attesta la decapitazione: «la sera de natale in piazza de Cesena li fo tagliato la testa con uno falzono da becaro e lasato li in su una stora tutto lo giorno».<sup>20</sup> *Falzono da becaro* è un coltellaccio da macellaio. Secondo il *Vocabolario romagnolo-italiano* del 1840 di Antonio Morri, *falzon* è «coltellaccio. Spexie di mannajone o di coltello pesante, e grossolano, di cui si servono i beccai per tagliare la carne e le ossa. Squartatojo. Quello che serve per tagliare le bestie». Il *becaro* è quindi il beccaio, il macellaio. Qui basta andare al Tommaseo, il quale ci dice che il beccaio è «quegli che per pubblico servizio uccide e macella e vende animali quadrupedi per uso di mangiare», e per similitudine il carnefice.

Oreste Tommasini, nella sua biografia machiavelliana, riporta l'Alvisi, che a sua volta nella sua vita di Cesare Borgia cita Fantaguzzi e altre cronache del tempo, ma menziona

<sup>17</sup> G.M. Anselmi, *Machiavelli, i Borgia e le Romagne*, in J.-J. Marchand (a cura di), *Machiavelli senza i Medici (1498-1512). Scrittura del potere/Potere della scrittura*, Atti del Convegno di Losanna 18-20 novembre 2004, Roma, Salerno editrice, 2006, p. 222. Su questa premessa, si rinvia anche ad A. De Benedictis (*Una guerra d'Italia. Resistenza di popolo. Bologna 1506*, Bologna, Il Mulino, 2004), la quale ha mostrato una pagina straordinariamente importante della storia delle Romagne nella loro conflittuale relazione con il papato (in quel caso con il bellicoso Giulio II).

<sup>18</sup> *Il Principe*, XI, p. 76 a proposito del duca Valentino, mentre per Mosè si tratta del cap VI, p. 33.

<sup>19</sup> Il termine «tiranno» riferito ai signori delle città romagnole è ripetutamente usato nella corrispondenza che intercorre tra Machiavelli e la Cancelleria fiorentina durante la missione diplomatica del Secretarius presso il Valentino dal luglio 1501 al gennaio 1502.

<sup>20</sup> Giuliano Fantaguzzi, *Caos*, p. 168.

anche il codice urbinato della Biblioteca Vaticana in cui si fa luce sulle ragioni che indussero Cesare a una tale decisione su cui vale la pena di insistere dopo. Ma rimane il fatto che tutte le fonti che parlano della modalità dell'esecuzione e gli storici che se ne sono occupati ribadiscono che al luogotenente fu tagliata la testa, poi esposta infilzata in una lancia, mentre il resto del corpo, con le ricche vesti, venne adagiato in una stuoia lì accanto.

Opportunamente Mario Martelli, a differenza del generale silenzio sulla questione, si è posto il problema dello scarto tra ciò che effettivamente accadde, la decapitazione appunto, e le parole del *Principe*, che parlando di "due pezzi" allude a uno smembramento del corpo di Ramiro. Quella mattina del 26 dicembre 1502 i cittadini di Cesena videro invece da una parte il corpo di colui che li aveva governati in modo spietato fino a qualche giorno prima, e da un'altra parte la testa. Machiavelli conosceva perfettamente queste cose, dato che si trovava nella cittadina romagnola come ambasciatore della Repubblica fiorentina presso il duca Valentino. Ma anche nella sua lettera di quel giorno alla Signoria, dove c'è tutto il materiale dell'evento che verrà utilizzato nel capitolo VII del *Principe*, il Segretario non parla di decapitazione, ma di due pezzi: «Messer Rimirro questa mattina è stato trovato in dua pezzi in su la piazza dove è ancora; e tutto questo populo lo ha possuto vedere; non si sa bene la cagione della sua morte, se non che li è piaciuto così al Principe, el quale mostra di sapere fare e disfare li uomini ad sua posta, secondo i meriti loro»<sup>21</sup>. Come spesso avviene nella sua strategia retorica, questi elementi, come detto, non gli basteranno una decina di anni dopo nella stesura della sua opera. Possiamo anche aggiungere che nei testi machiavelliani in cui ricorre una decapitazione, e si tratta delle *Istorie fiorentine*, lo scrittore parla esplicitamente di tagliare la testa o il capo<sup>22</sup>. Per cui non ci resta che dedurre che la rappresentazione del supplizio di Ramiro attraverso il *tagliare a pezzi* sia stata una scelta narrativa.

Come vedremo leggendo il passo del *Principe* in questione, nella rielaborazione teorica della sua personale esperienza di legato fiorentino vi è dunque una piccola dilatazione rispetto alle notizie che aveva inviato alla Signoria, un'aggiunta – lo ha rilevato Giorgio Inglese – di qualche altro dettaglio 'scenico': il «coltello sanguinoso» posto accanto a un pezzo di legno. Inglese stesso ipotizza che si possa trattare della mannaia e del ceppo, senza tuttavia convincere Martelli, che ribadisce le sue perplessità, che in effetti si possono accogliere, dato che le fonti non parlano di un qualche patibolo lasciato allestito sulla piazza, né si comprenderebbe perché Machiavelli nella rievocazione del fatto debba usare termini diversi per una mannaia e un ceppo che comunque non c'erano. La spiegazione di una simile manomissione di tali particolari non va sottovalutata, né ricondotta – come pure è stato insinuato – a un gusto macabro dello scrittore che prende il sopravven-

<sup>21</sup> N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, a cura di E. Cutinelli-Rendina e D. Fachard, Roma, Salerno, t. 2 (1501-1503), p. 520.

<sup>22</sup> *Istorie fiorentine*, VI, 7 e VIII, 9, dove, in due episodi della storia cittadina, si riferisce a *tagliato il capo* e *tagliata la testa* (questo secondo episodio allude alla punizione inflitta a uno degli assassini di Giuliano de' Medici, fratello del Magnifico).

to sulla narrazione storica. Le ragioni dell'insistenza sullo «spettacolo» meritano di essere indagate.

Oltre la modifica intervenuta tra i due testi machiavelliani, la missiva del 1502 e l'opera del 1513, non può sfuggire peraltro che la stessa lettera in cui per la prima volta appare la descrizione dell'esecuzione di don Ramiro contiene un giudizio politico sul Borgia e una riflessione politologica sul comportamento da tenere per chi governa, con quella tipica esondazione dal proprio ruolo di segretario che tanto infastidiva le autorità fiorentine che leggevano i report del loro inviato<sup>23</sup>. Era infatti evidente che Niccolò stesse invitando i propri governanti a riflettere sul fatto che il Duca faceva bene a fare così (giudizio politico); e, secondariamente, che fare così è una regola opportuna, se non necessaria, per chi fa politica (riflessione politologica). Insomma Cesare Borgia diviene un modello proposto ai Signori di Firenze fin da allora, e continua ad esserlo immediatamente dopo e in modo ancora più esteso al giovane Lorenzo, che è stato posto a capo della città con la restaurazione medicea. Repubblica o principato, l'agire politico ha delle leggi invariate che devono essere conosciute e seguite da chi ha un ruolo di comando. Il *sapere fare e disfare li uomini ad sua posta* è virtù suprema del principe, che altrove Machiavelli non mancherà di ribadire. Un capitolo dei *Discorsi*, il ventiseiesimo del primo libro intitolato *Uno principe nuovo in una città o provincia presa da lui, debbe fare ogni cosa nuova*, echeggia questa qualità essenziale di un principe nuovo, come era il Valentino o la stessa Signoria di Firenze nel 1502, nonché ovviamente il destinatario del *Principe* del 1513. Non è casuale, come apparirà meglio più avanti, che gli *exempla* che il breve capitolo dei *Discorsi* porta sono due: Davide e Filippo il Macedone. E quindi le relative fonti sono, in questo caso insolitamente esplicite o chiare, la Bibbia e Giustino<sup>24</sup>. Qui si condensa tutta la morale politica machiavelliana:

sono questi modi crudelissimi e nimici d'ogni vivere non solamente cristiano, ma umano; e debbegli qualunque uomo fuggire, e volere piuttosto vivere privato, che re con tanta rovina degli uomini; nondimeno, colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere, conviene che entri in questo male<sup>25</sup>.

Quali sono questi modi? «Fare i ricchi poveri, i poveri ricchi», come fece Davide (e Machiavelli cita niente meno che il *Magnificat*); «e insomma non lasciare cosa niuna in-

<sup>23</sup> Molti studiosi ricordano a tal proposito la lettera di Biagio Buonaccorsi al Machiavelli in missione presso il Duca, in cui ammonisce l'amico «Voi fate una conclusione troppo gagliarda [...] del iudicio rimetetevene a altri» (tra gli altri F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, p. 300).

<sup>24</sup> Per Davide è scontato, dato che le gesta del profeta sono inevitabilmente narrate nella Bibbia, ma in più Machiavelli cita in latino, in modo alquanto curioso, un verso del *Magnificat*, la lode fatta alla Madonna che si trova nel *Vangelo* di Luca. Il riferimento a Giustino per Filippo è altrettanto palese, non solo perché è quello storico a riferire del re Macedone, ma anche perché Machiavelli vuole esplicitare che sta rievocando da quella fonte.

<sup>25</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio*, intr. di G. Sasso, note di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 1984, I, 26, p. 121 (d'ora in poi tutte le citazioni da quest'opera saranno tolte da questa edizione).

tatta in quella provincia, e che non vi sia né grado, né ordine, né stato, né ricchezza che, chi la tiene, non la riconosca da te», esattamente come fece Filippo, «che tramutava gli uomini di provincia in provincia, come e mandriani tramutano le mandrie loro», ovvero, per leggere la fonte da cui Machiavelli traeva lo spunto, cioè Giustino, *ad libidinem suam transfert*: appunto «fare e disfare li uomini ad sua posta». Cesare Borgia era dunque come Davide, ma se si vuole, addirittura come Dio, perché c'è un sottile eppure tenace riferimento a una qualità divina, con quel fare e disfare gli uomini a proprio arbitrio in funzione dei *meriti loro*. Così il figlio del papa aveva tagliato improvvisamente il suo ministro, secondo i meriti di costui.

Per quest'ultimo episodio il richiamo alle *Sacre Scritture* e a un gioco metaforico modulato su rimandi biblici è plausibile, e si potrebbe fondare maggiormente – come sono propenso a ritenere – sull'alleanza tra Dio e Abramo raccontato in *Genesi*<sup>26</sup>. Esso è infatti praticato con la modalità del taglio in due pezzi degli animali indicati dal Signore ad Abramo. Quello squartamento sancisce il patto di fedeltà tra Dio e il popolo che lui ha scelto e da questo episodio inizia un'usanza che serve come rituale per confermare l'alleanza, come è ribadito da *Geremia* 34, 18-19<sup>27</sup>.

È inutile insistere sul fatto che si tratti di un momento centrale della *Sacra Scrittura* e dell'intera tradizione cristiana. Abramo è il padre della fede, e il sacrificio indicato dal Signore è il patto che prefigura quelli successivi con Mosè fino al culmine della nuova alleanza in Cristo. La promessa fatta ad Abramo della discendenza e della terra rappresenta dunque la nascita del popolo eletto, mentre la circoncisione sarà il segno e il rito di appartenenza a quel popolo. La solennità con cui viene sancita quella prima alleanza è testimoniata proprio da quel rituale: il taglio degli animali in due pezzi e il passaggio attraverso essi. Ciò aveva un preciso significato simbolico, che a quanto pare era comune presso le popolazioni antiche: la mancanza del rispetto del contratto comportava la morte. Il patto tra Dio e il popolo si suggella con il sacrificio del sangue.

Vi è un ulteriore elemento di curiosità, infine, che riguarda proprio il *coltello*. Come oggetto, la parola ricorre soltanto due volte nel *Principe*. Vi è una terza occorrenza in cui

<sup>26</sup> Si tratta di *Genesi* 15:8-10: «E l'Eterno gli disse: "Io sono l'Eterno che t'ho fatto uscire da Ur de' Caldei per darti questo paese, perché tu lo possedga". E Abramo chiese: "Signore, Eterno, da che posso io conoscere che lo possederò?" E l'Eterno gli rispose: "Pigliami una giovenca di tre anni, una capra di tre anni, un montone di tre anni, una tortora e un piccione". Ed egli prese tutti questi animali, li divise per mezzo, e pose ciascuna metà dirimpetto all'altra; ma non divise gli uccelli». Il teologo Gerhard von Rad commentando questo passo spiega che Dio «comanda [ad Abramo] di fare i preparativi per un misterioso cerimoniale. Si tratta del rito per la conclusione di una alleanza, ben noto in forme consimili a molti popoli antichi [...]. Gli animali tagliati a metà, vengono messi un pezzo di fronte all'altro e coloro che contraggono l'alleanza devono passare nello spazio che resta in mezzo; esprimono in questo modo una maledizione contro se stessi nel caso che rompano il patto». (G. von Rad, *Genesi. Capitoli 12,10-25,18*, Brescia, Paideia, 1971, p. 250). «Per questo si dice letteralmente in ebraico "tagliare un patto"», come osserva B.G. Boschi, *Genesi*, Bologna, EDS, 2007, p. 159.

<sup>27</sup> «E darò gli uomini che hanno trasgredito il mio patto e non hanno eseguito le parole del patto che avevano stabilito davanti a me, passando in mezzo alle parti del vitello che avevano tagliato in due».

Machiavelli usa il termine *coltello*, ma è un'allegoria per dire che quel principe che compie le violenze in modo continuo e sconsiderato (le famose "crudeltà male usate") deve poi stare sempre con il «coltello in mano», perché è odiato da tutti e tutti deve temere.

Nei due casi in cui invece la parola è adoperata come riferita all'oggetto concreto, diventa interessante notare che proprio questo oggetto concreto non esiste là dove Machiavelli ce lo fa vedere. Egli ha infatti deliberatamente aggiunto in modo arbitrario nei due contesti narrativi che sta componendo la presenza del coltello. In più, questi due contesti rimandano a un significato biblico. Nel XIII capitolo del *Principe*, a proposito della superiorità delle armi proprie rispetto alle altre, l'esempio portato dall'autore è il profeta Davide, che andò incontro al suo nemico munito con le proprie armi, rifiutando quelle offerte da Saul. L'episodio è notissimo, uno dei luoghi più conosciuti della cultura giudaico-cristiana, che leggiamo in *Samuele I*, 17. Nell'iconografia cristiana, la coppia Davide-Golia è un riferimento obbligato, che nei quadri dell'*Antico Testamento* corre insieme a quella Adamo-Eva, Caino-Abele, Abramo-Isacco con la vicenda del sacrificio, e così via. Tuttavia Machiavelli sorprende il lettore affiancando alla fionda, l'arma proverbiale di Davide, un improbabile coltello:

Offerendosi Davit a Saul d'andare a combattere con Golia provocatore filisteo, Saul per dargli animo, l'armò dell'arme sua: le quali Davit, come l'ebbe indosso, recusò, dicendo con quelle non si potere bene valere di sé stesso; e però voleva trovare el nimico con la sua fromba e con il suo coltello<sup>28</sup>.

Qui davvero non c'è una spiegazione immediata per questa singolare aggiunta. Giorgio Inglese è stato l'unico a rilevare l'errore, spiegando opportunamente nella nota a margine dell'edizione del *Principe* da lui curata che il giovane pastore, stando a quanto si legge nell'Antico Testamento, andò incontro al guerriero filisteo con una fionda e un bastone, ma senza alcuna arma da taglio. Questa distorsione ha offerto a Mario Martelli la possibilità di ribadire che «anche un particolare come questo contribuisce a confermarci nella tesi di un *Principe* lasciato in una sua primissima, incondita veste»<sup>29</sup>. Il punto è sottile ma cruciale. L'alterazione della scena con l'omissione del bastone e l'aggiunta del coltello deve avere un motivo profondo e consapevole. Machiavelli non citava le *Sacre Scritture* in modo approssimativo, se esorta il lettore a «ridurre a memoria una figura del Testamento vecchio», adoperando addirittura un'espressione tipica del lessico dell'esegesi biblica, che non è neppure estemporanea e isolata, dato che ritorna nei *Discorsi* (III, 30) quando inviterà a leggere «la Bibbia sensatamente». Inoltre, nel ricordare l'episodio veterotestamentario, eccetto quei particolari trasformati, tutto rimane aderente al testo: l'autocandidatura di David a combattere contro Golia, l'offerta delle armi di Saul a David, e il suo rifiuto dopo averle indossate proprio perché non gli permettevano agilità nell'imminente lotta. Di più, dobbiamo riconoscere che Machiavelli interpreta assai bene anche la "fi-

<sup>28</sup> *Il Principe*, XIII, p. 93.

<sup>29</sup> M. Martelli, *Saggio sul «Principe»*, Roma, Salerno, 1999, p. 106.

gura” di Golia. Infatti, mentre la Bibbia si limita a una descrizione fisica, dicendo che egli era un «gigante», accentuandone così le dimensioni sproporzionate per significare la potenza e il pericolo che rappresentava (da qui la proverbiale disfida tra Davide e Golia), Machiavelli va oltre dicendo che era un «provocatore», il che è qualcosa di diverso da «sfidante», come spiega in nota sempre Inglese, ma corrisponde piuttosto in modo assolutamente preciso alla medesima narrazione biblica dell’intera vicenda, poiché in effetti Golia sfidava e schermiva gli Ebrei (e poi lo stesso Davide), invitandoli in modo provocatorio e sprezzante a combattere contro di lui.

Come possiamo allora spiegare questa modifica machiavelliana delle armi di Davide?

Limitandoci a leggere, prima ancora che sensatamente, in modo letterale quanto dice la Bibbia. Sappiamo che Davide, dopo avere lasciato l’armatura e la spada di Saul, andò incontro al filisteo con il suo bastone (quello che usava come pastore) e una fionda, che si rivelò decisiva per abbattere il nemico. Quindi Machiavelli sa bene – come lui stesso enfatizza evidenziando il rifiuto delle armi di Saul – che da quel momento Davide era senza armatura e senza spada. O addirittura, secondo alcuni interpreti e come lo raffigura Michelangelo, nudo, dato che la Bibbia non dice che abbia rimosso i propri panni. Comunque sia di quest’ultimo dettaglio, con un avversario armato di spada e più grande e forte di lui, l’astuzia del giovinetto fu quella di evitare il corpo a corpo con Golia, che già lo derideva vedendolo avanzare, ma di colpirlo da lontano con una pietra. Su questo la Bibbia è invece molto minuziosa. Prima dello scontro il giovinetto si procura dal torrente cinque pietre levigate. Sebbene Savonarola (per limitarci ancora all’ambiente intellettuale machiavelliano) abbia ravvisato una allegoria cristiana sulle cinque pietre prese da Davide nel fiume, il particolare serve a conferire un’atmosfera di indubbio realismo alla scena, poiché soltanto pietre simili – levigate e appuntite – possono conficcarsi nella testa di Golia, come in effetti avviene. Colpito a morte e caduto a terra con la pietra scagliata con la fionda, Davide si avventa contro Golia e, impossessandosi della sua spada (*gladium*), gli recide la testa. Purtroppo dobbiamo rifuggire dalla tentazione di pensare che Machiavelli abbia parlato di coltello riferendosi a quest’ultimo fotogramma della sequenza. Egli stesso non ci lascia questa possibilità di interpretazione poiché è estremamente chiaro sul punto: Davide «voleva trovare el nimico con la sua fromba e con il suo coltello».

La figura di Davide, oltre che celeberrima, fu un esempio retorico usuale e forte nell’ambiente intellettuale fiorentino dell’epoca. I gruppi di potere che si erano susseguiti alla guida della città ne avevano fatto un’immagine del proprio ruolo, un’icona dell’auto-rappresentazione ideale. Il pensiero immediato corre a Savonarola, che vi aveva insistito in modo preponderante nella sua predicazione con una frequenza pari a quella usata per l’altro grande personaggio biblico Mosè. Ma ovviamente il frate domenicano non fu il solo a ricorrere a questa metafora pregnante. La cultura cristiana era l’humus naturale attraverso il quale venivano veicolati i messaggi politici in maniera efficace e comprensibile nei vasti strati sociali della città. Il Davide che sconfigge Golia divenne un’iconografia perfetta attraverso cui le élites politiche volevano rivendicare la forza di Firenze nel contesto locale ed italiano.



Nel periodo mediceo a Donatello prima e al Verrocchio dopo furono commissionate le sculture di una statua di Davide. Per la genialità degli artisti interpellati, si tratta di autentici capolavori, ma è sul significato politico di queste opere su cui adesso dobbiamo soffermarci. Nel primo caso, fu Cosimo a volere dopo il suo esilio che Donatello, all'apice della sua fama, realizzasse la vittoria del giovane pastore e futuro re d'Israele contro un nemico sulla carta invincibile. Lo scultore già da giovane aveva scolpito una statua di Davide, ma questa eseguita per il nuovo signore di Firenze aveva caratteristiche di un'innovazione straordinaria. Davide non aveva più la fionda, ma una grande spada, quella usata per mozzare la testa a Golia, che si trovava sotto i suoi piedi, mentre nell'altra mano teneva il sasso con cui lo aveva abbattuto. A differenza della sua opera giovanile, in questa della maturità Davide era nudo, a parte un elmo e dei calzari alati, che creavano volutamente una figura ambigua, nella quale il re biblico si confondeva con il dio pagano Mercurio, anch'egli autore della decapitazione di Argo. Ciò doveva fare imprimere l'idea che Firenze vittoriosa sui rivali si identificasse con la nuova signoria medicea, dato che Mercurio era l'antica divinità pagana che proteggeva i commercianti e i medici, un modo non troppo velato per indicare la progenie di Cosimo. Se questa statua bronzea fu subito famosa e le cronache la menzionano a palazzo Medici nelle memorabili nozze di Lorenzo il Magnifico nel 1469 (anno di nascita di Machiavelli), nel 1495, subito dopo la cacciata di Piero (figlio di Lorenzo) dalla città, la statua venne tolta per furore popolare dalla casa di famiglia e portata nel cortile di Palazzo Vecchio.

Per quanto riguarda la statua del Verrocchio, fu proprio Lorenzo e suo fratello Giuliano che incaricarono lo scultore a realizzare una statua di Davide, che fu poi acquistata dalla Signoria e posta anch'essa a Palazzo Vecchio.

Ma il culmine dell'utilizzo ideologico della figura di Davide si raggiunse nel periodo repubblicano successivo all'esilio della famiglia Medici. La potente corporazione dell'Arte della Lana, che di fatto era collegata con la Signoria, nell'agosto del 1501 commissionò al giovane Michelangelo una statua monumentale (la cui altezza avrebbe superato i 4 metri) del personaggio biblico, e quell'opera, completata nel 1504, incarnò fin da subito la giovane repubblica nell'atto di abbattere i potenti nemici interni ed esterni. Esattamente un anno dopo la repubblica di Firenze adotta una decisiva riforma istituzionale, stabilendo il gonfalonierato a vita. Alla suprema carica viene eletto Piero Soderini, che reggerà l'ufficio per dieci anni fino alla caduta della stessa repubblica con la restaurazione medicea. È lui a volere che il capolavoro michelangiolesco venga collocato non al Duomo ma davanti Palazzo Vecchio, per rappresentare la repubblica nell'atto di difendersi dai nemici. Questo significato politico fu immediatamente così evidente che alcuni giovani della fazione pallesca presero a sassate la statua in una pausa durante il trasporto dal luogo in cui l'artista l'aveva scolpita verso piazza della Signoria. In un breve scritto goliardico, *Capitoli per una compagnia di piacere*, di difficile collocazione cronologica, Machiavelli accenna proprio all'imponente statua della «piazza», riferendosi al «Gigante», che era il nome con cui i Fiorentini indicavano il colosso marmoreo posto nel centro della vita comunale. Ma non occorre scovare un tale riferimento testuale nell'opera machiavelliana

per stabilire una stretta familiarità e assonanza tra quel capolavoro del “repubblicano” Michelangelo con il braccio destro del gonfaloniere perpetuo. Si tratta di una relazione inevitabile, che ha aspetti pratici per quanto concerne l’impiego del giovane artista da parte dei governanti fiorentini nel cui entourage gravitava il segretario della seconda cancelleria. E altri (che si sovrappongono a quelli) ideali, dato che i due cittadini, Michelangelo e Machiavelli, partecipano del medesimo ambiente cittadino e sposano, con ruoli naturalmente diversi, la causa repubblicana che in quel momento si incarna nel “principato civile” di Soderini. È degno di attenzione cogliere nella scultura di quell’opera grandiosa le innovazioni artistiche rispetto alla tradizione medievale che Michelangelo apportò nel suo Davide, come sono state poste in luce dallo storico dell’arte Franz-Joachim Verspohl<sup>30</sup>: esse esprimono concetti sulla virtù civica e sul libero arbitrio che si oppone alla fortuna tipiche del nuovo spirito umanistico e che ritroviamo nel *Principe*.

È probabilmente per queste ragioni che un autorevole commentatore del *Principe*, Felice Alderisio, suppose nella sua edizione del 1940 che Machiavelli avesse in mente la statua michelangiotesca quando nel XIII capitolo porta l’esempio di Davide. La dura materia dei fatti ci dice tuttavia che Buonarroti non incluse nella sua statua il particolare decisivo della spada. Certamente Machiavelli aveva sotto gli occhi anche le altre due statue e tutte – quella di Donatello e del Verrocchio e di Michelangelo – esprimevano in modo vario aspetti del racconto biblico. Solo le prime due rappresentano il giovane con la spada, mentre Michelangelo lo riprodusse con la sola fionda. Secondo William Connell, che ha posto attenzione alla cosa, l’autore del *Principe* sarebbe stato invece influenzato dalla «familiarità» che egli aveva con l’opera del Verrocchio, che in effetti il segretario della cancelleria incrociava quotidianamente nel Palazzo della Signoria. Così Connell argomenta che il Davide del Verrocchio «holds a small sword that might easily be assumed to be David’s rather than Goliath’s»<sup>31</sup>. Di qui, secondo Connell, presumibilmente l’errore che leggiamo nel *Principe*. Purtroppo i dubbi su questo errore rimangono, e quanto a familiarità, non doveva essere minore quella che i fiorentini – e come abbiamo visto i repubblicani in particolare – avevano con il Davide di Michelangelo. Ma è pur vero che, rispetto alla statua di Donatello, in cui Davide impugna una spada di grandi dimensioni, l’arma scolpita dal Verrocchio assomiglia più a un pugnale, e quindi si potrebbe concedere che sia affine a un coltello. Ma le statue di Donatello e del Verrocchio ‘narrano’ della vittoria di Davide: infatti ai piedi del pastore vittorioso vi è la testa recisa di Golia, e la spada (Donatello) o il “coltello” (Verrocchio) che Davide tiene in mano è necessariamente quella del nemico abbattuto, così come scritto nel primo libro di Samuele. Nella statua di Miche-

<sup>30</sup> F.-J. Verspohl *Il David in piazza della Signoria a Firenze. Michelangelo e Machiavelli*, «Comunità», 38 (1983), pp. 291-356, nonché S. Levine, *The Location of Michelangelo’s David: The Meeting of January 25, 1504*, «The Art Bulletin», 56 (1974), pp. 31-49. E, dei maggiori biografi di Michelangelo, si veda almeno M. Hirst, *Michelangelo in 1505*, «The Burlington Magazine», vol. 133, n. 1064 (Nov., 1991), pp. 760-766.

<sup>31</sup> N. Machiavelli, *The Prince with Related Documents*, translated, edited, and with an Introduction by W.J. Connell, Boston - New York, Bedford/St. Martin’s, 2005, p. 83.

l'angelo Davide è colto nell'atto precedente al combattimento. La testa, che giganteggia sul colosso, è il fulcro di questa rappresentazione geniale, in cui lo sguardo assume una nuova prospettiva rispetto alle precedenti statue. Gli occhi infatti puntano verso il nemico, esprimendo la tensione della concentrazione prima della lotta, e il braccio sinistro, alzato e piegato verso la spalla con la mano che regge la fionda, esalta la meditazione con cui il ragazzo sta per prendere la mira. Ovviamente in questo caso non ci sono – non possono esserci – né l'arma da taglio, grande o piccola che fosse, né la testa del nemico ucciso. Quello che possiamo dedurre è che intanto le statue medicee di Davide hanno la spada, quella repubblicana di Michelangelo la fionda. In più, come detto, gli scultori medicei realizzano un eroe che ha già abbattuto Golia, mentre il giovinetto michelangiolesco si appresta con le sue proprie forze, nudo e coraggioso, ad affrontare il terribile avversario. Contestualizzando ancora più attentamente il momento in cui l'artista realizza questo affascinante capolavoro, così come ci suggerisce Verspohl, notiamo che il nuovo regime era impegnato a combattere nemici interni (i nostalgici dei Medici) e quelli esterni. Quel «gigante» che Soderini volle a difesa della sede del governo scrutava lontano i nemici della repubblica. Dobbiamo chiederci cosa scorgeva Davide, perché è esattamente quello che vedeva il Segretario della Cancelleria impegnato a dare attuazione al baluardo effettivo della repubblica, l'ordinanza che istituiva la milizia cittadina, il chiodo fisso a cui lavorò indefessamente Machiavelli fino al sacco di Prato (se non dopo, *post res perditas*, con le sue opere teoriche). Nell'aprile del 1501 Cesare Borgia era stato fatto dal papa Duca di Romagna e il mese dopo, ai legati fiorentini, esprimeva la sua preferenza per un governo mediceo a Firenze. Nel settembre di quell'anno, un mese dopo che Michelangelo iniziava a lavorare l'enorme pezzo di marmo, Cesare entra nel territorio toscano ed occupa Siena e Piombino, e quelle parole assumono un tono minaccioso per la *florentina libertas*. L'anno successivo, nel giugno del 1502, il fratello del futuro gonfaloniere, il vescovo Francesco Soderini e il suo coadiutore, Niccolò Machiavelli, vengono inviati dalla Signoria di Firenze in missione presso il Valentino, che ha appena occupato Urbino<sup>32</sup>. È la prima legazione che Machiavelli compie dal Borgia, e le parole di quel signore che lui riporta sono la conferma del pericolo che sta correndo Firenze: «Questo governo (di Firenze) non mi piace et io non mi posso fidare di lui; bisogna lo mutiate et mi facciate cauto della osservantia di quello mi promettessi: altrimenti voi intenderete presto presto che io non voglio vivere ad questo modo: et se non mi vorrete amico, mi proverete nimico». Quell'estate la città, spinta anche da quegli eventi, muta costituzione imprimendo più poteri al vertice dello Stato, e a settembre Piero Soderini è eletto gonfaloniere perpetuo. Il 5 ottobre Machiavelli si reca per la seconda volta da Cesare Borgia, ad Imola. Assisterà alla congiura della Magione, l'esecuzione del suo luogotenente e la dieta di Sinigaglia. Sventando un pericolo mortale, il figlio del papa diventa sempre più forte e nel febbraio successivo – siamo nel 1503 – prende Perugia e progetta di occupare la Toscana. Sembra un cammino

<sup>32</sup> In modo esplicito, ma anche implicito, pure il capitolo VII dell'*Arte della Guerra*, come già segnalato, fa riferimento a questa memorabile impresa del Borgia.

inarrestabile, e pochi anni dopo, quando la parabola del Valentino si è chiusa tragicamente e le cose possono essere viste già con l'occhio dello storico, l'esortazione finale del *Principe* gli concede ancora un'evocazione speciale, immaginandolo vicino ad essere stato quel possibile redentore ordinato da Dio per liberare l'Italia dai barbari. Ma a quel tempo Firenze deve armarsi per difendersi da lui, e deve farlo con un esercito civico, proprio come sta facendo il suo nemico attuale. Niccolò Machiavelli, come detto, è il più tenace propugnatore di questo progetto e nel marzo di quell'anno scrive un discorso, che il gonfaloniere pronuncerà nel Consiglio Maggiore, in cui esorta a provvedere a questa perenne debolezza<sup>33</sup>. Tra gli scritti cancellereschi e minori, le *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio* è di un'efficacia unica. Costruito secondo la retorica classica, l'oratore si rivolge a un auditorio con il fine di convincerlo a finanziare la costituzione di una milizia cittadina. Qui Machiavelli anticipa il binomio costitutivo della sua teoria politica che sarà espressa nella formula "buone leggi e buone armi". Ma la retorica non smorza quel realismo della verità effettuale della cosa con cui Machiavelli analizza la situazione: è la forza che determina la sicurezza della città. Il verbo *vedere* è ricorrente, perché l'abilità di chi parla è di mostrare visivamente i pericoli che incombono sullo Stato. E i pericoli nascono dalla mancanza di forze, senza le quali «le città non si mantengono, ma vengono al fine loro». Basta uscire fuori dalla Toscana e ognuno può costatare quali siano le forze in campo che pongono alla repubblica l'urgenza di munirsi di armi: il re di Francia, Venezia, e i Borgia. Ma è quest'ultima minaccia quella che desta maggiore apprensione:

Passiamo al papa e al duca suo. Questa parte non ha bisogno di commento: ogni uomo sa la natura e l'appetito loro quale e' sia, e el proceder loro come gli è fatto, e che fede si può dare o ricevere. Dirò sol questo, che non si è concluso con loro ancora appuntamento alcuno; e dirò più là, che non è rimasto per noi. Ma poniamo che si concludessi domani; io vi ho detto che quelli signori vi fieno amici che non vi potranno offendere, e di nuovo ve 'l dico: perché fra gli uomini privati le leggi, le scritte, e patti fanno osservare la fede, e fra e signori la fanno solo osservare l'armi. E se voi dicessi: «Noi ricorreremo ad el re»; e' mi pare anche avervi detto questo, che tuttavia el re non sia in attitudine a difendervi, perché tuttavia non sono quelli medesimi tempi; né sempre si può metter mano in su la spada d'altri, e però è bene averla a lato e cignersela quando el nimico è discosto, ché altri non è poi a tempo e non truova rimedio.

Ecco cosa vedeva il Davide che guardava *discosto* dalla piazza di Firenze: Cesare Borgia, che Machiavelli osservava da vicino nelle sue visite diplomatiche, ne ammirava le virtù superiori e lo poneva ad esempio ai suoi superiori, a tal punto che dalla cancelleria fio-

<sup>33</sup> N. Machiavelli, *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio*, in Id., *Arte della Guerra e scritti politici minori*, cit., pp. 49-62, con l'utile nota introduttiva del curatore. Si veda naturalmente anche J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, Antenore, 1975 e, di recente, sull'attività cancelleresca, A. Guidi, *Un segretario militante. Politica e diplomazia nel Cancelliere Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, 2009, in particolare il III capitolo sulla milizia fiorentina a cui lavorò Machiavelli.

rentina questa stima infastidiva e insospettiva. E in quel sospetto si palesava il limite della classe dirigente di Palazzo Vecchio, che non ascoltava invece i pressanti consigli del Segretario, il quale scriveva come difendersi qualora quel fiume rovinoso – per riprendere la metafora che lo scrittore impiegherà nel *Principe* – si fosse avvicinato alla città. In quel caso non è prudente sperare di mettere mano sulla spada di altri, ma occorre averne una propria. È qui, plasticamente, che si forma nella mente del Segretario fiorentino il binomio rinascimentale di antico e moderno del principe eccellente: per la prima volta Davide e Cesare Borgia si trovano uno di fronte all'altro in modo speculare, e ai suoi occhi appaiono come due giganti, uno della tradizione biblica e l'altro del momento presente: una statua che evoca una vittoria mitica e un condottiero che sta realizzando allo stesso modo una grande impresa. Machiavelli li ricongiungerà nella sua opera facendone un modello di virtù politica: il principe nuovo, crudele e astuto all'occorrenza, che con armi proprie governa a piacimento i popoli che gli sono soggetti. Difatti, quando Machiavelli nel capitolo XIII sta argomentando sulla bontà e preferibilità delle armi proprie sulle mercenarie e ausiliarie, il riferimento alla vicenda di Davide è il secondo esempio antico che adduce, che sono i corrispettivi di un esempio moderno su cui si regge la tesi a lui cara:

Uno principe, per tanto, savio, sempre ha fuggito queste arme [ausiliarie e miste], e volto-  
si alle proprie; e ha volsuto più tosto perdere con li sua, che vincere con gli altri, iudican-  
do non vera vittoria quella che con le armi aliene si acquistassi.

Detto questo, lo scrittore prorompe: «Io non dubiterò mai di allegare Cesare Borgia e le sue azioni», ripercorrendo naturalmente le sue gesta romagnole. Solo dopo questa fondamentale dichiarazione – che ritroveremo intatta ancora nel 1515, quando all'amico Vettori scrive: «Il duca Valentino, l'opere del quale io imiterei sempre quando io fossi principe nuovo», evocando, come momento centrale di quelle imprese eccezionali la scelta di «[fare] messer Rimirro Presidente di Romagna»<sup>34</sup> – viene riportata, *ad adiuvandum*, la

<sup>34</sup> È doveroso riportare come questa lettera abbia destato curiosità per il fatto, a dire il vero non marginale, che nel gennaio del 1515 – quando cioè essa venne inviata – l'ex segretario riproponeva a Francesco Vettori (subito dopo il *Principe*) il modello politico di Borgia e del suo luogotenente Rimirro, strumento essenziale – e per questo appunto esemplare – alla sua politica vincente in Romagna. La stranezza non è naturalmente questa, ma risiede in un suo particolare, poiché in effetti a Vettori, a cui aveva già mandato l'opuscolo, non poteva sfuggire l'episodio dello squartamento del Presidente borgiano della Romagna così enfatizzato nel *Principe*. E non potendogli sfuggire molti interpreti sono rimasti perplessi, dato che Paolo Vettori, fratello di Francesco, stava proprio per essere nominato, o almeno così si diceva, da Giuliano de' Medici, fratello del nuovo papa Leone X, Presidente della Romagna, come la stessa lettera machiavelliana testimonia con tanto entusiasmo. Del resto proprio per questo la missiva recuperava l'esempio del Valentino e del suo ministro. Insomma Machiavelli già immaginava, eccetto che per la fine atroce di Rimirro che opportunamente ometteva nella lettera al suo corrispondente, di ricomporre con i Medici quel quadro a suo avviso perfetto e da imitare costituito poco tempo prima dai Borgia: un papa mediceo, un suo stretto congiunto (il fratello Giuliano) Gonfaloniere della Chiesa (capo delle milizie pontificie), e una persona del loro entourage (Paolo Vettori) quale strumento del loro potere in Romagna. Un tale scenario peraltro apriva una fessura, almeno nelle speranze di Machiavelli (ecco il calore con cui scriveva all'amico), in cui poteva inserirsi un suo ruolo personale. Proprio attraverso gli influenti fratelli Vettori l'ex braccio destro di Soderi-

coppia esemplare delle storie antiche: il primo è Gerone, il secondo, appunto, Davide. Sono loro, il tiranno antico e il profeta biblico il pendant del duca Valentino. Questa triade – Cesare Borgia, Davide e Gerone – ha un ruolo, come spero di dimostrare alla fine, cruciale.

Potremmo concludere allora che il Davide di Machiavelli è modellato su quello repubblicano di Michelangelo? Il particolare decisivo della spada ci impedisce un simile epilogo. E poi, è possibile che l'ex Segretario dal suo confino proponesse ai Medici il simbolo della repubblica soderiniana? Quest'ultima domanda non è fantasiosa. Quando, a restaurazione medicea avvenuta e nello stesso periodo in cui Machiavelli scriveva il suo libro sui principati attraverso cui sperava di ottenere grazia dal papa, Raffaello realizzò, proprio su commissione di Leone X, un arazzo per la cappella Sistina e un dipinto per Palazzo Vecchio. Eccetto il fatto che il papa buono (contrapposto a quello guerriero che lo aveva preceduto) aveva scelto per celebrarsi un soggetto particolarmente vendicativo (San Pietro – il primo pontefice – che punisce con la morte un discepolo), colpisce il fatto che la cornice 'fiorentina' che incastona la "morte di Anania" mostrava l'ingresso del cardinale Giovanni de' Medici a Firenze nel 1512, il momento culminante della vittoria medicea sulla repubblica soderiniana. In entrambe le circostanze, l'arazzo per la Capella Sistina e il dipinto a Palazzo Vecchio, il pittore si premurò di "decapitare" il Davide di Michelangelo, così che tra la folla festante nella piazza di Firenze che accoglie il figlio di Lorenzo il Magnifico fa capolino il 'gigante' senza testa, come se occorresse indicare che il simbolo michelangiolesco della repubblica era stato abbattuto.

Dunque, non ci resta che immaginare che, con l'artificio dell'introduzione della propria spada, lo scrittore abbia pensato a una combinazione compromissoria tra i due modelli, quelli medicei e quelli repubblicani, una tentazione interpretativa plausibile per l'ispirazione complessiva dell'opuscolo, che vuole inserire elementi popolari nella nuova signoria che si istaura nel 1512.

Ovvero, più genericamente, ma con maggiore forza, possiamo ritenere che anche Machiavelli, come Savonarola, gli artisti e le *élites* al potere, utilizzò la figura biblica di Davide per uno scopo personale all'interno dei propri argomenti retorici. Influenzato dalla predicazione del 'profeta' domenicano, che aveva catturato con i suoi sermoni l'attenzione e il consenso di un popolo riottoso e raffinato come quello di Firenze (come egli stes-

ni cercava di ottenere favori dai nuovi signori della città: uno, Francesco, era oratore fiorentino a Firenze presso il papa; l'altro, Paolo, che già aveva perorato la sua causa con Giuliano de' Medici per liberarlo dal carcere nei primi mesi della restaurazione medicea, era in procinto di essere impiegato proprio dal Gonfaloniere della Chiesa nelle prossime imprese di Romagna, dove l'autocelebrata esperienza di governo dell'ex segretario poteva risultare preziosa. Insomma, per dirla con Ugo Dotti, che commenta in modo convincente quella lettera, «le fantasie e le speranze di Machiavelli, come ben si vede, galoppavano» (*Machiavelli rivoluzionario. Vita e opere*, Roma, Carocci, 2003, p. 294). Tuttavia questo riferimento al duca e al suo crudele e disgraziato ministro è stato considerato da Mario Martelli come un'altra prova del continuo rimaneggiamento a cui fu sottoposto il *Principe* da parte del suo autore, il quale avrebbe aggiunto in un secondo tempo l'epopea borgiana. Cfr. M. Martelli, *Saggio sul «Principe»*, cit., pp. 72-75.

so dice di Savonarola nei *Discorsi*), così come dalla forza immaginifica che i capolavori degli artisti erano riusciti a destare, sapeva che l'esempio di Davide era un'arma efficace per mostrare al suo lettore la bontà della propria teoria sulle milizie cittadine, che doveva scontrarsi con la pratica tradizionale delle milizie mercenarie, che aveva causato la rovina costante della patria, sia sotto i Medici che durante la repubblica. Mentre il profeta di Firenze predicava che il rifiuto delle armi di Saul e l'utilizzo delle proprie fosse un'allegoria per significare il passaggio dalla Legge antica a quella nuova di Cristo, Machiavelli manipolò questa immagine condivisa per costruirvi l'esempio centrale delle armi proprie in senso tecnico, vale a dire politico-militare. Non era il *miles Christi* che combatte contro il nemico, cioè il demonio, ma un più prosaico cittadino soldato e la patria in armi i simboli che Machiavelli scorgeva nel racconto biblico.

Se a Davide Machiavelli dunque gli attribuisce un coltello per significare il simbolo delle armi proprie, siamo forzati a ritenere che per lui il coltello, un'innovazione assoluta dello scrittore che non ha alcun riscontro testuale o artistico, avesse un qualche valore politico supremo. Il raffronto con un altro passo machiavelliano consolida questa supposizione. Come detto, anche i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* riportano un riferimento al coltello. Anche in questo caso non siamo di fronte a un avvenimento trascurabile, poiché parliamo della fondazione della repubblica romana, il vertice ideale della teoria politica machiavelliana. Si tratta dell'episodio celeberrimo del suicidio di Lucrezia, che violentata dal figlio del re Tarquinio si uccise per il disonore. Come è noto, Lucrezia si tolse la vita trafiggendosi con un coltello. Da questo oltraggio e sacrificio parte la sollevazione contro il re guidata da Giunio Bruto. Machiavelli nel riportare l'episodio raccontato da Livio fa un elogio proprio di Bruto, non solo come fondatore del *vivere civile*, ma anche per l'abilità politica dimostrata, la capacità cioè di prendere l'occasione che gli offriva la morte crudele della donna per dirigere il malcontento e la rabbia popolare contro la monarchia: «ei fu il primo a trarle il coltello della ferita, e fare giurare ai circostanti, che mai sopporterebbono che, per lo avvenire, alcuno regnasse in Roma».<sup>35</sup> Ancora una volta, un coltello insanguinato, su cui si presta un giuramento sacro, un patto, per abbattere il tiranno. È evidente che chi non rispetterà il patto, chi verrà meno al giuramento fatto sul coltello insanguinato, andrà incontro alla morte. Esattamente come nel rituale di Abramo.

Ritorniamo al supplizio del Lorqua. Lì troviamo il coltello insanguinato e i due pezzi del corpo del luogotenente di Cesare. Ma non c'era alcun coltello, come abbiamo detto, in quella visione raccapricciante, ma solo una lancia che infilzava la testa del disgraziato. A meno che non siano rimasti nella piazzetta di Cesena, accanto al corpo mozzato, anche il ceppo e il coltellaccio, come ci assicura il *Principe*, ma senza il concorso delle altri fonti. Se l'alterazione della scena sia dovuta, come crediamo, a una motivazione retorica giocata su una allegoria biblica, come il rituale dello squartamento degli animali compiuto da Abramo per sancire un patto con Dio, allora il coltello ha una sua ragione d'essere, per-

<sup>35</sup> *Discorsi*, III, 2, p. 466.

ché in effetti è Abramo il personaggio biblico con il coltello (*gladium*), e non Davide. Nella raffigurazione scultorea che Donatello fece del sacrificio di Isacco, un'opera anch'essa familiare ai Fiorentini, Abramo è preso proprio nell'atto di recidere la testa del figlio con il suo coltello, un gesto che genera una tensione drammatica che è stata sempre colta nell'arte e nella letteratura, come possiamo avvertire nelle pagine di Kierkegaard in *Timore e tremore*.

Insomma, il coltello di Davide si lega in modo speciale al coltello di Cesare Borgia, mettendo in una relazione unica i due personaggi. La ragione è semplice: entrambi i coltelli, quello di Cesare e quello di Davide, non esistono, ma sono un'aggiunta di Machiavelli. In secondo luogo, sia il coltello del re biblico che quello del figlio del papa tagliano la testa, di Golia e di Rimirro.

Ma c'è un'altra annotazione filologica. Nei testi veterotestamentari in cui si narra dell'episodio di Abramo e di Davide, rispettivamente per il sacrificio di Isacco e per l'amputazione della testa di Golia, la *Vulgata* usa il termine *gladium*. Ma nel *Principe* noi leggiamo solo di *coltello*. Machiavelli avrebbe potuto ricorrere al termine *spada*, ma nel *Principe* una sola volta troviamo questo termine. È dunque un caso unico, il cui senso è peraltro metaforico. In modo stupefacente ci troviamo ancora nel settimo capitolo, quello di Cesare Borgia. Vale la pena allora ricordare questa metafora. Machiavelli sta parlando del suo 'eroe', e lo coglie nel momento cruciale del suo corso, quando bastava davvero poco per vincere l'eccessiva avversità della fortuna e realizzare quanto la sua straordinaria virtù gli prometteva. «Ma – scrive Niccolò – Alessandro morì dopo cinque anni che egli aveva cominciato a *trarre fuori la spada*: lasciollo con lo stato di Romagna solamente assolidato, con tutti li altri in aria, in fra dua potentissimi eserciti inimici e malato a morte»<sup>36</sup>. La morte del padre è l'inizio della fine del figlio. Qui interessa rilevare come il *trarre fuori la spada* del pontefice sia un'immagine per indicare l'inizio delle sue campagne militari in Romagna. Questo è l'altro caso in cui Machiavelli sottolinea che non Cesare ma Alessandro è l'artefice dell'impresa romagnola, anche se materialmente la campagna militare e l'azione politica fu condotta dal figlio del papa. Ma anche in questo caso, non può non balenare una fonte in controluce. Quando nei *Vangeli* si parla della cattura di Gesù, sappiamo anche del noto episodio che vide qualcuno del suo seguito prendere la spada per difenderlo, e così accadde che colpisse il servo del sommo sacerdote recidendogli un orecchio, con il successivo miracolo di Gesù che risanò il ferito. Solo il *Vangelo* di Giovanni ci svela l'identità di questo impetuoso discepolo di Cristo. Si tratta di Simon Pietro: «Simon ergo Petrus habens gladium eduxit eum et percussit pontificis servum», ovvero, traducendo dalla *Vulgata*, *Simon Pietro, che aveva una spada, la trasse fuori e colpì il servo del pontefice*. Secondo Machiavelli, anche il successore di Pietro, papa Alessandro VI, trasse fuori la spada, che, con ogni evidenza, è suo figlio il duca Valentino. A scanso di equivoci, Machiavelli lo ribadisce: Alessandro «fece con l'*strumento* del duca Valentino tutte

<sup>36</sup> *Il Principe*, VII, p. 50.



quelle cose». Insomma, lo *strumento* del papa è la *spada*. Cesare Borgia è la spada, il *gladium*, del papa<sup>37</sup>.

### 3. «Pace e fede» e l'innominato machiavelliano

*Tutte quelle cose* sono l'impresa romagnola. Anche questo ha una sua importanza nell'economia interpretativa del discorso che stiamo conducendo. Nel passaggio del capitolo che abbiamo più volte esaminato, si insiste che Cesare aveva intenzione di ridurre la Romagna «pacifica e ubbidente al braccio regio». Perciò scelse Ramirro, il ministro crudele, per togliere di mezzo i «signori impotenti»: infatti «costui in poco tempo la ridusse pacifica e unita». Nel capitolo XVII intervengono lievi variazioni sul tema, con concetti e parole che sostanzialmente non cambiano:

Era tenuto Cesare Borgia crudele; nondimanco, quella sua crudeltà aveva racconcia la Romagna, unitola, ridottola in pace e in fede<sup>38</sup>.

È straordinario notare come Ramirro assuma la personificazione della crudeltà di Cesare. E più precisamente la ferocia, se si scompone ancora il doppio 'bestiale' proposto nel XVIII capitolo, dove Machiavelli insegna al principe a sapere utilizzare il 'leone' per sbigottire i lupi e la 'volpe' per difendersi dai lacci. Insomma Ramirro è la realizzazione del punto teorico della *piatosa crudeltà*, quella crudeltà necessaria e *bene usata*, fatta tutta in un tratto per poi non insistervi più. Cesare infatti si disfa (con altrettanta ed esemplare crudeltà) del suo strumento una volta raggiunto l'obiettivo. Ma è essenziale rilevare anche un altro dettaglio. Dopo il mezzo (Ramirro), occorre riflettere anche sul fine. La spada del papa tagliò i tiranni locali per istaurare «pace e fede» nei territori che appartenevano al patrimonio di Pietro. Il fine è *pace e fede*, l'endiadi che usa proprio Machiavelli per esprimere il senso e l'obiettivo dell'azione dei Borgia sulla Romagna. *Unità e pace* è usato nel settimo capitolo, *pace e fede* nel diciassettesimo. In entrambe le espressioni, assai simili del resto, avvertiamo un'eco religiosa, ma ci sbaglieremmo se pensassimo che si tratti di un uso linguistico superficiale. Il fatto che Machiavelli ricorra in un'altra circostanza del *Principe* nuovamente all'endiadi *pace e fede* fa escludere questa eventualità: siamo di fronte a un uso preciso a cui l'autore ricorre un'altra volta in modo altrettanto pertinente per un contesto assai simile. Ciò è sufficiente per sollecitare il testo per cercare di cogliere il significato che lo scrittore vi ha riposto. Un simile tentativo può partire da quest'ultima occasione dove troviamo *pace e fede*. Si tratta proprio del capitolo successivo in cui com-

<sup>37</sup> E. Cutinelli-Rendina ha dedicato pagine esemplari al giudizio su Cesare Borgia che emerge dal *Principe*, evidenziando il contesto in cui va risolta la sua parabola, che è quella della politica ecclesiale del tempo e del pontificato del padre Alessandro VI (*Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti editoriali e poligrafici nazionali, Pisa-Roma, 1998, pp. 134 e ss.).

<sup>38</sup> *Il Principe*, XVII, p. 108.

pare per la prima volta, il diciottesimo, quello appena citato del leone e della volpe. Il capitolo si intitola *In che modo e' principi abbino a mantenere la fede*, e Machiavelli, per confermare il suo precetto sulla opportunità della simulazione, lo chiude servendosi del solito *exemplum*. Solo che questa volta l'*exemplum* esula da tutti gli altri, divenendo *sui generis* perché lascia un'indicazione enigmatica:

Alcuno principe de' presenti tempi, il quale non è bene nominare, non predica mai altro che *pace e fede*, e dell'una e dell'altra è inimicissimo: e l'una e l'altra, quando e' l'avessi osservata, gli avrebbe più volte tolto e la reputazione e lo stato<sup>39</sup>.

Si tratta dell'*innominato principe*, che i commentatori hanno tradizionalmente identificato con Ferdinando il Cattolico, riconosciuto o riconoscibile presso i contemporanei per la sua consumata abilità nell'arte dell'inganno. Guicciardini non manca di sottolineare questa "virtù" del re di Spagna, «pieno in tutte le azioni di incredibile simulazione e dissimulazione». Nell'edizione Einaudi del *Principe* del 1961 commentata da Chabod, un testo che per tanto tempo è stato di riferimento negli studi machiavelliani, Luigi Firpo, che ha curato le note, ha postillato il passo citato in modo perentorio, limitandosi a una sola parola: «Ferdinando il Cattolico». Altri, come Vittorio de Caprariis e Luigi Russo fino a Rinaldo Rinaldi, nelle loro rispettive curatele del *Principe*<sup>40</sup>, hanno sentito il bisogno di avvalorare questo 'chiaro' riferimento di Machiavelli citando proprio alcune espressioni di Guicciardini, nelle cui opere viene in effetti spesso ribadita questa opinione diffusa che si aveva sul re di Spagna. In realtà Giorgio Inglese, la cui edizione del *Principe* apparsa per Einaudi nel 1995 è divenuta quella di riferimento, si astiene dal prendere una posizione, non dando alcun nome al personaggio senza volto che Machiavelli porta come figura esemplare di simulazione. Gennaro Sasso invece, in uno dei suoi saggi machiavelliani, si iscrive nella prestigiosa schiera degli interpreti dando per scontato, incidentalmente, che si tratti di Ferdinando<sup>41</sup>, finendo con l'imprimere un'ulteriore autorevole sanzione a questa ipotesi.

Ne era già convinto Arthur Burd, da cui probabilmente si origina il luogo comune, che nel suo commento di fine Ottocento, un'edizione all'epoca rivoluzionaria e ancora oggi ricca di insuperati commenti, scrisse: «When Machiavelli was writing The Prince it would have been impossible to mention Ferdinand's name here whitout giving offence»<sup>42</sup>. In tempi recenti, un'altra importante edizione nell'area anglofona apparsa nel 2005 curata da William Connell ribadisce questa pionieristica indicazione, ma con più prudenza. Connell ritiene infatti che Machiavelli «probably» alluda al re di Spagna, rinviando molto opportunamente su

<sup>39</sup> *Il Principe*, XVIII, p. 119.

<sup>40</sup> L'edizione del *Principe* a cura di Caprariis per la Laterza è del 1962; quella curata da Russo per i tipi della Sansoni è del 1967, mentre l'edizione Utet edita da Rinaldi è del 1992.

<sup>41</sup> G. Sasso, *La «fede» e la «necessità»*, in Id. *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4 voll., cit., vol. 4, p. 221.

<sup>42</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. by L.A. Burd, with an Introduction by Lord Acton, Oxford, Clarendon Press, 1891, p. 308.

quanto l'autore scrive esplicitamente di questo personaggio al capitolo XXI. È esattamente da qui, da questo rimando interno, che tuttavia nascono i dubbi. E pertanto conviene rileggere l'incipit di questo capitolo che è interamente dedicato a Ferdinando il Cattolico:

Nessuna cosa fa tanto stimare uno principe, quanto fanno le grandi imprese e dare di sé rari esempli. Noi abbiamo ne' nostri tempi Ferrando di Aragonia, presente re di Spagna. Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché, d'uno re debole, è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani; e, se considererete le azioni sua, le troverete tutte grandissime e qualcuna straordinaria. Lui nel principio del suo regno assaltò la Granata; e quella impresa fu il fondamento dello stato suo. Prima, e' la fece ozioso, e senza sospetto di essere impedito: tenne occupati in quella li animi di quelli baroni di Castiglia, li quali, pensando a quella guerra, non pensavano a innovare; e lui acquistava in quel mezzo reputazione et imperio sopra di loro, che non se ne accorgevano. Possé nutrire con danari della Chiesa e de' popoli eserciti, e fare uno fondamento, con quella guerra lunga, alla milizia sua, la quale lo ha di poi onorato. Oltre a questo, per possere intraprendere maggiori imprese, servendosi sempre della religione, si volse ad una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando, el suo regno, de' Marrani; né può essere questo esemplo più miserabile né più raro. Assaltò, sotto questo medesimo mantello, l'Affrica; fece l'impresa di Italia; ha ultimamente assaltato la Francia: e così sempre ha fatte et ordite cose grandi, le quali sempre hanno tenuto sospesi et ammirati li animi de' sudditi e occupati nello evento di esse. E sono nate queste sue azioni in modo l'una dall'altra, che non ha dato mai, infra l'una e l'altra, spazio alli uomini di potere quietamente operarli contro.

Mario Martelli ha ragionevolmente mostrato la debolezza della lettura che si è imposta nel tempo fondandosi proprio su questa pagina. La riflessione di Martelli si può riassumere nel modo seguente: perché in un passo il «principe dei presenti tempi» non si può nominare senza offendere il re di Spagna, mentre in un altro passo questo timore di irriverenza cade? In quest'altro luogo del *Principe* Machiavelli, infatti, non mostra alcuna difficoltà a dipingere esplicitamente ed estesamente Ferdinando in modo – se si vuole – ancora più 'negativo' con cui descrive il principe dei presenti tempi che non è bene nominare. Se poco prima l'autore indicava l'esempio anonimo di un principe contemporaneo abilmente simulatore, che predica pace e fede e che fa tutto il contrario di ciò che dice per conservare lo Stato e la reputazione, qui va pure oltre, dicendo che «Ferrando di Aragonia, presente re di Spagna [...] si può chiamare quasi principe nuovo, perché, d'uno re debole, è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani». Se ci chiedessimo come abbia fatto l'Aragonese a pervenire a una tale «reputazione et imperio», avremmo immediatamente la risposta: «Servendosi sempre della religione, si volse ad una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando, el suo regno, de' Marrani; né può essere questo esemplo più miserabile né più raro». Fu in effetti, quella a cui Machiavelli allude, una rara azione criminale su vasta scala, una delle più tremende della prima età moderna europea<sup>43</sup>. A leggere

<sup>43</sup> Sul Ferdinando il Cattolico di Machiavelli si rinvia a E. Andrew, *The foxy prophet: Machiavelli versus Machiavelli on Ferdinand the Catholic*, «History of political thought», 11 (1990), 3, pp. 409-422.

l'editto di espulsione di Ferdinando del 1492 si vede come il linguaggio usato e le ragioni addotte siano tutte di tipo religioso, un pretesto che servì ad impossessarsi dei beni di un popolo residente nei suoi domini. Ma fu quella 'crudeltà' che gettò le fondamenta della potenza statale spagnola, almeno nella percezione dei contemporanei. Per cui davvero non si capisce quale imbarazzo avrebbe dovuto trattenere lo scrittore un paio di capitoli prima a non rivelare il nome di Ferdinando il Cattolico, se fosse stato lui il principe attuale di cui veniva lodato la necessaria virtù della simulazione per conservare lo Stato e la reputazione che ne consegue a chi ne è capace. Insomma, Ferdinando ottiene «reputazione et imperio» attraverso una *piatosa crudeltà*, che è poi lo stesso identico risultato conseguito dall'innominato principe, che acquisisce «reputazione e stato» per la sua abilità ad aggirare i cervelli degli uomini e all'occorrenza a venire meno alla parola data. Entrambi riescono nel medesimo fine adoperando doti politiche che stridono con la morale evangelica, ovvero con quelle virtù che comunemente sono ritenute buone – pietà e lealtà – ma che praticate porterebbero alla rovina politica.

Machiavelli non potrebbe essere più chiaro nell'esplicitare questa rivoluzione della morale politica alla fine del XV capitolo, quello da cui inizia ogni discorso sul machiavellismo:

E io so che ciascuno ammetterà che sarebbe cosa lodevolissima se, di tutte le qualità citate sopra, in un Principe si trovassero soltanto quelle che sono ritenute buone; ma poiché non si possono avere né rispettare interamente, per la stessa condizione umana che non lo consente, è necessario a un Principe essere tanto accorto che sappia evitare l'infamia di quei vizi che gli farebbero perdere il potere, e guardarsi, se gli è possibile, da quelli che non glielo farebbero perdere; ma, se non gli è possibile, si può lasciare andare a questi vizi senza troppo timore. Allo stesso modo non si curi del biasimo che gli può derivare da quei vizi, senza i quali potrebbe difficilmente mantenere lo stato; perché, se si considererà tutto, si troverà sempre qualcosa che sembrerà virtù e seguendo il Principe sarebbe portato alla rovina; e qualcos'altro che sembrerà vizio e seguendo lo ne ricaverrebbe sicurezza e benessere<sup>44</sup>.

Non è, come è evidente, questione irrilevante. Perché se accettiamo una proposta dello stesso Martelli, che propende ad individuare nel personaggio anonimo la figura di Giovanni de' Medici, vale a dire papa Leone X<sup>45</sup>, sotto la cui tutela avanzava la carriera politica del fratello Giuliano e del nipote Lorenzo (in successione i dedicatari dell'opuscolo machiavelliano), acquisiamo un ulteriore elemento di estremo interesse. Il punto va ulteriormente approfondito nelle due direzioni. In quella che conduce ad attribuire l'identità del principe vivente (che lo scrittore si astiene dal nominare) al papa mediceo. Nell'altra che porta a notare – a riprova che l'innominabile non sia, anzi, non possa essere, il re di Spagna – come proprio a Ferdinando il Cattolico sia concesso esplicitamente un riconoscimento quasi unico tra i contemporanei, dato che viene indicata la stima generale di

<sup>44</sup> *Il Principe*, XV, p. 104.

<sup>45</sup> M. Martelli, *Note su Machiavelli*, «Interpres», 18 (1999), pp. 91-145.

cui gode essendo un principe capace di compiere «grandi imprese e dare di sé rari esempi». Quasi unico perché un simile altissimo onore è attribuito tra i contemporanei a un altro «principe nuovo». Questo modello di virtù politica è naturalmente Cesare Borgia. Qui si stabilisce un'analogia curiosa tra i due principi contemporanei, notevole e raramente notata<sup>46</sup>, annodata dalla *pietosa crudeltà* con cui è costruita tutta l'ammirazione per Cesare.

Ma ritorniamo su *pace e fede*. Avere ribadito in questo luogo l'endiadi illumina anche l'altro. Il principe dei presenti tempi che non è bene nominare infatti *non predica altro che pace e fede*. Quindi non siamo di fronte a un aspetto meramente politico di ordine e fiducia. La "predicazione" conferisce un tono religioso all'espressione, un tono a cui Machiavelli abitualmente ricorre quando deve trattare un *precepto* politico particolarmente impegnativo<sup>47</sup>. Preso per il verso religioso l'endiadi *pace e fede* si taglia perfettamente a Cesare Borgia, o meglio *ai* Borgia, al binomio padre-figlio, Alessandro-Cesare, dove il primo (il pontefice) predica, l'altro (la spada) taglia. E volendo, la stessa cosa avviene se si passa alla coppia medicea, perché con Leone X in effetti ci troveremmo nella stessa identica situazione, dove un altro binomio ecclesiastico (e nepotistico), il papa Giovanni de' Medici e suo fratello Giuliano (e alla morte di questi, il nipote di entrambi, il giovane Lorenzo), agisce in modo del tutto analogo. In fondo il *Principe* offre il modello borgiano ai Medici (Giuliano/Lorenzo) proprio perché è stupefacente agli occhi dell'autore la condizione in cui si vengono a trovare nel momento in cui, appena restaurata la loro signoria a Firenze, il figlio di Lorenzo il Magnifico, Giovanni, ascende al soglio pontificio.

Ma c'è di più. Se dunque appare attinente a un contesto religioso, scopriamo anche che l'espressione *pace e fede* ha una tradizione domenicana e una forte e particolare radice ecclesiale, con cui si salda. Il *negotium pacis et fidei* era infatti un concetto caro a san Domenico, su cui si basa il suo impegno e fonda l'ordine dei predicatori, che in brevissimo tempo, con l'approvazione ufficiale della Chiesa, diviene insieme a quello francescano un pilastro del cristianesimo medievale. Lo testimonia la *Divina Commedia*, dove nel *Paradiso* assistiamo all'elogio incrociato dei due ordini che Dante mette in bocca al francescano San Bonaventura e al domenicano San Tommaso. Quello del poeta era un auspicio e un desiderio di un fervente credente che denunciava la corruzione della Chiesa: nei fatti i due ordini erano potenti e rivali. Secoli dopo sempre a Firenze si vive un ennesimo episodio di quel conflitto, quando papa Alessandro tenta di combattere il domenicano Savonarola inviando dei francescani. L'importanza politica assunta da questi due ordini mendicanti trova una conferma insolita perfino nello stesso Machiavelli, a cui non sfugge il ruolo che giocano nella religione dei presenti tempi, come viene sottolineato in un pas-

<sup>46</sup> Nelle sue note al testo del *Principe* Rinaldo Rinaldi individua l'analogia che si stabilisce tra il re di Spagna e il Valentino.

<sup>47</sup> Mi permetto di rinviare al mio *Lexemplum biblico nella retorica machiavelliana*, in *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, vol I: *Sovranità. Democrazia, Costituzionalismo*, a cura di F. Biondi Nalis, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 167-173.

saggio dei *Discorsi*. Mentre *pax et bonum* era il motto di Francesco di Assisi, Domenico Guzman acquisisce una propria specificità all'interno dell'apostolato ecclesiale, più legato alle lotte contro le eresie in Linguadoca. Già il concilio lateranense III nel 1179 aveva condannato l'eresia albigea (*negotium fidei*) e il banditismo ad essa collegato (*negotium pacis*). Da allora in avanti una serie di papi proseguono in questa direzione istituendo l'Inquisizione. Papa Innocenzo III in particolare lega il suo pontificato al *negotium pacis et fidei*, e il suo successore Onorio III (il papa che approva le comunità fondate da Domenico e Francesco) affida al nuovo ordine domenicano la sfida contro gli albighesi.

Uno storico della chiesa chiarisce come questa lotta del papato si estese via via dalla Francia all'Italia, e quale aspetto assunse con il tempo: «Alla fine del 1233 Gregorio IX colse l'eredità della Grande Devozione, rapidamente esauritasi, avviando un *negotium pacis et fidei* che negli anni seguenti lo impegnò nell'Italia settentrionale e centrale tramite suoi legati. Ripetutamente il papa dichiarò intollerabili i disordini dentro le città e i contrasti tra centri urbani nella Pianura Padana, in Toscana e nelle terre del *Patrimonium*, con le loro conseguenze rovinose sui diritti delle Chiese, perché favorivano il sorgere e il diffondersi dell'eresia: la priorità della difesa della fede diventò motivo per pretendere dalle autorità comunali che agissero in concordia con Roma e con le Chiese diocesane, condizione indispensabile perché, con la salvaguardia della *libertas ecclesiastica*, si instaurasse la pace»,<sup>48</sup>

Per quanto possa sembrare sorprendente, la tesi che qui si vuole sostenere è che tutto ciò lo troviamo nel *Principe* di Machiavelli. In sostanza sappiamo che *pace e fede* era quanto il potere temporale dei papi medievali iniziò a esercitare su quelle terre del patrimonio di San Pietro. Ma è con l'elezione del papa Borgia che la Chiesa ascende a quella grandezza politica che conoscono i contemporanei di Machiavelli. Benché cosa nota, l'ex Segretario ne discute nell'XI capitolo sul principato ecclesiastico: «Se alcuno mi ricercassi donde viene che la Chiesa nel temporale sia venuta a tanta grandezza», quando prima «ogni barone e signore, benché minimo, quanto al temporale la stimava poco, e ora uno re di Francia ne trema, e lo ha possuto cavare di Italia, e ruinare e' Viniziani», la risposta è appunto Alessandro VI: «Surse di poi Alessandro VI, il quale, di tutti e' pontefici che sono stati mai, monstrò quanto uno papa, e con il danaio e con le forze, si poteva prevalere».

Per tutto ciò, dobbiamo dedurre che l'espressione *pace e fede* non poteva essere adoperata con mera casualità da Machiavelli, se la utilizza soltanto per i Borgia nell'impresa romagnola. A questo punto, sembra quasi obbligatorio pensare che l'innominato principe, che non predica altro che pace e fede, sia un altro papa, cioè quello regnante, che è della casa Medici a cui è indirizzato l'opuscolo attraverso il quale Niccolò spera di tornare al servizio della patria. Anche perché questo capitolo XVIII, il celeberrimo *In che modo e' principi abbino a mantenere la fede*, pone alla fine due soli esempi di principi che hanno raggiunto il vertice massimo di questa necessaria abilità della simulazione: di uno, dei pre-

<sup>48</sup> A. Piazza, *Inquisizione*, in *Enciclopedia Treccani*, ad vocem.

sentì tempi appunto, è bene tacere il nome; l'altro, quasi con compiaciuta provocazione, Machiavelli lo eleva agli altari dell'*exemplum*: il più abile degli ingannatori è il vicario di Cristo!

Io non voglio delli esempli freschi tacerne uno. Alessandro sesto non fece mai altro, non pensò mai ad altro che a ingannare uomini, e sempre trovò subietto da poterlo fare: e non fu mai uomo che avessi maggiore efficacia in asseverare, e con maggiori iuramenti affermassi una cosa, che la osservassi meno: nondimeno, sempre gli succedderono gl'inganni ad votum, perché conosceva bene questa parte del mondo<sup>49</sup>.

Con un perfetto parallelo, dunque, il capitolo chiude la morsa degli esempi dell'inganno politico con due pontefici attuali, di cui solo per il papa Borgia si può tranquillamente esplicitare il nome, sia perché con la sua morte (e la successiva scomparsa del figlio) la fortuna dei Borgia era tramontata, sia perché le sue note scelleratezze erano divenute un luogo comune a Firenze come dappertutto. Mentre dell'altro pontefice, che è l'odierno papa, la cui fortuna sembra all'apice della potenza, a Firenze come in Italia, si può dire, come si scrive nel *Principe*, che farà «grandissimo e venerando» il principato ecclesiastico grazie alla «bontà e infinite altre sue virtù»<sup>50</sup>. Se di Leone X, quando se ne parla, se ne scrive così, è evidente che c'è una difficoltà a non accusare il papa regnante di vizi privati, che se pure non eguagliabili a quelli del papa Borgia, erano comunque notoriamente tali da risultare incompatibili con l'altissimo ufficio religioso. Guicciardini dopo la sua morte avrebbe abbozzato un ritratto inequivocabile sui costumi personali di Giovanni de' Medici: «credettesi per molti, nel primo tempo del pontificato, che e' fusse castissimo; ma si scoperse poi dedito eccessivamente, e ogni di più senza vergogna, in quegli piaceri che con onestà non si possono nominare». Ancora più illuminante in Machiavelli è il fatto che la difficoltà aumenta se occorre attribuire al medesimo papa mediceo virtù politiche che Machiavelli comprende essere in aperto contrasto con la religione cristiana. Nessuno meglio dell'autore del *Principe* sapeva che proprio Giovanni de Medici, poco prima di ascendere al trono papale, aveva seguito l'esercito spagnolo mandato da Giulio II a Firenze per punire la città toscana del suo appoggio al concilio scismatico voluto dai Francesi e restaurare la famiglia Medici in quella città<sup>51</sup>. Quella era stata l'ultima grande disastrosa scelta diplomatica della sua repubblica, divenuta bersaglio del furore del papa Della Rovere. Da lì a poco avverrà il tracollo di Firenze, che passa per l'episodio tragico di Prato in cui il cardinale Giovanni de' Medici ebbe una parte cospicua al punto che, come ricorda Tommasini citando fonti dell'epoca, si sparse la diceria che in punto di morte lo avrebbe tormentato il ricordo di quel massacro che gravava sulla sua coscienza<sup>52</sup>. Se la Firenze di Soderini (e Machia-

<sup>49</sup> *Il Principe*, XVIII, pp. 117-118.

<sup>50</sup> *Il Principe*, XI, p. 77.

<sup>51</sup> Cfr. J. M. Najemy, *A history of Florence (1200-1527)*, Malden, Blackwell Publishing, 2006, pp. 414-426.

<sup>52</sup> Vera o no che fosse la leggenda che attribuiva a Leone X la frase che avrebbe pronunciato *in articulo*

velli) rinuncerà a combattere contro le milizie papali è infatti per l'orrendo sacco di Prato, una carneficina durata ventuno giorni con alcune migliaia di morti, di fronte alla quale i Fiorentini spinsero il loro Gonfaloniere a lasciare la città ai Medici per scongiurare un destino simile. Tutto questo era materia viva e incandescente per l'ex segretario della repubblica, licenziato dai nuovi signori restaurati nel loro antico dominio con le armi spagnole guidate dal vicerè di Napoli Raimondo de Cardona: l'inizio di una personale disgrazia che lo porta inizialmente alla destituzione dal suo ufficio in cancelleria per essere stato il più stretto collaboratore di Soderini, poi al carcere e alla tortura, perché sospettato di ordire trame antimedicce, e quindi al confino di San Casciano. Nessuno meglio dello sconfitto Machiavelli poteva ricordare le cause di quella disfatta, e cioè come il cardinale de' Medici avesse perorato la causa della propria famiglia presso Giulio II in quella congiuntura internazionale a lui favorevole, che divideva la Lega Santa voluta dall'indomito pontefice e che riuniva diversi stati in funzione antifrancese. Giovanni de' Medici poteva ottenere che l'esercito spagnolo da Bologna, dove il papa lo aveva inviato per sedare la ribellione della città emiliana, si dirigesse verso Firenze, che rimaneva alleata della Francia. Sapeva assai bene, l'ex Segretario della repubblica, come il giovane cardinale fiorentino si fosse messo alla testa di quell'esercito in veste di legato pontificio per guidarlo contro la propria città, e come si fosse adoperato per procurare i cannoni per aprire una breccia sulle mura di Prato, che con l'aiuto delle truppe mandate da Firenze era riuscita inizialmente a resistere all'urto spagnolo. Poteva ignorare la lettera di soddisfazione che il cardinale aveva inviato a Sua Santità dopo la conquista di quella città che era un baluardo del dominio fiorentino, lettera nella quale Giovanni de' Medici scriveva: «avrà avuto questo buono effetto: di servire d'esempio e d'ispirare terrore»<sup>53</sup>. Ma era noto a tutti come avesse presenziato alla mattanza che aveva segnato quella orribile conquista, magari anche cercando di mitigare il furore delle soldatesche che si lanciarono nel saccheggio e negli stupri. E infine il povero Niccolò aveva assistito, a sue spese (dato che sarebbe stato rimosso dagli uffici dal nuovo regime), come il cardinale de' Medici una volta entrato in Firenze avesse usato una politica di 'conciliazione', specialmente quando alcuni mesi dopo dovette lasciare la città per andare nel conclave di Roma da cui sarebbe uscito papa. Un atteggiamento che ha il suo aspetto più appariscente proprio quando, nei momenti successivi alla sua elezione a Sommo Pontefice, ricevette «with encouraging words of sympathy and expressions of favour» la delegazione pratese accorsa, come le altre rappresentanze diplo-

*mortis – Pratum me terret!* – rimane il fatto che 'comunque' nella coscienza pubblica rimaneva un legame stretto tra quell'evento orribile e il giovane cardinale che vi aveva partecipato. Si potrebbe quasi aggiungere che, anche se si volesse prendere oggi per falsa quella diceria sulle parole del papa morente e lasciandone la paternità all'opinione popolare, è indicativo come per quest'ultima fosse chiaro il ruolo di Giovanni de' Medici nella strage al punto da volerne caricare il peso sulla coscienza personale del pontefice.

<sup>53</sup> V. Gori, *Il sacco di Prato*, Prato, p. 49. Vedi anche P. Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi illustrati con nuovi documenti*, 3 voll., Firenze, Le Monnier, 1877-1882, vol. II, p. 13, n. 2.



matiche, a riverire il nuovo successore di Pietro. «But such promises were for one reason or another never carried into effect»<sup>54</sup>, aggiunge lo storico.

Il pratese Iacopo Modesti, che fu allievo di Poliziano e professore nello studio pisano, lasciò una memoria di quanto egli vide e, possiamo dire, subì, *Il sacco di Prato e il ritorno de' Medici nel 1512*, che a fine Ottocento fu edita da Cesare Guasti. Questa testimonianza non può essere sospetta di qualche faziosità non solo perché si incrocia con altre fonti, o per l'autorevolezza dell'autore, ma anche perché il Modesti appartenne alla cerchia medica, favorito nella sua carriera accademica proprio dal fratello maggiore di Giovanni, Piero, all'epoca dei fatti narrati morto da alcuni anni, e successivamente dal cardinale Giulio de' Medici, il futuro Clemente VII. Proprio da quel manoscritto leggiamo che

il Cardinale (Giovanni de' Medici) era sopra il terrazzo di S. Anna, che stava a veder fare la batteria alla porta del Mercatale, dove furono tratte molte cannonate ed abbruciata la porta, e dai nostri di dentro fu combattuto molto valorosamente, e furono rigettati i nemici indietro, con gran danno loro. E mentre che queste cose si facevano, fu tratto di Prato verso Sant'Anna un tiro d'artiglieria; ed arrivando il colpo al terrazzo dov'era il detto Cardinale, colse appresso di lui a tre braccia; onde egli subito con grandissimo spavento si levò, e stette sbalordito più di sei ore<sup>55</sup>.

Restaurata la signoria medica a Firenze come a Prato, città del dominio fiorentino, una delegazione di Prato si recò a Roma per omaggiare il nuovo papa, appunto quel cardinale che pochi mesi prima aveva guidato le truppe pontificie all'assalto della loro città. Anche Modesti fu tra gli eminenti cittadini e l'autore dell'orazione di circostanza, che è stata tuttavia perduta. Sappiamo però la risposta del papa:

Pratesi miei diletti cari (disse loro) a Dio sa quanto mi è rincresciuto, e duole e incresce di cotesta misera terra, che sapete che è stata il desiderio nostro, che *in minoribus* li siamo allevati; e Dio ne paghi chi ne è cagione. I danni son grandi, et han bisogno di grandi rimedi, espedienti a voi, et a noi convenienti; e per questo provvedervi al presente sarà impossibile: ma andate, che io son disposto sollevarla, et ancora in modo vi chiamerete da me sodisfatti, in breve tempo. E però lasciate qui messer Cristofano e messer Gismondo, vostri oratori, che mel ricordino; che per niente non sono per mancare<sup>56</sup>.

In quel contrasto surreale, paradossale, dei cittadini pratesi che hanno ancora negli occhi gli orrori della strage e chi li avesse causati, ricevono proprio da quelle medesime mani carezze e parole di incoraggiamento, vi è un profilo della politica rinascimentale e quello personale di Leone X.

Come Modesti, sia pure in un altro ruolo e posizione, anche Machiavelli fu testimone diretto e protagonista di quegli eventi pratesi che causarono il tracollo della republi-

<sup>54</sup> H.M. Vaughan, *The Medici popes: Leo X and Clement VII*, London, Methuen & Co., 1908, p. 92.

<sup>55</sup> *Il sacco di Prato e il ritorno de' Medici in Firenze nel MDXII*, Parte Prima, a cura di Cesare Guasti, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1880, pp. 168-169.

<sup>56</sup> Ivi, p. xl.

ca fiorentina, e anche lui scrisse di quella vicenda decisiva appena pochi giorni dopo. Come è evidente, un tale documento acquista un valore storico straordinario. Si tratta di una «enigmatica»<sup>57</sup> lettera privata inviata a una non meglio precisata gentildonna italiana, che è stata identificata con la marchesa di Mantova<sup>58</sup>. Una nobildonna vicina dunque ai Medici (del resto si comprende dal modo con cui Machiavelli le si rivolge adoperando parole riguardose nei confronti dei nuovissimi signori di Firenze) perché la sua fu la città in cui gli alleati papali e spagnoli decisero le mosse conclusive per la restaurazione medicea. In questa lettera abbiamo una fonte dell'impressionante carneficina a cui fu sottoposta la città toscana:

[...] tanto che l'altro giorno poi venne la nuova essere perso Prato, et come li Spagnuoli, rotto alquanto di muro, cominciarono ad sforzare chi difendeva et ad sbigottirgli, in tanto che dopo non molto di resistenza tucti fuggirno, et li Spagnoli, occupata la terra, la saccheggiorno, et ammazorno li huomini di quella con miserabile spettacolo di calamità. Né ad V. S. ne referirò i particolari per non li dare questa molestia d'animo; dirò solo che vi morieno meglio che quattromila huomini, et li altri rimasono presi et con diversi modi costretti a riscattarsi; né perdonarono a vergini rinchiuse ne' luoghi sacri, i quali si riempierono tutti di stupri et di sacrilegi.

Fu a causa di questo shock che il Gonfaloniere fiorentino si ritrovò senza più alcuno appoggio al suo governo ed egli stesso in pericolo di vita. La città era in tumulto, angosciata dalle notizie giunte dell'orrendo saccheggio, e i palleschi pressavano per far rientrare i figli del Magnifico, Giovanni e Giuliano, una soluzione ormai naturale per riportare sicurezza. Così il cardinale de' Medici, dopo avere cooperato per quella strage, ritornava da signore e pacificatore nella sua città natale dopo un lungo esilio.

Indubbiamente, nel *Principe*, pochi mesi dopo questi cruciali avvenimenti e durante il conseguente forzato ozio di San Casciano, l'unico principe vivente che lo scrittore stimava opportuno non nominare era l'attuale papa, il fiorentino Leone X, sotto la cui indiretta signoria Machiavelli si ritrovava adesso suddito e di cui aveva appena sperimentato – a suo onore, seguendo la logica machiavelliana – l'abilità dell'ipocrisia politica non disgiunta alla crudeltà bene usata. Sia pure degno di essere annoverato tra i migliori simulatori sulla scena politica, non era dunque un 'lontano' Ferdinando il Cattolico lo statista di cui prudentemente lo scrittore taceva il nome, ma di cui, al contrario, poteva ma-

<sup>57</sup> Così la definisce, giustamente, Bausi, senza tuttavia soffermarsi sulla particolarità che la rende tale. La singolarità di questa lettera del Segretario della repubblica, scritta su richiesta di colei che sembra vicina alla famiglia Medici ed era interessata a conoscere le vicende di «queste nostre novità di Toscana», è dovuta al fatto che la missiva assume una posizione già «filomedicea» nei giorni immediatamente successivi alla restaurazione medicea. Scritta da chi, nella vita politica della città e nell'amministrazione dello Stato, era stato l'alfiere della parte opposta alla fazione pallesca, la lettera reca la data del 16 settembre del 1512, cioè subito dopo la presa sanguinosa di Prato (29 agosto) e la caduta del governo di Soderini (31 agosto) costretto all'esilio. Il 10 novembre lui stesso sarà destituito dagli uffici cancellereschi dal nuovo regime.

<sup>58</sup> Cfr. B. Richardson, *La 'lettera a una gentildonna' del Machiavelli*, «Bibliofilia», 84 (1982), pp. 271-276.

nifestare ampiamente le lodi imbarazzanti della crudeltà e dell'inganno. La prudenza, e forse una insopprimibile ironia, era usata per indicare, tacendone il nome, il papa regnante come quel principe il quale non predica altro che pace e fede, ma che, se avesse messo in pratica quanto pontificava, non solo avrebbe perso più volte lo Stato e la reputazione, ma non sarebbe divenuto signore di Firenze e di Roma. Se di Leone X doveva parlare apertamente in quell'opera, 'doveva' farlo in modo encomiastico, secondo le regole della retorica classica con cui aveva intessuto la dedica e l'*exhortatio* alla casa Medici. E in effetti chiudendo l'undicesimo capitolo su quei particolari Stati che sono i principati ecclesiastici, Machiavelli esprime un elogio al capo della famiglia medicea ricorrendo a un'espressione che – naturalmente *exhortatio* a parte – stride con il lessico analitico con cui vaglia la «verità effettuale» della politica. In quel passo l'autore, a differenza di come ha descritto gli altri tipi di principato, si lascia andare nell'auspicio, fondato sulla sua ragionevole speranza, che se gli altri papi contemporanei hanno fatto potentissimo il pontificato con le armi, Leone X lo renderà – come si è detto – ancora più potente con la sua bontà e le altre sue infinite virtù. L'uscita appare inevitabilmente adulatrice, magari adatta a un epilogo con cui forse l'autore – si è supposto<sup>59</sup> – pensava di chiudere l'opuscolo e inviarlo a Roma proprio presso il pontefice fiorentino per ottenere grazia e favori. Certo è in linea con il tono di quella lettera alla gentildonna in cui, appena caduto Soderini, Machiavelli scrive il resoconto degli ultimi giorni della repubblica: l'accento nei confronti dell'ex Gonfaloniere (di cui lui era il factotum) è già severo, mentre appare eccessivamente elogiativo nei riguardi di quella famiglia la cui assenza forzata da Firenze aveva permesso il vivere civile, la stessa famiglia che aveva lavorato per la caduta della repubblica e che ora si apprestava a rientrare con tutti gli antichi onori.

Così, al là della piegatura contingente e interessata, con quello «sbiadito appello alla "bontà" di Leone X» e la «generica» e «necessaria» «captatio benevolentiae nei confronti del nuovo pontefice» (Cutinelli-Rendina), Machiavelli, se non voleva tradire se stesso consigliando a un principe di deporre le armi<sup>60</sup>, disegnava magari nella chiusura dell'XI capitolo (o, chissà, del *Principe*), un aspetto della sua teoria politica supportata da quelli che riteneva inoppugnabili riscontri storici. Vale a dire l'idea della varietà della successione dinastica che rendeva saldo lo Stato. Come nel caso, per esempio, di Roma, la cui grandezza è stata possibile grazie al passaggio dalla necessaria ferocia di Romolo alla pietà di Numa, adesso Leone X poteva incarnare la bontà e pace succedendo al «papa guerriero».

<sup>59</sup> Epilogo o meno, il finale dell'XI capitolo è certamente una netta cesura con il prosieguo dell'opera, come l'ha definita E. Cutinelli-Rendina (*Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 29), in cui si chiude la prima parte dell'opuscolo che dispiega la materia annunciata nel primo capitolo. Anche qui siamo di fronte alla questione spinosissima della datazione e struttura dell'opera, che va da Tommasini ai nostri giorni, passando per la tradizionale polemica tra Meinecke e Chabod, o tra Martelli e Sasso. Si vedano le riflessioni di F. Bausi, *Machiavelli*, Roma, Salerno, 2005, pp. 194-200 e G. Inglese, *Per Machiavelli*, Roma, Carocci, 2006, p. 47.

<sup>60</sup> Sono le riflessioni come sempre penetranti di Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 143 e ss.

Forse era un modo, questo, per rientrare dall'ossequio convenzionale appunto alla teoria politica, dimostrando come le crudeltà (o la pietà) hanno senso e sono buone se scaricate (o concesse) nel tempo opportuno.

Tutto ciò risulta abbastanza interessante. Perché peraltro ricomponesse il duo tra Alessandro con il figlio Cesare, dove uno, il padre, è la volpe, l'altro, il figlio, il leone: simulazione e crudeltà, Alessandro e Cesare continuano ad essere coloro che non predicano mai altro che pace e fede, e dell'una e l'altra sono nemicissimi, e quando l'avessero osservate avrebbero perso reputazione e Stato. Ma i Borgia ridussero la Romagna «pacifica e unita, con grandissima reputazione». Come dovrebbero fare i Medici, vale a dire l'innominato principe e il dedicatario del *Principe*, ovvero papa Leone X e suo nipote Lorenzo.

*Pacifica e unita*, questa tradizione domenicana non poteva che giungere a Machiavelli dal più celebre e carismatico dei frati predicatori del tempo, Girolamo Savonarola, che accusava papa Alessandro Borgia di essere l'anticristo e Lorenzo il magnifico (il padre del futuro papa Leone) il tiranno di Firenze. L'unica cosa che dobbiamo dire al riguardo è citare un passo del suo *Trattato circa el reggimento e governo della città di Firenze*, che circolava a Firenze come un vangelo, dove al capitolo II scrive qualcosa che ha un'assonanza straordinaria con il binomio *unione e fede* con cui Machiavelli descrive il fine dell'azione di Cesare Borgia in Romagna:

Essendo dunque quel governo buono, che ha cura del ben commune così spirituale come temporale, o sia amministrato per uno solo, o per li principali del popolo, o per tutto el popolo, è da sapere che, parlando assolutamente, el governo civile è buono, e quello degli ottimati è migliore, e quello de' re è ottimo. Perché essendo la *unione e pace del popolo el fine del governo*, molto meglio si fa e conserva questa unione e questa pace per uno che per più, e meglio per pochi che per la moltitudine<sup>61</sup>.

Se il *fine del governo* è la *unione e pace del popolo*, e questa *unione e questa pace* si ottengono meglio, secondo il domenicano frate Girolamo, con il potere di uno solo, ebbene abbiamo già letto nel *Principe* che tale è stato esattamente il risultato del duca Valentino in Romagna, ridotta *pacifica e ubbidiente al braccio regio*.

Naturalmente il *Principe* contiene il noto giudizio negativo di Machiavelli su Savonarola, che tuttavia dovrebbe essere valutato con attenzione, abituati come siamo all'immagine contrapposta tra il frate e il segretario che una vasta letteratura ci ha consegnato. Quel giudizio, in ogni caso, risolto nella celebre contrapposizione tra Mosè e Savonarola, lo ha suggerito a Machiavelli proprio il priore di San Marco, a testimonianza dell'attenzione con cui Machiavelli ascoltava le prediche e osservava l'operato politico del frate, che era solito paragonandosi a Mosè per significare la sua missione a Firenze di riformatore religioso e politico. Machiavelli non ha fatto altro che impadronirsi dell'immagine con la quale il frate si dipingeva per disegnare la sua celebre antitesi tra profeta armato e di-

<sup>61</sup> G. Savonarola, *Trattato sul governo di Firenze*, a cura di E. Schisto, intr. di M. Ciliberto, Roma, Editori Riuniti, 1999, p. 24.

sarmato. Ma alla luce delle considerazioni fatte, ora possiamo dire che si delinea anche il profeta armato dei presenti tempi, e questi è il binomio Alessandro-Cesare Borgia, che con la parola e la spada fa quello che anticamente Mosè, «mero esecutore delle cose che li erano ordinate da Dio», compiva.

#### 4. «Tagliare a pezzi»

Tuttavia negli scritti di Machiavelli il *tagliare a pezzi* non è esclusivo dell'episodio centrale di Rimirro de Orco (A) del VII capitolo del *Principe*. In altre due circostanze, e solo in quelle, l'ex Segretario insiste con questa dura immagine, una volta nello stesso *Principe* e un'altra nei *Discorsi*. Esempi entrambi antichi, il primo ha per protagonista il re di Siracusa Gerone II (B), il secondo riferito al tiranno di Eraclea Clearco (C). Nel primo caso, si tratta del capitolo XIII, in cui l'autore sta svolgendo il tema centrale che lo aveva assillato negli anni del cancellierato e che poi traduce nei cardini della teoria politica, ovvero la questione della milizia con le relative discussioni sulle armi ausiliari, miste e proprie. Il capitolo dei *Discorsi* è invece il XVI del primo libro: *uno popolo uso a vivere sotto uno principe, se per qualche accidente diventa libero, con difficoltà mantiene la libertà*.

Come sempre, è necessario riportare per esteso i luoghi machiavelliani, a partire da quello che abbiamo già menzionato, per rappresentare poi meglio le argomentazioni interpretative:

A) E, perché questa parte è degna di notizia e da essere da altri imitata, non la voglio lasciare indietro. Preso che ebbe il duca la Romagna, e trovandola suta comandata da signori impotenti, li quali più presto avevano spogliato e' loro sudditi che corretti, e dato loro materia di disunione, non di unione, tanto che quella provincia era tutta piena di latrocinii, di brighe e di ogni altra ragione di insolenzia, iudicò fussi necessario, a volerla ridurre pacifica e ubbidiente al braccio regio, dargli buono governo. Però vi prepose messer Rimirro de Orco, uomo crudele ed espedito, al quale dette plenissima potestà. Costui in poco tempo la ridusse pacifica e unita, con grandissima reputazione. Di poi iudicò il duca non essere necessaria sí eccessiva autorità, perché dubitava non divenissi odiosa; e preposevi uno iudicio civile nel mezzo della provincia, con uno presidente eccellentissimo, dove ogni città vi aveva lo avvocato suo. E perché conosceva le rigorosità passate averli generato qualche odio, per purgare li animi di quelli populi e guadagnarseli in tutto, volle monstrare che, se crudeltà alcuna era seguita, non era nata da lui, ma dalla acerba natura del ministro. E presa sopr'a questo occasione, lo fece mettere una mattina, a Cesena, in dua pezzi in sulla piazza, con uno pezzo di legno e uno coltello sanguinoso a canto. La ferocità del quale spettacolo fece quelli populi in uno tempo rimanere soddisfatti e stupidi.

B) Io non mi volevo partire dalli esempi italiani e freschi; tamen non voglio lasciare indietro Ierone Siracusano, sendo uno de' soprannominati da me. Costui, come io dissi, fatto da' Siracusani capo delli eserciti, conobbe subito quella milizia mercennaria non essere utile, per essere conduttieri fatti come li nostri italiani; e, parendoli non li possere tenere né lasciare, li fece tutti tagliare a pezzi: e di poi fece guerra con le arme sua e non con le aliene.

C) In modo che, trovandosi Clearco intra la insolenzia degli ottimati, i quali non poteva in alcuno modo né contentare né correggere, e la rabbia de' popolari, che non potevano sopportare lo avere perduta la libertà, diliberò a un tratto liberarsi dal fastidio de' grandi, e guadagnarsi il popolo. E presa, sopr'a questo, conveniente occasione, tagliò a pezzi tutti gli ottimati, con una estrema sodisfazione de' popolari. E così egli per questa via sodisfece a una delle voglie che hanno i popoli, cioè di vendicarsi.

Da una parte, dunque, Cesare Borgia, che è poi l'esempio centrale dei riferimenti di cui stiamo discutendo; dall'altra i due principi antichi, Gerone e Clearco, il cui peso, in termini di portata che il loro *exemplum* gioca nella retorica machiavelliana, è sicuramente inferiore rispetto a quello del figlio del papa Borgia. Questi è citato un paio di volte anche nei *Discorsi*, ma in modo del tutto marginale, come rimando a una situazione storica, la qual cosa ci autorizza a dire che nella sostanza il duca Valentino risulta assente in quest'opera. Viceversa Clearco è menzionato solo nei *Discorsi*, dove fa la sua comparsa anche nel capitolo più lungo del libro, quello sulle congiure (III, 6). Solo Gerone invece è presente in entrambe le opere. Inoltre, è indispensabile notare che le fonti da cui Machiavelli attinge per le informazioni su Gerone e Clearco nel riferire i fatti a cui il *Principe* e i *Discorsi* alludono, ovvero la strage dei mercenari e l'eccidio degli ottimati, non adoperano l'espressione sul «tagliare a pezzi». Essa quindi appartiene esclusivamente a Machiavelli, è una sua esclusiva scelta linguistica. Ma ciò che unisce le tre figure non è solo questa immagine e la locuzione adoperata dallo scrittore. Essa è semmai – come credo – la spia di un legame più profondo. La conclusione, che anticipo immediatamente, è che nei tre punti in questione Machiavelli comunichi la sua massima avversione per gli ostacoli che si frappongono alla realizzazione del suo modello di Stato: buone leggi e buone armi in grado di rispondere, nel frangente storico in cui scrive quelle pagine dei *Discorsi* e del *Principe*, alle sfide aperte dalla decadenza fiorentina e italiana sancita dalla discesa delle truppe francesi nel 1494. La soluzione ha come fondamento il favore popolare, senza il quale nessuno Stato può dirsi sicuro, e passa escludendo contemporaneamente dal potere gli aristocratici, il cui *inonesto* fine è quello di opprimere il popolo, e le truppe mercenarie, «La qual cosa doverrei durare poca fatica a persuadere, perché ora la ruina di Italia non è causata da altro che per essersi per spazio di molti anni riposatasi in sulle arme mercenarie»<sup>62</sup>. Tutto questo lo si può ritrovare in una perfetta sintesi nel capitolo XXIV del *Principe*, laddove viene data la ragione sulle cause per le quali i principi italiani hanno perso i loro Stati:

E se si considera quelli signori che in Italia hanno perduto lo stato ne' nostri tempi, come il re di Napoli, duca di Milano e altri, si troverà in loro, prima, uno comune difetto quanto alle arme, per le cagioni che di sopra a lungo si sono discorse; di poi si vedrà alcuni di loro o che arà avuto inimici e' popoli, o, se arà avuto el popolo amico, non si sarà saputo

<sup>62</sup> *Il Principe*, XII, p. 80.

assicurare de' grandi. Perché senza questi difetti non si perdono gli stati che abbino tanto nervo che possano tenere uno esercito alla campagna<sup>63</sup>.

Tra gli *altri* non menzionati vi è inclusa naturalmente (e soprattutto) Firenze, che vide il susseguirsi di parecchi regimi – mediceo, savonaroliano, repubblicano, e poi ancora mediceo – tutti causati dalla mancanza di armi proprie.

#### 4.1 *Gli esempi. «Non voglio lasciare indietro»: Gerone*

C'è un ulteriore tratto ad unire questi due *exempla* antichi. La fonte per entrambi è certamente Giustino, anche se nel caso di Gerone le sole *Storie filippiche* non bastano, dato che l'azione a cui fa riferimento Machiavelli si ricava dal primo libro delle *Storie* di Polibio<sup>64</sup>. In ogni caso, ciò non inficia il fatto fondamentale che quando Machiavelli scriveva di Gerone in *Principe* XIII e di Clearco in *Discorsi* I 16 sono le *Storie filippiche* che vengono tenute presenti, rispettivamente il capitolo XVI e il XXIII.

Nonostante Giustino abbia fornito due profili contrari per Clearco e Gerone, estremamente negativo per il primo e l'esatto opposto per il secondo (per il quale anche Polibio ha parole di grandissima lode<sup>65</sup>), Machiavelli ha gestito quelle informazioni delle *Storie filippiche* al fine di proporre un suo 'notabile' unitario, fondato su quegli esempi concordanti. Così la figura di Clearco è divenuta un modello di azione politica al pari di Gerone, in modo tale che entrambi si ritrovano nella teoria politica machiavelliana sullo stes-

<sup>63</sup> *Il Principe*, XXIV, p. 160.

<sup>64</sup> Polibio, *Storie*, I, 9: «[...] avendo osservato come gli antichi mercenari fossero malfidi e inquieti, egli allestì una spedizione apparentemente rivolta contro i barbari che tenevano Messina. Accampatosi di fronte al nemico presso Centoripe e fatte schierare lungo il fiume Ciamosuro la cavalleria e la fanteria cittadina, si tenne con loro in disparte, quasi avesse intenzione di attaccare da un'altra parte i nemici e, spinti all'attacco i mercenari, lasciò che venissero tutti trucidati dai barbari: approfittando della rotta di quelli, egli si ritirò poi indisturbato con i suoi concittadini verso Siracusa». L'edizione critica del *Principe* curata da Mario Martelli ha ovviamente evidenziato nelle note, oltre che la dipendenza da Giustino, la fonte polibiana di Machiavelli. A p. 122, nota 60, commentando il luogo del capitolo VI dove per la prima volta è menzionato Gerone: «Ma dal racconto di Giustino M. non poté ricavare se non, con qualche modesta infedeltà, la citazione latina posta alla fine del capitolo», per concludere che «Le notizie che M. fornisce su Gerone gli derivano invece da Polibio (I-III, *passim*)». Sorprendono tuttavia le affermazioni della nota 24 di p. 202 del capitolo XIII, dove si insiste ancora, e giustamente sul debito nei confronti dello storico di Megalopoli: «Polibio fu conosciuto da M. piuttosto tardi – e certamente quando i *Discorsi* erano già stati composti – si potrebbe, se non concludere, almeno concretamente e fondatamente sospettare che ambedue i luoghi siano stati aggiunti in un secondo momento al corpo originario dei due capitoli». Sennonché il presupposto di una tale deduzione è errato, dato che i primi cinque libri di Polibio, come è talmente noto da non indugiare su documenti a corredo, erano disponibili in latino grazie alla traduzione di Niccolò Perotti del 1472.

<sup>65</sup> Polibio, *Storie*, I, 8: «Gerone, più tardi re di Siracusa, che, ancora molto giovane, era dotato di una natura straordinariamente adatta al regno e al governo»; I, 16: «lo possiamo davvero stimare il più illustre tra i principi, e quello che più a lungo poté godere i frutti della saggezza di cui seppe dar prova tanto nelle faccende private, quanto nella politica in generale».

so piano. La differenza dei titoli del potere tra il tiranno di Eraclea e il re di Siracusa viene quasi a perdersi, dato che le crudeltà a cui entrambi ricorrono, e che Giustino per Clearco mostra nel suo aspetto più feroce e viene rappresentata come tipica violenza tirannica, non solo in Machiavelli vengono delineate come bene usate, ma anche si rivolgono a favore del popolo e della città.

Il capitolo VI del *Principe* (*De principatibus novis qui armis propriis et virtute acquiruntur*), che tratta di «principati al tutto nuovi e di principe e di stato», porta «grandissimi esempi»: «Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili». Gli uomini rari e meravigliosi da imitare sono un compendio della storia antica: ebraica, persiana, romana e greca, con le relative fonti, la Bibbia, Senofonte, Plutarco. C'è, nello svolgimento della materia, un unico riferimento all'epoca contemporanea, immediata al lettore fiorentino, ed è la parabola fulgida e rovinosa di frate Girolamo Savonarola. Con il celeberrimo parallelo tra profeti armati e disarmati, il capitolo, sulla cui importanza è qui inutile insistere, sarebbe virtualmente concluso. Sennonché si apre un altro capoverso:

A sí alti esempi io voglio aggiugnere uno esempio minore; ma bene arà qualche proporzione con quegli, e voglio mi basti per tutti gli altri simili: e questo è Ierone siracusano. Costui di privato diventò principe di Siracusa; né ancora lui conobbe altro da la fortuna che la occasione; perché, sendo e' siracusani oppressi, lo elessono per loro capitano; donde meritò di essere fatto loro principe<sup>66</sup>.

Il riferimento è importante per più ragioni. Machiavelli è impegnato a enfatizzare «questo evento, di diventare di privato principe», e indica nel re siracusano un esempio minore (rispetto a quelli semilegendari che già ha indicato e che saranno riproposti nell'*exhortatio*), ma che finisce con l'assumere un valore paradigmatico: *voglio mi basti per tutti li altri simili*. Per cui si potrebbe addirittura pensare che il caso, prediletto da Machiavelli, del principe nuovo che con le armi proprie e la propria virtù conquista, mantiene e possibilmente accresce lo Stato, è simboleggiato dalla figura di Ierone Siracusano.

A rafforzare questa impressione è la chiusura del capitolo, dove Machiavelli non si limita a ribadire lo schema degli eccellentissimi uomini preallegati (la crisi generale come occasione che la fortuna offre all'uomo per mostrare la propria virtù), ma aggiunge, in un modo che non gli è abituale, una citazione tratta da quel Giustino che gli sta fornendo notizia del suo eroe:

E fu di tanta virtù, etiam in privata fortuna, che chi ne scrive, dice: *quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum*<sup>67</sup>.

Questa citazione, come è evidente, lega il *Principe* alla *Dedicatoria* dei *Discorsi* in modo fortissimo. Lì, infatti, ritorna, tradotta, la stessa citazione per l'identico personaggio con la medesima intenzione: «E gli scrittori laudano più Ierone Siracusano quando egli era pri-

<sup>66</sup> *Il Principe*, VI, p. 37.

<sup>67</sup> *Ibidem*.



vato, che Perse Macedone quando egli era re: perché a Ierone ad essere principe non mancava altro che il principato; quell'altro non aveva parte alcuna di re, altro che il regno»<sup>68</sup>. Su questo aspetto occorrerà tornare.

Infine, per concludere con il VI capitolo del *Principe*, vengono elencate le gesta che fanno di Gerone un esempio minore e tuttavia degno di essere accostato a quelli grandissimi, e non è fuori luogo, ancora una volta, dare per esteso la citazione, perché, come sarà facile notare, anticipa il secondo richiamo fatto nel *Principe* al re siracusano, quello del XIII capitolo che abbiamo già citato e che reca l'espressione presa in esame, fornendo maggiori e più circostanziati dettagli:

Costui spense la milizia vecchia, ordinò della nuova; lasciò le amicizie antiche, prese delle nuove; e come ebbe amicizie e soldati che fussino sua, possé in su tale fondamento edificare ogni edifizio, tanto che lui durò assai fatica in acquistare e poca in mantenere<sup>69</sup>.

Sebbene la storiografia contemporanea tenda a qualificarlo pacificamente come tiranno<sup>70</sup>, è importante constatare che Machiavelli sempre identifichi Gerone come principe. È vero che nel *Principe* non ricorre mai la parola *tiranno* o *tirannide*, ma questa differenza, sia pure larvata, esiste. Il concetto è adombrato perfettamente nel IX capitolo sul principato civile, di fondamentale importanza – come è stato rilevato – per la interpretazione dell'intero pensiero machiavelliano, laddove si accenna alla eventualità della rovina del principe: «Sogliono questi principati periclitare quando sono per salire dall'ordine civile allo assoluto». Per capire il senso della assolutezza del principato, che solo qui appare nell'opuscolo, basta rivolgersi ai *Discorsi*, dove troviamo addirittura la definizione di tirannide: «potestà assoluta, la quale dagli autori è chiamata tirannide»<sup>71</sup>.

Del resto, anche altre fonti certe, oltre Giustino, in cui Machiavelli ha letto di Gerone, come Polibio e Tito Livio, si riferiscono sempre a lui come *rex*. Che sia questo il senso assimilato dal contesto intellettuale e ideologico di Machiavelli lo desumiamo da una testimonianza estremamente significativa: il tirannicida Lorenzino de' Medici nella sua *Apologia* indica la differenza tra tiranno e re personificando le due figure nei volti noti di Gerone e Girolamo, amplificando in questo modo proprio l'esempio machiavelliano dei *Discorsi* II, 2, laddove è *in nuce* la medesima differenza con gli stessi personaggi, Gerone, a cui succede il nipote Girolamo che governa tirannicamente:

El che si può manifestamente conoscere per l'exemplo di Ierone e di Ieronimo siracusani, de' quali l'un fu chiamato re e l'altro tiranno: perché essendo Ierone di quella santità di vi-

<sup>68</sup> *Discorsi*, *Dedica*, p. 53.

<sup>69</sup> *Il Principe*, VI, p. 38.

<sup>70</sup> Cfr. M. Martelli, *Saggio sul Principe*, cit., p. 134: «...la tirannide di Gerone».

<sup>71</sup> *Discorsi*, I, 25, p. 120. C'è anche un'altra pregnante espressione in *Discorsi*, I, 9, che, con il procedere tipicamente dicotomico di Machiavelli, ci dà l'identità concettuale di un termine attraverso il suo contrario: il che testimonia, «[...] tutti gli ordini primi di quella città essere stati più conformi a uno vivere civile e libero che a uno assoluto e tirannico» (p. 87).

ta che testifican tutti li scrittori, fu amato mentre che visse e desiderato poi che fu morto da' sua cittadini; ma Ieronimo suo figliolo, che poteva parer più confermato nello stato e più legittimo mediante la successione, fu per la sua trista vita così odiato da' medesimi cittadini che e' visse e morì da tiranno: e quelli che l'amazzarono furon lodati e celebrati, dove se gli avessin morto il padre sarebbon stati biasimati e reputati parricidi. Sì che e costumi son quegli che fanno diventare e principi tiranni, contra tutte le investiture, tutte le ragioni e successioni del mondo<sup>72</sup>.

Rimane da chiedersi, piuttosto, come mai, tra le cose antiche che i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* si sforzano di risuscitare, proprio un re del passato, Ierone siracusano, sia espressamente indicato – lui solo – ai due giovani repubblicani fiorentini a cui è dedicato il trattato sulle repubbliche con l'espresso auspicio di eguagliarlo.

#### 4.2 Guadagnarsi il popolo: Clearco

Se il caso di Gerone è posto plasticamente accanto a quello di Cesare Borgia, addirittura subito dopo l'impegnativa indicazione – «Io non dubiterò mai di allegare Cesare Borgia e le sue azioni» – per cui non abbiamo dubbi che si tratta dello stesso valore esemplare, dubbi comunque non dovremmo neppure averne per la coppia Cesare Borgia-Clearco, sebbene i due esempi si trovino, come detto, in opere differenti, nelle quali ciascuno è assente nell'altra. Non sono solo le gesta e la sostanza dell'azione politica ad accumunare il personaggio antico indicato nei *Discorsi* con quello moderno idealizzato nel *Principe*. C'è, alquanto curiosamente, una comunicazione di espressioni e vocaboli simili che ritornano in entrambi i casi. Tuttavia, questa corrispondenza è stata trascurata. In realtà, l'esempio di Clearco è stato accostato al *Principe*, ma non al settimo capitolo bensì al nono, laddove si discute del principato civile, e dove Machiavelli non fa cenno al duca Valentino. Naturalmente l'azione politica di Clearco riportata nei *Discorsi* descrive quello che il nono capitolo del *Principe* si sforza di argomentare, e cioè che se la lotta tra i due «umori» presenti in uno Stato determina l'ascesa di un principe, il più saldo e sicuro fondamento che questi può fare è di affidarsi al popolo contro i grandi. L'esempio addotto è quello di Nabide spartano, nondimeno i critici hanno individuato una aderenza della vicenda di Clearco a questo modello che sta a cuore a Machiavelli. Proverò dunque a mostrare che la vicinanza tra il tiranno greco e il figlio del papa fanno conseguentemente di Cesare un «principe civile».

Esaminiamo i due testi. Nello sfondo iniziale abbiamo l'*insolenza* dei signori locali della Romagna che devastano quella provincia. Allo stesso modo, ad Eraclea imperversa l'*insolenza* degli ottimati. Il Valentino decide di debellare quella prepotenza affidando pieni poteri a un suo ministro, spietato e svelto, la crudeltà del quale, sebbene necessaria per dare un buon governo a quella regione, alla fine provoca *odio* nel popolo. Allo stesso modo,

<sup>72</sup> L. de Medici, *Apologia e lettere*, a cura di F. Erspamer, Roma, Salerno, 1992, p. 4.

l'insolenza dei grandi ad Eraclea provoca *rabbia* nel popolo. Il giovane Borgia e Clearco decidono entrambi di *guadagnarsi* il favore popolare. Machiavelli usa la stessa espressione: nel caso del Valentino, *per purgare li animi di quelli populi e guadagnarseli in tutto*. Per il tiranno greco invece dice che *diliberò a un tratto liberarsi dal fastidio de' grandi, e guadagnarsi il popolo*. Il primo fa a pezzi il suo ministro, che (schiacciando i tiranni locali) aveva suscitato odio nel popolo; l'altro fa a pezzi i grandi, che avevano inferocito il popolo. Nel caso del supplizio di Ramiro, Machiavelli scrive: *E presa sopr'a questo occasione, lo fece mettere una mattina...* Per la strage degli ottimati invece nei *Discorsi* dice che: *E presa, sopr'a questo, conveniente occasione...* Entrambi, quindi, presa *giusta occasione*, procedono a quell'orribile spettacolo che fa il popolo di Cesena *soddisfatto e stupito*, mentre quello di Eraclea accoglie la carneficina perpetrata da Clearco con *una estrema soddisfazione*<sup>73</sup>.

Dopo le inevitabili violenze dell'instaurazione (*res dura, et novitas regni*), Cesare Borgia comprende quanto sia nocivo per sé insistere con quella *plenissima potestà* che aveva dato al suo ministro per affrancare la popolazione dai tiranni locali. Il modo più eloquente per farlo è disfarsi platealmente dello strumento che aveva incarnato l'*eccessiva autorità*.

Gennaro Sasso ha scritto un libro che si concentra esclusivamente sull'evoluzione del giudizio espresso da Machiavelli nel corso del tempo, e le fonti che prende in esame sono gli scritti del segretariato e naturalmente il *Principe*. Centrale nella vicenda di Cesare fu la 'magistrale' eliminazione dei congiurati della Magione, i condottieri al servizio del duca che guidati dagli Orsini tramarono per abbattere il dominio borgiano in Romagna. Cesare, con una formidabile abilità, riuscì intanto a dividere quel gruppo di nobili. Poi li invitò a Senigallia protestando tutta la sua intenzione di riappacificarsi con loro, e quando quattro di loro entrarono nel castello disarmati furono catturati e uccisi. Machiavelli che si trovava presso il Valentino rimase «ammirato» per l'astuzia simulatrice e la spietatezza con cui il figlio del papa portò a termine il suo piano liberandosi da quello che era un pericolo fatale. Ma tutta Italia ebbe la medesima impressione del diplomatico fiorentino. Isabella d'Este, per esempio, gli inviò cento maschere di carnevale quale «vile dono rispetto alla grandezza de' meriti dell'Eccellenza Vostra»<sup>74</sup>. Se questo fu l'apice dell'inganno e crudeltà dei Borgia, tale evento ha un passaggio essenziale, che è proprio l'uccisione di Ramiro. Il papa avrebbe detto poi che anche il luogotenente del figlio era tra i traditori, ma sul momento Cesare fece intendere che lo sacrificava al malcontento popolare per avere governato in modo odioso e disonesto, ottenendo così il consenso dei sudditi e non insospettendo i congiurati.

Sasso, nella sua dotta analisi, concede alcune riflessioni sul supplizio del luogotenente del Borgia, mettendo su un piano sinottico le lettere che Machiavelli mandava alla Signoria quando si trovava presso il Valentino, e le pagine dell'opuscolo in cui rielabora

<sup>73</sup> Cfr. G. Sasso, *Il «Principe» ebbe due redazioni?*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, cit., t. 2, pp. 197-276.

<sup>74</sup> F. Gregorovius, *Lucrezia Borgia, secondo documenti e carteggi del tempo*, Firenze, Le Monnier, 1874, p. 424.

quella esperienza. La conclusione è questa: «Che se poi si guarda più a fondo nel passo del *Principe*, si vede che nella spietata e barbarica azione di Cesare Borgia brilla, malgrado tutto, quella consapevolezza del bene popolare che è l'elemento primo in base al quale è possibile distinguere il "principato civile" dal "principato assoluto". E, rispetto a quest'ultimo, è indubitabile che il "principato civile" rappresenti un momento più alto di "giuridicità"!»<sup>75</sup>.

Mentre Cesare dunque si libera del mezzo con cui aveva esercitato il potere, Clearco si libera di quanti lo avevano portato al potere. Chiamato infatti dagli ottimati, i quali al riparo della sua ombra vogliono continuare ad opprimere il popolo, un desiderio che è al contempo insaziabile e incorreggibile, decide di *spegnerne* proprio quei nobili che erano stati la causa del suo iniziale successo e di assicurarsi il favore popolare.

Per riassumere questa dinamica, basta ritornare al *Principe*, IX capitolo: tutta la parte centrale non è altro che la regola politica di cui Clearco è l'*exemplum*.

vedendo e' grandi non potere resistere al populo, cominciano a voltare la reputazione ad uno di loro, e fannolo principe per potere sotto la sua ombra sfogare l'appetito loro [...]. Ma uno che contro al populo diventi principe con il favore de' grandi, debbe innanzi a ogni altra cosa cercare di guadagnarsi el populo: il che li fia facile, quando pigli la protezione sua.

Non si può non cogliere che siamo in entrambi i casi nel mezzo della regola machiavelliana fondamentale, quella delle crudeltà bene usate a cui abbiamo già accennato, che adesso vale la pena riportare per intero: «Credo che questo avvenga da le crudeltà male usate o bene usate. Bene usate si possono chiamare quelle, – se del male è lecito dire bene, – che si fanno a uno tratto per la necessità dello assicurarsi: e di poi non vi si insiste dentro, ma si convertono in più utilità de' sudditi che si può»<sup>76</sup>. Si tratta della mossa politica essenziale, quella che, per esempio, distingue Borgia da Savonarola e ancor di più da Piero Soderini, il primo impossibilitato l'altro incapace ad «entrare nel male», col fine poi di convertire o volgere il successo politico nell'utilità dei sudditi, nel bene della comunità. Questo perché, come insegna sempre Machiavelli, con l'odio del popolo non si può alla lunga mantenere lo Stato, di fronte alle sfide, o «paure»<sup>77</sup> interne ed esterne, che lo Stato ha continuamente di fronte. Basti leggere ancora *Discorsi* I 16, il capitolo di Clearco: «Vero è che io giudico infelici quelli principi che, per assicurare lo stato loro hanno a tenere vie straordinarie, avendo per nimici la moltitudine: perché quello che ha per nimici i pochi, facilmente e senza molti scandoli, si assicura, ma chi ha per nimico l'universale non si assicura mai, e quanta più crudeltà usa tanto più debole diventa il suo principato. Talché il maggiore rimedio che ci abbia, è cercare di farsi il popolo amico». Ovvero, il "parallelo"

<sup>75</sup> G. Sasso, *Machiavelli e Cesare Borgia. Storia di un giudizio*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966, pp. 82-83.

<sup>76</sup> *Il Principe*, VIII, p. 61.

<sup>77</sup> *Il Principe*, XIX, p. 121: «Perché uno principe debbe avere dua paure: una dentro, per conto de'sudditi; l'altra di fuori, per conto de' potentati esterni».

capitolo IX del *Principe*: «Concluderò solo che a uno principe è necessario avere il popolo amico, altrimenti non ha nelle avversità remedio»<sup>78</sup>.

Comunque sia la via che li conduce al potere, una volta al comando dello Stato, Cesare Borgia e Clearco “tagliano a pezzi” ciò che li separa dal fondamento popolare, e le due esperienze, da simili che erano, diventano identiche. Insomma, nel tagliare a pezzi gli ostacoli che si frappongono tra il principe e il popolo, Machiavelli sta sboccando quell’idea di principato civile che è il perno del *Principe* e che – pertanto – è l’unica soluzione possibile, ancorché ardua, dei tempi presenti, che possa conciliare vivere civile e autorità regia.

Ma, come detto, il nono capitolo non indica che un esempio, Nabide, tacendo del tutto del duca Valentino. Ancora una volta però le parole di Machiavelli rivelano i pensieri più tenaci. Insistendo sull’idea che la sicurezza del principe sta nel favorire il popolo abbattendo i grandi, dice qualcosa che ci è già familiare:

È necessitato ancora el principe vivere sempre con quello medesimo popolo; ma può ben fare senza quelli medesimi grandi, potendo farne e disfarne ogni dì, e torre e dare, a sua posta, reputazione loro.

Dove ritorna quel concetto che aveva espresso alla Signoria della repubblica fiorentina quando era in missione presso il Valentino: «[...] se non che li è piaciuto così al Principe, el quale mostra di sapere fare e disfare li uomini ad sua posta, secondo i meriti loro». È lampante che siamo di fronte a un’altra regola di governo fondamentale che, come è stato evidenziato prima, Machiavelli aveva riscontrato nell’*Antico Testamento* con Davide che disfaceva a suo piacimento i popoli, una regola che aveva visto incarnare nei suoi tempi in Cesare Borgia.

##### 5. Senofonte, ovvero «confermare questa opinione»

L’insegnamento di Machiavelli è dunque quello di evitare l’odio popolare e di guadagnarsi piuttosto la sua benevolenza o favore, qualcosa che si potrebbe definire anche consenso. Ciò è possibile, riannodando le riflessioni che si sono fin qui articolate, fuggendo la tentazione di insistere sulla *plenissima potestà*, sulla «autorità istraordinaria»<sup>79</sup>, che offende la città, dopo appunto la necessità dello assicurarsi e vista la situazione generale di corruzione. Ecco profilarsi per questa via la «podestà quasi regia» del XVIII capitolo del I libro dei *Discorsi*, capace di frenare gli uomini che non sopportano più il controllo delle leggi<sup>80</sup>. Questo tipo di potere diverrà alcuni capitoli dopo, nel LV, la famosa «mano regia», spiegata

<sup>78</sup> *Il Principe*, IX, p. 66.

<sup>79</sup> *Discorsi*, I, 34, p. 135.

<sup>80</sup> *Discorsi*, I, 18, p. 111: «accioché quegli uomini i quali dalle leggi, per la loro insolenzia, non possono essere corretti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati».

ancora come «potenza assoluta ed eccessiva [che] ponga freno alla eccessiva ambizione e corruttela de' potenti».

Ma, come è evidente, il ragionamento machiavelliano cerca di mettere assieme elementi tra loro incompatibili. L'ex Segretario sta invocando o pensando a qualcuno che sia disposto a «entrare nel male» (vale a dire «operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione»<sup>81</sup>) per poi ritirarsi, o quanto meno deporre quella eccessiva autorità, una volta sistemate le cose che erano giunte a un livello estremo di degrado. La quadratura del cerchio è la metafora più indicata per indicare una simile impasse.

Come detto, siamo all'altezza drammatica del dilemma esposto nel capitolo XVIII del I libro dei *Discorsi*, laddove nasce il *Principe*. La difficoltà si avverte negli improbabili compromessi linguistici a cui lo scrittore ricorre – *piatosa crudeltà, armi pie*. Questi ossimori danno la cifra della tensione angosciosa a cui è pervenuta la ricerca teorica, lo sforzo speculativo machiavelliano di fronte alle sfide epocali della modernità politica, l'ineguatezza della classe dirigente italiana denunciata in ciascuno dei suoi scritti, fino alla pagina finale, splendida, dell'*Arte della guerra*. Il pericolo che sta dietro l'angolo è che l'ideale dell'utilità comune difesa da un principe nuovo naufraghi sull'ultimo scoglio della crisi, dietro il quale c'è l'abisso della tirannide o della licenza. In entrambi i casi c'è la perdita della libertà. Ma anche di più. Leggendo proprio l'*Arte della guerra*, emerge la denuncia del ritardo italiano rispetto alla costruzione dello Stato moderno che il regno di Francia, per esempio, ha già avviato. Se il livello estremo della decadenza morale e politica richiede dunque l'intervento straordinario, occorre rimanere consapevoli che anche il tentativo obbligato del «redentore» nasconde l'insidia mortale della licenza di uno solo. Insomma occorre qualcuno a cui affidare il compito di riordinare il vivere politico passando per il principato civile, senza tuttavia, cedendo alla più facile e irresistibile delle tentazioni una volta ottenuto un potere senza freni, istaurare la tirannide. Proprio questo crinale spinoso e labile tra principato civile e tirannide confuta l'iniziale affermazione di Strauss, che collegando Senofonte a Machiavelli attribuisce al secondo la soppressione della differenza tra i due tipi di governo. Pochi come Strauss hanno sottolineato quanto Machiavelli sia debitore nei confronti di Senofonte. Tuttavia, la sua lezione serve nei *Discorsi* a dimostrare il contrario di quanto Strauss sostiene. Insomma Machiavelli cita Senofonte come *auctoritas* sul tema che più gli sta a cuore: la differenza tra tirannide e vivere politico.

La ragione è facile a intendere; perché non il bene particolare ma il bene comune è quello che fa grandi le città. E senza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche; perché tutto quello che fa a proposito suo si eseguisce e, quantunque e' torni in danno di questo o di quello privato, e' sono tanti quegli per chi detto bene fa, che lo possono tirare innanzi contro alla disposizione di quegli pochi che ne fussono oppressi. Al contrario interviene quando vi è uno principe, dove il più delle volte quello che fa per lui of-

<sup>81</sup> *Il Principe*, XVIII, p. 118.

fende la città, e quello che fa per la città offende lui. Dimodoché, subito che nasce una tirannide sopra uno vivere libero, il manco male che ne risulti a quelle città è non andare più innanzi, né crescere più in potenza o in ricchezze; ma il più delle volte, anzi sempre, interviene loro, che le tornano indietro. E se la sorte facesse che vi surgesse uno tiranno virtuoso il quale per animo e per virtù d'arme ampliasse il dominio suo, non ne risulterebbe alcuna utilità a quella republica, ma a lui proprio; perché e' non può onorare nessuno di quegli cittadini che siano valenti e buoni, che egli tiranneggia, non volendo avere ad avere sospetto di loro. Non può ancora le città che esso acquista, sottometterle o farle tributarie a quella città di che egli è tiranno, perché il farla potente non fa per lui, ma per lui fa tenere lo stato disgiunto e che ciascuna terra e ciascuna provincia riconosca lui. Talché de' suoi acquisti solo egli ne profitta e non la sua patria. E chi volessi confermare questa opinione con infinite altre ragioni, legga Senofonte nel suo trattato che fa *De Tyrannide*<sup>82</sup>.

Il passaggio è cruciale e credo apra una ricerca sulla influenza di questo autore e di questo trattato che si insinua in molte pagine e nei concetti politici machiavelliani<sup>83</sup>. Escludendo Livio, che merita per ovvie ragioni un discorso a parte, Machiavelli, così refrattario all'*ipse dixit*, si lancia in un inconsueto invito al lettore esplicito e perentorio di leggere qualcosa di preciso e autorevole, facendo di questa fonte senofontea un caso unico.

Se prendiamo in mano, come ci esorta il nostro autore, la *Tirannide* di Senofonte, vedremo che un simile divario tra le due forme politiche si spalanca non solo per le cose che ha appena detto prima di citare lo scrittore greco, ma per quelle che dice lo stesso Senofonte. Lo scambio di battute tra Simonide e Gerone I culmina sul tema dell'onore. La mia sensazione è che questa parte sia rimasta impressa a Machiavelli, al punto da concedere all'opera senofontea un onore – è il caso di dire – del tutto particolare nei *Discorsi* e, in ultima analisi, anche nel *Principe*.

«Ho motivo di credere – dice il poeta al tiranno – che voi sopportiate gli inconvenienti della tirannide, appunto perché voi tiranni siete onorati più che gli altri uomini. Nessun piacere umano, ne sono convinto, si avvicina maggiormente al divino quanto il godimento che deriva dagli onori».

La risposta di Gerone contraddice ancora una volta Simonide, solo perché la verità che il poeta ha appena formulato non può applicarsi al tiranno. Infatti Gerone sa che l'onore tributato per paura è un falso onore, e questa replica è tanto sincera quanto veritiera. L'onore invece reso a chi ha beneficato la patria è l'unico onore autentico, quello che fa sopportare al tiranno i pericoli e i sacrifici del potere. L'onore, per essere tale, deve co-

<sup>82</sup> *Discorsi*, II, 2, p. 297.

<sup>83</sup> Secondo Leo Strauss Senofonte è il secondo autore prediletto di Machiavelli dopo Tito Livio. L'affermazione è forte, perché dovremmo ritornare a valutare il peso di scrittori come Lucrezio, Cicerone, Dionigi di Alicarnasso, Sallustio o Aristotele, solo per citarne alcuni, ma non c'è dubbio che Machiavelli non solo abbia una predilezione per Senofonte, ma che, contrariamente alle sue abitudini, la manifesta anche. Bausi ha osservato che la *Ciropedia* di Senofonte è «esplicitamente citata» quattro volte nei *Discorsi* e una nel *Principe*, mentre gli innumerevoli rimandi impliciti ritiene che questa opera fornisca una fonte per la pagina finale dell'*Arte della guerra* (che ho su evocato). Cfr. F. Bausi, *Machiavelli*, cit., p. 242.

niugarsi all'utilità comune. Solo qui, nella gloria concessa a chi ha operato a favore dei suoi concittadini, l'onore diviene un piacere divino, la più grande delle ricompense a cui un uomo possa aspirare.

Ma colui che è un benefattore della patria, è ancora un tiranno?

Lo furono, come si dice Machiavelli nei *Discorsi*, Cincinnato, «uomo buono e valente», e Marco Regolo? Cittadini a cui «bastava [...] trarre dalla guerra onore, e l'utile tutto lasciavano al pubblico»<sup>84</sup>. Forse qui, in questa idea di onore appresa da Senofonte, come un piacere divino se derivato dal bene fatto alla città, può saldarsi quella frattura fra ideali e rozza materia: «E veramente cercando un principe la gloria del mondo, doverrebbe desiderare di possedere una città corrotta, non per guastarla in tutto come Cesare, ma per riordinarla come Romolo. E veramente i cieli non possono dare agli uomini maggiore occasione di gloria, né gli uomini la possono maggiore desiderare»<sup>85</sup>.

Questo identico concetto, al di là dell'enfasi retorica che pervade il capitolo *Quanto sono laudabili i fondatori d'una repubblica o d'uno regno, tanto quelli d'una tirannide sono vituperabili*, è espresso in quella parte del *Principe* dove la retorica rimane il registro fondamentale attraverso il quale si vuole persuadere il destinatario dello scritto alle *imprese iuste*:

Considerato, adunque, tutte le cose di sopra discorse, e pensando meco medesimo se, in Italia al presente, correvano tempi da onorare uno nuovo principe, e se ci era materia che dessi occasione a uno prudente e virtuoso di introdurvi forma che facessi *onore a lui e bene alla università delli uomini di quella*, mi pare corrino tante cose in beneficio d'uno principe nuovo, che io non so qual mai tempo fussi più atto a questo.

Tagliate le vie alla tirannide, al regime oligarchico e alle armi mercenarie, per le quali Machiavelli non poteva esprimere avversione più profonda, il principato che si va delineando è quello civile, imperniato sull'onore concesso al principe savio e prudente che converte l'inevitabile crudeltà, bene usata, nell'utilità comune. Machiavelli ha sempre in mente, chiudendo il suo opuscolo, un nome ben preciso da proporre ai Medici, qualcuno che nel passato recente stava per riuscire nell'impresa e dal quale aveva ricavato il modello politico per eccellenza: «E benché insino a qui si sia mostro qualche spiraculo in qualcuno, da potere iudicare ch'è fussi ordinato da Dio per sua redenzione, tamen si è visto di poi come, nel più alto corso delle azioni sua, è stato da la fortuna reprobato». Attraverso quello *spiraculo* si intravede la figura di Cesare Borgia.

Egli però non compare nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, l'opera repubblicana scritta durante la restaurazione medicea, dopo che l'occasione che aveva ispirato l'impellenza del *Principe* era passata e la speranza svanita. Eppure il Valentino era stato indicato fin da subito come modello da imitare alla Signoria nel 1502, e successivamente con il *de principatibus* alla Casa Medici, nelle persone di Giuliano (fratello del papa) e, alla morte di questi, al giovane Lorenzo (nipote del papa). Machiavelli, che era stato abile a

<sup>84</sup> *Discorsi*, III, 25, p. 531.

<sup>85</sup> *Discorsi*, I, 10, p. 91.



inserirne un “coltello”, nei *Discorsi*, per qualche motivo che sarebbe essenziale cogliere pienamente, fa un’operazione inversa, togliendo proprio Cesare, il *gladium* del papa. Lui, che era stato il modello di principe nuovo su cui è costruito il *de principatibus*, nei fatti diventa nei *Discorsi* il principe che «non è bene nominare».

Forse possiamo immaginare che Machiavelli, con uno sguardo più ampio e lungimirante delle passioni contingenti in cui erano immersi i suoi interlocutori, non si avvedeva che era un errore proporre il duca Valentino al governo di Firenze quando questa costituiva la minaccia più seria per l’integrità territoriale fiorentina, al punto che in cancelleria risultò scandalosa e sospetta questa aperta ammirazione del Segretario per il giovane Borgia. Probabilmente, anni dopo, era stato allo stesso modo quanto meno inopportuno indicarlo come esempio anche alla casa Medici, il cui capo era l’attuale pontefice, e pertanto a una famiglia che non poteva desiderare di essere identificata pubblicamente con un papa che insieme al figlio era noto per le sue scelleratezze, l’ostentazione del vizio e l’esorbitante nepotismo. Sono solo congetture, che, per il secondo caso, possono anche fondarsi sulla rivalità tra Borgia e Medici e i loro alleati Orsini. Una rivalità cruenta, che culmina con la celeberrima eliminazione dei cugini Orsini compiuta da Cesare ed esaltata proprio nel *Principe*. Quello è l’archetipo di inganno e ferocia dei Borgia, che si realizza subito dopo l’esecuzione di Ramirro. Questa è la lezione delle cose moderne per eccellenza che colpisce Niccolò, e lui ne parla immediatamente nei dispacci alla Signoria, lo stesso anno ne scrive un pezzo ad hoc intitolato *Descrizione del modo tenuto dal Duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il Signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini*, e successivamente ritroviamo il terrificante episodio elaborato in teoria politica nel *Principe*. Si tratta della vendetta dei Borgia contro la famiglia Orsini che aveva tramato una cospirazione contro il papa. Cesare Borgia con la scusa di volersi riappacificare con i condottieri che avevano congiurato contro di lui, invitò Vitellozzo, Oliverotto e i cugini Orsini a Senigallia, dove questi, credendo ai suoi doni e alle sue parole, si recarono disarmati. Catturati, la sera stessa il Duca uccise i primi due, mentre per gli Orsini aspettò che da Roma arrivasse la notizia che suo padre il papa avesse proceduto con la cattura del cardinale Giovanbattista Orsini (che sarebbe morto poco dopo avvelenato in Castel Sant’Angelo). «Dopo la quale nuova, a’ dì diciotto di gennaio, a Castel della Pieve furono ancora loro nel medesimo modo strangolati», dice Niccolò nella *Descrizione*.

Forse non si riflette abbastanza che questo Paolo Orsini era cognato di Piero de’ Medici, il primogenito di Lorenzo il Magnifico e fratello maggiore del futuro papa Leone X e di Giuliano, l’iniziale dedicatario del *Principe*. Peraltro quel matrimonio tra Alfonsina, la sorella di Paolo Orsini, e Piero, era un ulteriore tassello dell’alleanza tra le due famiglie, dato che era stato preceduto proprio dalle nozze tra il Magnifico e Clarice Orsini. Era un’alleanza strategica, un perno del potere pallesco nel dominio toscano. Gli Orsini fornivano ai Medici quelle armi mercenarie che nel tempo avevano offerto ai vari potentati italiani, dal re di Napoli allo stesso Borgia. Machiavelli sapeva fin troppo bene che Piero, divenuto capo della famiglia alla morte del padre, fu aiutato (senza successo) da quel suo cognato quando con la venuta dei Francesi i Fiorentini presero l’occasione per cacciare i

Medici dalla città. Sapeva ancora meglio Machiavelli come il figlio di Piero e Alfonsina, l'arrogante Lorenzo, posto dallo zio pontefice a capo della città una volta restaurato il dominio mediceo a Firenze, subiva il carisma e l'influenza della madre, che lo spingeva a grandiosi disegni principeschi<sup>86</sup>. Tra questi il più sensazionale era la conquista del ducato d'Urbino, una meta che proprio Alfonsina, «donna come sappiamo tutti avarissima ed ambiziosissima»,<sup>87</sup> aveva ottenuto da suo cognato il papa per il figlio. Esaltare pertanto il modo con cui Cesare Borgia uccise Paolo Orsini insieme ai suoi parenti significava celebrarne la morte violenta e il suo assassino proprio al dedicatario finale del *Principe*, che di Paolo era nipote diretto e di quella famiglia aveva ereditato i *costumi Orsini*, una superbia che era divenuta proverbiale a Firenze, come racconta Guicciardini nelle *Storie fiorentine*<sup>88</sup>.

Ma – insisto – si tratta di congetture. Rimane il fatto dell'assenza 'rumorosa' del modello borgiano nei *Discorsi*, da cui siamo partiti. Una assenza tanto più clamorosa se si pensa che – incredibilmente – quell'opera riporta ancora una volta nel dettaglio la fondamentale impresa romagnola di Cesare Borgia che ne ha fatto l'eroe machiavelliano, ma guardandosi bene dal nominarlo.

La Romagna, innanzi che in quella fussono spenti da papa Alessandro VI quegli signori che la comandavano, era un esempio d'ogni scleraticissima vita, perché quivi si vedeva per ogni leggiere cagione seguire occisioni e rapine grandissime<sup>89</sup>.

Esattamente quello che avevamo già letto nel *Principe*, ma nell'opuscolo il binomio dei Borgia era chiaramente esplicitato assegnando il ruolo operativo a Cesare per farne emergere il prototipo di principe nuovo; qui invece il doppio si contrae al punto tale che la figura del figlio è del tutto assorbita nel nome del padre, Alessandro. E – cosa ancora più impressionante – il fondamentale precetto politico che Machiavelli vi aveva ricavato rimane in canna.

A differenza del destinatario del *Principe*, a cui veniva donato quell'insegnamento, i dedicatari del libro sulle repubbliche sono due giovani aristocratici fiorentini che animano le discussioni letterarie negli Orti Oricellari, come veniva chiamato in modo classicheg-

<sup>86</sup> Basti citare quanto ne dice Paolo Giovio nella *Vita di Leone decimo*: «Era appresso Lorenzo Alfonsina sua madre, donna veramente di prudentia virile, ma avara, ne mai senza querela. Costei con cieca ambitione desiderava molto di far grande il figliuolo, d'accrescergli ricchezze, & sopra tutto l'acquisto di qualche stato altrui». Per certi versi ancora più significativa è la testimonianza di Guicciardini sui *costumi Orsini* come sinonimo di superbia, carattere che Piero de' Medici avrebbe ereditato dalla madre Clarice, e suo figlio Lorenzo dalla madre Alfonsina.

<sup>87</sup> F. Guicciardini, *Consolatoria*, in Id., *Scritti autobiografici e rari*, a cura di R. Palmarocchi, Bari, Laterza, 1936, p. 217.

<sup>88</sup> Guicciardini parla di *costumi Orsini* come sinonimo di superbia, carattere che Piero de' Medici avrebbe ereditato secondo l'autore delle *Storie fiorentine* dalla madre Clarice Orsini, staccandosi così dallo stile mediceo: «e' modi di Piero non fossero secondo la natura di quella casa [Medici] ma costumi Orsini» (F. Guicciardini, *Storie fiorentine*, Milano, Rizzoli, 1998, p. 286). Secondo il ritratto che le fonti danno di suo figlio Lorenzo, i «costumi Orsini» sembrano in lui ancora più accentuati.

<sup>89</sup> *Discorsi*, III, 29, p. 537.

giante il giardino di Bernardo Rucellai. Quel luogo era via via divenuto il simbolo dell'opposizione al potere dominante, un rifugio attivo in cui l'ozio filosofico teneva accesa la fiamma politica. Bernardo Rucellai, cognato di Lorenzo il Magnifico e un tempo suo amico e alleato, aveva finito per mostrare insofferenza per il ruolo subalterno a cui lo relegava la signoria pallesca, e il suo giardino diveniva un riferimento per l'oligarchia cittadina che era stata esclusa dai Medici dalla direzione dello Stato. Ma avvenne grosso modo la stessa cosa quando, avendo contribuito al rovescio dei Medici e a riformare lo Stato istituendo un gonfalonierato perpetuo dopo la parentesi savonaroliana, passò nuovamente all'opposizione con l'elezione a quella carica di Piero Soderini. Ricucendo allora i rapporti con gli ex nemici, Bernardo si accordò con Alfonsina Orsini perché sua figlia andasse in sposa a Filippo Strozzi. Era il presupposto perché si formasse nella repubblica fiorentina un forte partito nostalgico dei Medici. Mancava adesso solo un'occasione buona per il ritorno in patria degli antichi signori. Questa si materializzò nel 1512 con l'ennesima congiuntura internazionale che evidenziava la cronica debolezza militare fiorentina. Ma l'elezione di Giovanni de' Medici al pontificato pochi mesi dopo e la smania del giovane Lorenzo ad assumere un ruolo ancora più assoluto dei suoi predecessori rendevano la vittoria pallesca eccessiva. Al vecchio Rucellai non restava che manifestare il proprio dissenso nel suo modo abituale, disertando gli affari pubblici, coltivando gli studi e incrementando il suo mecenatismo<sup>90</sup>. Questa eredità raccoglieva suo figlio Cosimo, che rinnovando la tradizione paterna riapriva quello spazio agli incontri di intellettuali e di giovani patrizi insoddisfatti della situazione politica della loro città. Inopinatamente troviamo l'ex Segretario frequentare quegli Orti. Accolto amorevolmente, può raccontare a quei giovani avidi di libertà e di gloria della recente esperienza repubblicana della città, di cui lui è stato – «con tanti suoi disagi e pericoli»<sup>91</sup> – un fedele servitore e un ascoltato consigliere, e tessere l'elogio della più formidabile repubblica della storia, Roma. «Perché gli è ufficio di uomo buono, quel bene che per la malignità de' tempi e della fortuna tu non hai potuto operare, insegnarlo ad altri, acciocché, sendone molti capaci, alcuno di quelli più amato dal Cielo possa operarlo»<sup>92</sup>, così scrive proprio nei *Discorsi*. È dunque a Cosimo e a Zanobi Buondelmonti che adesso viene offerto il poderoso commento a Livio. Essi non sono dei principi, ma privati cittadini. La convinzione di Machiavelli è che meritano assolutamente di esserlo, ma in quel frangente Niccolò non immagina che la loro passione politica porterà uno di loro, Zanobi (Cosimo morirà prima), insieme ad altri giovani di

<sup>90</sup> Rimane fondamentale il saggio di F. Gilbert del 1949 *Bernardo Rucellai e gli Orti Oricellari. Studio sull'origine del pensiero politico moderno*, ora in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 15-66.

<sup>91</sup> È il celebre passaggio della dedica del *Principe*: «E benché io iudichi questa opera indegna della presenza di quella, tamen confido assai che per sua umanità gli debba essere accetta, considerato come da me non gli possa essere fatto maggiore dono che darle facultà a potere in brevissimo tempo intendere tutto quello che io, in tanti anni e con tanti mia disagi e pericoli, ho conosciuto e inteso» (p. 4).

<sup>92</sup> *Discorsi*, II, Proemio, p. 292.

quella cerchia, ad organizzare una fallimentare congiura contro i Medici nel 1522. Noi non sappiamo se egli ne avesse sentore o che sospettasse questa loro ambizione o perfino, come allude qualche storico, la incoraggiasse. Il fatto che il capitolo più lungo dei *Discorsi* sia dedicato alle congiure per dimostrare la loro pericolosa difficoltà non deve indurci a ritenere che Machiavelli fosse in assoluto contrario alle cospirazioni o che proibisse qualcuno di correre un simile rischio. Anzi, questa sua minuziosa cura a trattare l'argomento, mostrando a dei repubblicani durante un regime antirepubblicano le cause ricorrenti dei fallimenti e le incognite letali che covano in tali avventurosi tentativi, tradisce un interesse ambiguo. Di certo quei partecipanti alle riunioni degli Orti lo ascoltavano come una guida e sono loro a «forzarlo» a scrivere il commento a Livio. Ma in quest'opera non propone più Cesare Borgia come maestro dell'arte dello Stato, a differenza di quanto aveva fatto prima a dei governanti effettivi, Signoria repubblicana o governo pallesco che fosse. Non ci resta che considerare che Cesare Borgia fosse percepito non tanto come antirepubblicano o antimedicco, quanto probabilmente come problema antiflorentino, e di questo alla fine anche Niccolò se ne sarà fatto una ragione, togliendolo dalla scena teorica della sua opera più vasta<sup>93</sup>.

Comunque sia, nella dedica preposta al libro sulle repubbliche Machiavelli ricorda ai due giovani amici un solo nome, Gerone, perché ritiene che essi siano della stessa virtù e nella medesima condizione dell'antico re, il quale «ad essere principe non [gli] mancava altro che il principato». Ma Gerone, come sottolinea sempre Niccolò nel *Principe*, «di privato diventò principe di Siracusa». La dedica dei *Discorsi* contiene evidentemente un augurio sottile. Anche una speranza sovversiva: se i due giovani conquistano il potere di Firenze come fece Gerone a Siracusa ciò comporta la fine degli attuali signori. La loro ascesa non può che avvenire contro i Medici. Nella dedica Machiavelli indica pure quale modello seguire se costoro vogliono realizzare quel fine. Per quanto abbiamo detto, noi sappiamo che le gesta di Gerone sono il precedente storico del duca Valentino, il suo alter ego antico. Cesare Borgia continua ad essere proposto più di quanto il silenzio di Machiavelli lasci intendere.

<sup>93</sup> Osserva Corrado Vivanti che «questo elogio del principe più vituperato d'Italia non poteva che suscitare scandalo» (*Niccolò Machiavelli. I tempi della politica*, Roma, Donzelli, 2008, p. 90).



Davide Monda

## Guerra e pace nel Rinascimento europeo: Machiavelli contro Erasmo

Scegliere di condurre una vita cristiana significa [per Machiavelli] condannarsi all'impotenza politica, significa trovarsi usati e schiacciati da uomini potenti, ambiziosi, intelligenti e privi di scrupoli. Se uno desidera, invece, costruire una comunità gloriosa come quella di Atene o di Roma al loro meglio, allora non può non abbandonare l'educazione cristiana e sostituirla con un'altra più adatta allo scopo.

(I. Berlin, *L'originalità di Machiavelli*)

La verità è una sola: ed è una verità che si oppone a quella di coloro che di Machiavelli vogliono fare, a dispetto dell'evidenza, uno studioso, un umanista, un filosofo. Egli fu fondamentalmente uno scrittore – e non solo di versi, di novelle, di commedie – e un uomo politico militante: le sue letture furono quindi, se non esclusivamente, certo prevalentemente di poeti e di storici. Non quindi in una sostanza “scientifica” sta l'alto pregio delle sue opere.

(M. Martelli, in Id.-F. Bausi, *Politica, storia e letteratura: Machiavelli e Guicciardini*)

### 1. *Niccolò Machiavelli e la praxis politica*

Nel 1519, quando decide di stendere un dialogo che riguardi *L'arte della guerra*<sup>1</sup>, Niccolò Machiavelli ha oramai la piena, asperissima consapevolezza che non sarebbe più torna-

<sup>1</sup> Tutte le citazioni da quest'opera sono state tolte dall'edizione critica (2001).

to alla *vita activa*, ossia dentro quell'agone politico che lo aveva visto protagonista di prima grandezza, tra il 1498 e il 1512, nella gestione della Repubblica fiorentina. I riti e le preoccupazioni dei pubblici palazzi nel “*quondam* segretario” – come soleva definirsi dal '12 – avevano gradualmente ceduto allo studio teorico delle reali dinamiche della vita pubblica, sicché all'azione *nello* Stato si era sostituita la riflessione *sullo* Stato e la sua miglior gestione.

*L'arte della guerra* – ha spiegato finemente Francesco Bausi (2005), notomizzando le differenze di questo libro in confronto ai capolavori politologici del nostro pensatore, così come lo stato d'animo di un uomo che si sente oramai irreversibilmente al tramonto – si distingue, rispetto alle due maggiori opere politiche machiavelliane (*Principe e Discorsi*), per un taglio più marcatamente e – nonostante l'esteriore forma retorica del dialogo umanistico – serratamente “tecnico”. Ciò senza dubbio riflette, almeno in parte, il particolare momento in cui il dialogo fu composto: un Machiavelli sempre più emarginato, deluso e disilluso (la composizione dell'*Arte della guerra* precede la commissione delle *Istorie fiorentine* ed è *grosso modo* coeva a quella della *Mandragola*, con il suo sconsolato prologo) abbandona le ambiziose vesti del teorico degli Stati per assumere quelle, certo più dimesse, di “esperto” di una specifica e ben circoscritta “arte” come quella militare, mettendo la sua esperienza al servizio dei Medici – che fin dal 1514 avevano ricostruito l'Ordinanza a Firenze – nella speranza di tornare ad essere da loro “adoperato” soprattutto in questo settore (il dialogo è non per caso dedicato a un medico come Lorenzo Strozzi, e non per caso uno dei primi a cui Machiavelli lo inviò – oltre, naturalmente, al cardinale Giulio de' Medici – fu il potente cardinale Giovanni Salviati, nipote di Lorenzo il Magnifico). Dalla sconfitta della politica scaturisce il primato della tecnica.

Non sono certo più gli anni in cui scrive – com'è risaputo – dall'Albergaccio a Francesco Vettori che, indossati «panni reali e curiali», gli è dato entrare «nelle antiche corti delli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che *solum* è mio e ch'io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro humanità mi rispondono». Né sono più i giorni nei quali, fidente ed animoso, coltivava la piena, fervida speranza che la “sua” città avesse un bisogno impellente di lui, magari per trasformare i palazzi della Repubblica fiorentina in quelli di una *Res publica* romana di gran lunga migliore...

Lo studio assiduo e appassionato dei classici latini e greci aveva inciso sulla sua *forma mentis* veramente *intus et in cute*, lo aveva formato in profondità, come rivela forse più d'ogni suo lavoro proprio *L'arte della guerra*. Fondandosi precipuamente sull'epitome *De re militari* di Vegezio e sugli *Stratagemata* di Frontino – per menzionare le due fonti più significative dell'opera, cui non va comunque disgiunta la prediletta *Ab Urbe condita* di Livio –, il Nostro realizza un libro per più rispetti decisivo, soprattutto qualora se ne valuti la considerevole fortuna, cagionata anche dal fatto che vi è evidenziata e ribadita pressoché *usque ad nauseam* la necessità assoluta che attività politica e attività militare – se si vuol preservare lo Stato dalla rovina, ossia dalla sua eliminazione dallo scacchiere internazionale – si gestiscano in modo unitario e sinergico. La forte rilevanza globale e l'inte-

resse concreto, forse urgente dell'*Arte della guerra* – che costituiranno poi ottime premesse per la sua ricezione europea – sono altresì comprovati dal fatto ch'essa è l'unica opera machiavelliana ad essere stampata, nel 1521, sotto la diretta supervisione dell'autore.

Pure l'esperienza drammaturgica contribuisce a far intuire a Machiavelli – in anticipo di qualche anno, probabilmente, rispetto a taluni suoi celebri contemporanei – le potenzialità e i vantaggi del dialogo rispetto all'aridità e all'algore caratteristici del trattato militare. Com'è stato a ragione osservato da Anselmi e Fazion (1992), l'opzione compiuta dal Nostro è quantomai consapevole, e si manifesta essenzialmente in due direzioni: «la prima, formale, quando con un netto colpo di bisturi elimina fin dalla prima battuta ogni barriera che potesse intermettersi fra le nude parole degli interlocutori ("Ma per fuggire i fastidi d'avere a ripetere tante volte 'quel disse' e 'quello altro soggiunse', si noteranno solamente i nomi di chi parli, senza replicarne altro)»; l'altra, sostanziale, nella costruzione di un personaggio-protagonista in cui le corrispondenze con i referenti storici cedessero il passo alla funzionalità del suo ruolo all'interno dell'opera. È attraverso il *double* Fabrizio che Machiavelli può far entrare nella pagina quella carica di affettività (di cui la formula "i miei Romani" rappresenta la sintesi) che la marca in modo così peculiare e che avrebbe rischiato di suonare stucchevole in un trattato monologico».

È pressoché superfluo ricordare che, nel '500, parecchi intellettuali di spicco, ispirandosi e rifacendosi anzitutto ai dialoghi platonici e al Cicerone filosofo, stendono testi mirabili e fondanti in forma dialogica: gli *Asolani* (1505) e le *Prose della volgar lingua* di Pietro Bembo (1525), nonché, specialmente, il *Cortegiano* (1528) di Baldassar Castiglione rispecchiano forse al meglio, mediante il ricorso a questo genere letterario che vantava nel contempo un'illustre tradizione speculativa, la scelta di campo che compie pure il Nostro.

Affatto rimarchevole è dunque la consapevolezza stilistica machiavelliana, allorquando decide di accantonare il rigore, in linea di massima, sistematico e un po' asettico del trattato e, per dir così, di mettere in scena le riflessioni di carattere prevalentemente polemologico. Non per nulla d'altro canto, nella sua eterogenea produzione, egli dà prova di sapersi avvalere di un novero vario e vasto di procedimenti e strumenti formali, e investiga la più parte delle valenze che i generi tradizionali sono in grado di fornirgli. «Nell'*Arte della guerra*, e indi innanzi sempre, – come ha sottolineato da par suo Carlo Dionisotti (1980) – nella *Vita di Castruccio*, nelle *Istorie fiorentine*, e insieme nelle commedie, anche in uno scritto occasionale come il *Discorso o dialogo sopra la nostra lingua*, Machiavelli si attiene a schemi autorizzati dalla tradizione classica e umanistica. Notevole in specie è la struttura dialogica imposta all'*Arte della guerra* [...] *la struttura dialogica risulta evidentemente imposta*, non richiesta dalla materia né dallo sviluppo stesso, sostanzialmente monologico, che la materia ha nell'opera». Va prevalendo, con ogni probabilità, nell'ormai senescente politologo un'intima esigenza di confronto, un profondo desiderio di condividere i frutti più vividi e proficui della sua pluriennale e variegata pratica, del suo continuo, diletto studio, della sua fervida e innovativa meditazione. All'uomo della prassi pare così essersi via via associato – forse pure a motivo di contingenze originariamente non



considerate, anzi neglette od escluse – il pedagogo (e finanche il pedagogista), che sa discutere sapientemente in materia di avveduta, lungimirante gestione della «verità effettuale» delle cose e, *in primis et ante omnia*, dello Stato: in una parola, il mentore politico.

Se si prendono in esame gli scritti politici minori relativi alle varie forme d'ordinanza, è agevole intendere come *L'arte della guerra* inveri il felice approdo di una riflessione che può farsi tranquillamente risalire al 1506, ovverosia al momento in cui Machiavelli redige la *Cagione dell'ordinanza*, ove esprime *ore rotundo* le cospicue, indifferibili ragioni che lo spingono a istituire una milizia cittadina per la salvaguardia dello Stato, contrastando in tal maniera l'impiego massivo delle infide, detestate truppe mercenarie, ed ove già alterna e armonizza con cognizione di causa le ragioni della politica e quelle della teoria militare.

I termini-chiave dell'intero discorso sono «iustizia e armi», una diade che si ritrova pure, centralissima, nel *Proemio dell'Arte della guerra*, nonché in parecchi altri luoghi del libro. Il deterioramento etico-civile della politica, quindi, si ripercuote sulla gestione militare, e a tal segno che l'Italia è via via divenuta ghiottissimo bottino per le aspirazioni espansionistiche straniere, come ha dimostrato inequivocabilmente, nel 1494, Carlo VIII di Francia scendendovi in armi. Solo attraverso la creazione di un esercito di milizia, a parere del Nostro, lo Stato può assicurarsi potenza militare e dignità politica autentiche. Altro elemento comune a questi due testi è «l'esigenza di trovare nuove forme di organizzazione militare, che tengano conto del mutamento dei tempi, e che prendano atto dell'inefficienza degli eserciti italiani nei confronti di quelli europei, e in particolare di quelli francesi» (Marchand 2001).

Non dissimilmente, nella bozza della *Provisione della Ordinanza*, redatta solo qualche mese dopo, è dato ravvisare un sensibile sviluppo nella riflessione sopra il nesso fra giustizia ed armi. È proprio in questo disegno di legge che, per la prima volta, Machiavelli fa menzione di quegli «ordini» che saranno oggetto di approfondito e meditato studio nelle opere maggiori (in specie nei *Discorsi*), e che assicurano non solo e non tanto il buon funzionamento, ma altresì la sopravvivenza degli Stati – repubbliche o principati che siano. Anche la necessità di evitare l'aiuto esterno, reclutando, piuttosto, le milizie repubblicane nel contado, sembra sottintesa in queste pagine: Fabrizio-Niccolò se ne farà poi eccellente portavoce nel capolavoro del '21.

Ancora, un ulteriore passo verso la formulazione del principio, espresso nel *Proemio dell'Arte della guerra*, dell'irrinunciabile sinergia fra politica e forza militare, fra cittadini e soldati, fra salvaguardia delle istituzioni e difesa del territorio, si riscontra nella bozza dell'*Ordinanza de' cavalli*, risalente al 1511 e approvata dal Consiglio Maggiore nel 1512.

Gli scritti or ora ricordati costituiscono, dunque, il frutto dell'attività pratica del Machiavelli politico, impegnato a risolvere problematiche e questioni contingenti, e di conseguenza – *in primis et ante omnia* – concernenti la sua Repubblica, la sua beneamata Firenze. L'incarico di segretario della seconda cancelleria, però, lo obbliga altresì a svolgere un impegnativo lavoro diplomatico, che lo porta, fra l'altro, a considerare *de visu* le realtà politico-militari dell'Europa, e in particolar modo di quegli Stati che minacciano la li-

bertà, l'effettiva autonomia delle repubbliche e dei principati italiani, ovvero sia l'Impero e la Francia. Nascono così altre opere socio-politiche d'indubbio rilievo: il *Ritratto delle cose della Magna* e il *Ritratto delle cose di Francia*. Pure in queste prose Machiavelli non limita i disegni all'arte militare, ma li espande alla dimensione politica: Impero e Francia, difatti, costituiscono due modelli eccellenti – e all'epoca senza pari – di organizzazione statale, che il Nostro non poteva non percepire come determinanti e, di conseguenza, non scandagliare a fondo.

La potenza economica dell'Impero, che si estende su un territorio d'immani proporzioni e che è popolato da cittadini di grande valentia militare, non è in grado di radunare un esercito capace di costringere gli Stati italiani a lasciar passare Massimiliano, re dei Romani, che pur brama di farsi incoronare a Roma. Tale potenza – conclude il poleologo toscano – è solo apparente se applicata al contesto militare. Condizione opposta mostra invece la Francia, la cui apparente fragilità militare non le impedisce d'intraprendere felici campagne belliche in luoghi lontani, riuscendo a imporre il proprio dominio, com'era avvenuto per l'appunto in Italia con Carlo VIII.

Scienza militare, dunque, e politica – ad avviso di Machiavelli – non possono che essere strettamente congiunte: questa è la più forte e fortunata novità presente nell'*Arte della guerra*, non solo in rapporto con la letteratura *de re militari* coeva, ma altresì con gli sviluppi politologici dei secoli successivi, fino ai giorni nostri. E la dimensione politica non può che *prevalere* su quella militare, *in primis* per escludere il rischio che si costituisca una casta militare che mini dall'interno la vita e la libertà dello Stato. È la nazione ad aver l'obbligo di costituire l'esercito, affinché si tenda all'ideale del suddito-soldato, ovvero di un suddito pronto ad impugnare le armi per difendere la patria e, al contempo, parimenti pronto a ritornare senza remore alla vita civile, una volta che il pericolo è scemato; al fine di evitare ogni abuso, sommossa o colpo di mano militare, il Nostro predilige di gran lunga e consiglia che l'esercito, piuttosto che nelle infide città, venga reclutato nel contado, ove risiedono persone «senza astuzia e senza malizia».

Siamo di fronte, beninteso, a un pensiero dominante di Machiavelli: i militari non devono esser messi nella condizione di costituire una classe sociale a sé stante, la cui mira precipua sia di far guerra a qualsiasi costo, e che possa bellamente impadronirsi del potere politico. Onde evitare che ciò avvenga, è indispensabile che sia il principe – massima espressione del potere politico – a condurre in guerra le milizie cittadine.

## 2. La brigata pensosa e sovversiva degli Orti Oricellari

Dopo il *Proemio*, che ha funzione di dedica a Lorenzo di Filippo Strozzi, Machiavelli, nell'*incipit* del primo libro, tesse calde, sentite lodi di Cosimo Rucellai, giovane d'eccezionale virtù passato prematuramente a miglior vita: «perché io credo che si possa lodare dopo la morte ogni uomo, senza carico, sendo mancata ogni cagione e sospetto di adulazione, non dubiterò di lodare Cosimo Rucellai nostro, il nome del quale non fia mai ricordato

da me senza lagrime, avendo conosciute in lui quelle parti le quali, in uno buono amico dagli amici, in uno cittadino dalla sua patria si possono disiderare».

Cosimo apparteneva all'antica e nobile famiglia fiorentina dei Rucellai, nei cui giardini – è ben noto – s'erano tenute importanti riunioni d'intellettuali che, proprio dal luogo, avevano preso il nome di Orti Oricellari. Come ha brillantemente rammentato, qualche decennio fa, Delio Cantimori (1966), «la congiura e il processo del 1522 avevano fatto cessare quelle riunioni degli Orti dei Rucellai che si possono collegare idealmente non solo alla Accademia platonica ficiniana, ma anche alle dotte ed umane conversazioni del *Paradiso* degli Alberti, di più d'un secolo prima». E, a proposito del periodo in cui è ambientato il dialogo, «le conversazioni degli Orti Oricellari degli anni dopo il 1515-1516 hanno lasciato di sé un lungo, quasi mitico ricordo, per le discussioni che vi si sarebbero fatte, come ultime propaggini del grande Umanesimo quattrocentesco e insieme perché sarebbero stati gli ultimi convegni dove si parlasse ancora di “libertà” fiorentina e di “libertà d'Italia”».

Al pari di Cosimo, anche altri giovani, sotto la penna del Machiavelli, divengono attori sul vivace palcoscenico del dialogo: sono Zanobi Buondelmonti, Battista Della Palla e Luigi Alamanni, i quali avrebbero preso parte, nel '22, alla congiura mirante ad assassinare il cardinal Giulio de' Medici. È un esiguo, sceltissimo uditorio quello che si riunisce per ascoltare Machiavelli negli Orti, ed è quello stesso che l'aveva – come minimo – sollecitato a mettere per iscritto i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, stando, fra l'altro, a quanto si legge nella dedica (a Buondelmonti e a Rucellai) di quest'ultima fatica.

Nelle dediche e in alcune pagine di queste due opere [scil. i *Discorsi* e l'*Arte della guerra*] – rilevava un decennio fa Corrado Vivanti (1997) nella pregevole e, come dire, sinfonica *Introduzione* al primo volume delle *Opere* machiavelliane da lui magistralmente curate – avvertiamo ancora il rapporto di amicizia che, nonostante il divario d'età e di stato sociale, stringe Machiavelli a quei frequentatori degli Orti Oricellari. Egli, ben più anziano, appare quasi un loro maestro, ma, come può accadere a un buon maestro, è confortato dal rapporto con questi giovani, e spinto a dare forma letteraria ai suoi insegnamenti, se prendiamo alla lettera ciò che scrive nella dedica dei *Discorsi*: «voi che mi avete forzato a scrivere quello ch'io mai per me medesimo non arei scritto».

Ma ritornando allo specifico dell'*Arte*, se Machiavelli sembra trasfigurare i suoi giovani amici sino a trasformarli in veri e propri personaggi letterari, Niccolò predilige al contrario travestirsi, indossando i panni di Fabrizio Colonna, feudatario e condottiero romano al servizio della Corona di Spagna. Anselmi e Fazion (1992) hanno tuttavia suavisamente rilevato che, «persa ogni individualità propria, Fabrizio finisce per essere nient'altro che il marchio della irriducibile libertà intellettuale e morale dell'autore di cui è la maschera».

Machiavelli – ha sostenuto Frédérique Verrier (1996) con apprezzabile acume sia ecdotico sia psicologico – non chiede affatto al lettore di credere che a parlare sia Fabrizio Colonna, ma solo di far finta di crederci, come risulta dagli accenni a conversazioni anteriori coi gio-

vani interlocutori degli Orti Oricellari o addirittura a rimandi [...] più o meno velati alle opere dello stesso Machiavelli e, più specificatamente, ai *Discorsi*, di cui si sa che vennero letti e commentati in parte nell'illustre cornice. Nell'accenno al cap. 17 del III libro dei *Discorsi* dedicato all'artiglieria, il riferimento scritto viene per così dire oralizzato. Questi rimandi intertestuali sono di notevole interesse non solo in quanto autocitazione allusiva o ammiccamento smitizzante al lettore (come a dire "Fabrizio Colonna sono io"), ma anche in quanto invito esplicito, da parte dell'autore, a leggere l'*Arte della guerra* all'insegna della complementarità e continuità con le altre opere (sia pur non pubblicate, ma note ai discepoli degli Orti), nonostante le varianti tematiche e formali.

Il fatto di eleggere a proprio *alter ego* un militare di chiara fama, un indiscusso esperto d'armi, nonché uomo maturo, per non dire anziano, induce a pensare che Machiavelli desiderasse, in sede di teorizzazione, sottrarre l'ambito della guerra ai giovani, a cui, generalmente, si riteneva adatto per l'ardire e il coraggio connaturati all'età. Sia come sia, Fabrizio-Niccolò si pone come una guida a un tempo insigne, illuminata e paterna che, dopo lunga esperienza e approfondita riflessione, elargisce ai suoi ascoltatori – e naturalmente anche ai suoi lettori, coevi e futuri – l'essenza della propria *arte*, del suo nobile e riverito mestiere: di fatto, il maturo condottiero educa i giovani a un modo sì rinnovato di concepire l'arte militare, ma nel contempo scrupolosamente – filologicamente, vorrei dire – attento e sensibile alle *lectiones* e agli *exempla* dei latini e dei greci.

Riprendendo uno dei più famosi *adagia* raccolti e chiosati da Erasmo da Rotterdam, anche secondo Machiavelli – pur da tutt'altra prospettiva – è necessario ribaltare, ripensare radicalmente l'espressione *Dulce bellum inexpertis*. Se è indubbio che il coraggio e l'audacia propri degli *iuniores* sono prerogative del guerriero, è almeno altrettanto assodato che i giovani vanno istruiti e formati con la massima cura, giacché è ormai definitivamente tramontato, anzitutto, l'ideale del cavaliere medievale, che sfida l'avversario a singolar tenzone, ed è altresì mutata la prassi bellica, soprattutto a cagione dei pur ambivalenti, sfuggenti progressi recati dalle armi da fuoco.

L'impulso ad elaborare, a livello teorico, un disegno globale di ordine politico-militare era cresciuto – si potrebbe ritenere – insieme con Niccolò, s'era andato via via corroborando e sostanziando in tanti, troppi anni d'inattività ed inerzia forzate su quel piano pratico ch'egli sentiva il più consono alla propria natura. Con l'*Arte della guerra* ci troviamo dinanzi alla fase più matura, e per certi versi, conclusiva, della riflessione machiavelliana: Ezio Raimondi (1998) l'ha suffragato, alcuni anni or sono, in una pagina di suggestiva, superba efficacia che conviene trascrivere:

Dopo il 1513 il Machiavelli, intanto, era divenuto quasi un sedentario, con poche occasioni di viaggi; ma il rovello restava sempre lo stesso. L'aveva scritto, del resto, al Vettori: «...la fortuna ha fatto che, non sapendo ragionare né dell'arte della seta né dell'arte della lana, né de' guadagni né delle perdite, e' mi conviene ragionare delo stato, e mi bisogna o botarmi di stare cheto o ragionare di questo...». Lontano dalla vita attiva, cui doveva ritornare soltanto negli ultimi anni, ma con ruoli sempre modesti, egli continuava a scavare nell'universo della politica e delle sue forze, a scrutare l'immagine dell'uomo e le insidie della for-

tuna, a porsi la domanda della decadenza italiana e a saggiare, giacché non poteva rinunciarti, connaturato com'era a tutto il suo pensiero, la possibilità di un «rimedio». Il gusto umanistico che ora fioriva nella sua pagina, favorito in primo luogo dalla consuetudine degli Orti Oricellari, non sacrificava affatto alla funzione consolatoria di un'alta retorica civile l'asprezza di una condanna lucida e rigorosa, né attenuava la certezza che la lotta politica, come il conflitto armato discusso nell'*Arte della guerra*, impegnava ogni risorsa e si concludeva solo quando la vittoria era totale. Se gli anni passavano, la passione di Machiavelli non pativa declino. Anche allorché l'amarezza gli prendeva la mano, come nel ritratto per metà fantastico di Castruccio Castracani, e pareva che un'ombra di fatalismo scendesse tra i suoi pensieri, gli restava ancora una ragione che non voleva arrendersi, che ritrovava, nell'atto stesso di capire e dell'obbligarsi a un limite, una nuova energia. Troppo forte era in lui la polemica contro gli uomini deboli perché il vigore dell'invettiva e della fantasia non prevalesse sulla tristezza della diagnosi.

Con l'*Arte della guerra*, pertanto, il “*quondam* segretario” cerca di fissare, specialmente a beneficio della posterità, i risultati della sua indefessa speculazione politologica, non tanto per giustificare le scelte che lo avevano condotto al ritiro dalla vita pratica, quanto per rendere definitivo il suo contributo alla soluzione dei problemi che avevano portato alla rovina la Repubblica della sua Firenze e, più in generale, gli Stati italiani dell'epoca.

Esaurito il tempo dei discorsi e delle discussioni, sembra giunto, finalmente, quello ove occorre passare all'azione, *in primis* al fine di dar senso e concretezza, per l'appunto, ai ragionamenti attentamente elaborati. È indubbio che il riversare tutte le energie nello studio e nella stesura di opere letterarie abbia sortito un effetto terapeutico per Machiavelli; ciò, tuttavia, non significa che egli abbia mai perduto la speranza di ritornare, anche in quegli estremi suoi anni di vita, al timone della “sua” Repubblica: persino la letteratura, in ultima analisi, aveva rivestito per lui un fine pratico.

### 3. *Milizie cittadine e sopravvivenza dello Stato*

Il Medioevo s'era oramai concluso, e la cognizione del mutamento epocale attuatosi si riverberava non solo sul piano ideologico, letterario e morale, ma anche a livello bellico e politico. Non prendere coscienza di questo stato di fatto, non capire cioè che anche nella tattica militare e nel reclutamento delle milizie s'era verificato un ribaltamento rispetto all'epoca passata, era sintomo, secondo Machiavelli, di una gravissima crisi *lato sensu* politica, di quella tragica cecità che, fra l'altro, aveva portato gli Stati italiani a soccombere, nel 1494, sotto l'impeto irrefrenabile delle armate di Carlo VIII. E non sarà forse inutile rammentare che l'attività diplomatica, condotta senza pause per una quindicina d'anni, aveva imposto al Segretario l'urgenza di un rinnovamento non solo nell'esercizio del potere politico, ma anche nella gestione delle forze militari.

Non più la cavalleria, come nell'Età di Mezzo, costituiva oramai il nucleo propulsivo dell'esercito rinascimentale: la fanteria aveva a poco a poco perduto la sua funzione ausi-

liaria – o, tutt'al più, comprimaria – per divenire elemento determinante e imprescindibile nell'orchestrazione dei conflitti armati. Con la Guerra dei Cent'anni, d'altronde, non vi era stata una netta evoluzione dell'esercito, bensì piuttosto un suo adattamento, poiché l'abbondante presenza dei formidabili arcieri inglesi aveva costretto i cavalieri ad ispessire l'armatura propria e del cavallo, nell'intento di meglio difendersi dalle armi da getto, nonché ad aggiungere al proprio già cospicuo seguito uno o due tiratori (arcieri o balestrieri).

Solo nel 1475-76, però, durante la guerre di Borgogna, il mutamento si rivelò reale e irreversibile: la nuova fanteria svizzera, in modo tanto inatteso quanto impreveduto, sbaragliò l'avversario. Tale fanteria, serrata in poderosi quadrati, era munita di una picca lunga dai quattro ai sei metri, impugnata a due mani e capace di creare una siepe di punte che rendevano inoffensiva la cavalleria. Neutralizzato, quindi, l'avanzare dei cavalieri, sifatto quadrato poteva spingersi all'attacco, portandosi dietro la massa degli altri combattenti che, pur armati approssimativamente, avevano l'indispensabile funzione di mantenere la coesione, di sospingere quelli davanti e di espandere la propria forza dinamica dal centro alla periferia.

Va da sé che – l'osservò Piero Pieri (1955) in un saggio sull'*Arte della guerra* machiavelliana che, quantunque steso negli anni trenta, appare a tutt'oggi insuperato e imprescindibile sia dal punto di vista *stricto sensu* polemologico, sia da quello storico-militare – «al principio tattico d'un'azione distruttiva lenta e metodica, si sostituisce l'altro d'un'azione risolutiva all'arma bianca, il più possibile rapida e decisa». Ecco allora che, nella rinnovata battaglia che riposa sul quadrato svizzero, ogni reparto, anche la cavalleria, viene mosso ed impiegato in funzione dell'ormai egemone fanteria di picche.

L'età del Rinascimento era indubitabilmente iniziata, producendo effetti tanto dirompeni quanto imprevedibili. Come in parecchi altri ambiti, tale sviluppo complessivo aveva cagionato un generale spaesamento e un continuo, malagevole adattamento pure nella gestione politico-militare degli Stati. Invero, come ebbe a notare Felix Gilbert (1997), «le innovazioni in campo militare di quel periodo, la comparsa di nuove armi ed il sorgere della fanteria avrebbero comunque suscitato considerazioni e commenti. Solo che in un'epoca di equilibrio sociale e di accettazione supina dei valori politici, il pensiero militare sarebbe stato probabilmente confinato nei limiti di singoli suggerimenti tecnici e di discussioni particolaristiche. La crisi dei valori e delle istituzioni politiche che pose fine al Medioevo offrì l'occasione per un riesame radicale dei loro presupposti: siccome l'intero mondo politico sembrava in via di evoluzione, parve possibile riplasmarlo sulla base di nuovi principi. Questo non significa che un atteggiamento così radicale sia stato abituale tra i pensatori di quel tempo. Ci voleva un Machiavelli per mettere a frutto le possibilità che la crisi di quell'epoca aveva rivelate, ma era ugualmente necessaria tale crisi per rendere possibile e feconda l'intuizione rivoluzionaria con cui Machiavelli colse i problemi politici». Furono certo un talento e un impegno straordinari a permettere a ser Niccolò d'intuire la portata epocale di quella crisi socio-politica, nell'alveo della quale si sentiva, in qualche modo, chiamato a contribuire proficuamente.

L'evoluzione tattica, tuttavia, non era che un aspetto parziale del mutamento che si andava prospettando: proprio in quell'epoca, infatti, si assisteva alla costituzione delle milizie permanenti di Stato. Ma, se è vero che nell'Evo di Mezzo i *milites* erano stati i professionisti della guerra per eccellenza, occorre nondimeno sottolineare come la loro costituzione e organizzazione si fondassero su un'economia arretrata, che prevedeva compensi in natura associati all'uso di terre di cui, poi, s'impadronivano. Lo Stato non riusciva ad esercitare alcuna valida autorità sui feudatari, e la loro disponibilità poteva essere offerta solo per tempi e spazi limitati, vale a dire secondo le capacità e risorse economiche del feudo. Solo quando l'economia consentì al potere centrale di rafforzarsi e consolidarsi, la gestione delle milizie venne stabilita sulla base di uno stipendio regolare. Lo Stato era finalmente in grado di trattare con i capi delle condotte, i condottieri, sino a farli divenire dipendenti dello Stato.

Tale situazione aveva trovato fertile *humus* anche in Italia, perché all'inizio del secolo XVI non solo la tattica della fanteria svizzera era diventata il paradigma cui uniformarsi – e questo era avvenuto nelle milizie dello Stato pontificio e in quelle della Serenissima in special modo, ma pure negli altri Stati della penisola –, ma anche perché sempre più numerose erano le compagnie di ventura al servizio degli Stati. Anche se si rileva la tendenza ad una nobiltà guerriera di ritorno, dato che i capitani di ventura molto spesso ricevevano feudi come compenso per il loro servizio, costoro tuttavia restavano – proprio in quanto militari – stipendiati dallo Stato, ossia il loro obbligo derivava dallo stipendio più che dall'eventuale concessione di un feudo.

L'assetto politico italiano presentava, dal punto di vista politico, aspetti e peculiarità non ravvisabili negli altri stati d'oltralpe: la mancanza di un potere centrale forte, procurata dal frazionamento politico, e il fragile equilibrio tra i suoi principati e le sue signorie avevano portato l'Italia, dopo la morte del Magnifico, al collasso. E gl'insuccessi bellici avevano dimostrato patentemente, inequivocabilmente le insufficienze di un sistema politico-militare inattuale per contrastare le crescenti pressioni europee.

Testa di turco delle critiche e dei giudizi negativi dovevano divenire, anche nelle pagine del Segretario della Repubblica fiorentina, il mercenarismo e la fanteria pesante. Dinanzi a un scenario politico di tal fatta, Machiavelli esprimeva così un rigido, perentorio rifiuto di qualsivoglia forma di mercenarismo, nella convinzione che la difesa dello Stato dovesse promanare dallo Stato stesso.

Come ha limpidamente sintetizzato Luigi Russo (1988), «il mercenarismo, ardentemente combattuto dal nostro scrittore, aveva la sua ragione di essere in uno Stato governato da un principe, che vi giunga per la grazia di Cesare e di Pietro, ma non per la grazia della sua virtù. Affermata l'autonomia politica del principato, tutto fondato sulla capacità del suo capo, sorge come corollario la necessità che all'autonomia politica si aggiunga l'autarchia militare. Uno Stato che cresce e vive di sé deve bastare militarmente a se stesso, la sua fortuna non può procedere dalla fortuna delle armi aliene, o mercenarie o ausiliarie, pericolose sempre e militarmente e politicamente». In base a considerazioni di tal sorta, Machiavelli aveva emanato la pregnante *Ordinanza* succitata.

Il piccolo Stato di Firenze si trovava, a quell'epoca, nella condizione di non poter contare su un'aristocrazia militare, né vecchia né nuova, e di non poter giovare neppure di compagnie stabili nel territorio, o comunque vincolate al suo servizio. Inoltre, non aveva disponibilità né di provvisionati né di condottieri, per cui sempre più spesso si rivolgeva ai capitani dello Stato Pontificio. Da qui dunque sorse, e con fervente, affannosa urgenza, la necessità dell'*Ordinanza*.

Come che sia, nonostante questi presupposti e propositi, nell'agosto del 1512, le truppe della Repubblica di Firenze vennero clamorosamente sbaragliate dalle milizie che riportavano in città i Medici, in palese contrasto con le teorie politiche del Segretario, che non si sarebbe peraltro mai dichiarato responsabile della caduta del suo regime, quantunque avesse sensibilmente contribuito – proprio con la sua *Ordinanza* – a formare l'esercito repubblicano, proponendo la leva nel contado. Per soprammercato, Niccolò non volle mai ammettere che fu proprio quest'ultimo elemento – il rendere soldati del suo Stato dei semplici agricoltori – a costituire la prima e più pesante resistenza da parte dell'aristocrazia cittadina, che paventava una sollevazione *manu militari* contro di sé.

#### 4. *Un'arte della guerra sì nuova, ma di foggia antica...*

Nella milizia fiorentina da poco creata si potevano riscontrare – secondo il Nostro – alcuni difetti contingenti, cagionati, in buona parte, dall'inadeguato equipaggiamento dei soldati, ma altresì dall'inesperienza dovuta alla recente istituzione delle truppe. Eppure, il nodo da sciogliere era un altro, l'intera questione si fondava su motivazioni ben più profonde: le vere cause della disfatta delle truppe repubblicane stavano infatti nella non aderenza al modello militare antico, insuperabilmente rappresentato dal sistema della Roma repubblicana dei tempi aurei. Del resto, come ha osservato lucidamente Pieri (1955), «la tattica svizzera sembrava far rivivere la falange macedone, che aveva permesso al piccolo regno di Macedonia la conquista della Grecia e di tutto l'Oriente; per aver ragione del quadrato svizzero non c'era che un mezzo: richiamare in vita quell'arte militare romana che aveva trionfato del formidabile strumento di guerra dei Macedoni».

Riteneva, del resto, che non vi fossero molti altri modi, o alternative, perché il piccolo Stato di Firenze fosse in grado di risolvere la crisi in cui stava precipitando. La soluzione da lui proposta aveva, nondimeno, un vizio originale, connaturato, perché riposava sulla presunzione di conoscere con esattezza l'arte militare antica. La ricostruzione storica, che Machiavelli conduce sulle fonti greche e latine, dell'evolversi della disciplina bellica antica, e in particolare di quella romana, palesa l'ingente scarto che sussiste fra il modello antico e la congiuntura socio-politica in cui egli vive: a partire da queste considerazioni, quindi, si può meglio intendere il discorso di Fabrizio Colonna relativo al «deletto», al reclutamento delle milizie. Secondo il venerabile portavoce del Nostro, i sudditi dovrebbero naturalmente costituire l'esercito statale, ma i quadri di comando dovrebbero mutare di anno in anno, onde non s'ingeneri tra soldati e comandanti un rapporto di di-



pendenza dei primi nei confronti dei secondi. Inoltre, per contrastare la tendenza a trasformare la milizia in una carriera, egli propone la leva dai diciassette ai quarantadue anni, sicché i veterani, i più disposti a prolungare la leva e a trasformare così la milizia in mestiere, sarebbero stati puntualmente congedati.

L'analisi sin qui condotta, a dire il vero, non spiega la potenza delle armate svizzere, che solo parzialmente si regolavano secondo le norme proposte dal Colonna-Machiavelli. Nell'*Arte della guerra* si sostiene che gli Svizzeri sarebbero «nati e allevati sotto le leggi, e eletti dalle comunità, secondo la vera elezione». Il «deletto», ossia la leva militare, quindi, sarebbe regolare; il «modo corrotto e non buono» consisterebbe invece nel mantenere queste milizie in armi anche in tempo di pace, per metterle a disposizione degli alleati o di chiunque altro li assoldasse e creare così un vero e proprio mestiere delle armi.

Disgraziatamente, la realtà non era proprio questa, giacché – seguendo ancora l'autorevole opinione di Pieri (1955) – «nella maggior parte dei casi, gli Svizzeri erano veri mercenari; il governo elvetico negoziava spesso la loro partenza, la discuteva, la sospendeva; ma l'offerta da parte della gioventù svizzera era quasi sempre maggiore della richiesta. E allora il governo interveniva per scegliere gli elementi migliori e meglio armati, perché il prestigio della fanteria elvetica non doveva venir meno: questo era il "deletto" dell'autorità politica e non altro!».

A prescindere da questo ed altri pur gravi travisamenti di carattere tanto storico quanto storiografico, le proposte del Segretario fiorentino segnano di certo il superamento dell'obsoleta prassi strategica medievale e, in qualche caso, anche di quella rinascimentale: ciò avviene perché la superiorità strategica è strettamente connessa a quella tattica. In verità, la tattica proposta da Machiavelli, capace di sbaragliare in campo aperto qualsivoglia nemico, aveva come base il mutamento della strategia, passando da quella logoratrice ad una annientatrice. E, naturalmente, per strategia bisogna intendere non già le contingenti operazioni belliche, sibbene una più ampia condotta della guerra: questo significa, *inter alia*, che anche la strategia bellica diviene strategia politica.

Va poi sottolineato che, rispetto ai *Discorsi*, è dato qui riscontrare che la strategia annientatrice non viene più proposta in tutta la sua atrocità e crudeltà; essa, piuttosto, subisce interferenze di ordine politico, sino al punto che concezione militare e concezione politica vengono ad intrecciarsi e a corrispondersi indistricabilmente. Nell'*Arte della guerra* la strategia annientatrice è considerata ed affermata *tout court*, e si deve allora dedurre – riprendendo un'ultima volta le preziose parole di Pieri (1955) – che «dai *Discorsi* all'*Arte della guerra* si passa sostanzialmente dalla strategia annientatrice-distruttiva alla strategia annientatrice-risolutiva».

Non sarà forse inutile ripetere che l'Europa coeva al Nostro è ben lungi dall'Europa contro cui i Romani s'erano mossi *illo tempore*, e che l'apparente somiglianza della fanteria svizzera alla falange macedone non poteva certamente giovare ad una repentina ed appagante soluzione dei problemi emergenti. Né vanno sottostimati, d'altra parte, l'incontenibile, generoso desiderio machiavelliano di scuotere, coi libri dell'*Arte della guerra*, le coscienze che giudicava determinanti per le sorti dello Stato; la volontà di rappresentare

anche a tinte cupe, dinanzi ai suoi contemporanei, il disastroso stato dei fatti che, volenti o nolenti, si trovavano a subire; l'aspirazione al progresso concreto di uno degli aspetti cardinali – quello militare – della vita socio-politica dell'epoca e, forse, d'ogni tempo. Niccolò Machiavelli, in una parola, si adopera fundamentalmente allo scopo d'affermare nel modo più lineare e risoluto questo principio: il potere militare dev'essere subordinato al potere politico, di cui quello è e ha da essere diretta emanazione.

### 5. *Pensare la politica nell'Italia travagliata del primo '500*

Gli aspetti tecnico-militari occupano senz'alcun dubbio la *magna pars* del trattato; nondimeno, nelle pagine finali, ove si dipinge un risentito, impietoso ritratto della situazione di decadenza, fisica quanto morale, dei principi italiani del tempo – sia prima della spedizione di Carlo VIII, sia dopo – non mancano puntuali, calcolatissimi riferimenti alla dimensione politica e al divenire sociale in cui il Nostro si trova a operare. Nel passo forse più celebre del libro, infatti, Fabrizio-Niccolò dichiara ardito e senza ambagi:

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

Dopo siffatte riflessioni, il Segretario presenta un interessante, eloquente paragone con personaggi antichi: sono generali, come Cesare, oppure fondatori d'imperi, come Alessandro, giammai uomini *esclusivamente* esperti in materia d'armi. I principi, in effetti, non devono essere condottieri *tout court*, poiché le loro qualità e virtù concernono anzitutto la sfera morale e civile: «preparare il corpo a' disagi e lo animo a non temere». Tanto basta – credo – per attribuire all'*Arte della guerra* una finalità che trascende le mere regole tattiche o di buona gestione di un esercito nell'attacco, nella difesa o in fase di non belligeranza. L'aver subordinato il potere militare a quello politico, come più volte s'è cercato di mostrare, acclara che la riforma tecnica ha da essere inserita in una ben più vasta, articolata e complessa revisione delle competenze di chi aspira (o è chiamato) a reggere lo Stato, sia egli un principe, un'oligarchia o una qualsivoglia altra forma di governo.

A guardare bene, nel *Proemio*, così come nell'*incipit* e nell'*explicit* dell'opera, Machiavelli rimanda ad una mèta assai più ambiziosa, al successo dello Stato: «le quali cose, se da questi principi fussero lette e credute, sarebbe impossibile che loro non mutassero forma di vivere e le province loro non mutassero fortuna». Tale espressione, di tenore squisitamente gnomico, si ricollega direttamente a una massima che si legge nelle *Parole da dire sopra la provvisione del danaio* (1503): «la fortuna non muta sentenza dove non si muta ordine», ma che, a prescindere da questa, non può non evocare la celeberrima, veementemente esortazione ai signori italiani «ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam», che chiude il *Principe*.

Divenivano verosimilmente destinatari di quest'opera pure quei principi italiani che, con la loro condotta leggera e irresponsabile, avevano contribuito non poco allo sfacelo militare compiuto dagli eserciti stranieri nella Penisola. Machiavelli pare rivolgersi specialmente a loro, allorché addita ed esamina minutamente il problema della debolezza degli Stati, della loro inattualità rispetto alle nuove esigenze politiche e militari: proprio con l'*Arte della guerra* sembra invero fornir loro una metodologia valida non solo per la difesa, ma per l'offesa di ogni nemico e detrattore. Appare del tutto condivisibile quanto segnalato – *more solito* con scaltrita finezza – Quentin Skinner (1989) in merito alle ultime pagine dell'*Arte della guerra*:

Scrivendo nel 1521 *Dell'arte della guerra*, egli dedicò alcuni dei migliori passaggi dell'ultimo Libro a difendere dai detrattori il suo concetto di milizia cittadina. Per il Segretario fiorentino, il piano era fallito nella pratica, solo perché non gli era stato dato il sostegno adeguato – risultandone così uno «abortivo», laddove esso avrebbe potuto consacrare la nascita di una forza militare veramente formidabile. Il valore d'un esercito cittadino ben addestrato non era stato ancora confutato, dal momento che non era stato ancora messo imparzialmente alla prova. Machiavelli conclude così il trattato con quella che può suonare come una vanteria impenitente: il primo grande governante che fosse riuscito ad organizzare un esercito formato dai suoi sudditi, secondo le regole suggerite dall'*Arte della guerra*, avrebbe avuto la possibilità «prima di alcun altro» di farsi «signore di questa provincia».

In ogni opera machiavelliana, a onor del vero, è possibile ravvisare un fine pratico, un insegnamento per l'azione, un tendere permanente al conseguimento di un obiettivo concreto. Con l'*Arte della guerra* Machiavelli è capace poi – come mirabilmente sottolineato dal compianto Mario Martelli (1996) – di portare a una svolta decisiva quella riflessione che si può far risalire «alla tradizione ideologica fiorentina»: oggetto della discussione era, e continuava a essere, il ruolo del potere militare all'interno della compagine politica di uno Stato, nella fattispecie di Firenze. Certo, Machiavelli vi è chiamato in causa da una duplice motivazione, la prima pertinente alla dimensione della politica attiva, la seconda a quella dell'esperienza individuale. Ecco, dunque, che «il nodo fondamentale [...] era stato quello dell'opzione a favore della repubblica o del principato: o, piuttosto, nella precisazione dei limiti entro i quali una repubblica può assumere la connotazione di un principato senza perdere quella di una repubblica» (Martelli 1996).

Uno Stato, principato o repubblica che fosse, non poteva rinunciare alle milizie, pur con tutti i rischi che rappresentavano per il potere politico. Machiavelli, di fatto, intuì e propugna con ogni mezzo – pratico da segretario, speculativo e retorico da teorico – che «l'esercizio dell'arte della guerra è il completamento e il fondamento necessario della vita civile. Senza adeguate difese, gli ordini della vita civile sono infatti "vani" e destinati a perire» (Viroli 2000).

Ma la stesura dell'*Arte della guerra*, come già anticipato, risponde anche a un interesse (forse a un'ossessione) prettamente personale, inquantoché Machiavelli non rinunciava ad essere il promotore dell'«ordinanza», vale a dire del provvedimento che istituiva quella milizia cittadina che, nel 1512, era stata sbaragliata a Prato, aprendo la via al ritorno dei Medici a Firenze. Specie per tal motivo, è più che legittimo asserire che, «come al solito, in Machiavelli interesse e ideale tornano a intrecciarsi; né si saprebbe tracciare una linea di demarcazione atta a separare la personale apologia dalla perorazione di un provvedimento indispensabile alla salvezza della patria» (Martelli 1996).

#### 6. *Erasmus e Niccolò: due weltanschauungen affatto inconciliabili*

Se appare pressoché impossibile documentare che Machiavelli ed Erasmo, coetanei e tuttavia agli antipodi circa l'elaborazione di un progetto etico-civile e politico, si siano conosciuti personalmente, è invece assai probabile che sotto gli occhi di Machiavelli siano passate diverse opere erasmiane.

«Nel 1518 – ha scritto Carlo Dionisotti (1980), richiamando coordinate storico-culturali d'insuperato valore – gli eredi dello stampatore Filippo Giunta pubblicarono a Firenze la *Moria* di Erasmo. [...] È notevole che la ristampa giuntina non accompagni il testo con alcuna prefazione, mentre un'avvertenza al lettore dell'umanista Antonio Francini da Montevarchi figura nella contemporanea ristampa giuntina (dicembre 1518) di un innocuo opuscolo dello stesso Erasmo, traduzione latina di due tragedie di Euripide e in appendice due carmi, che Aldo Manuzio aveva stampato nel dicembre del 1507».

E non va nemmeno sottovalutato che, mentre a Venezia il mercato librario era assai florido e Aldo e i suoi eredi non costituivano che una delle molte stamperie, a Firenze i Giunta monopolizzavano *de facto* la diffusione dei testi della miglior cultura europea. Risulta quindi naturale inferire che l'offerta libraria dei Giunta rispecchiasse – con una certa attendibilità – la richiesta degli intellettuali fiorentini di quel tempo. Pare arduo, dunque, non sottoscrivere che «il primo ingresso di Erasmo nella Firenze di Machiavelli è un evento bibliografico che merita di essere registrato e tenuto in conto nella storia letteraria» (Dionisotti 1980).

Ma i due opuscoli erasmiani testé citati rivestivano, tutto sommato, un'importanza limitata nel dibattito culturale e politico animato e vivificato da intellettuali fiorentini prossimi o comunque analoghi a Machiavelli. Altri testi, difatti, dovevano rinfocolare le discussioni tra giovani e non più giovani protagonisti dell'intelligenza cittadina: «Nel mag-

gio del 1516 – rammenta ancora Dionisotti – gli eredi di Aldo avevano pubblicato una raccolta degli *Opuscula* di Luciano tradotti a gara da Erasmo e da Moro. Ristampando questa raccolta nel luglio del 1519, i Giunti aggiunsero in fondo l'*Utopia* che, apparsa a Lovanio nel 1516 e una seconda volta a Parigi nel 1517, era diventata largamente accessibile nelle due edizioni procurate da Erasmo a Basilea nel marzo e nel novembre 1518». Mediante queste provvide versioni dal greco, Erasmo e Moro restituivano ad un novero viepiù crescente di studiosi europei ed italiani parecchi scritti che, fino ad allora, erano rimasti pressoché inaccessibili. La temperie politica della Firenze di quegli anni rese poi auspicabile l'acquisizione di opere – originali o tradotte che fossero – utili al dibattito interno alla classe dirigente, al punto da determinare talune scelte anche eversive di soggetti irriducibili al definitivo ritorno della signoria medicea.

Per questi motivi, nel volume dato alle stampe dai Giunti, l'*Utopia* era senz'altro il testo più interessante, ma non era tuttavia l'unico in grado d'interessare lettori ancor giovani, come il Brucioli, o non più giovani, come Machiavelli. E, sempre per riprendere Dionisotti (1980): «sull'importanza, politica e letteraria, delle traduzioni di Luciano, non si insisterà mai abbastanza. Basti rilevare, in questo caso, la disputa sul tirannicidio, ossia l'aggiunta che Erasmo e Moro si erano divertiti entrambi a fare di una propria declamazione polemica alle rispettive versioni dell'opuscolo luciano su quell'argomento. A questo proposito, sarà anche da tener conto del fatto che, essendo il volume apparso nel luglio del 1519, appena due mesi dopo la morte del potenziale tiranno Lorenzo de' Medici duca d'Urbino, esso venne a trovarsi nel bel mezzo di una crisi costituzionale, impreveduta e grave per tutti, a Firenze. Che era la crisi stessa, dalla quale i giovani lettori di Luciano e dell'*Utopia*, che per la loro età ancora non avevano voce in capitolo a Firenze, ma che smanavano di poter dire e fare, senza dubbio presero l'avvio per ordire nei loro convegni una congiura, che al momento opportuno, nella fattispecie subito dopo la morte di Leone X, liberasse Firenze da un incongruo e intollerabile governo sacerdotale».

I Giunti resero disponibili per i dotti fiorentini, in breve tempo, altre fondamentali opere erasmiane: in effetti, nel febbraio 1520 (1519 a Firenze) pubblicarono l'*Institutio principis christiani*, assieme ad altre opere originali e traduzioni dell'olandese. Quasi sicuramente l'autore del *Principe*, se non per confutare tale opera, almeno per confrontarsi con essa, la sfogliò, la lesse e trasse spunti di riflessione o discussione. In tal maniera, cedendo un'ultima volta la parola a Dionisotti (1980, corsivo mio), «mi sia lecito dire che tante pagine, e quali pagine, di Erasmo e di Moro, stampate dai Giunti a Firenze in tre anni, non possono, a mio parere, essere ignorate dallo studioso del Machiavelli. *Perché è probabile che, almeno in parte, non sfuggissero a Machiavelli. [...] E beninteso credo che, ciò nonostante, Machiavelli fosse e consapevolmente restasse lontano, quanto di fatto era nello spazio, da Moro, e più lontano ancora, dovunque fosse, dall'ex monaco e apolide Erasmo*».

È verissimo, Niccolò ed Erasmo rimasero, *sempre e comunque*, lontani, propugnarono ideali ed ebbero *Weltanschauungen* giustapposte, per non dire antitetiche *tout court*, seppure quella in cui l'uno e l'altro – coetanei com'erano – si trovarono ad esistere, a pensare, a soffrire fosse, come nessuno ignora, la stessa Europa, illanguidita e funestata oltre ogni

dire da incessanti e sanguinose guerre intestine, di tutti contro tutti. Va dunque rilevato subito che, sebbene sia riscontrabile qualche elemento che li accomuna (pongo mente, anzitutto, alla marcata tensione formativa e alla vocazione moralistica), le scelte di vita da loro compiute, nonché le soluzioni ai problemi etico-spirituali, socio-politici e militari da loro presentate appaiono affatto inconciliabili, rendendoli quasi le due facce della stessa erma bifronte.

La pedagogia erasmiana, che muoveva dal presupposto secondo cui *Homines non nascuntur, sed finguntur*, era diretta a una vera e propria *paideia* di orientamento spiritualista, a un'educazione completa, costante e senza termine dell'uomo – meglio, del “soldato di Cristo” – attenta ad ogni momento dell'esistenza, e culminante nel riconoscersi *intimamente* cristiani.

Erasmus visse in prima persona il travaglio di chi è impegnato nell'istruzione e nella formazione dei più giovani. Nelle sue opere pedagogiche, così come in quelle filosofiche e politiche, il fine ultimo risultò essere, sempre e comunque, la pace, che a buon diritto è stata autorevolmente definita la sua preoccupazione dominante, quasi la sua magnifica ossessione (Garin 1988). Nel momento in cui venne chiamato a comporre un'opera direttamente indirizzata alla formazione del principe cristiano, si può a giusto titolo reputare, con Edilia Orlandini Traverso (1989), ch'egli la sentisse come «il momento più alto e significativo di una dottrina etico-pedagogica che intende qualificarsi come forma e proposta di un'educazione permanente che interessa l'intera umanità». Al principio machiavelliano della ragion di Stato, Erasmo contrappose quello del «bene comune», che si poteva – e si può – realizzare solamente con la pace e la concordia universale fra uomo e uomo e, quindi, fra nazione e nazione.

Pure Machiavelli, ridotto di fatto all'inerzia, indossò – come s'è veduto – i panni del *magister*, sforzandosi *toto pectore* di trasmettere la saggezza e la sapienza politiche acquisite ai migliori esponenti delle nuove generazioni. Il momento conclusivo e, almeno in parte, più alto di tale *engagement* è rappresentato proprio dall'*Arte della guerra* che, non per caso, viene strutturato come un dialogo. «Anche è a prima vista notevole il trapasso – per riprendere il giudizio ineguagliato di Dionisotti (1980) – da un discorso personale, come nel *Principe* e nei *Discorsi*, in cui l'autore è attore, solo personaggio in scena, a una rappresentazione di idee e di fatti che l'autore promuove e dirige stando dietro le quinte, intervenendo sulla scena eccezionalmente, fra un atto e l'altro, come accade nei proemi ai singoli libri delle *Istorie fiorentine*. Si nota, in buona sostanza, uno sviluppo drammatico, dal monologo al dialogo, dal discorso alla rappresentazione, che non può essere disgiunto dal contemporaneo impegno di Machiavelli, autore della *Mandragola* e della *Clizia*, nel teatro comico».

Il fine ultimo dell'autore appare piuttosto evidente: il suo intento reale, proprio in queste pagine del '21 così intense e riuscite anche nello stile, non è certo alieno dal vivo, incalzante desiderio di lasciare un testamento intellettuale e morale. Il ripiegamento sulla letteratura si spiega, quindi, più come necessità che non come scelta, e vuol sempre mantenersi in strettissima relazione col suo operato pratico e fattivo nelle funzioni di se-

gretario della decaduta Repubblica fiorentina. Riuscire a illustrare, con perspicuità e facilità nell'esecuzione, il modo in cui condurre e amministrare non soltanto la guerra, bensì tutto quanto l'apparato militare di uno Stato equivaleva a ribadire il primato della politica su ogni altra sfera della vita civile.

Quanto ai convincimenti di Erasmo, al contrario, la pace rappresenta *incondizionatamente* un ideale assoluto e senza eguale, ognora un fine e giammai un mezzo: si tratta di un valore etico-civile inestimabile e tale da impegnare l'intera esistenza e tutte le energie di chi – come lui – riteneva che soltanto col ritorno all'unico, incontrovertibile messaggio evangelico di armonia profonda e di reciproco amore (*agàpe*) ci si potesse sottrarre allo stato di degenerazione ferina in cui, a quell'epoca, l'Europa deprecabilmente versava. La produzione erasmiana che ha come oggetto la pace, dal *Dulce bellum inexpertis* alla *Querela Pacis*, dall'*Enchiridion militis christiani* all'*Institutio principis christiani*, se ci si limita ai titoli più celebri e diffusi, s'incetra sulla strenua e non di rado accorata difesa di siffatto ideale di *concordia universalis* che – similmente a quanto testé rilevato circa l'"arte" di Machiavelli – conviene considerare anche un testamento spirituale. Il lettore di Erasmo sa bene che, in numerose delle sue pagine più elaborate, sentite ed efficaci, il volto della pace si oppone a quello della guerra, il bene parziale (e ingannevole!) di uno Stato si contrappone al bene comune (ed autentico!) di tutti gli uomini, la vita alza il capo contro la mera, angustiosa sopravvivenza, l'umanità che s'india viene comparata a quella che s'imbestia...

### 7. La guerra di Machiavelli contro la pace d'Erasmo

Che Erasmo da Rotterdam commenti diffusamente la famosissima espressione proverbiale *Dulce bellum inexpertis* – che in latino si ritrova assai simile in Vegezio (3, 12) – nell'*adagium* 3001 non è una novità; né può stupire ch'essa ben si attagli anche a Machiavelli. Questo antichissimo proverbio racchiude una verità incontestabile, o meglio una rispondenza alla «verità effettuale» che pareva estrinsecarsi, a quel tempo, in tutta la sua orribile tragicità. E tuttavia, se Erasmo costruisce intorno ad esso una riflessione e un'esortazione mirante a descrivere e difendere, con tutte le risorse argomentative disponibili, una pace insieme umana e divina, Machiavelli – del tutto indifferente, almeno nei suoi capolavori, a problematiche trascendenti – si limita invece a offrire una realistica, efficace *Arte della guerra*, e a indicarla come la miglior soluzione possibile a un problema fondamentale dell'epoca sua, vale a dire l'inadeguatezza e l'inesperienza militari.

*Bellum* sembra essere il perno intorno cui ruota la teoria machiavelliana di una *praxis* guerresca che, qualora non condotta secondo regole e canoni suoi propri, porta – come già era successo troppe volte – alla distruzione, all'annientamento non solo e non tanto degli individui, ma pure – cosa ancor più grave – degli Stati che i singoli compongono; similmente, *bellum* – ma unito indissolubilmente a *pax*! – risulta essere l'ossessione speculativa di tutto il pensiero di un Erasmo che, al di là dell'odiatissima guerra, giunge a

identificare nel conflitto, nella discordia, nel dissidio *ad ogni livello* il vero, unico ed eterno nemico dell'uomo, quella caratteristica che non gli permette di compiere il disegno per cui è stato concepito dal suo Creatore.

Nulla, per il Machiavelli polemologo, dev'essere lasciato al caso: ripercorsi i motivi che hanno condotto alla decadenza la Repubblica fiorentina e ricostruite, più in generale, le contraddizioni della politica italiana dell'epoca, ritrova nei testi antichi – nel *De re militari* di Vegezio, ma anche negli *Stratagemata* di Frontino e nell'*Ab Urbe condita* di Livio, per non dire delle numerose opere greche che lesse in traduzione (Aristotele, Plutarco, Polibio, etc) – un eccezionale repertorio di situazioni e di *exempla* da utilizzare efficacemente nella risoluzione di una situazione presente che non lascia vie di scampo. Lo statista diviene una sorta di medico per la Repubblica malata: formulata la diagnosi, passa quindi alla terapia, si volge alla riflessione, lungamente ragionata e meditata, e discussa – come nei tempi antichi – in un contraddittorio, in un dialogo all'ombra durante un caldo pomeriggio estivo. E, perché con più vigore s'imprima nei suoi lettori il meglio e la sostanza di tutto il ragionamento, riduce, concludendo, il suo trattato in una trentina di brevi e concettosi aforismi: «Né mi pare che ci resti altro a dirvi che alcune regole generali, le quali voi averete familiarissime». Tali «regole generali» rimandano, e direttamente, all'opera di Vegezio, a quelle norme che possono disciplinare la prassi bellica.

Pure a conclusione della *Vita di Castruccio Castracani da Lucca* (1520), Machiavelli propone una sequela di aforismi, di sentenze e di motti arguti: è una sorta di prontuario per trarsi d'impaccio, che vede lo stesso Castruccio protagonista di situazioni quotidiane o di riflessioni sul senso della vita. Queste due opere non sono certo paragonabili per ricchezza di argomenti, impegno di pensiero o intensità stilistica, anche se nella *Vita* si raccontano le prodezze di un valoroso uomo politico medievale, che aveva messo la propria arte militare al servizio della sua città, tanto da divenirne signore. Molti altri autori adottarono il genere letterario della raccolta di massime, sentenze o aforismi per costruire un *vademecum* da utilizzare nelle più disparate circostanze: è quella produzione che prende il nome di *ricordi*, e che Francesco Guicciardini portò, con ogni probabilità, al suo esito più maturo ed avvincente. Si tratta, perlopiù, di collane di massime e aneddoti accumulati lungo un'intera vita, da lasciare come monito e orientamento – di solito ai figli o ai parenti – nella speranza che se ne valessero per affrontare le ineludibili difficoltà intrinseche all'esistere.

Come s'è accennato, anche Erasmo aveva praticato questo genere filosofico-letterario, pensando senz'altro di compiere, in tal modo, anche un importante dovere etico-civile: nel 1516, aveva pubblicato uno *speculum principis* (*l'Institutio principis christiani*) dedicato nientemeno che al sedicenne Carlo di Borgogna, il futuro Carlo V. Questo trattatello, concepito proprio per la corretta formazione del principe cristiano, viene strutturato dall'autore come una serie di aforismi, col dichiarato intento di rendere meno ostico lo studio degli argomenti che nel trattato sarebbero stati proposti. Scrive, infatti, l'autore al nipote dell'imperatore Massimiliano: «Isocratis de regno administrando praecepta latinitate donauimus. Ad cuius aemulationem adiecimus nostra velut aphorismis absoluta, quo minus esset tedii legentibus, sed tamen ab illius decretis haud parum dissentientia».



Da queste parole programmatiche emerge *d'emblée* la volontà di edificare un ponte fra gli antichi – Isocrate, in questo caso, con i suoi precetti per l'amministrazione del regno – e i contemporanei; siffatto procedimento, per nulla a onor del vero innovativo, viene elevato a sistema da Erasmo in tutti i suoi scritti sopra la pace. Non è casuale, d'altronde, che il *Dulce bellum inexpertis*, l'*Institutio* e la *Querela Pacis* – per non dire della lettera ad Antonio di Bergen del 14 marzo 1514 o di testi successivi a questi anni, come la *Consultatio de bello Turcis inferendo* – vengano concepiti e messi su carta all'incirca nel medesimo lasso di tempo, cioè negli anni che vanno dal 1514 al 1517, come dimostrano inequivocabilmente le loro tematiche, che si intrecciano a tal punto e sono tanto simili da rendere costante e quasi obbligato il confronto tra esse.

In particolare, la sezione finale dell'*Institutio*, nella parte intitolata *De bello suscipiendo*, è dedicata al modo in cui il principe cristiano deve – eventualmente, non necessariamente – intraprendere le operazioni belliche. La guerra, per il “principe degli umanisti”, non è altro che un mero *instrumentum regni*, un semplice mezzo onde fronteggiare i pericoli che, dall'esterno, minacciano lo Stato. Occorre, peraltro, che il *princeps* miri con ogni fibra al bene reale dei propri sudditi, a cui la pace sola può assicurare prosperità e benessere. Non esiste, ad avviso d'Erasmo, un *bellum iustum*, non può sussistere una guerra giusta, benché in taluni casi – rari ed assai circoscritti – la si possa *giustificare*. Asserisce infatti nell'*Institutio*:

Platone sedizione la chiama, non guerra, tutte le volte che i Greci guerreggiano con i Greci; e se mai quella fosse capitata, con la massima moderazione raccomanda di condurla. Con che nome, quindi, riteniamo di doverla chiamare, tutte le volte che i cristiani duellano con i cristiani, stretti tra loro da molti vincoli? Che dire quando per non so che motivazione, per odio privato, per sciocca o giovanile ambizione, con molta crudeltà la si conduce e la si protrae per molti anni?

Così certi principi ingannano se stessi: esiste senza dubbio una qualche guerra giusta ed ho una causa giusta per intraprenderla. Per prima cosa l'indagine se esista una guerra senza dubbio giusta l'abbandoneremo nel bel mezzo. A chi non pare giusta la sua causa? E tra tanti cambiamenti e vicissitudini delle cose umane, tra tanti patti e accordi ora stipulati, ora infranti, a chi potrebbe mancare una motivazione, se una motivazione qualsiasi è sufficiente a muovere una guerra?

Ma le leggi Pontificie non considerano riprovevole ogni guerra. Pure Agostino, in qualche passo, la approva. Elogia anche san Bernardo certi soldati. Ma proprio Cristo e Pietro e Paolo ovunque insegnano cose diverse. Perché la loro autorità ha minor valore per noi di quella di Agostino o di Bernardo? Agostino in questo o in quel passo non ha considerato riprovevole la guerra. *Ma tutta la filosofia di Cristo condanna la guerra*. Gli Apostoli non c'è passo in cui non la considerino riprovevole. E quegli stessi santi dottori, da cui vogliono che in questo o in quel passo sia stata approvata la guerra, in quanti luoghi allo stesso modo la considerano riprovevole e la detestano? Perché, dissimulati tutti questi passi, prendiamo ciò che alimenta i nostri vizi? Infine, se qualcuno esamina in profondità la questione, troverà che da nessuno è stato approvato questo genere di guerre, da cui ora secondo il consenso vulgato siamo afflitti (Orlandini-Traverso 1989, con talune variazioni; corsivo mio).

Erasmus propone un progetto etico-politico e filosofico-religioso sintetizzato nell'efficacissima formula di *philosophia Christi*: tutto concorre alla felicità e alla realizzazione dell'uomo, e se sono utili a tal fine le opere dell'antichità classica, *a fortiori* lo devono essere i testi biblici – e neotestamentari *in primis* – insieme con i testi patristici. Questa sincretistica sinergia è lo sforzo di enucleare un'unica, incontrovertibile verità: la guerra va condannata in maniera assoluta e senz'appello, in tutte le sue forme e in tutte le sue manifestazioni, perché l'uomo non è fatto per la guerra ma per la pace. A tal fine, quindi, Erasmo scardina il paradigma ciceroniano del *bellum iustum* e lo confuta *ab imis fundamentis*.

Anche Machiavelli, in un certo senso, conduce un'operazione analoga, pur muovendo da istanze e tendendo a scopi diametralmente opposti. Com'è stato rilevato da Anselmi e Fazio (1992), «mentre gli umanisti non uscivano dalle coordinate mentali del *bellum iustum*, della guerra considerata come strumento per un fine etico superiore, e quindi osservata con il filtro di regole e remore morali limitatrici, nel Machiavelli, che concepisce gli Stati come organismi in crescita e in espansione, la guerra rappresenta il momento culminante della loro lotta per la vita e la sopravvivenza, il momento della verità di ogni società organizzata»

Tutt'al contrario Erasmo, nello scrivere ad Antonio di Bergen il 14 marzo 1514, condanna recisamente la guerra: «Può mai esserci per noi al mondo cosa di tale importanza da indurci a far la guerra? La guerra è così nefasta, così orribile che neppure con la giustificazione della sua totale legittimità può essere approvata da un uomo dabbene». La guerra è, allora, un male radicale, tanto per il singolo, quanto per le comunità politiche; proprio a commento di tale magnanima posizione erasmiana, Jean-Claude Margolin (1965) assevera che questa frase «ben sottolinea l'intransigenza etica di Erasmo e forse – è un argomento da discutere – il suo senso politico, poiché, al di là del realismo a breve o medio termine dei "politici" di professione, che accettano l'idea della guerra come possibile soluzione di un conflitto fra due nazioni, c'è un realismo a lungo termine che va incontro alle esigenze della ragione e della volontà morale». Lo stesso studioso, poco più innanzi, mette comunque in rilievo che «una formula ch'Erasmus amava ripetere, *Bellum a bello seritur* [...] riassume in quest'ambito tutta una saggezza umana che trascende le tesi classiche della giustizia opposta alla violenza, o dell'idealismo morale contrapposto al realismo politico. La solidità di una dottrina o di una convinzione talora trionfa, a tutti i livelli, sugli indugi, l'astuzia e i calcoli politici più sottili: fra Machiavelli ed Erasmo non è necessariamente il primo ad aver ragione, anche dal punto di vista della ragion di Stato, che d'altronde non è la ragione. *La guerra è il male allo stato puro*».

Quelli di Machiavelli e di Erasmo rappresentano, dunque, due modi decisamente antitetici di considerare la politica e, si direbbe, la vita in generale. Anche il patrimonio intellettuale, che la tradizione classica aveva consegnato all'uno come all'altro, viene letto e interpretato dai due uomini di lettere in maniera estremamente diversa.

Livio, Frontino, Vegezio *et alii* sono, secondo Machiavelli, indiscutibili, invincibili *auctores* donde attingere coordinate e orientamenti preziosi al fine di riuscire a sopravvivere tra le grinfie di un presente infausto, ove le coscienze sono gravemente inquinate dal-

l'incapacità di confrontarsi con la fortuna. Per il Segretario, del resto, la storia umana altro non è che un inesorabile, crudele, hobbesiano *bellum omnium contra omnes*, di eterno, insuperabile conflitto nel quale solamente il più forte riesce ad affermarsi, in una sorta di selezione naturale *ante litteram*. «Naturalmente – ha precisato Isaiah Berlin (2000) in uno splendido saggio che rimane tutt'oggi, dopo oltre mezzo secolo dalla prima stesura, una pietra miliare nella sterminata bibliografia machiavelliana –, egli non era né un filosofo né un giurista; era però un esperto di cose politiche, e un letterato di vaste letture. [...] Il senso storico è pressoché assente: gli uomini sono sostanzialmente gli stessi ovunque e in tutti i tempi, e ciò che ha servito bene gli antichi – le loro regole in materia di medicina, o di arte di governo o della guerra – funzionerà sicuramente anche per i moderni. La tradizione è apprezzata soprattutto in quanto fonte di stabilità sociale. Siccome non esiste alcun evento divino di là da venire verso il quale la creazione proceda, e alcun ideale platonico per le società o gli individui, non vi è del pari alcuna nozione di progresso, né materiale né spirituale».

Anche per l'intellettuale olandese il male funesta orribilmente la terra, il male è *fra* gli uomini e *negli* uomini; e tuttavia l'antidoto contro questo stato di cose non risiede davvero nella guerra, il farmaco non è da ricercarsi nelle armi, bensì in una proposta insieme filologica ed etico-spirituale – tornare, dopo tanti, troppi secoli, a conoscere e soprattutto a *vivere* l'autentico messaggio evangelico – a cui corrisponde immediatamente un'istanza politica di straordinario fervore, tanto da spingere Erasmo a convogliare le sue energie migliori verso la costruzione della pace universale, in un'Europa finalmente unita sotto l'egida incomparabile e ineffabile del Cristo.

D'altro canto, sarebbe alquanto riduttivo ed ingiusto considerare i libri dell'*Arte della guerra* alla stregua di un semplice manuale per ben gestire la guerra: essi non vengono certo composti per l'offesa brutta, né per il combattimento fine a se stesso, per condurre una sorta di guerra per la guerra. Ad avviso di Machiavelli, la guerra è un male e tale resta, ma è, nel contempo, l'*extrema ratio* con cui non si può non fare i conti, con cui ci si deve misurare di continuo. Conoscere a dovere l'arte della guerra significa non subire, non rimanere passivi dinanzi ad un corso degli eventi sempre, in buona parte, incontrollabile ed ambiguo, dinanzi alla "fortuna" insomma, nonché riuscire valorosamente a tener testa ad altre realtà analoghe a quella ove si abita e si agisce. La guerra serve dunque al potere politico per risolvere, sulla scacchiera internazionale, gli ostacoli e le complicazioni che di volta in volta si manifestano, oppure per cogliere i *kairoi*, le occasioni favorevoli che le varie, imprevedibili circostanze vengono, in un modo o nell'altro, ad offrire.

La posizione di Erasmo, all'opposto, è radicalmente "pacifista", ossia identifica nella guerra un male assoluto e nella pace l'unico, vero, incontrovertibile stato di cose in cui l'uomo possa realizzare se stesso. Se guerra può esistere, per Erasmo, se guerra deve esistere, essa va indirizzata contro la guerra stessa e contro tutto ciò che – all'esterno e, specialmente, all'interno – rende l'uomo inumano. Tale era anche il senso profondo dell'*Enchiridion militis christiani* (1503), ove *enchiridion* va per l'appunto inteso nell'accezione di "pugnale" che il *miles Christi* ha da impiegare al tempo stesso contro il male che alberga

nel suo intimo, contro gl'infiniti attacchi perpetrati dal Malvagio, nonché contro gl'inganni e le seduzioni di un mondo dispoticamente signoreggiato da quest'ultimo.

In conclusione, pare lecito considerare la coppia Erasmo-Machiavelli alla stregua di due facce della stessa medaglia: in effetti, furono educati e vissero entrambi in un'epoca che andava ricercando, con volontà incrollabile e fiduciosa, ideali e prospettive nell'antichità greco-latina e giudaico-cristiana, in quella sorta di età dell'oro nella storia dell'umanità che appariva loro doviziosamente testimoniata da una moltitudine di libri di nuovo disponibili o, qualora già noti, da leggersi comunque mediante strumenti rinnovati; ebbero poi modo entrambi di esaminare *de visu* e di meditare a lungo le numerose e, spesse volte, terribili miserie materiali e morali di un Quattro-Cinquecento colpito ed afflitto da disagi, crisi, conflitti di ogni genere.

Sembra chiaro, d'altro canto, che il Segretario fiorentino era anzitutto un "pratico", un uomo *tota mente e toto pectore* al servizio dello Stato il quale, verosimilmente, traeva alimento per le proprie considerazioni e teorizzazioni più dall'«esperienza delle cose moderne» che non dalla riflessione e dalla ricerca filologica, pur coltivate ognora con fervida passione. A prescindere dalle soluzioni peregrine e *de facto* impraticabili nel suo secolo che proponeva nell'*Arte della guerra*, finalizzate anche a far uscire la "sua" piccola Repubblica fiorentina dall'*impasse* in cui era precipitata, appare fuori discussione la genialità rara dell'uomo virtuosamente pragmatico, che avverte la superiorità del potere politico rispetto a quello militare, e che – in ultima analisi – ben comprende che il potere militare altro non è che il potere politico con le armi in pugno. Come si è constatato a più riprese, Niccolò Machiavelli non ricusa mai la guerra, bensì tenta in ogni modo effettivamente praticabile di farla rientrare nell'alveo della politica attiva.

Quanto invece a Erasmo, è indubbio che le sue posizioni sulla guerra e la pace sono di un'universalità davvero inedita, nonché di un'attualità sorprendente e, per certi versi, neanche profetica. Altrettanto sorprendente, tuttavia, è constatare come molte sue parole siano rimaste inascoltate, quasi *vox clamantis in deserto*. Il Novecento, con i suoi complessi e tragici rivolgimenti internazionali ma, soprattutto, con le sue agghiaccianti guerre mondiali e "fredde", ha riportato dinanzi al tribunale dell'umanità la Pace erasmiana, ora come allora «respinta ed annientata da ogni nazione». Se per Machiavelli la guerra è un inesorabile *status facti*, per Erasmo essa ha da essere invece combattuta con ogni mezzo legittimo, va posta al di sopra di ogni interesse parziale e contingente. «Nessuna pace è così iniqua da non essere preferibile alla più equa delle guerre», scrive Erasmo nella *Querela pacis*: si tratta, va da sé, di una posizione ideologica agli antipodi di quella di Machiavelli.

## ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI ESSENZIALI\*

1.1. *Opere di Niccolò Machiavelli*

*Opere*, a cura di M. Bonfantini, Milano-Napoli, 1963.

*Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, con introduzione di G. Procacci e a cura di S. Bertelli, Milano, 1977.

*Opere*, a cura di E. Raimondi, Milano, 1983.

*Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, 1993.

*Le grandi opere politiche*, a cura di G. M. Anselmi e C. Varotti, con la collaborazione di P. Fazon ed E. Menetti, Torino, 1992-93, 2 voll.

*Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino, 1997-2005, 3 voll.

*Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*, a cura di A. Capata, con un saggio di N. Borsellino, Roma, 1998.

*Opere*, a cura di R. Rinaldi, Torino, 1999, 2 voll.

*L'arte della guerra. Scritti politici minori*, a cura di J.-J. Marchand-D. Fachard-G. Masi, Roma, 2001.

*Il principe*, a cura di G. Inglese, con un saggio di F. Chabod, Torino, 2005.

*Il principe*, a cura di M. Martelli, corredo filologico a cura di N. Marcelli, Roma, 2006.

1.2. *Studi su Machiavelli*

G.M. Anselmi, *Ricerche sul Machiavelli storico*, Pisa, 1979.

G.M. Anselmi - P. Fazon, *Introduzione a «L'arte della guerra»*, in N. Machiavelli, *Le grandi opere politiche*, cit., vol. I, pp. 145-151.

G.M. Anselmi - N. Bonazzi, *Niccolò Machiavelli*, Milano, 2011.

N. Badaloni, *Natura e società in Machiavelli*, in «Studi storici», 1969, pp. 675-708.

G. Barberi Squarotti, *Machiavelli, o la scelta della letteratura*, Roma, 1987.

G. M. Barbuto, *Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*, Napoli, 2007.

F. Bausi, *Machiavelli*, Roma, 2005.

I. Berlin, *L'originalità di Machiavelli*, in Id., *Controcorrente*, a cura di H. Hardy, introduzione di R. Hausheer, Milano, 2000, pp. 39-117.

G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, 1990.

R. Bruscaagli, *Machiavelli*, Bologna, 2008.

D. Canfora, *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*, Roma-Bari, 2005.

D. Cantimori, *Niccolò Machiavelli: il politico e lo storico*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Cecchi e N. Sapegno, Milano, 1966, vol. IV: *Il Cinquecento*, pp. 7-42.

F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, introduzione di C. Vivanti, Torino, 1994.

B. Croce, *La questione del Machiavelli*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, 1967, pp. 180-3.

E. Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli*, Roma-Bari, 1999.

\* Abbiamo sempre indicato *esclusivamente* l'ultima edizione o ristampa a noi nota dei testi.

- L. D'Ascia, *Machiavelli e i suoi interpreti*, Bologna, 2006.
- S. De Grazia, *Machiavelli all'inferno*, Roma-Bari, 1990.
- P. Del Negro, *Guerra ed eserciti da Machiavelli a Napoleone*, Roma-Bari, 2007.
- F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, introduzione di R. Wellek, note di G. Melli Fioravanti, Milano, 2006.
- C. Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, 1980.
- U. Dotti, *Machiavelli rivoluzionario. Vita e opere*, Roma 2003.
- M. C. Figorilli, *Machiavelli moralista. Ricerche su fonti, lessico e fortuna*, Napoli, 2006.
- E. Garin, *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, in Id., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, 1970, pp. 43-77.
- Id., *Machiavelli fra politica e storia*, Torino, 1993.
- F. Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, 1996.
- G. Inglese, *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Roma, 2006.
- P. Larivaille, *La pensée politique de Machiavel. Les «Discours sur la première décade de Tite Live»*, Nancy, 1982.
- J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, 1975.
- Id. (a cura di), *Machiavelli. Politico, storico, letterato. Atti del Convegno di Losanna: 27-30 settembre 1995*, Roma, 1996.
- M. Martelli - F. Bausi, *Politica, storia e letteratura: Machiavelli e Guicciardini*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, vol. IV, Roma, 1996, pp. 251-351.
- M. Martelli, *Saggio sul «Principe»*, Roma, 1999.
- Id., *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*, a cura di F. Bausi, Roma, 2009.
- N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna 1992.
- F. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze, 1977.
- P. Pieri, *Guerra e politica negli scrittori italiani*, Milano-Napoli, 1955.
- G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, 1995.
- E. Raimondi, *Politica e commedia. Il centauro disarmato*, Bologna, 1998.
- A. Renaudet, *Machiavel*, Paris, 1956.
- R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, 1978.
- G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna, 1997.
- L. Russo, *Niccolò Machiavelli*, Bari, Laterza, 1988.
- G. Sasso, *Studi su Machiavelli*, Napoli, 1966.
- Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, 1987-97, 4 voll.
- Id., *Niccolò Machiavelli*, Bologna, 1992, 2 voll.
- U. Spirito, *Machiavelli e Guicciardini*, Firenze, 1970.
- Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, Bologna, 1989, 2 voll.
- Id., *Machiavelli*, Bologna, 1999.
- L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, Milano, 1970.
- C. Varotti, *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento. Da Petrarca a Machiavelli*, Milano, 1998.
- M. Viroli, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Roma-Bari, 2000.
- Id., *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari, 2005.

2.1. *Opere di Erasmo da Rotterdam*

- Opera omnia emendatiora et auctiora*, a cura di J. Leclerc (1703-6), Hildesheim, 1962, 11 voll.  
 Le Chevalier de Berquin, *La Complainte de la Paix* (1525). Introduction, notes, commentaires et appendices par E. V. Telle, Paris, 1978.  
*The Complaint of Peace*. With an introduction by W. J. Hirtenn. Translated by T. Paynell (1559), New York, 1946.  
*Il lamento della pace*, a cura di L. Firpo, Torino, 1968.  
*Contro la guerra*, a cura di F. Gaeta, L'Aquila, 1968. (Vi si trovano accurate versioni del *Dulce bellum inexpertis* e della *Querela Pacis*.)  
*La philosophie chrétienne*. Introduction, traduction et notes par P. Mesnard, Paris, 1970.  
*Erasme. Guerre et Paix*. Introduction, choix de textes, commentaires et notes par J.-Cl. Margolin (1973), Paris, 1992. (Offre, *inter alia*, un'importante versione della *Querela*.)  
*The Praise of Folly*. Translated with an introduction and commentary by C. H. Miller, New Haven and London, 1979.  
*Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, 1980.  
*La formazione cristiana dell'uomo*, a cura di E. Orlandini Traverso, Milano, 1989. (Contiene valide traduzioni dell'*Enchiridion militis christiani*, dell'*Institutio principis christiani*, del *De pueris statim ac liberaliter instituendis* e della *Paraclesis*.)  
*Elogio della follia*, a cura di L. D'Ascia, Milano, 1989.  
*Il lamento della pace*, a cura di C. Carena, Torino, 1990.  
*The Education of the Christian Prince*. Edited by L. Jardine. Translated by N. M. Cheshire and M. J. Heath, Cambridge, 1997.  
*I colloqui*, a cura di G. P. Brega, Milano, 2000.  
*Plaidoyer pour la paix*. Traduit du latin et présenté par Ch. Labre, Paris, 2002.  
*Colloquia*. Progetto editoriale e Introduzione di A. Prosperi. Edizione con testo a fronte a cura di C. Asso, Torino, 2002.  
*Adagia*, a cura di D. Canfora, Roma, 2002.  
*Scritti religiosi e morali*. Progetto editoriale e Introduzione di A. Prosperi. A cura di C. Asso, Torino, 2004.  
*Per una libera educazione*, a cura di L. D'Ascia, Milano, 2004.  
*Il galateo dei ragazzi*, a cura di L. Gualdo Rosa, Napoli, 2004.  
*Il lamento della pace*, a cura di F. Cinti, con un saggio di J.-Cl. Margolin, Milano, 2005.  
*Contro la guerra*, a cura di M. Jevolella, Milano, 2008.

2.2. *Studi su Erasmo da Rotterdam*

- C. Augustijn, *Erasmo da Rotterdam. La vita e l'opera*, Brescia, 1989.  
 R.H. Bainton, *Erasmo della cristianità*, Firenze, 1989.  
 M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, préface de J.-Cl. Margolin, Genève, 1998.  
 L. Borghi, *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo da Rotterdam*, Firenze, 1935.  
 L. Bouyer, *Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, Brescia, 1962.  
 L. D'Ascia, *Erasmo e l'Umanesimo romano*, Firenze, 1991.  
 L. D'Ascia, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna, 2004.

- M. Dazzi, *Aldo Manuzio e il dialogo veneziano di Erasmo*, Vicenza, 1969.
- M. Delcourt, *Erasme*, Bruxelles, 1986.
- A. M. Erba, *L'umanesimo spirituale. L'Enchiridion di Erasmo da Rotterdam*, Roma, 1994.
- G. Faludy, *Erasmus of Rotterdam*, London, 1970.
- G. Feugère, *Erasme. Etude sur sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1874.
- A. Gambaro, *La pedagogia di Erasmo da Rotterdam*, Torino, 1942.
- M. de Gandillac, *Introduction à la politique d'Erasme*, in *Umanesimo e scienza politica*, Milano, 1951, pp. 181-184.
- E. Garin, *Erasmo*, Fiesole, 1988. (Il volumetto contiene, fra l'altro, un'eccellente traduzione della *Querela Pacis*.)
- L.-E. Halkin, *Erasmo*, Roma-Bari, 1989.
- J. Huizinga, *Erasmo*, Torino, 2002.
- A. Hyma, *The life of Desiderius Erasmus*, Assen, 1972.
- P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme. Tome 3: L'Évangélisme (1521-1538)*, Paris, 1914.
- L. Jardine, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*, Princeton, 1993.
- A. Maison, *Erasme*, Paris, 1933.
- M. Mann, *Erasme et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, Paris, 1934.
- J.-Cl. Margolin, *Erasme par lui-même*, Paris, 1965.
- Id., *Introduction a Erasme. Guerre et paix*, cit.
- Id., *Erasme. Une abeille laborieuse, un témoin engagé*, Caen, 1993.
- Id., *Erasme précepteur de l'Europe*, Paris, 1995.
- D. Ménager, *Erasme. 1469-1536*, Paris, 2003.
- D. Merli, *Evoluzione della tolleranza da Erasmo a J. S. Mill*, Bologna, 2003.
- P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, 1952.
- Id., *Erasmo. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Milano, 1971.
- P. de Nolhac, *Erasme en Italie. Etude sur un épisode de la Renaissance* (1888), Sala Bolognese, 1988.
- S.A. Nulli, *Erasmo e il Rinascimento*, Torino, 1955.
- P. Pajardi, *Il lamento della giustizia. Nella scia di Erasmo da Rotterdam*, Milano, 1989.
- M. Pedini, *Erasmo da Rotterdam. Una proposta politica*, Milano, 1973.
- N. Petruzzellis, *Erasmo pensatore*, Napoli, 1969.
- J.-B. Pineau, *Erasme. Sa pensée religieuse*, Paris, 1924.
- F. Pintacuda De Michelis, *Tra Erasmo e Lutero*, Roma, 2001.
- A. Prosperi, Introduzione a *Colloquia*, cit.
- Id., Introduzione a *Scritti religiosi e morali*, cit.
- Th. Quoniam, *Erasme*, Paris, 1935.
- A. Renaudet, *Préreforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie, 1494-1517*, Genève-Paris, 1981.
- Id., *Erasme. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*, Genève, 1970.
- Id., *Études érasmiennes, 1521-1529*, Genève-Paris, 1981.
- Id., *Erasme et l'Italie*, préface de S. Seidel Menchi, Genève, 1998.
- Id., *Humanisme et Renaissance. Dante, Pétrarque, Standonck, Erasme...*, Genève, 1981.
- F. Rico, *Il sogno dell'umanesimo. Da Petrarca a Erasmo*, Torino, 1998.
- M. L. Rizzatti, *Erasmo da Rotterdam*, Milano, 1968.
- E. Rummel, *I Colloqui di Erasmo da Rotterdam. Reformatio e Riforma*, Milano, 1998.



Ead., *Erasmus*, London, 2004.

S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Torino, 1990.

Ead., Introduzione ad *Adagia*, cit.

P. Smith, *Erasmus. A study of his life, ideals and place in History*, New York-London, 1962.

A. Tenenti, *Erasmus*, Roma-Milano, 1966.

J.D. Tracy, *The Politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*, Toronto, 1978.

H. Trevor-Roper, *Erasmus e la fine dell'umanesimo cristiano*, in H. Trevor-Roper, *Il Rinascimento*, Roma-Bari, 1987, pp. 75-94.

S. Zweig, *Erasmus da Rotterdam*, Milano, 2002.

Piero Venturelli

**La costituzione mista e il “mito” di Venezia nel Rinascimento.  
Alcune considerazioni sugli scritti etico-politici  
di Donato Giannotti e di Gasparo Contarini**

I. IL GOVERNO MISTO

1. *Il concetto di governo misto*

Le riflessioni condotte intorno al governo misto costituiscono, già nei tempi antichi, un tentativo di attuare scientificamente una tutela giuridica dello Stato<sup>1</sup>. La finalità è quella di costruire un ordinamento regolato in modo tale che ad una sola forza politica o sociale, ovvero ad un unico principio ideologico, sia giuridicamente impedito di prevalere e d'intaccare il bene collettivo. Sullo sfondo, appare ben riconoscibile una concezione organica del mondo in base alla quale ogni essere umano trae il suo giusto luogo nella gerarchia sociale definita dai ceti, cosicché viene considerato equo quell'ordinamento in cui ciascuno possiede, ottiene e realizza ciò gli è proprio. Al di là delle differenze riscontrabili fra teorizzazioni interessate più che altro all'equilibrio delle classi, cioè al versante politico-sociale del governo misto, e concezioni che, preferendo mettere l'accento sugli aspetti giuridico-formali dello stesso, si occupano prevalentemente dell'organizzazione delle magistrature, le varie dottrine puntano tutte ad assicurare alla collettività, accanto alla giustizia e al bilanciamento fra i poteri, la stabilità: l'intento è, anzi, quello di mostrare che i reggimenti di lunga durata risultano tali proprio perché sono misti.

Come può definirsi, almeno in termini generali e meramente orientativi, tale mistione? Per iniziare, è sufficiente metterne in luce la natura di quarto genere rispetto alla mo-

<sup>1</sup> Sul concetto di governo misto, oltre alla “classica” voce di Norberto Bobbio, in N. Bobbio - N. Matteucci - G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino, Tea, 1990 (ried. pressoché immutata della 2ª ed. [Torino, Utet, 1983]; nella 1ª ed. [diretto da N. Bobbio e N. Matteucci, redattore G. Pasquino, Torino, Utet, 1976] non era contenuta questa voce), pp. 462-467, cfr. – in particolare – A. Panebianco, *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 171-237 (cap. V: *Bilancia*), e P.P. Portinaro, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 151-170 (cap. IV: *Governi misti*), e relative bibliografie.

narchia, all'aristocrazia e alla democrazia, cioè ai tre modelli classici "buoni" che strutturano da sempre il lessico e l'ossatura della politica (computando anche i corrispondenti generi "cattivi" – la tirannia, l'oligarchia e l'oclocrazia o demagogia –, si può legittimamente parlare di settimo modello). Quarto genere rispetto all'uno, ai pochi e ai molti che soprattutto Aristotele e poi i suoi numerosi seguaci sembrano voler assumere come le modalità più rilevanti di attribuzione e di esercizio del potere più alto dentro la città. Di fronte alla minaccia di disgregazione degli organismi politici "semplici", il governo misto risponde con la saggia combinazione dei principi vitali delle tre forme "rette" di reggimento, così da contenere ogni eventuale abuso umano e da rallentare il corso della temporalità distruttiva.

Nella formula «governo misto» coesistono l'idea di una pluralità e quella di unità. Esso, infatti, è contraddistinto da un rapporto fra il "tutto" e le "parti", in cui queste ultime, espressione ciascuna di una determinata forza e potenza, sono consapevoli della necessità di venire ad una mediazione politica. Il governo misto, perciò, sottintende una divisione, una lotta che termini non con la conquista e l'assoggettamento di una "parte" ad opera di un'altra, bensì con la costante tensione dialettica fra loro. Già da questi elementi si comprende come la costituzione mista sia caratterizzata da ambivalenze: in primo luogo, vive di concordia e di tensioni; in secondo luogo, mentre cerca di opporsi allo scorrere rovinoso del tempo, rivela anche una certa fiducia nel futuro e nella capacità di "ospitare" la storia.

Come si diceva, la mistione non è un concetto semplice e, quindi, non si trova "all'inizio": essa è frutto di una volontà umana che non concepisce se stessa come impedita da un destino segnato, ossia trae origine da un consapevole intervento degli individui e dei ceti teso a realizzare, in discreta autonomia, un'equilibrata composizione tra le diverse forze sociali e politiche in campo. Ciò contribuisce a spiegare perché, nel corso dei secoli, i teorici del governo misto abbiano più volte introdotto metafore organologiche nelle proprie argomentazioni. Una delle più fortunate è tratta dalla *Storia di Roma* di Tito Livio, e precisamente dal passo in cui viene riferito l'apologo raccontato da Menenio Agrippa alla plebe ritiratasi nel 494 a.C. «in Sacrum montem» per protesta nei confronti del Senato. Menenio, «facundum uirum et, quod inde oriundus erat, plebi carum»<sup>2</sup>, dopo aver ricordato come un'analogia *secessio* all'interno del corpo umano da parte della bocca e delle mani ai danni dell'ozioso ventre sia finita con un indebolimento dell'intero organismo, convince i ribelli del fatto che quel ventre che riceve il cibo, sebbene appaia ozioso, sia poi lo stesso organo che tiene in vita, attraverso il sangue, tutte le parti del corpo. A livello istituzionale, l'invito di Menenio alla concordia si traduce nella decisione del Senato «ut plebi sui magistratus essent sacrosancti, quibus auxilii latio adversus consules esset, neve cui patrum capere eum magistratum liceret»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, II, 32.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, 33.

Analizzando queste ed altre pagine di Livio, si apprende che i membri attivi della mistione repubblicana romana sono i “pochi” e i “molti”, i *patres* e la plebe. Su questo aspetto merita richiamare l’attenzione, perché non ci si trova dinanzi ad un carattere esclusivo di quel tipo di governo misto: nella storia e nella trattatistica, infatti, la quasi naturale tendenza della teoria della mistione a riferirsi a tre membri – uno, pochi, molti – e ad incardinarsi su di essi non riesce ad evitare che il composto sia sbilanciato verso uno o due dei tre elementi, pur conservandosi formalmente il ruolo di ciascuno di essi. Inoltre, è necessario mettere in rilievo un altro dato importante: esiste una composizione “binaria” che corre a fianco e sovente interseca, influenzandoli, i modelli di mistione a tre membri, esemplati sulle diverse funzioni istituzionali dello Stato. In effetti, molti autori – fra i quali Platone, Aristotele e Machiavelli – sono tutt’altro che privi d’interesse nei confronti di una composizione “binaria”, non di rado frutto di una polarizzazione ricchi/poveri. Ma non solo: accade pure, ad esempio, che da alcuni trattatisti fiorentini del Rinascimento venga teorizzata una mistione a prevalenza popolare; e che, nell’Europa del nascente assolutismo cinquecentesco, si propugni un governo misto incentrato su un rapporto tra uno e pochi, tra re e nobili.

Non è peraltro di secondaria importanza per la storia delle dottrine politiche e, in particolare, del concetto di costituzione mista il fatto che, nel corso del XVI e soprattutto del XVII secolo, contemporaneamente alle prime avvisaglie del declino della “fortuna” della mistione “ternaria”, diventino più numerose le proposte di composizioni “binarie”: scomparso dalla scena il popolo, elemento costitutivo dell’idea stessa della mistione, s’inizia a pensare al governo regio come ad un governo limitato, servendosi ancora del vecchio armamentario ideologico fornito dalla mistione. Il risultato è «un poderoso tentativo di trasferire in un altro contesto la teoria, spingendola a fungere da ‘memento’ della superiorità del regno sul re»<sup>4</sup>. Già fra tardo Cinquecento e metà Seicento, infatti, specie nei costituendi Stati nazionali, si evidenzia la crisi profonda della categoria della composizione, che viene gradualmente relegata ai margini della concettualità politica moderna: il governo misto viene accusato di portare ad una guerra civile permanente (si pensi alle argomentazioni di Jean Bodin e di Thomas Hobbes<sup>5</sup>). Nell’età dell’assolutismo trionfante, la costituzione mista diventa «una sorta di contraltare dialettico rispetto alla più significativa impresa della modernità politica, quella della sovranità, nel cui lessico è dato riconoscere la concettualità della giurisprudenza e della teologia politica»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> D. Taranto, *Introduzione* a Id., *La miktè politéia tra antico e moderno. Dal “quartum genus” alla monarchia limitata*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 7-15: 12.

<sup>5</sup> J. Bodin, *Sei libri sullo Stato* (1576), II, 1; Th. Hobbes, *Leviatano* (1651), XXIX.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 13.

## 2. Le dottrine sul governo misto: dagli esordi al Rinascimento

Il dibattito intorno alla *miktè* risale almeno al V secolo a.C.<sup>7</sup>, se è vero che – secondo le parole di Tucidide – la costituzione datasi da Atene nel 411 a.C. consiste in «una mescolanza di oligarchia e di democrazia improntata a moderazione»<sup>8</sup>; il governo della città passa, così, dai Quattrocento ai Cinquemila. Lodando questa “mescolanza”, il celebre storico vi si riferisce utilizzando la parola *krásis*, che ha un significato preciso nei testi dell’antico sapere medico, che egli ben conosce<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Sulle principali tappe della storia delle dottrine inerenti al governo misto, cfr. A. Riklin, *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006; D. Taranto, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit.; L. Cedroni, *Democrazia in nuce. Il governo misto da Platone a Bobbio*, Milano, Franco Angeli, 2011. Alcuni momenti o autori di questa storia plurisecolare sono indagati in: F. Battaglia, *La dottrina dello Stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. VII (1927), fasc. 3, pp. 286-304; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York, Arno Press, 1954 (1975<sup>2</sup>); G. Cadoni, *Libertà, repubblica e governo misto in Machiavelli*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», s. III, a. XXXIX (1962), fasc. 4, pp. 462-484; G.J.D. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, Hakkert, 1968; N. Matteucci, *Machiavelli politologo* (1972, con titolo *Niccolò Machiavelli politologo*), in Id., *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 69-108 (note alle pp. 96 e segg.): 80 e segg.; R. De Mattei, *La fortuna della formula del 'governo misto' nel dottrinarismo politico italiano del Cinque e del Seicento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», s. IV, a. L (1973), fasc. 4, pp. 633-650 (poi, col medesimo titolo, in Id., *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, 2 tt., Milano-Napoli, Ricciardi, 1982-1984, t. II, pp. 112-129); W. Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980 (vedasi anche la nota critica che a quest'opera dedica Francesco Ingravalle: F. Ingravalle, *La 'costituzione mista': continuità di un modello*, a. III [1989], fasc. 1, pp. 175-182); C. Carsana, *La teoria della "Costituzione mista" nell'età imperiale romana*, Como, New Press, 1990; J.M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992; E. Berti, *Sulla costituzione mista in Platone, Aristotele e Cicerone*, in H.-Chr. Günther - A. Renagakis (hrsg. von), *Beiträge zur Antiken Philosophie. Festschrift Wolfgang Kullmann*, Einleitung von E. Vogt, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 279-285; A. Fukuda, *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Oxford, Oxford University Press, 1997; Aa.Vv., «Filosofia politica», a. XIX (2005), fasc. I (*Materiali per un lessico politico europeo: costituzione mista*), pp. 9-119 [contiene articoli di: M. Bontempi, E. Di Rienzo, G. Duso, M. Gaille-Nikodimov, M. Merlo, C. Pacchiani, F. Raimondi, M. Scattola]; M. Gaille-Nikodimov (études réunies par), *Le Gouvernement mixte. De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Actes du colloque *La constitution mixte. Idéal de gouvernement et variations d'un modèle en Europe à la Renaissance* (tenu les 7 et 8 novembre 2003 à l'ENS Lettres et Sciences humaines de Lyon), introduites par M. Gaille-Nikodimov, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005 [contiene saggi di: Th. Berns, I. Bouvignies, R. Descendre, G. Duso, F. Gabriel, M. Gaille-Nikodimov, L. Gerbier, Chr. Nadeau, D. Quagliani, M. Stolleis, J. Terrel]; D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011 [presenta contributi di: G. Cambiano, U. Roberto, S. Simonetta, J. Thornton, S. Vida].

<sup>8</sup> Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, VIII, 97, 2. Le traduzioni, da ora in poi, devono intendersi a nostra cura.

<sup>9</sup> La formazione culturale di Tucidide al sapere medico è stata sottolineata in special modo da chi ha ravvisato nell'impianto metodico della storiografia tucididea la presenza di «un'indagine anamnestica ed eziologica tale da fondare la prognosi» (M. Vegetti, *Le scienze della natura e dell'uomo nel V secolo*, in L. Geymonat et al., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 11 voll., Milano, Garzanti, 1970-1996, vol. I [G. Micheli - R. Tisato - M. Vegetti, *L'Antichità. Il Medioevo*, 1970], pp. 122-172: 160).

Nelle teorie di Alcmeone, un medico di Crotone vissuto tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C., la salute viene pensata come l'armonica mescolanza, *krásis* appunto, delle qualità opposte di cui è formato l'organismo umano. Questa *krásis* deriva dalla capacità dell'organismo di contenerle tutte secondo un equilibrio che assegna a ciascuna di esse uguali poteri. Quando i vari elementi – umido e secco, freddo e caldo, amaro e dolce – danno vita ad un composto con identici diritti, l'armonia così conseguita garantisce all'uomo un robusto stato di salute: la malattia, dunque, è la conseguenza inevitabile del prevalere di una o più qualità sulle altre. Il perenne contrasto fra tali fattori permette di conservare l'uguaglianza degli opposti, laddove l'immobilismo della monarchia rischia di condurre alla morte. Questo paradigma interpretativo della mistione viene poi ad arricchirsi grazie al contributo della tradizione della medicina ippocratica, ostile alla prospettiva monista della natura umana di ascendenza eleatica e sostenitrice di una concezione dei quattro «umori» fondamentali secondo cui solo una loro mescolanza armonica ed equilibrata è in grado di mantenere il corpo in salute.

Nel novero degli autori di cose politiche che mutuano elementi sostanziali di questa teoria pluralista della medicina al fine di progettare costituzioni capaci di non rendere distruttivo l'ineliminabile pluralità del conflitto all'interno delle *póleis* greche, è molto probabile che si debbano comprendere gli stessi Platone ed Aristotele. Questi due filosofi, comunque, pur non avendo elaborato compiutamente dottrine “scientifiche” sul governo misto, rappresentano a lungo nella storia precisi e autorevoli punti di riferimento per i teorici della composizione<sup>10</sup>.

Non è nel IV secolo a.C., comunque, che nasce la vera e propria ideologia del governo misto, ma duecento anni dopo, con Polibio, delle cui concezioni “scientifiche” si rinviene traccia palese in séguito, specialmente nelle dottrine sulla mistione scaturite in epoca rinascimentale e nella prima Età moderna. Nel libro VI delle *Storie*, egli instaura un rapporto diretto fra la potenza di Roma e la sua costituzione, che non è considerata né “semplice” né inscrivibile in una delle forme “pure” consacrate dalla tradizione; piuttosto, a suo avviso, si tratta di un sistema politico che è frutto dell'unione di monarchia, aristocrazia e democrazia. Lo storico greco non ha esitazioni: il governo misto ostacola il processo di corruzione dei sistemi politici, giacché si dimostra in grado di prevenire, attraverso un ordinamento ben equilibrato e forme legislative coerenti, eventuali sviluppi eccessivi dell'autorità al potere. Partendo dall'ormai classica tipologia dei sei generi di governo, tre “buoni” e tre “cattivi”, egli asserisce che ognuna delle forme “rette” è destinata a tralignare nella rispettiva forma “corrotta”, dando così origine ad un'evoluzione storica scandita

<sup>10</sup> Sulle embrionali dottrine della composizione nel pensiero dei due filosofi, ci limitiamo a rimandare a due approfonditi saggi pubblicati di recente: G. Cambiano, *Platone e il governo misto*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto*, cit., pp. 3-22; S. Vida, *La politia aristotelica e l'elogio della medietà*, ivi, pp. 23-66. Circa Aristotele e il concetto di mistione, si vedano anche le lucide e stimolanti argomentazioni svolte da Antonio Hermosa Andújar. A. Hermosa Andújar, *Legitimidad y conservación de la polis en Aristóteles*, «Deus Mortalis», (2006), n. 5, pp. 35-70.

in sei fasi (monarchia, tirannia, aristocrazia, oligarchia, democrazia, olocrazia), la quale, pervenuta al suo compimento, ritorna al principio: si tratta della celebre teoria dello «sviluppo ciclico delle costituzioni», o *politeiōn anakyklosis*.

Polibio riconosce in Licurgo uno dei legislatori più illuminati della storia proprio perché egli ha saputo imporre allo Stato spartano un bilanciatissimo ordinamento di carattere misto, un sistema politico che ha consentito alla città di scongiurare a lungo abusi umani e degenerazioni. Analogamente, lo storico di Megalopoli considera mista anche la costituzione romana, fatto sul quale non possono esservi dubbi, a suo giudizio, poiché, «guardando in parte al potere dei consoli, lo Stato [appare] senz'altro monarchico o regio; se, invece, si [guarda] al Senato, [appare] aristocratico; e, se al potere della moltitudine, [sembra] senza dubbio democratico»<sup>11</sup>. Quest'assetto impedisce a ciascuno degli elementi istituzionali e sociali partecipanti al governo d'inorgogliersi e d'infrangere la giustizia, ossia il limite, in virtù del quale ogni potere, essendo frenato dagli altri, risulta meno libero di commettere iniquità. Secondo Polibio, pertanto, la mistione assume una doppia valenza: teoria del coinvolgimento delle parti sociali nella gestione della cosa pubblica e teoria del limite del potere di ognuna di esse nella sua separazione dalle altre<sup>12</sup>.

Fra le più significative tappe della storia del concetto di mistione è senza dubbio da annoverare il contributo di Cicerone. Egli tesse l'elogio del *regimen mixtum*, ma – a differenza di Polibio – delinea una forma di mistione, scrive Domenico Taranto, «più “quieta” di quella dello storico greco», in quanto l'Arpinate interpreta «i rapporti tra le classi non come ispirati al reciproco controllo, ma piuttosto ad un'armonia che [nasce] anche dalla tesi che [fa] dell'elemento popolare un elemento la cui incidenza reale nella vita dello stato [sia] piuttosto ridotta rispetto al peso degli elementi aristocratici e regali della costituzione romana»<sup>13</sup>.

In *Dello Stato*, Cicerone mostra di preferire la costituzione derivata equilibratamente da tutte e tre le classiche forme di governo “buone”. Il *regimen mixtum*, a suo dire, si fonda sul controllo del potere da parte delle forze sociali organizzate, ed è quindi molto più stabile e saldo dei generi costituzionali “semplici”: «Non est enim causa conuersionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus et non subest, quo præcipitet ac decidat»<sup>14</sup>.

Nel mondo antico, tuttavia, non mancano gli autori che sottopongono a critica il governo misto o lo reputano una chimera. Per esempio, a cavallo tra il I e il II secolo d.C., Tacito considera la mistione più facilmente pensabile che realizzabile; d'altronde, anche

<sup>11</sup> Polibio, *Storie*, VI, 11, 12. Sulla difficoltà di definizione come segno distintivo della buona costituzione mista, cfr. già Platone, *Leggi*, 712d-e, e Aristotele, *Politica*, IV, 9, 1294b, 15-41.

<sup>12</sup> Per un'esauriente trattazione di questi e altri aspetti presenti nelle pagine dello storico greco, si veda – da ultimo – J. Thornton, *La costituzione mista in Polibio*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto*, cit., pp. 67-118.

<sup>13</sup> D. Taranto, *La miktè politeía tra antico e moderno*, cit., p. 41.

<sup>14</sup> Cicerone, *Dello Stato*, I, 45. Alcune importanti riflessioni in merito alle tesi dell'Arpinate inerenti al *regimen mixtum* sono contenute in un recentissimo saggio di Umberto Roberto: U. Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto*, cit., pp. 119-159: 119-139.

là dove si riesca in qualche modo a dar vita ad un *regimen mixtum*, il celebre scrittore è convinto che esso non potrebbe resistere a lungo alle concrete dinamiche storiche e sociali: «Nam cunctas nationes et urbes populus aut primores aut singuli regunt: delecta ex iis et cons<o>ciata rei publicæ forma laudari facilius quam euenire, vel, si euenit, haud diuturna esse potest»<sup>15</sup>.

Nella tarda Antichità, poi, «[s]bilanciatosi l'asse del discorso politico a favore del dominio di uno, sacralizzata in più modi la sua funzione attraverso l'analogia con le funzioni del sole, o attraverso il concetto di un *basileús* come emanazione divina, così come [avviene] nella cultura bizantina, il pensiero politico non [riesce] più per molto tempo a pensare con occhi positivi la mistione»<sup>16</sup>.

Tommaso d'Aquino, appena varcata la metà del XIII secolo, è autore di una delle rare proposte teoriche di rilievo formulate sul *regimen mixtum* nel corso di tutto il Medioevo<sup>17</sup>. Le sue considerazioni in merito avranno una certa “fortuna” specialmente nella travagliata fase del Conciliarismo, oltre cento anni dopo, presso quei teologi che nella mistione vedranno uno strumento fondamentale della gestione partecipata del potere nella monarchia papale.

Tommaso prospetta quella che si potrebbe definire una sorta di «mistione come regime di Dio»<sup>18</sup>. Pur non rinnegando l'eccellenza del governo monarchico secondo virtù e di quello aristocratico sempre secondo lo stesso principio, egli mostra di prediligere quel reggimento ove, ad un tempo, tutti possano essere eletti e ciò avvenga grazie al concorso di tutti: «optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi posunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur»<sup>19</sup>.

Di conseguenza, a parere di Tommaso, il miglior ordinamento politico è quello che vede al suo interno la retta mescolanza tra gli elementi monarchico, aristocratico e popolare: «Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, in quantum unus praeest; et aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam»<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Tacito, *Annali*, IV, 33.

<sup>16</sup> D. Taranto, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., p. 41. Per qualche approfondimento dedicato al dibattito intorno alla costituzione mista in età giustiniana, cfr. – da ultimo – U. Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto*, cit., pp. 155-159.

<sup>17</sup> Sulla costituzione mista in Tommaso e in alcuni autori trecenteschi, cfr. – da ultimo – S. Simonetta, *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto*, cit., pp. 161-193.

<sup>18</sup> D. Taranto, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., p. 42.

<sup>19</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q. 105, art. 1.

<sup>20</sup> Ivi.



La composizione eseguita saggiamente, quindi, può considerarsi davvero “ottima”, perché trae vita da un’ispirazione celeste. Come mostra la storia sacra, ricorda Tommaso, la legge divina ha direttamente plasmato la forma mista di governo vigente presso il popolo d’Israele:

Nam Moyses et eius successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quaedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem, dicitur enim Deut. I, *tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes*, et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Exod. XVIII, *provide de omni plebe viros sapientes*, etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deut. I, *date ex vobis viros sapientes, et cetera*. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit<sup>21</sup>.

Fra il tardo Medioevo e l’epoca rinascimentale, la geografia “tipologica” della mistione va arricchendosi di altri due luoghi, dopo le “classiche” Sparta e Roma: l’Inghilterra e Venezia.

Al di là della Manica, sono molti i teorici che – specie a partire dal *De laudibus legum Angliae* (1468-1471) del celebre giurista e politico John Fortescue (1394 ca. - 1476 ca.), opera stampata postuma nel 1543 – considerano l’Inghilterra uno Stato misto realizzato. Per costoro, insistere sull’eccellenza della combinazione delle tre forme di governo ottenuta in terra britannica vuol dire soprattutto opporsi con argomenti storici e dottrinali alle numerose istanze accentratrici dei fautori dell’assolutismo.

Nello stesso periodo, un gran numero di trattatisti di cose etico-politiche, talora di diversa provenienza e formazione culturale, concorda nell’additare nel regime della Serenissima la realizzazione storica d’una specie ottima di ordinamento misto, capace di preservare a lungo lo Stato da ogni brusco rivolgimento. Spesso questi autori non sembrano però tenere in adeguato conto che ormai da tempo la piena partecipazione dei tre ceti “classici” al concreto governo della cosa pubblica risulta impedita: con la cosiddetta «serrata» del Maggior Consiglio, a innumerevoli cittadini viene reso impossibile *de iure* l’accesso a questo fondamentale organismo politico veneziano e *de facto* anche agli uffici pubblici di maggior rilievo<sup>22</sup>; in altri termini, le tre forme di governo non corrispondono più

<sup>21</sup> Ivi.

<sup>22</sup> Nel 1297 al Maggior Consiglio vengono ammessi solo gli uomini veneziani che la Quarantia autorizza fra quelli che negli ultimi quattro anni hanno fatto parte della grande assemblea o che sono stati scelti da tre elettori nominati nel proprio corpo dallo stesso Maggior Consiglio; tale provvedimento di esclusione è perfezionato con decreti del 1319 e del 1323. Circa i caratteri di questa «serrata», evento cruciale nella storia della Repubblica di San Marco, risulta tuttora utilissimo G. Maranini, *La costituzione di Venezia dalle origini alla serrata del maggior consiglio*, Venezia, La Nuova Italia, 1927 (rist. anast.: Firenze, La Nuova Italia, 1974), specie pp. 332 e segg.; cfr. anche G. Cracco, *Società e stato nel Medioevo veneziano (sec. XII-XIV)*, Firenze, Olschki, 1967, pp. 209-350 (cap. III: *Grandi e Piccoli*), parte in cui si presta grande attenzione alle forze sociali e politiche in campo a Venezia nella seconda metà del XIII secolo. Sulle fasi immediatamente successive alla «serrata», anch’esse di notevole importanza per la storia della Serenissima, appaiono tuttora imprescindibili la ricostruzione e i giudizi formulati dallo stesso Giuseppe Maranini in *La costituzione di Venezia dopo la serrata del maggior consiglio*, Venezia-Perugia-Firenze, La Nuova Italia, 1931 (rist. anast.: Fi-

a tre differenti gruppi sociali, ma solo ad altrettanti diversi principi di esercizio del potere; dunque, lungi dall'essere adottata l'antica dottrina della mistione, se ne assume semplicemente la forma esteriore. Il più significativo e fortunato scritto riguardante la costituzione mista – o presunta tale – di Venezia è il *De magistratibus et republica Venetorum* di Gasparo Contarini, un trattatello che esce postumo (a Parigi) nel 1543, ma che è stato redatto molto probabilmente a due riprese all'inizio degli anni Venti e nella prima metà del decennio seguente<sup>23</sup>.

## II. DONATO GIANNOTTI: gli scritti maggiori

### 1. *Il dialogo* Libro della Republica de' Viniziani

Il più importante teorico cinquecentesco del governo misto in terra toscana è senza dubbio lo scrittore e uomo politico fiorentino Donato Giannotti (1492-1573)<sup>24</sup>. Di radicate idee repubblicane e – molto probabilmente – già frequentatore degli Orti Oricellari<sup>25</sup>,

renze, La Nuova Italia, 1974), pp. 39 e segg.; si veda pure G. Cracco, *Società e stato nel Medioevo veneziano* (sec. XII-XIV), cit., pp. 353-458 (cap. IV: *Patrizi e Plebei*), porzione del libro nella quale si approfondisce il contesto politico e sociale della Repubblica di San Marco nei primi due terzi del Trecento.

<sup>23</sup> Su tale opera, cfr. *infra* (cap. III).

<sup>24</sup> Su vita e opere di Giannotti, cfr. R. Ridolfi, *Sommario della vita di Donato Giannotti*, in Id., *Opuscoli di storia letteraria e di erudizione. Savonarola – Machiavelli – Guicciardini – Giannotti*, Firenze, Bibliopolis, 1942, pp. 55-164; R. von Albertini, *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica* (1955, ma: *Das florentinische Staatbewußtsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*), tr. it. di C. Cristofolini, pref. di F. Chabod, Torino, Einaudi, 1970, pp. 145-165 (ma anche pp. 111-113 e 141-145); F. Diaz, *Introduzione* a D. Giannotti, *Opere politiche*, a cura di F. Diaz, Milano, Marzorati, 1974, pp. 5-25; S. Marconi, voce *Giannotti, Donato*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 76 voll. finora usciti, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960-, vol. LIV (*Ghiselli-Gimma*, 2000), pp. 527-533.

<sup>25</sup> Ad oggi, non vi sono prove dell'effettiva partecipazione del ventenne Giannotti al secondo periodo (1513-1522) degli Orti Oricellari, e tuttavia la critica odierna considera pressoché certa la sua presenza nei giardini di Palazzo Rucellai, celebre luogo di conversazione dotta fra eminenti letterati (non escluso Machiavelli) su problematiche di carattere storico e politico, nonché vivace sede di rielaborazione teorica delle forme di governo che punta a dare frutti concreti nel contesto fiorentino del tempo. Su quest'importante cenacolo culturale d'élite, cfr. L. Passerini, *Degli Orti Oricellari. Memorie storiche*, Firenze, Galileiana, 1854 (Firenze, Barbèra, 1875); D. Cantimori, *Rhetorics and Politics in Italian Humanism* (tr. ingl. di F.A. Yates), «The Warburg Institute University of London», vol. I (1937-1938), pp. 83-102 (poi anche Nedeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1970); G. Spini, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, Firenze, La Nuova Italia, 1940, pp. 15 e segg.; F. Gilbert, *Bernardo Rucellai e gli Orti Oricellari. Studio sull'origine del pensiero politico moderno* (1949), in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, tr. it. di A. de Caprariis e G. Gozzi, pres. di N. Matteucci, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 15-66 (il saggio, nella traduzione di Alda de Caprariis, era già uscito nella raccolta Id., *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, tr. it. di A. de Caprariis, Bologna, Il Mulino, 1964, pp. 7-58); R. von Albertini, *Firenze dalla repubblica al principato*, cit., pp. 67-85.

egli si sofferma in diverse sue opere su problematiche di natura istituzionale e sul concetto di mistione, confrontandosi con le riflessioni dell'amico Niccolò Machiavelli (1469-1527) e con quelle di Francesco Guicciardini (1483-1540), e facendo tesoro sia di un'approfondita conoscenza della lingua e della cultura greca (diversamente dai due illustri autori appena citati) sia di rilevanti e formative esperienze di viaggio, politiche e diplomatiche. Il primo scritto in ordine cronologico ove Giannotti prende in esame tali questioni è il *Libro della Repubblica de' Viniziani*<sup>26</sup>, dialogo che racchiude la discussione di una tematica assai ricorrente quando in quel periodo a Firenze si affrontano questioni di ambito costituzionale: l'ordinamento della Serenissima<sup>27</sup>. Il testo viene steso tra il 1525 e il 1526, rielaborato nel 1527, rimaneggiato nel corso degli anni Trenta e stampato per la prima volta nel 1540 (Roma, A. Blado d'Asola), con significativa dedica a Francesco Nasi, uno dei capi della rivolta antimedicca del 1527; a quest'edizione ne seguono diverse altre nel giro di pochi decenni, a testimonianza del notevole interesse suscitato – a livello europeo – dallo scritto giannottiano.

L'opera, nelle intenzioni del suo autore, avrebbe dovuto constare di tre parti, cioè di tre dialoghi fra Giovanni Borgherini, Trifone Gabriele, Girolamo Quirino e Niccolò Leonico<sup>28</sup>, e trattare – come si legge nel *Proemio* – «nel primo ragionamento [...] della amministrazione universale della Repubblica; nel secondo particolarmente di tutti i magistrati; nel terzo della forma e della composizione di essa Repubblica»<sup>29</sup>. In realtà, il libro contiene solo il dialogo iniziale, che si immagina avvenuto alcuni mesi prima della redazione del testo<sup>30</sup>, nella casa padovana di Pietro Bembo (1470-1547), tra Borgherini e Gabriele, il quale si è da tempo distaccato dalle occupazioni civili per dedicarsi agli studi.

<sup>26</sup> Intorno al dialogo giannottiano, cfr. – in special modo – G. Sanesi, *La vita e le opere di Donato Giannotti*, 1 vol. uscito (ne erano previsti altri), Pistoia, Tip. Cino dei Fratelli Bracali, 1899; G. Cadoni, *L'utopia repubblicana di Donato Giannotti*, s.l. [ma: Milano], Giuffrè, 1978, pp. 1-48; G. Silvano, *La «Repubblica de' Viniziani»*. *Ricerche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 39-84 (cap. I: *Donato Giannotti e la Repubblica di Venezia*).

<sup>27</sup> Cfr. *infra* (nota 35).

<sup>28</sup> Il fiorentino Giovanni Borgherini, forse allievo di Giannotti all'Università di Pisa nei primi anni Venti (dove egli insegna retorica, poetica e lettere greche), lascia la Toscana per stabilirsi in Veneto e, nel 1526, invita il Nostro a Padova e Venezia per il suo primo soggiorno nei territori della Serenissima; è genero di Niccolò Capponi (1472-1529), ossia di colui che nel maggio del 1527, all'indomani della cacciata dei Medici da Firenze, viene eletto gonfaloniere di giustizia. Trifone Gabriele (S. Polo di Piave, 1470 - Venezia, 1549), discendente da una nobile famiglia veneziana, è un umanista coltissimo, molto stimato da Ariosto, Varchi e Bembo. Il veneziano Girolamo Quirino è amico di Bembo e in contatto con diversi letterati dell'epoca. Niccolò Leonico Tomeo (Venezia, 1456 - Padova, 1531), docente all'Università di Padova, è un celebre studioso di Aristotele.

<sup>29</sup> D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 32.

<sup>30</sup> La lettura del testo non offre un'univoca collocazione temporale del momento in cui si finge avvenuto il dialogo, che comunque è di sicuro incluso tra il 1524 e il 1526; su questo, cfr. F. Diaz, in D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 471 (nota 1, relativa al *Libro della Repubblica de' Viniziani*). Vale forse la pena di ricordare che, dal giugno 1525 al novembre 1526, l'Autore si trova effettivamente in territorio veneto.

Diverse caratteristiche dell'opera documentano la presenza di un forte influsso umanistico: anzitutto, la forma dialogica, veicolo classico di trasmissione del sapere; poi, la descrizione di un ambiente tranquillo e armonioso, nel quale si svolge la dotta conversazione; infine, alcune riflessioni sulla *vita activa* e sulla *vita contemplativa*, che ricreano l'atmosfera di un ambiente platonico e ciceroniano. Nonostante tali richiami alla tradizione letteraria e filosofica, la discussione dei problemi politici acquista nel dialogo di Giannotti un'impostazione assai più realistica e concreta rispetto a quella tipica degli umanisti, ai quali – del resto – egli riserva nei suoi testi parole di ammirazione, ritenendoli maestri di conoscenza e preziosi modelli di comportamento.

Nel *Libro della Repubblica de' Viniziani*, la piana e distesa conversazione pare sovente non assumere le forme di una vera e propria discussione aperta, ma piuttosto costituire un semplice pretesto per dar modo al dotto Gabriele di descrivere nel dettaglio ed esaltare l'ordinamento istituzionale della Serenissima<sup>31</sup>. Questo discorso espositivo di tanto in tanto non difetta, peraltro, di orientamenti polemici e ferme non meno che anticonvenzionali prese di posizione, come dimostra – ad esempio – la parte iniziale del dialogo, allorché Gabriele osserva che Venezia non è affatto inferiore né a Sparta né a Roma:

io mi rallegro assai d'essere stato prodotto dalla natura principalmente in Italia, regina di tutte l'altre provincie: dopo questo, nella città di Vinegia, nella quale io veggio assai di quelle virtù le quali di quegli antichi Romani e Greci si leggono e lodano. Onde avviene ch'io non ho molta invidia alla repubblica romana, né a quella de' Lacedemoni: e quantunque i Romani possedessero tanto maggiore imperio quanto è noto a ciascuno, non però giudico la Repubblica nostra meno beata e felice. Perciocché la felicità non consiste nella grandezza dello imperio, ma sì bene nel vivere con tranquillità e pace universale<sup>32</sup>.

Ed è proprio questo uno dei pilastri teorici e ideologici del dialogo. Giannotti, diversamente dal Machiavelli dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*<sup>33</sup>, arriva a sancire la

<sup>31</sup> L'attenzione è focalizzata soprattutto sulla fisionomia costituzionale della Dominante, ossia del governo della città di Venezia: del Dominio di Terraferma, infatti, ci si occupa quasi sempre marginalmente e indirettamente. Va notato che la trattazione giannottiana dell'assetto costituzionale e dell'ordinamento legislativo della Serenissima passa anche attraverso la storia delle diverse magistrature, che il Nostro ricostruisce con zelo utilizzando svariati scritti sull'argomento e informazioni delle quali è entrato in possesso grazie a dotte conversazioni. In questo modo, egli fornisce un contributo importante alla conoscenza delle istituzioni lagunari e del loro effettivo funzionamento, in un periodo in cui fuori dei territori veneti si hanno spesso solo poche e frammentarie nozioni in merito.

<sup>32</sup> D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 36.

<sup>33</sup> Si rammenti sia che questa celebre opera di Machiavelli circola manoscritta già qualche anno innanzi alla sua prima edizione (postuma) del 1531 sia che Giannotti è col Segretario in rapporti di familiarità: pertanto, è molto probabile che il Nostro conosca bene parecchie delle tesi lì espresse dall'amico e che vi abbia a lungo riflettuto sopra. Se le cose stanno così, si può pensare che, in diversi luoghi del *Libro della Repubblica de' Viniziani*, l'Autore intenda anche confrontarsi criticamente – fra le righe – con alcuni punti di vista machiavelliani. In ogni caso, non si deve dimenticare che il dialogo – come da noi detto a testo – viene rimaneggiato durante il quarto decennio del XVI secolo e pubblicato solo nel 1540, dunque a stampa dei *Discorsi* avvenuta.

superiorità di Venezia su Roma: a suo avviso, evidentemente, è del tutto errato credere il contrario, come fanno numerosi umanisti che dimostrano di non avere mai studiato a fondo la questione<sup>34</sup>. Appare innegabile che ciò che gli preme maggiormente è individuare un modello politico alternativo a quello romano, e sottoporlo all'attenzione della classe dirigente della sua città natale (ché questo è, senza dubbio, uno dei principali obiettivi del dialogo<sup>35</sup>. Donde, si capisce come, allo sguardo di Giannotti, qualunque argomento che tenda ad incoraggiare una pura e semplice imitazione dell'esempio romano, appaia del tutto assurdo e fuori luogo. Siamo lontani, come si vede, dal convincimento machiavelliano secondo il quale esiste un'omogeneità tra passato (Repubblica romana) e presente (Repubblica fiorentina)<sup>36</sup>. Giannotti rifiuta il concetto stesso di uniformità della storia<sup>37</sup>, così come – del resto – la forte accentuazione data dal Segretario all'elemento della forza in politica e della conflittualità sociale.

Da queste premesse, nel dialogo si sviluppa una lunga disquisizione intorno a Venezia, che viene definita – già nelle fasi iniziali – una città dotata di «bellissime leggi, ottime costituzioni, uno prudentissimo temperamento»<sup>38</sup>.

Gabriele indugia dapprima sulla posizione geografica della città lagunare, sito che la rende inespugnabile, e poi sulla sua fisionomia sociale e politica, illustrando nel dettaglio le caratteristiche dell'ordinamento istituzionale veneziano, e anche mostrando come gli abitanti siano di tre tipi – «popolari», «cittadini» e «gentiluomini»<sup>39</sup> – e come la spina dor-

<sup>34</sup> Su questa posizione giannottiana, cfr. F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino* (1968), in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit., pp. 115-167 (la traduzione del saggio è a cura di Gustavo Gozzi): 146-147.

<sup>35</sup> All'epoca, peraltro, il governo veneziano è già da molti anni al centro del dibattito politico-istituzionale nella città gliata, anche se la classe dirigente fiorentina ha spesso dimostrato una conoscenza un po' approssimativa dell'ordinamento della Serenissima; per una panoramica intorno alla questione, si veda ivi. Sulle rive dell'Arno, di fondamentale importanza fu, soprattutto, il confronto con la costituzione lagunare avvenuto sia immediatamente prima, durante e subito dopo l'esperienza della "Repubblica piagnona" (1494-1498), sia nell'ambito del circolo culturale degli Orti Oricellari (1502-1506 e 1513-1522): a proposito di quest'ultimo, cfr. *supra* (nota 25); in merito ad alcuni aspetti dell'influenza del modello istituzionale veneziano sulle prediche di Girolamo Savonarola (1452-1498) e alla *renovatio* da lui caldeggiata, ci si permetta di rimandare al nostro *Considerazioni sull'ultimo profeta del bene comune storico, Girolamo Savonarola*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia. Ricordando Anselmo Cassani (1946-2001)*, Bologna, Clueb ("Preprint", n. 29), 2009, pp. 39-76, con particolare riguardo a p. 48 (con nota 23, alle pp. 48-49) e all'*Appendice I* (pp. 64-68). In *Della Repubblica de' Viniziani*, comunque, il veneto Gabriele non si lascia sfuggire l'occasione di rammentare al fiorentino Borgherini: «voi [...], nell'anno 1494, pigliaste l'esempio del vostro consiglio grande dal nostro; e nel 1502, ad imitazione nostra, faceste il vostro gonfaloniere perpetuo» (D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., pp. 61-62).

<sup>36</sup> Si veda – in particolare – il *Proemio* al libro II dei machiavelliani *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

<sup>37</sup> Cfr. G. Silvano, *La "Repubblica de' Viniziani"*, cit., pp. 44 (con nota 19) e 45.

<sup>38</sup> D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 38.

<sup>39</sup> Afferma Gabriele, a proposito di questi «tre ordini distinti»: «per popolari, io intendo quelli che altrettanto possiamo chiamare plebei; e sono quelli i quali esercitano arti vilissime per sostenere la vita loro, e nella Città non hanno grado alcuno. Per cittadini, tutti quelli i quali, per essere nati eglino, i padri e gli

sale del governo sia costituita da un Consiglio Grande, un Consiglio dei Pregati, un Collegio e un Doge (o Principe).

Egli è convinto che a Venezia siano applicate le migliori leggi possibili e, per questo, non possano che regnarvi la concordia e la pace sociale. La costituzione vigente in Laguna rende stabile e duraturo quel tipo di reggimento: ciò accade, a suo modo di vedere, perché la Repubblica veneta è caratterizzata non tanto da una forma di governo semplice quanto da una forma di governo composta<sup>40</sup>. Durante la conversazione, Gabriele avanza un'icastica similitudine: lo Stato misto lagunare è equiparato ad una piramide, alla base della quale si trova la moltitudine dei «gentiluomini» (ordinariamente, di età non inferiore ai 25 anni) che si riuniscono nel Consiglio Grande, *concio* ove – si potrebbe dire in termini attuali – risiede la sovranità e che permette, mentre tempera l'autorità dogale, di conservare la libertà cittadina e di aumentare la potenza e la reputazione di Venezia; un gradino più in alto del Consiglio Grande sta il Consiglio dei Pregati; all'apice della piramide si trova il Doge, che è il capo dello Stato. Tra il Doge e il Consiglio dei Pregati è presente un organismo intermedio che consta di alcuni alti magistrati aventi la duplice funzione di occuparsi delle questioni politiche più rilevanti e di consigliare il Doge<sup>41</sup>.

Gabriele distingue quattro atti pubblici fondamentali, che costituiscono «il nervo d'ogni repubblica: la creazione de' magistrati; le deliberazioni della pace e della guerra; le introduzioni delle leggi; e le provocazioni»<sup>42</sup>. A suo avviso, è bene che nessun organismo

avoli loro, nella Città nostra, e per avere esercitato arti più onorate, hanno acquistato qualche splendore, e sono saliti uno grado; tal che ancora essi si possono figliuoli di questa patria chiamare. I gentiluomini sono quelli che sono della Città, e di tutto lo stato di mare e di terra, signori» (*ibid.*, p. 46). Dopo la «serrata» del Maggior Consiglio (cfr. *ibid.*, pp. 49 e 65-69), comunque, di fatto «l'amministrazione della Repubblica [...] è tutta in potestà de' gentiluomini», i quali sono pertanto – egli dichiara – «signori della nostra Città, e di tutto lo stato di mare e di terra» (*ibid.*, p. 51); questo non esclude però che, alle più alte magistrature, possano essere eletti dal Maggior Consiglio abitanti non gentiluomini (anzi, come sottolinea Gabriele, ciò è avvenuto in diverse occasioni: cfr. *ibid.*, p. 69). A Venezia, per inciso, mentre gli individui atti a portare le armi ammontano a circa 40.000, i gentiluomini si aggirano intorno ai 3000 (cfr. *ibid.*, p. 51).

<sup>40</sup> In vari teorici cinquecenteschi (compreso Giannotti), pur nelle discordanze di fondo tra coloro che simpatizzano per forme di governo «strette» e chi è fautore di governi «larghi», si riscontra la tendenza a trasformare il concetto di costituzione mista da frutto dell'effettiva implicazione di gruppi sociali differenti nella guida dello Stato a mero espediente tecnico intrinseco all'ordinamento istituzionale. In questo senso, «[l]a maschera classica dello stato misto [è] ridotta a un delicato artificio di ingegneria costituzionale, che [rappresenta] uno strumento di equilibrio, consentendo un funzionamento perfetto della macchina dello stato» (V. Conti, *Introduzione a G. Contarini, La Repubblica e i Magistrati di Vinegia*, a cura di V. Conti, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2003, pp. 7-32: p. 15); alla luce di ciò, «[i]l Maggior Consiglio non [è] l'espressione dello stato popolare, ma ne [ricopre] il ruolo, come in un'opera teatrale ben costruita. [È], in conclusione, la forma che [prevale] sulla sostanza» (*ibid.*, p. 16). Peraltro, i governi concretamente esistenti all'epoca offrono inequivoci esempi in questa direzione: il caso di Venezia, ma anche quello di Firenze, sta lì a dimostrarlo.

<sup>41</sup> Si tratta del Collegio, il quale – come dice Gabriele – «è il terzo membro della Repubblica nostra, molto onorato e di grandissima riputazione» (D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 93). Conta 16 membri effettivi, che rimangono in carica sei mesi, e 10 aggiunti (fra questi ultimi, il Doge).

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 54. All'epoca, si usa il termine «provocazione» per indicare il diritto d'appello, specie quando concerne sentenze penali o civili.

istituzionale o persona abbia competenza su tutte e quattro queste funzioni. E infatti, questa separazione è prevista dalla saggia ed equilibrata costituzione lagunare, secondo la quale: il Consiglio Maggiore, espressione del principio democratico, legifera, elegge i magistrati e si occupa delle «provocazioni»; il Consiglio dei Pregati, formato di sceltissimi elementi<sup>43</sup>, consiglia, dà conferma ad ogni proposta legislativa e decide su problemi delicati come quelli riguardanti la guerra o la pace, la politica estera e la tassazione (gli è dunque riconosciuto un ruolo talvolta consultivo e talvolta deliberativo); il Doge rende esecutive le deliberazioni<sup>44</sup>. Il Consiglio dei Pregati assolve anche ad un'altra delicata funzione: quella di formare la *leadership* politica, selezionando solo quegli individui che abbiano dato prova di indubbie capacità e fedeltà alla Repubblica; gli alti funzionari, infatti, devono presentare proprio ai Pregati le loro proposte e da ciò deriva la loro possibilità di riconoscere e segnalare gli uomini più valenti e adatti a ricoprire ruoli di responsabilità. Come osserva opportunamente Gilbert, «nelle mani di Giannotti il solito esame delle istituzioni veneziane diviene un'analisi sul come si prendono le decisioni e sul come si sceglie la classe dirigente all'interno di una aristocrazia»<sup>45</sup>.

Un fattore che conferisce originalità al dialogo è l'assenza di modelli politici cui ricondurre il repubblicanesimo lagunare. L'atteggiamento di Gabriele, che considera Roma e Venezia due tipi alternativi di repubblica, è – del resto – esemplificativo di ciò: a suo avviso, la prima realizzò un vasto impero attuando una politica di conquista; la seconda ha scelto, invece, una politica di pace e di concordia sociale. Quindi, come mette giustamente in evidenza Silvano, «il repubblicanesimo veneziano, nella sua formulazione giannottiana, è veneziano e basta. Esso non è costruito guardando a un modello, né classico né moderno, proprio perché Venezia può già legittimamente proporsi come modello, almeno secondo l'opinione di Giannotti»<sup>46</sup>.

Quest'ultimo ritiene che il fattore-cardine di qualunque assetto politico-sociale sia la giustizia e, di conseguenza, il compito principale di un governo consista nella sua corretta amministrazione. Sceglie così di dedicare un'ampia parte della sua opera all'analisi e alla descrizione dettagliata del funzionamento della giustizia veneziana, un sistema giudiziario incentrato su «tre consigli, de' quali ciascuno abbraccia quaranta gentiluomini», le Quarantie<sup>47</sup>, e «tre magistrati i quali intromettono le cause», gli Avvocatori e gli Auditori

<sup>43</sup> Tale organismo – una sorta di Senato veneziano – è composto di 120 membri, i quali hanno generalmente una lunga esperienza politica alle spalle e rimangono in carica per un anno (da ottobre a settembre), con mandato rinnovabile; precisa Gabriele che il Consiglio dei Pregati abbraccia, «oltre questi, molti altri consigli e magistrati» (*ibid.*, p. 88).

<sup>44</sup> Cfr. F. Battaglia, *La dottrina dello stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», cit., p. 300.

<sup>45</sup> F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit., p. 149.

<sup>46</sup> G. Silvano, *La "Repubblica de' Viniziani"*, cit., p. 47.

<sup>47</sup> Cfr. D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 119. Precisa Gabriele: «La prima (pigliando il principio da quella che è di minor dignità) è chiamata la Quarantia civile nuova, che ode le cause civili di fuori; cioè tut-

ri<sup>48</sup>. Due sono gli aspetti cui l'Autore, in questo ambito, conferisce maggior rilievo: la possibilità di appello anche per individui di umile livello sociale ed economico; l'imparzialità, qualità propria del sistema giudiziario della Serenissima. Secondo la sua interpretazione, la presenza di tali caratteri nell'ordinamento veneziano permette di garantire alla popolazione giustizia ed equità, soddisfacendo quel bisogno primario di ciascun individuo che è la tutela giuridica<sup>49</sup>.

Senonché, una robusta dose di realismo impedisce allo scrittore toscano di trasformare l'esemplarità della Repubblica di San Marco in una “mitizzazione” della città lagunare, come accade – invece – a Gasparo Contarini<sup>50</sup>. La Serenissima rimane, nel pensiero di Giannotti, un modello politico cui fare riferimento (in special modo, può e deve ispirarsi la classe dirigente della sua travagliata città, Firenze), ma non assurge al rango di vero e proprio Stato ideale. L'Autore si accorge che la costituzione veneziana non è perfetta, dal momento che in essa l'equilibrio politico, realizzato con sapienza dagli antichi legislatori, non ha mai potuto compiersi definitivamente. Egli, consapevole di ciò, fa affiorare – tra le pieghe delle argomentazioni del dotto Gabriele – alcuni sintomi dello sbilanciamento del governo, uno dei più gravi dei quali risulta – ai suoi occhi – l'aumento del potere del Consiglio dei Dieci, «organo più tosto annesso che principale», ma che può «trattare le faccende dello stato [...] senza essere sottoposto a maggiore potestà»<sup>51</sup>. Col tempo, infatti, i Dieci sono andati cumulando sempre più funzioni nella vita politica lagunare, sottraendosi a quel mutuo controllo cui invece sono saggiamente sottoposte le altre magistrature, quel freno reciproco che – in definitiva – costituisce l'elemento peculiare, distintivo dell'assetto istituzionale veneziano. Questa magistratura, sorta per punire i reati di lesa maestà e di falsificazione della moneta, nonché il peccato contro natura, ha via via concentrato nelle proprie mani anche le facoltà di deliberare e di emanare sentenze inappellabili, divenendo così depositaria di un potere praticamente senza limiti e attirandosi spesso – proprio per questo – l'odio della cittadinanza, al punto che «è stato non picciola fatica a creare i successori», cioè a convincere qualcuno ad accettare di far parte dei Dieci<sup>52</sup>. Alla luce

te le appellazioni alle sentenze date da' rettori nel dominio. La seconda, la Quarantia civile vecchia, la quale è sopra le cause civili di dentro; perciocché ella ode tutte le appellazioni alle sentenze date da' magistrati della Città dentro. La terza è la Quarantia criminale; la quale non solamente è sopra quelle cause criminali (di dentro e di fuori) le quali pervengono a lei per virtù delle appellazioni, ma ancora determina molte cause intere; cioè non giudicate da altri magistrati» (ivi).

<sup>48</sup> Si veda D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 122. Come spiega Gabriele, «i tre Avvocatori di comune [...] intromettono le cause nella Quarantia criminale», «i tre Auditori vecchi [...] introducono le cause civili di dentro nella Quarantia civile vecchia» e «i tre Auditori nuovi [...] introducono le cause civili di fuori nella Quarantia civile nuova» (ivi).

<sup>49</sup> Cfr. F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit., pp. 150-151.

<sup>50</sup> Cfr. *infra* (cap. III).

<sup>51</sup> D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 113. Sulla magistratura dei Dieci, cfr. anche *infra* (cap. III).

<sup>52</sup> D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 115.



di questo progressivo e arbitrario accentramento di funzioni da parte di tale organismo, Giannotti – che nel dialogo si limita generalmente a far trasparire solo pochi e velati elementi polemici intorno all’ordinamento lagunare, cercando di evitare prese di posizione critiche troppo dirette – avrà avuto senza dubbio qualche difficoltà a considerare – in senso stretto – misto il governo veneziano, almeno così come quest’ultimo è andato modificandosi durante gli ultimi decenni: i Dieci, infatti, hanno gradualmente acquisito un’«autorità pari a quella del Consiglio de’ Pregati e di tutta la Città», tanto che il Nostro non esita a rilevarne la «grandissima simiglianza col Dittatore, che solea essere ne’ gran pericoli da’ Romani creato»<sup>53</sup>. Ad ogni modo, egli – attraverso le parole di Gabriele, immancabilmente celebrative delle cose veneziane – pone in risalto come, nei momenti più cruciali e delicati, sia determinante per la Repubblica di San Marco poter contare sulla capacità dei Dieci di prendere decisioni con tempestività e segretezza; in Laguna, infatti, non si ricorre all’autorità di quella magistratura

se non in casi di grandissima importanza, a’ quali per altra via non si può riparare: come sarebbe, deliberare di muovere una guerra, conchiudere una pace, praticare una faccenda occultamente, mandare uno Proveditore in campo con prestezza. Le quali cose se nel Collegio si trattasseno, e poi nel Consiglio de’ Pregati si deliberasseno (dove ragionevolmente starebbero a deliberare); non sariano forse con quelle circostanze, cioè con quel silenzio, con quella prestezza e simili cose che il tempo ricerca, amministrare<sup>54</sup>.

Il realismo con cui l’Autore analizza il funzionamento della macchina statale veneziana si rivela appieno anche nella descrizione di due fenomeni deteriori della realtà politica e sociale della città lagunare, quali il «broglio» e la vendita degli uffici, nei quali è possibile riconoscere due palesi elementi di disordine e di corruzione della Repubblica di San Marco<sup>55</sup>.

Nonostante la lettura a tratti impietosa della vita politica e sociale della Serenissima, e a dispetto del velato riconoscimento nella sua costituzione di sinistre derive cripto-oligarchiche, Giannotti contribuisce con questo dialogo giovanile a consegnare al pensiero politico del Cinquecento un’immagine di Venezia come oasi di libertà, concordia e stabilità, caso più unico che raro nell’agitato e violento contesto europeo dell’epoca.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 113. Subito dopo, aggiunge Gabriele: «Ma dove quello si creava in alcuni tempi pericolosi, di questo la nostra Repubblica mai non manca» (ivi). Per un repubblicano fiorentino come Giannotti, si tocca qui un nervo sensibile, in quanto viene *de facto* teorizzata e compiuta la drastica limitazione della base sociale del governo della cosa pubblica, cioè il severo “restringimento” della partecipazione ad esso.

<sup>54</sup> Ivi. Sugli aspetti positivi per la vita politica veneziana della presenza e dell’intervento dei Dieci, cfr. anche poco oltre: D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., pp. 114-115.

<sup>55</sup> Delle «intelligenze occulte d’alcuni, i quali per avarizia vendevano i loro suffragi a questo ed a quello» (*ibid.*, p. 138), Gabriele tratta con evidente imbarazzo, non senza peraltro tentare una timida giustificazione di tale malcostume (cfr. *ibid.*, pp. 138-139). Per approfondimenti sui diffusi episodi di immoralità politica e di vendita più o meno legale di cariche pubbliche nella storia della Serenissima, cfr. R. Finlay, *La vita politica nella Venezia del Rinascimento* (1982), tr. it. di A. Pedrazzi, Milano, Jaca Book, 1982.

## 2. *Il trattato* Della Repubblica fiorentina

Il problema del governo da dare alla sua città natale viene ripreso da Giannotti, pochi mesi dopo la stesura del dialogo, nel breve *Discorso sopra il fermare il governo di Firenze l'anno 1527*<sup>56</sup>, e da lì a qualche tempo in una disamina più ampia e approfondita, il trattato *Della Repubblica fiorentina*. Quest'ultimo viene composto, in quattro libri, nel 1531; tuttavia, bisognerà aspettare quasi due secoli per averne la prima edizione a stampa (Venezia, Gio. Gabbriel Hertz, 1721)<sup>57</sup>. In quel periodo, Giannotti risiede ad alcuni chilometri da Prato, in una sua piccola proprietà dove ha deciso di trascorrere i tre anni di esilio a cui è stato condannato dai Medici subito dopo la tragica conclusione della Repubblica del 1527-1530. In quest'ambizioso trattato, recante la dedica al cardinale Niccolò Ridolfi<sup>58</sup>, è ripercorsa la storia di Firenze, con particolare attenzione alle modifiche intervenute nel quadro istituzionale durante gli ultimi due secoli e mezzo (i maggiori approfondimenti critici, comunque, riguardano i decenni più recenti), e sono sviluppate argomentazioni di carattere politico, sociale ed etico che portano l'Autore a proporre ai concittadini diverse mirate riforme che, pur tenendo conto della tradizione autoctona, eliminino i difetti di varie magistrature repubblicane precedenti, non di rado oscillanti fra “tirannia” e inefficienza; tutto ciò, nella ferma convinzione di fondo che Firenze sia in possesso dei requisiti per realizzare, a quell'epoca, un governo misto.

Qui di séguito, ci limiteremo ad offrire un quadro sintetico di alcune delle prospettive e delle analisi giannottiane inerenti alle problematiche di nostro maggiore interesse.

<sup>56</sup> Giannotti lo redige tra la fine del 1527 e il 1528, su istanza di Niccolò Capponi, da poco eletto gonfaloniere di giustizia dopo la cacciata dei Medici da Firenze.

<sup>57</sup> Sui contenuti del trattato, cfr. – in special modo – G. Bisaccia, *La «Repubblica fiorentina» di Donato Giannotti*, Firenze, Olschki, 1978. Assai utili sono anche: G. Silvano, *Introduction* a D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, ed. crit. by G. Silvano, Genève, Droz, 1990, pp. 7-52; A. Baiocchi, *Nota introduttiva* all'ed. parz. del trattato (a cura di S. Albonico), in Aa.Vv., *Storici e politici del Cinquecento*, 1 t. finora uscito, Milano-Napoli, Ricciardi, 1994-, t. I (*Storici e politici fiorentini del Cinquecento*, a cura di A. Baiocchi, testi a cura di S. Albonico), pp. 3-22; A. Hermosa Andújar, *Estudio preliminar*, in D. Giannotti, *La República de Florencia*, presentación de C. Restrepo Piedrahita, traducción y estudio preliminar de A. Hermosa Andújar, Madrid, Boletín Oficial del Estado - Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, pp. XXVII-LXIII; A. Riklin, *Donato Giannotti – Ein verkannter Staatsdenker der Florentiner Renaissance*, saggio introduttivo a D. Giannotti, *Die Republik Florenz (1534)*, herausgegeben und eingeleitet von A. Riklin, übersetzt und kommentiert von D. Höchli, München, Fink, 1997, pp. 17-75: 46-75; D. Höchli, *Zur politischen Sprache Giannottis*, saggio introduttivo, ivi, pp. 76-116. Di Alois Riklin, si tengano presenti anche le argomentazioni e gli schemi contenuti nel suo volume *Machtteilung*, cit., pp. 141-181 (cap. VII: *Giannotti und Florenz*), parte dedicata in larga misura al trattato.

<sup>58</sup> Niccolò Ridolfi (1501-1550), all'epoca arcivescovo di Firenze e amministratore apostolico della diocesi di Vicenza, è nipote – per parte di madre – di Lorenzo il Magnifico e cugino del papa Clemente VII. Protettore delle arti e delle lettere, negli anni Trenta suscita grandi speranze in un avvenire repubblicano per Firenze; Giannotti, che in lui nutre molta fiducia, passerà al suo servizio nell'autunno del 1539, rimanendovi fino alla morte del Cardinale.

Secondo il trattatista toscano, la storia insegna che i profondi mutamenti istituzionali di uno Stato provocano sofferenze molto acute nelle persone che vi sono esposte; e più frequenti appaiono tali cambiamenti, più gli uomini patiscono. Le società devono quindi darsi da fare per stabilire assetti costituzionali che, soddisfacendo le esigenze dei cittadini, risultino pressoché immuni dall'implosione; com'è evidente, però, impedire le «dissensioni civili» non basta a salvaguardare lo Stato: occorre saper fronteggiare gli assalti esterni dei forestieri, e questo è possibile attraverso la creazione di una milizia ben regolata.

L'Autore accetta la nozione aristotelica dell'uomo come animale sociale<sup>59</sup> e ritiene che «il fine di tutte le città sia il bene vivere universale degli abitanti», il quale è assicurato dalla «repubblica», vale a dire da «una certa istituzione o vera ordinazione degli abitatori della città»<sup>60</sup>.

Non scostandosi dal pensiero politico tradizionale, Giannotti scrive che è possibile distinguere le forme di reggimento in base a chi e come esercita il potere: il «regno», l'«amministrazione d'ottimati» e la «repubblica» corrispondono – rispettivamente – al governo

<sup>59</sup> Cfr., di Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a 2 e segg.; *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1169b 18. Come si avrà modo di osservare nelle pagine che seguono, il *Della Repubblica fiorentina* risulta fortemente influenzato dalle concezioni del sommo filosofo greco. Per circostanziate e convincenti argomentazioni su tale eredità, cfr. – soprattutto – A. Hermosa Andújar, *Estudio preliminar*, in D. Giannotti, *La República de Florencia*, cit., specie pp. XXVII-XXXI e XXXIV-XXXVI.

<sup>60</sup> D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, I, 3 (qui e in séguito, ci serviamo dell'edizione critica a cura di Giovanni Silvano, indicata *supra*, nota 57; tuttavia, non rimandiamo alle pagine precise di detta edizione, bensì alla semplice partizione del trattato prevista dall'Autore). Nel passo citato, il termine «repubblica» allude evidentemente al concetto di Stato. Nell'opera, nondimeno, si rileva una continua oscillazione di significato: il vocabolo «repubblica» talvolta rimanda all'area semantica di Stato e – come diremmo oggi – di «assetto costituzionale» e di «struttura istituzionale», talaltra alla forma di governo retta dei molti o dei pochi, diversa dal reggimento «buono» dell'uno (o «regno»). Non è peraltro infrequente rinvenire un analogo doppio uso della parola «repubblica» anche da parte dei teorici coevi. Mentre gli scrittori preumanisti, di tendenze anti-monarchiche, non indicavano in genere con un nome specifico la forma di governo da loro più ammirata, limitandosi a descriverla come uno dei tipi di «regimen» o «reggimento», con cui una «civitas» o un «commune» potevano essere governati in modo legittimo (anche se, talora, esprimendosi con più precisione, essi aggiungevano che si poteva descrivere il «regimen» in questione come un sistema in cui il potere restava nelle mani del comune stesso), soprattutto a ridosso del XVI secolo comincia a diffondersi l'uso di espressioni come «res publica» e «repubblica» per distinguere simili forme elettive di governo dalle monarchie ereditarie. In Giannotti, dunque, convivono abitudini lessicali tipicamente due-trecentesche e l'emergente voga cinquecentesca. Tra le cause di tale mutamento semantico, non è da escludersi che abbia esercitato una certa suggestione l'idea illustrata da Cicerone in *Dei doveri* (II, VIII, 29), secondo cui i regimi elettivi – e dunque, autogovernati – sono le uniche forme di «res publicae» nel senso autentico del termine (al pari di quella che è, a suo avviso, la «res publica» per eccellenza, cioè la Roma repubblicana, ma solo prima che essa «tradisse» la sua costituzione tradizionale). Su questi aspetti, molto convincenti sono le argomentazioni avanzate da Quentin Skinner: cfr. Q. Skinner, *Virtù rinascimentali* (2002), tr. it. parz. di C. Sandrelli, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 40-41 e p. 140, nota 121. Utili considerazioni anche in G. Silvano, *Introduction* a D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, ed. Silvano cit., pp. 32 e segg.; D. Höchli, *Zur politischen Sprache Giannottis*, saggio introduttivo a D. Giannotti, *Die Republik Florenz (1534)*, ed. Riklin cit., pp. 84 e segg.

“retto” dell’uno, al governo “retto” dei pochi e al governo “retto” dei molti, mentre la «tirannide», la «potenza di pochi» e la «popolarità» ne rappresentano le relative forme “traviate”<sup>61</sup>. Sennonché, l’Autore fa esplicito riferimento alla dottrina dell’anaclosi, derivata dal libro VI delle *Storie* di Polibio<sup>62</sup>, per dimostrare che è opportuno diffidare delle suddette specie “semplici” di reggimento (pure di quelle “buone”, in quanto destinate anch’esse a corrompersi) e che il legislatore e il riformatore devono orientarsi di preferenza verso tipologie costituzionali “composte”, le uniche capaci di resistere adeguatamente alla degenerazione: «Onde, in questo governo che cerchiamo, bisogna che uno sia principe, ma il suo principato non dipenda da lui, bisogna che i grandi comandino, ma che tale autorità non abbia origine da loro, bisogna che la moltitudine sia libera, ma che tale libertà abbia dipendenza et finalmente che i mediocri, oltre l’essere liberi, possano ottenere onore, ma che tale facultà non sia nel loro arbitrio collocata»<sup>63</sup>.

I «grandi» di cui parla Giannotti, corrispondono ai cittadini di «gran qualità», cioè a coloro che sono non soltanto dotati di ricchezze e nobiltà, ma anche «prudenti» e in grado di dare saggi consigli. Siccome la loro principale aspirazione è comandare tutti insieme, essi mirano a dar vita ad un governo di stampo aristocratico; tra loro, comunque, si mette sempre in luce qualcuno che vorrebbe detenere da solo il potere. Tenuto presente sia che – in uno Stato – gli atti pubblici fondamentali sono il «consiglio», la «deliberazione» e l’«esecuzione» sia che affidare la competenza di tali azioni ad un unico organismo – ovvero, gruppo sociale – significa cadere in un regime tirannico e violento sia che anche solo trovare riunite le prime due funzioni elencate è indice di un pericoloso squilibrio della costituzione che può ledere la libertà dei cittadini, in un ordinamento bilanciato il ruolo dei «grandi» dovrebbe essere unicamente di tipo consultivo; a Firenze, nelle due precedenti amministrazioni repubblicane (1494-1512 e 1527-1530), questi ultimi avevano invece esercitato pure la funzione deliberativa, finendo col perseguire i propri interessi particolari senza imbattersi in rilevanti ostacoli<sup>64</sup>. Giannotti osserva che la «parte» dei «grandi» è da ritenersi la più capace e qualificata, tanto che gli Stati non possono esimersi dall’affidarle gli affari esteri e finanziari; allo stesso tempo, tuttavia, egli sostiene che bisogna delimitare con attenzione i suoi àmbiti di competenza, dal momento che, in seno alla società, costituisce il ceto più esagitato e nemico dell’«universale», come la storia insegna<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Cfr. D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, I, 3.

<sup>62</sup> Sullo storico greco e la sua celeberrima teoria dello «sviluppo ciclico delle costituzioni», cfr. *supra* (cap. I, § 2).

<sup>63</sup> D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, I, 3.

<sup>64</sup> Giannotti allude qui – in particolar modo – alla magistratura fiorentina dei Dieci di Libertà e Pace, organismo che si occupava della condotta delle guerre (dopo il recente ritorno dei Medici a Firenze, è stato sostituito dalla magistratura degli Otto di Pratica): cfr. – soprattutto – *ibid.*, II, 5 e 16 (in questo cap. 16, fra l’altro, si tratta anche delle tre azioni pubbliche citate a testo). Dei Dieci, il Nostro è stato segretario dal 1527 al 1530, cioè nel corso del triennio repubblicano conclusosi tragicamente – come detto – pochi mesi prima che egli inizi la stesura del trattato.

<sup>65</sup> Su questi aspetti deteriori dei «grandi», cfr. – specialmente – *ibid.*, II, 5 e 13.

Controparte dei «grandi» è il «popolo», gruppo sociale comprendente tutti coloro che svolgono un mestiere non manuale e pagano le tasse (viene dunque esclusa la «plebe», formata di lavoratori manuali). I «popolari» superano per numero i «grandi», ma vengono facilmente soggiogati da questi; le loro massime aspirazioni sono quelle di esercitare in pace la propria professione e di essere sottoposti solo alle leggi. Tutto sommato, secondo l'Autore, il «popolo» incarna ideali positivi: possiede notevole senso civico e discrete attitudini al comando, sa obbedire, è meno irrequieto dei «grandi» e ben disposto nei riguardi delle riforme istituzionali che si rendono opportune. Come Machiavelli, il Nostro ha fiducia in questo ceto, ma si rende conto che per il buon governo della città è necessario cogliere difetti e virtù, aspirazioni e capacità politiche di ciascun gruppo sociale.

La storia insegna, secondo Giannotti, che a Firenze i «grandi» sono e non possono essere altro che «lupi»<sup>66</sup>, cioè spietati e incontentabili. A suo giudizio, però, a partire da un secolo prima hanno cominciato a darsi condizioni sempre più favorevoli al contenimento dello strapotere aristocratico. Com'è stato possibile ciò? L'Autore ritiene che gli autentici disagi, per il ceto dei «grandi», siano iniziati allorquando la disinvolta gestione del potere da parte di Cosimo il Vecchio (1389-1464), signore *de facto* di Firenze dal 1434 alla morte, ha agevolato – suo malgrado – lo sviluppo di un nuovo gruppo sociale, quello dei «mediocri»<sup>67</sup>. I Medici, infatti, erano soliti, da un lato, elevare di rango quei «popolari» che si mostravano loro fedeli; dall'altro, far cadere in disgrazia le famiglie ottimatizie che erano considerate ostili al regime: ecco spiegata, dunque, l'origine di un vero e proprio ceto intermedio. Questa terza «parte» della cittadinanza – proprio come i «poveri» – aspira alla «libertà», cioè alla difesa dall'insolenza dei «grandi» attraverso il governo delle leggi; ma, ancor di più, i «mediocri» desiderano l'«onore»<sup>68</sup>. A questi ultimi sarebbe stato opportuno assicurare una congrua rappresentanza istituzionale e un ruolo attivo nella gestione della cosa pubblica. Tuttavia, secondo la ricostruzione di Giannotti, i due precedenti governi repubblicani di Firenze sono falliti perché, tra gli altri loro gravi «mancamenti»<sup>69</sup>, figurava l'incapacità di generare affezione nei cittadini<sup>70</sup>; i più «esclusi», appunto, sembravano essere proprio i «mediocri», che – oltre tutto – erano andati nel frattempo crescendo numericamente.

L'Autore si sofferma a lungo e a più riprese, nel suo trattato, sulle potenzialità positive di questa vivace tripartizione sociale. Egli la considera, se accompagnata dalla presen-

<sup>66</sup> *Ibid.*, II, 11.

<sup>67</sup> In parecchie pagine del trattato, si leggono giudizi molto positivi sul ruolo della classe media in seno alla società. Le posizioni del Nostro non possono non richiamare alla mente certi passi aristotelici dedicati alla *mesótes* nei suoi risvolti politici e sociali: cfr. – per esempio – Aristotele, *Politica*, IV, 11, 1296a, 7-10; V, 1, 1302a, 13-15.

<sup>68</sup> Cfr. – soprattutto – D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, I, 3.

<sup>69</sup> *Ibid.*, I, 5.

<sup>70</sup> Anche in quest'ordine di considerazioni, uno dei pilastri concettuali del trattato, è possibile cogliere consonanze con tesi aristoteliche: cfr. – per esempio – Aristotele, *Politica*, II, 9, 1270b, 20-22.

za di una nutrita classe media, la base necessaria per la creazione nella sua città di uno stabile ed organico governo misto.

In Giannotti, è forte l'esigenza di restituire – dopo gli abusi commessi a Firenze negli ultimi decenni – le facoltà di consigliare, deliberare ed eseguire ad un certo numero di organismi riconosciuti dallo Stato, in modo che gli eventuali torti subiti dai cittadini non siano da imputare ai «privati», ma al governo stesso, mitigando in tal modo la conflittualità tra le fazioni. In ogni caso, gli pare tassativo, affinché gli organi costituzionali non eccedano i propri limiti, «colligarli» tra loro in un rapporto di interdipendenza, così da ottenere un equilibrio dei poteri<sup>71</sup>.

Se nell'assetto vigente ogni cittadino troverà una risposta alle proprie aspettative, gli si affeziona e lo servirà, contribuendo così al benessere e alla prosperità collettiva anche perché la tranquillità dello Stato crea l'opportunità per i lavoratori di svolgere al meglio la propria attività professionale. E il reggimento misto, meglio delle altre forme di governo, offre a ciascuno la possibilità di perseguire le peculiari aspirazioni del proprio ceto di appartenenza: secondo Giannotti, come abbiamo detto, i «popolari» ambiscono solo alla libertà, i «mediocri» anche e soprattutto all'onore, gli «ottimati» più alla grandezza e al potere che al semplice onore. «Manifestissima cosa – egli scrive – è che tutti quelli governi et stati hanno diuturnità et lunga vita, che sono amati et tenuti cari da' suoi cittadini, di qualunque sorte essi siano»<sup>72</sup>; inoltre, «è necessario con ogni industria provvedere che i cittadini siano partigiani et affezionati alla republica loro, acciocché ne' pericoli d'essa ciascuno sia pronto a difenderla, non come cosa publica, ma come privata»<sup>73</sup>. L'Autore, ovviamente, non s'illude che i problemi presenti nello Stato scompaiano con l'introduzione di un ordinamento istituzionale composto, ma gli preme – anzitutto – proporre le linee-guida di una repubblica «larga» e partecipata attraverso la descrizione di organismi ai quali i cittadini si possano ancorare.

Giannotti non pensa ad una riforma meramente tecnica da imporre dall'alto e avulsa dal contesto storico. Sotto quest'aspetto, il trattato deve interpretarsi come un momento di riflessione e chiarificazione per sé e per gli altri. La teoria dello Stato misto viene sviluppata in rapporto a Firenze e, in particolar modo, alla sua situazione nella ben precisa fase storica in cui l'Autore vive. Siccome sulle rive dell'Arno i «popolari» costituiscono la maggior parte della cittadinanza, lo Stato dovrà inclinare verso di loro; e questo è un aspetto estremamente positivo, secondo il Nostro, perché – come abbiamo sottolineato poco fa – si tratta di un ceto più affidabile e attento al bene comune di quanto non lo sia quello dei «grandi».

Considerevole è l'attenzione che Giannotti riserva agli «umori» dei cittadini, ossia ai loro stati d'animo, affetti, desideri e inclinazioni. Sullo sfondo delle sue tesi, in particolare, è possibile rinvenire una personale interpretazione della teoria machiavelliana sugli

<sup>71</sup> Cfr. – in particolare – D. Giannotti, *Della Republica fiorentina*, IV, 7.

<sup>72</sup> *Ibid.*, II, 2.

<sup>73</sup> *Ibid.*, II, 20. Cfr. anche *ibid.*, IV, 7.

«umori» dei gruppi sociali<sup>74</sup>, «umori» che egli ritiene opportuno non ignorare quando si prende in considerazione la struttura di uno Stato. Ad avviso del Nostro, devono essere – in certa misura – rispettate le ambizioni dei vari gruppi, poiché, quando sembrerà loro di avere ottenuto ciò a cui aspirano, saranno affezionati all'ordinamento politico-istituzionale stabilito. In tale ambito argomentativo, egli utilizza – non casualmente – il verbo «parere»: anche se non tutti avranno ciò che vogliono, dato che questo è un limite posto dalla realtà delle cose, ognuno avrà la speranza di ottenere in futuro gli obiettivi che si propone<sup>75</sup>. Viene così a formarsi una piramide virtuale in cui coloro che – pur pagando le tasse – non sono ancora stati abilitati agli uffici (cioè, non sono stati «beneficiati») aspirano ad esserlo, coloro che lo sono stati puntano ad ottenere magistrature, i «grandi» sperano di pervenire al gonfalonierato, ossia di accedere al vertice di questa piramide<sup>76</sup>. Il confidare nel miglioramento della propria posizione diviene in questo modo il motore della dinamica sociale<sup>77</sup>.

Anche se Giannotti considera Sparta, che «durò ottocento anni con le medesime leggi et non patì mai alcuna intrinseca alterazione, e dagli assalti esterni si potette difendere»<sup>78</sup>, come un governo particolarmente degno di lode, il suo principale modello di elaborazione teorica dello Stato misto è Venezia, esempio di concordia sociale e floridezza economica che Firenze non può non considerare un punto di riferimento fondamentale per le proprie future riforme della costituzione. Ovviamente, egli deve superare alcune difficoltà non marginali, in quanto vorrebbe per la sua città natale un governo a base popolare, «largo», mentre la Serenissima è una repubblica «stretta»: non possono allora certo trovare legami con l'ordinamento lagunare né l'auspicio di un ingresso sempre più consistente alle istituzioni della rinnovata Repubblica fiorentina da parte dei suoi abitanti che pagano le tasse<sup>79</sup> né la proposta di concedere ad un gruppo nutrito di persone la possibi-

<sup>74</sup> Col termine «umori», Machiavelli vuole indicare le forze attive all'interno di una comunità. Egli li considera sempre presenti dentro una città, il che però non esclude che le loro caratteristiche possano variare di epoca in epoca (e alcune, addirittura, scomparire). Nel suo pensiero, sono ovviamente di particolare importanza gli «umori» del corpo politico. Su questi aspetti, cfr. F. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma*, in Aa.Vv., «Filosofia politica», cit., pp. 49-61: 55-56 (con nota 10, p. 55). Per un raffronto tra gli «umori» nella concezione di Machiavelli e gli «umori» nel pensiero giannottiano, si rimanda a M. Gaille-Nikodimov, *L'ideale del governo misto tra Venezia e Firenze. Un aristotelismo politico a doppia faccia*, ivi, pp. 63-76 (tr. it. di B. Scapolo): 73-74; G. Silvano, *Introduction* a D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, ed. Silvano cit., p. 38

<sup>75</sup> Cfr. D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, II, 2.

<sup>76</sup> Di «corpo piramidato» si parla *apertis verbis* in *ibid.*, III, 4. Di struttura a piramide il Nostro ha già trattato esplicitamente sia – come messo in evidenza (cfr. *supra*, cap. II, § 1) – nel *Libro della Repubblica de' Viniziani* sia nel *Discorso sopra il fermare il governo di Firenze l'anno 1527*, in D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 159.

<sup>77</sup> Cfr. – ad esempio – D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, IV, 7. Va da sé che si tratta di una mobilità sociale abbastanza limitata e sempre rispettosa dell'assetto cetuale esistente.

<sup>78</sup> *Ibid.*, III, 1.

<sup>79</sup> Cfr. *ibid.*, III, 5 (ma vedi anche – in generale – *ibid.*, III, 3).

lità di eleggere il Gonfaloniere<sup>80</sup>. Questa maggiore partecipazione alla vita politica della città, secondo il Nostro, è un metodo utile a consentire l'entrata in scena di nuove leve, che assicurano un continuo e ordinato ricambio in seno alla classe politica.

Lo Stato misto teorizzato da Giannotti, come si diceva, è assimilabile ad una piramide. Essa risulta composta di quattro elementi principali: partendo dalla base, s'incontrano via via il Consiglio Grande, il Senato, il Collegio e – al vertice – il Principe o Gonfaloniere (che è a vita, per garantire la continuità dello Stato); il Consiglio Grande è espressione del principio democratico, il Senato e il Collegio di quello aristocratico, il Gonfaloniere di quello monarchico. Alla Quarantia, organismo non facente parte della piramide virtuale, sono delegate le funzioni giudiziarie. Nella visione giannottiana, essendo tutte le società composte di tre ceti che appetiscono – rispettivamente – libertà, onore e grandezza, è pertanto indispensabile ordinare lo Stato in modo che vi figurino un Gran Consiglio che soddisfa le esigenze di chi desidera la libertà (*in primis*, i «popolari»), un Senato e un Collegio che premiano chi ricerca pubblici onori (trattasi dei «mediocri» e dei «grandi»), un Principe che dà la speranza ad un limitatissimo e sceltissimo gruppo di cittadini (i migliori tra i «grandi») di puntare alla conquista di quel supremo posto di comando.

Il Nostro dichiara di allontanarsi di proposito dal modello di Stato misto della Roma repubblicana, in quanto egli ritiene che colà i tre poteri coesistessero senza un reale controllo dell'uno sull'altro; e invece, «bisogna che uno sia principe, ma che il suo principato non dependa da lui, bisogna che i grandi comandino, ma che tale autorità non abbia origine da loro, bisogna che la moltitudine sia libera, ma che tale libertà abbia dependenza et finalmente, che i mediocri, oltre l'essere liberi, possano ottenere onore, ma che tale facoltà non sia nel loro arbitrio collocata»<sup>81</sup>. In più, dal suo punto di vista, a Roma la Repubblica inclinava verso il Senato, anziché verso il «popolo», come avrebbe dovuto per conservarsi: ciò non poteva che determinare – come poi accadde – l'instabilità il governo e l'aspro conflitto tra i differenti ceti sociali.

Alla luce di quanto detto, si può affermare – con Giuseppe Bisaccia – che «[l]o Stato misto giannottiano è [...] un organismo vivente che trae energie sia dai suoi solidi fondamenti, sia dall'interdipendenza e reciproco controllo delle magistrature e dei consigli, sia, infine, dal concorso attivo dei cittadini al disbrigo delle faccende pubbliche»<sup>82</sup>.

Veniamo ora all'analisi dei vari elementi che costituiscono la tipologia costituzionale avanzata nel trattato.

Il Consiglio Grande è formato di «grandi», «mediocri» e «popolari»<sup>83</sup>. Sulla necessità della presenza nel suo seno di quest'ultima categoria, Giannotti articola un discorso com-

<sup>80</sup> Cfr. *ibid.*, III, 12.

<sup>81</sup> *Ibid.*, I, 3.

<sup>82</sup> G. Bisaccia, *La «Repubblica fiorentina» di Donato Giannotti*, cit., p. 159.

<sup>83</sup> Sul Consiglio Grande, cfr. D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, III, 5.



plesso che arriva a portare in campo anche le considerazioni di illustri autori antichi (Platone, Aristotele e Dionigi d'Alicarnasso). Egli auspica che i «popolari» siano pienamente rappresentati, per una serie di importanti ragioni: in primo luogo, perché senza di loro Firenze non potrebbe mantenere la sua grandezza; in secondo luogo, perché occorre che facciano parte della milizia propria cittadina, quando si opti (opportunamente) per la sua esistenza; in terzo luogo, perché devono poter aspirare alla libertà e a cariche pubbliche, altrimenti finirebbero col non amare la repubblica più di una tirannide o di uno Stato di pochi, e ciò provocherebbe gravi disordini e lacerazioni nel corpo sociale. Per questi motivi, è dunque indispensabile che i «popolari» partecipino all'esercizio del potere e possano trarne vantaggio. Al fine di avvalorare questa sua tesi, Giannotti fa ricorso all'autorità di Aristotele, rimandando esplicitamente al libro VII della *Politica*<sup>84</sup>: lì, egli scrive, il filosofo greco ha attribuito «uffici convenienti a tutte le qualità degli abitanti della città»<sup>85</sup>; se lo Stagirita, che «ha trattato con tanta dottrina et sapienza de' governi di tutte le repubbliche, entrasse in Vinegia o in Firenze, dove vedesse in una gran moltitudine di uomini non esser tenuto conto alcuno, salvo che ne' bisogni della città, senza dubbio si riderebbe di tali ordinazioni»<sup>86</sup>.

Nell'ambito del modello giannottiano, il Consiglio Grande si configura come l'autentico «signore della repubblica». È destinato ad accogliere tutti i «beneficiati» che abbiano compiuto i 24 anni di età e a dedicarsi alle quattro attività fondamentali dello Stato: la creazione dei magistrati, la deliberazione della pace e della guerra, l'introduzione dei disegni di legge e le «provocazioni». Anche se la suprema assemblea è incaricata di regolare codeste nodali funzioni, non sempre ciò avviene in maniera diretta: ad esempio, il Senato delibera sulle questioni di pace e di guerra e la Quarantia decide sugli appelli, ma la composizione di entrambi gli organismi è decisa dal Consiglio Grande che li elegge.

Giannotti procede definendo la natura dei magistrati, dei rettori e dei consigli («[m]agistrati sono quelli che amministrano le faccende della repubblica drento la città, rettori sono quelli che governano le città e castelle soggette alla Republica fiorentina, consigli sono quelli che deliberano della pace e guerra, et odono le provocazioni»<sup>87</sup>), e indicando le modalità di elezione di questi ufficiali: «Per ogni magistrato o rettore, si traggano quelli nominatori che siano giudicati bastare et i nominati da loro vadano a partito, et vincano per la metà et una più et chi ha più suffragi che gli altri, vinto il partito, ottenga il magistrato, si come si faceva in Roma [...] et si fa ne' tempi nostri a Vinegia»<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> Il riferimento è ad Aristotele, *Politica*, VII, 8-10, 1328b - 1330a.

<sup>85</sup> D. Giannotti, *Della Republica fiorentina*, III, 5.

<sup>86</sup> Ivi.

<sup>87</sup> Ivi.

<sup>88</sup> Ivi. Nella Firenze del tempo, il vocabolo «partito» si utilizza nel senso di deliberazione: «andare a partito» – oppure, anche, «mandare a partito» o «mettere a partito» – vuole dire sottoporre al voto di un organo collegiale; «vincere il partito» – o, in alternativa, «ottenere il partito» – significa conseguire la maggioranza richiesta (in assenza di altre determinazioni, si deve intendere quella assoluta).

L'Autore è contrario alle nomine fatte a sorte, in quanto – come già Savonarola<sup>89</sup> – ambisce ad una maggiore responsabilizzazione dei cittadini. La durata in carica dei diversi magistrati è variabile: quella del Gonfaloniere e dei Procuratori è a vita; i Senatori, i Signori e diversi ufficiali rimangono in carica un anno; i Rettori di Fuori, invece, vengono rinnovati ogni sei mesi.

Le azioni di pace o di guerra vengono esaminate in Collegio. Ciò che emerge dalla discussione in seno a quell'organismo, viene presentato all'assemblea dei Senatori e messo ai voti dopo un dibattito; vince il parere che ottiene la maggioranza assoluta e, qualora ciò non si verifichi, sono proposti nuovi pareri. Le azioni decise sono messe in pratica dai Dieci, che risolveranno anche ogni difficoltà che eventualmente sorga nell'esecuzione.

Il compito dei Procuratori, organismo formato di 12 membri, consiste nel proporre nuove leggi; questa, però, non è una loro prerogativa esclusiva, dal momento che pure altri magistrati e semplici privati possono farlo. Dopo la discussione in Collegio, spetta al Senato deliberare intorno a tali proposte; in caso di valutazione positiva, esse sono inviate al Consiglio Grande per la ratifica. Secondo Giannotti, è bene che i Procuratori abbiano voce in capitolo nelle deliberazioni intorno alla pace e alla guerra.

Degli appelli contro le sentenze penali e civili di primo grado si occupano i Conservatori di Legge, i quali decidono sull'ammissibilità stessa di tali ricorsi, e la Quarantia, che stabilisce se confermare o annullare la sentenza di primo grado.

Il progetto giannottiano prevede che l'assemblea dei Senatori sia un elemento costituzionale imprescindibile per l'architettura della riformata Repubblica fiorentina: «Il senato, si come gli altri magistrati, debbe essere creato nel consiglio grande. Il numero di esso giudico non debba passare cento uomini [...]. Chi fusse creato Senatore, penso saria bene che passasse il quarantesimo anno della sua età et avesse amministrato qualche magistrato [...], perché, avendo a deliberare le cose appartenenti allo stato di tutta la città, bisogna che sia ornato di grandissima prudenza. La quale virtù si suole, frequentando l'azioni, acquistare»<sup>90</sup>.

Giannotti, dunque, ritiene indispensabile che i membri di questa magistratura siano competenti ed esperti: questo, tanto perché essi devono occuparsi di ambiti impegnativi e delicati quanto perché solo così è possibile conferire onore e autorità al Senato. A tale organismo sono attribuite tre funzioni: decidere sulle faccende di pace e di guerra; deliberare sui disegni di legge; nominare commissari ed ambasciatori. All'interno del Senato, è opportuno convengano il Gonfaloniere, i Signori, i dodici Procuratori e i Dieci.

<sup>89</sup> Cfr. G. Cadoni, *Genesi e implicazioni dello scontro tra i fautori della «tratta» e i fautori delle «più fave»*, 1495-1499, in Id., *Lotte politiche e riforme istituzionali a Firenze tra il 1494 e il 1502*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999, pp. 19-99 (è una versione notevolmente accresciuta, con profonda rielaborazione del testo e più esteso arco cronologico d'interesse, di *Una questione di storia fiorentina: le origini e le implicazioni dello scontro tra i fautori delle «più fave» e i fautori della «tratta»* [dicembre 1496 - maggio 1497], «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», vol. XCVII [1991], pp. 123-165).

<sup>90</sup> D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, III, 6.

Il Collegio deve andare a costituire, secondo Giannotti, il terzo e reputatissimo membro fondamentale dello Stato<sup>91</sup>. Dotato di funzioni prevalentemente consultive, quest'organismo all'occorrenza può avere anche funzioni esecutive. Come accennato poco sopra, all'interno del Collegio dev'esservi una libera discussione sulle questioni ad esso sottoposte, le quali vengono successivamente trasmesse al Senato. Secondo l'Autore, è bene che quest'organismo si componga di alcuni importanti magistrati, fra cui: i dodici Procuratori, che – abbiamo già detto – introducono nuove leggi e hanno la facoltà d'intervenire nel dibattito sulla pace e sulla guerra; i Dieci, i quali consigliano per lo più nelle questioni che vertono sulla pace e sulla guerra, e non possono essere presenti in Collegio quando vengono dibattuti altri temi; il Gonfaloniere; la Signoria; il Proposto<sup>92</sup> del Senato, con l'incarico di vegliare sullo svolgimento dei lavori del Collegio e di riferire le eventuali irregolarità alla Quarantia.

Nell'ambito del progetto giannottiano, la massima carica istituzionale è incarnata dal Gonfaloniere. Eletto a vita dal Consiglio Grande – come riferito – per garantire la continuità dello Stato, egli deve essere il coordinatore delle principali azioni pubbliche, e risultare vincolato dalla legge e anche dai limiti propri previsti dal suo ufficio: sarà l'ultimo ad esprimere il parere in Collegio (e gli altri magistrati, che ne avranno avanzati in precedenza di diversi, non saranno obbligati a recedere dal loro); non si occuperà più – come nel recente passato – di cause private, ma solo di questioni pubbliche.

Passando agli uffici di minore importanza rispetto ai quattro organi maggiori, il Nostro prevede – oltre ai già citati dodici Procuratori, provvisti di compiti consultivi sia circa l'introduzione di nuove leggi e nuovi provvedimenti sia circa le problematiche di pace e di guerra – la presenza dei Dieci di Pace e di Guerra, organismo deputato a consigliare negli affari di cui alla sua intitolazione ed esecutore delle azioni deliberate in Senato, e della Signoria, la quale deve possedere prerogative limitate, al fine di evitare lo strapotere che l'organo di questo nome ha avuto nella storia recente di Firenze.

Giannotti si sofferma abbastanza a lungo sulla natura e sui poteri della Signoria. Egli ritiene importante che abbiano accesso a questa magistratura persone esperte e che il loro mandato duri un anno. Inoltre, scrive che i Signori non devono avere «alcuna libera autorità, se non in alcune cose che non aspettano tempo e non hanno bisogno d'altra consultazione, come saria mettere in possessione, concedere privilegi a forestieri, a cittadini, o a qualunque altro si sia, onorare signori che venissero nella città et finalmente, vorrei che avessero libera autorità nel proibire le violenze che talvolta dagli uomini insolenti sono fatte, rimettendo ciascuno a' magistrati et iudici ordinari»<sup>93</sup>. Quello che all'Autore più preme, per sua stessa ammissione, è che la Signoria non abbia «libera autorità in cose che

<sup>91</sup> Sul Collegio, cfr. – in particolar modo – *ibid.*, III, 7 e 11.

<sup>92</sup> Cioè, il membro di un organismo collegiale delegato da quest'ultimo ad espletare un compito di natura istituzionale o cerimoniale (per esempio, presiedere a un'adunanza di quello stesso organismo, oppure fungerne da portavoce ovvero rappresentante in determinate occasioni).

<sup>93</sup> D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, III, 8.

[riguardino] lo stato universale della città, o di privato alcuno»<sup>94</sup>. Egli indirizza poi consigli pratici ai riformatori di tale organismo, ribadendo – comunque – che il suo ruolo deve rimanere subordinato a quello delle altre magistrature, in modo che la Signoria stessa non rischi – com'è avvenuto nei decenni addietro – di essere strumentalizzata. Giannotti, inoltre, ritiene preferibile che i Signori abitino non già nel palazzo dove essi si riuniscono per adempiere ai propri compiti, bensì nelle loro case: questo, per rendere più difficilmente realizzabile l'impresa di chi ambisce a diventare padrone della città con mezzi illegali. Coloro che progettano un colpo di mano per «alterare lo stato presente», infatti, «sariano andati con maggiore rispetto a fare prigionieri nelle case loro che nel palagio, perché, facendoli prigionieri nel palagio pubblico, non pare che si faccia ingiuria se non alla repubblica, ma sforzandoli nelle case loro, ne restano oltra la repubblica, offese le persone et famiglie private, et queste sono quelle ingiurie che molto più che le pubbliche fanno gli uomini risentire»<sup>95</sup>.

Si ha qui un saggio esemplare della grande attenzione che il trattatista fiorentino riserva sempre alla “psicologia” umana (sia individuale sia sociale) e all’“apparire”, in un mondo dove il senso dell'onore riveste un ruolo assai importante. In sintonia con lo “stile” di queste analisi giannottiane, sono anche le considerazioni collocate immediatamente dopo: i Signori

saria bene che portasseno vesti più onorate che gli altri et quando accompagnano il principe, tutti fusseno vestiti di drappo. Et perché potesseno fare queste spese, saria bene dare a ciascuno di loro quello salario che fusse conveniente et oltra questo, nell'intrata del magistrato, donare a ciascuno tanto panno colorato che si facesse una bella veste et quella portasse privatamente, né fusse tenuto alcuno scoprire il capo per onorarli, se non quando accompagnano il principe nelle pubbliche cerimonie<sup>96</sup>.

Giunto a trattare della Quarantia, Giannotti la descrive come un consiglio d'appello: «Tutti quelli che con prudenza hanno ordinato repubbliche, considerando quanto sia grande la malvagità degli uomini, li quali rade volte fanno bene se non quando non possono far male, perché i magistrati siano costretti ad essere nelle loro sentenze giusti, hanno posto freno alla loro autorità, ordinando che dalle loro sentenze si possa provocare ad una superiore potestà»<sup>97</sup>. Egli propone di creare due Quarantie, una civile e l'altra criminale. La durata dell'incarico, secondo il suo progetto, dev'essere fissata a un anno ed è opportuno che chi esercita tale funzione percepisca uno stipendio. Il discorso prosegue con l'illustrazione minuziosa delle modalità con cui occorre che le azioni delle Quarantie siano espletate. Secondo Giannotti, dev'essere consentito sia ai magistrati sia ai privati la pre-

<sup>94</sup> Ivi.

<sup>95</sup> Ivi.

<sup>96</sup> Ivi. Nel capitolo 18 di questo stesso libro III, sono esposte interessanti considerazioni intorno al principio generale secondo cui più un cittadino cresce in gerarchia e più il suo abito deve farsi sontuoso.

<sup>97</sup> D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, III, 13.

sentazione dell'appello. La Quarantia, nel suo progetto, annulla o conferma la sentenza di primo grado: in caso di annullamento, la parte insoddisfatta potrà chiedere una nuova sentenza al «giudice primario»<sup>98</sup>.

La Quarantia, perciò, deve costituire un freno e una protezione contro l'eccessiva autorità di alcune magistrature, soprattutto quella degli Otto di Guardia e Balia, deputata a giudicare le cause criminali e rivelatasi particolarmente iniqua nelle sentenze emesse sotto i regimi precedenti. È vero che, nel 1502, si era provveduto all'istituzione di una Quarantia tratta a sorte dal Consiglio degli Ottanta, con l'obiettivo di giudicare i delitti contro lo Stato, ma essa venne abolita nel 1512 al ritorno dei Medici, per essere di nuovo ricostituita nel giugno del 1527. Secondo Giannotti, nonostante i buoni propositi coi quali codesta magistratura era stata ideata, essa fu – in realtà – un organismo privo di ogni influenza, in quanto dipendeva dalle decisioni degli Otto e dei Dieci che regolavano l'afflusso dei casi da giudicare; inoltre, l'autonomia di giudizio era oggettivamente limitata, poiché i membri di tale organismo appartenevano ai «grandi».

Il Nostro presenta, poi, i Gonfalonieri di Compagnia, o Collegi. Poco più di due secoli prima, il cardinale Niccolò di Prato (1250 ca. - 1321) aveva creato a Firenze i sedici Gonfalonieri che, come ricorda Giannotti nel secondo libro del trattato, «qualunque volta bisognasse, adunassero il popolo, accioché con le arme li difendesse da chi li ingiuriava. Fu, adunque, trovato tale magistrato per difendere il popolo da' grandi et di qui è nato che insino a' tempi nostri si è attribuito il nome di difendere la libertà. Ma fu sì male ordinato il modo di procedere in tale difesa, che non ne risultava che tumulti et ingiurie»<sup>99</sup>.

Quest'organismo divenne col tempo una delle magistrature più potenti; si impadronì, fra l'altro, del diritto di partecipare alle consultazioni dei Dieci, in materia di pace e di guerra, e a quelle della Signoria, per quanto riguardava la legislazione. Memore di tali precedenti storici, Giannotti vuole che le funzioni dei nuovi Gonfalonieri siano ben circoscritte: a suo parere, essi devono limitarsi a dirigere le truppe poste a difesa delle mura cittadine e – insieme con i Signori e i Procuratori – a provvedere agli stanziamenti per le spese pubbliche; inoltre, «per onorarli, si potrebbe ordinare che entrassero in senato et quando rendesseno anco il partito, non saria male»<sup>100</sup>.

Tra gli altri uffici minori previsti nel progetto di ottima costituzione delineato dal Nostro, figurano anche i Signori delle Pompe. Essi vengono a rappresentare una magistratura atta a reprimere il lusso smodato e a regolare i costumi: «bisogna proibire tutte quelle cose che non possono essere esercitate se non dagli uomini ricchi, come è il fare grandi spese nel vestire, convitare et dare le doti alle fanciulle. Le quali cose quando senza modo sono fatte da ricchi, fanno che gli altri, volendoli imitare, si ruinano da loro stessi, et divengono poveri»<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>99</sup> D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, II, 7.

<sup>100</sup> *Ibid.*, III, 16.

<sup>101</sup> *Ivi*.

Giannotti non è comunque contrario ad un certo fasto pubblico: a suo dire, infatti, non tutte le cose nelle quali si fanno spese si debbono proibire, perché sono alcune le quali rendono la città magnifica et onorata, come sono le chiese, i palagi, i giardini, li quali, così drento come fuori, da' privati con grandissima spesa et meraviglioso artificio, sono edificati. Queste cose rendono agli altri cittadini piacere grandissimo et alli stranieri che vengono nella città stupore et meraviglia, la quale poi diviene maggiore qualunque volta intendono così magnifiche machine essere state fabricate da quelli li quali veggono in abito et in costumi essere agli altri equali<sup>102</sup>.

Una menzione a parte meritano i Proposti così come vengono descritti nel nuovo ordinamento proposto da Giannotti. Il Gonfaloniere di Giustizia diventa il Proposto del Collegio. I quattro Proposti (o Presidenti) del Senato, che si alternano durante l'anno, sono ora i testimoni delle azioni del Collegio e hanno il compito di vegliare sulla legittimità degli atti compiuti, oltre a indicare le pene per le cause discusse in Senato. Proposti sono anche i tre Procuratori designati dal Collegio per introdurre i disegni di legge, loro presentati da magistrati particolari o da privati. Infine, l'Autore ritiene debbano insediarsi anche i Proposti della Quarantia, dei Dieci, della Signoria e dei Procuratori.

In un'ampia porzione del quarto libro del suo trattato, Giannotti si occupa della milizia e della sua organizzazione<sup>103</sup>. All'inizio del primo capitolo, significativo è l'avviso che egli dà al lettore:

resta che ragioniamo tutto quello che ci occorre delle armi, le quali sono distinte in proprie, in ausiliari et in mercenarie. Né occorre che ci distendiamo nel dimostrare i difetti delle ausiliari et delle mercenarie, perché da Nicolò Machiavelli sono stati prudentemente discorsi et basta solamente intendere, che quelli difetti divengono maggiori, qualunque volta chi si vale di quelle armi, non le accompagna con le proprie, perché vengono a potere esercitare senza freno et senza rispetto la malignità loro<sup>104</sup>.

Giannotti ritiene indispensabile avere a disposizione milizie cittadine ed elabora il piano per la formazione sia per quanto riguarda il contado sia per quanto riguarda la città:

Vorrei [...] che di tutto il sito della città se ne facesse quattro parti equali et tutti quelli che abitano in ciascuno di questi quartieri, dal diciottesimo insino al quarantesimo anno della loro età, si scrivessero et vorrei che il numero di ciascun quartiere fusse eguale a quel dell'altro onde, se in uno ne fusse più che nell'altro, si supplisse con quelli del più propinquo quartiere, pigliando una strada o due o quelle che bisognasseno, talché tanti fusseno quel-

<sup>102</sup> Ivi.

<sup>103</sup> Per la precisione, dell'esercito si tratta nei primi cinque capitoli del quarto e ultimo libro di *Della Repubblica fiorentina*. I temi connessi alla milizia stanno particolarmente a cuore a Giannotti, che è autore – fra l'altro – di un *Discorso di armare la città di Firenze*, composto tra la fine del 1528 e l'inizio del 1529 (ma stampato solo nel 1891).

<sup>104</sup> D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, IV, 1. Il riferimento è all'*Arte della guerra*, celebre scritto machiavelliano stampato per la prima volta nel 1521.

li dell'uno quartiere quanti quelli dell'altro. Et così, se possibile fusse, i beneficiati come i non beneficiati, accioché non fusse vantaggio dall'uno all'altro. Fatto questa distribuzione di tutti quelli che fusseno in ciascuno quartiere, che doverriano arrivare a mille persone, se ne faccia quattro parti equali, in maniera che tanti beneficiati et non beneficiati siano in una quanti ne sono nell'altra<sup>105</sup>.

Venendo a trattare delle alte cariche dell'esercito, l'Autore prevede che i Capitani della Milizia di Dentro, eletti dalle Compagnie, durino in carica un anno, come pure quelli – fiorentini – della Milizia di Fuori, eletti dal Senato. In merito ai Commissari di Legione della Milizia di Fuori, Giannotti propone che ne siano eletti «nel senato [...] quante fussero le legioni alle quali comandasseno, come generali capitani, tutto quel tempo che tenessero quel grado, così nella pace come nella guerra et fusseno tenuti trovarsi alle generali rassegne loro et fusse pagato a detti commissari quello stipendio che si convenisse a quel grado et fusseno ancora tenuti ubidire ad uno altro commissario generale»<sup>106</sup>.

L'esposizione prosegue con il ricordo di Francesco Ferrucci (1489-1530), accorto nelle cose della guerra e prudente governatore delle terre a lui affidate<sup>107</sup>. Egli, «nutrito et allevato civilmente»<sup>108</sup>, riuscì a dare molto di più a Firenze di qualsiasi soldato mercenario: per questo, incarna perfettamente le virtù civili e militari che Giannotti vorrebbe trovare nei concittadini.

Il Nostro, avvicinandosi alla conclusione del suo trattato<sup>109</sup>, si sente in obbligo di sottolineare come l'assetto costituzionale da lui avanzato sia privo di punti deboli: infatti, da una parte, gli organismi e le magistrature previste sono ben regolati; dall'altra, i poteri risultano suddivisi in maniera equilibrata tra le differenti istituzioni. La solida base di tale Stato misto è il Consiglio Grande, «signore» delle quattro azioni principali dello Stato, ossia l'elezione dei magistrati, l'introduzione delle leggi, la deliberazione di pace e di guerra, e le «provocazioni». In precedenza, Giannotti aveva parlato dei poteri del Consiglio Grande nei passati governi fiorentini, puntualizzando, attraverso l'analisi della realtà, che soltanto uno dei quattro poteri, cioè l'elezione dei magistrati, era allora nelle mani di tale organo:

In Firenze, [...] ne' due passati governi, la creazione de' magistrati senza dubbio era in potere degli assai, perché tutta dipendeva dal gran consiglio et perciò in questa parte la città era libera. La deliberazione della pace et guerra, era in potestà del magistrato dei dieci, li quali di quelle cose et, conseguentemente, di tutto lo stato della città, potevano disporre. Di che seguitava che i pochi, et non gli assai, fusseno signori dello stato della città et dove

<sup>105</sup> D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, IV, 2.

<sup>106</sup> *Ibid.*, IV, 3.

<sup>107</sup> Il Nostro sarà autore, diversi anni dopo, di *Sulla vita e sulle azioni di Francesco Ferrucci. Lettera a messer Benedetto Varchi* (lo scritto è databile intorno al 1547-1548, ma verrà stampato solo nel 1819).

<sup>108</sup> D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, IV, 5.

<sup>109</sup> Cfr. – in particolare – *ibid.*, IV, 7 (è il penultimo capitolo).

la tale cosa avviene, quivi non può essere vera et sincera libertà. Delle provocazioni non bisogna parlare, perché non vi erano, talché i magistrati potevano fare tutto quello che pareva loro, perché, non avendo freno, non temevano correzione alcuna, la quale cosa faceva che la città non era libera, ma soggetta a' pochi. La introduzione delle leggi, quantunque fusse in potestà del consiglio grande, nondimeno, era male amministrata, che era come se fusse in potere de' pochi. Veniva, adunque, la città quanto alla creazione de' magistrati ad essere libera, ma quanto all'altre tre cose, che non sono di minore importanza, non era libera, ma all'arbitrio et potestà di pochi soggetta<sup>110</sup>.

Nella proposta giannottiana, invece, il potere è nelle mani dei «molti», ragion per cui si può parlare in senso proprio di Stato «largo». Non per questo, comunque, all'aristocrazia viene riconosciuto un ruolo marginale: infatti, come abbiamo detto poco sopra e come sottolinea Giannotti al termine del trattato, la funzione consultiva viene posta nelle mani degli uomini «savi et valenti», mentre «gli assai» deliberano<sup>111</sup>.

Il Nostro mette in evidenza anche il fatto che l'autorità dei pubblici ufficiali debba essere limitata dalle leggi, garanzia – questa – di equilibrio e imparzialità; bisogna prevedere che le azioni dei magistrati siano sottoposte al controllo della Quarantia. Secondo Giannotti, accanto a ciò, affinché lo Stato si mantenga in salute, occorre che i governanti non sottovalutino l'eventuale incipiente corruzione dei costumi dei cittadini e che, anzi, abbiano sempre cura di abituare questi ultimi alla brama di gloria piuttosto che all'avidità di denaro, premiando ed esaltando «con grandissimi onori» chi «si affatica» per il bene comune, e tenendo a mente che «la repubblica, poi che non può ristorare i fatti egregi con la gloria del paradiso, bisogna che ristori con la gloria mondana»<sup>112</sup>.

### 3. *Il concetto di governo misto in Della Repubblica fiorentina*

Veniamo ora a trattare in modo più preciso e ordinato del concetto di mistione in *Della Repubblica fiorentina*, riprendendo, ampliando e ponendo in più stretta relazione alcuni degli argomenti giannottiani compendati poco sopra.

Secondo il teorico toscano, non si può dubitare che quella mista sia la costituzione più adatta a dar voce ai diversi desideri ed esigenze delle componenti sociali, condizione imprescindibile – questa – per avere un governo stabile e duraturo. Di tale questione egli si è occupato, usando formule molto simili, pure in altre opere. Nel suo *Discorso sopra il fermare il governo di Firenze l'anno 1527*, ad esempio, si legge: «E perché una specie di repubblica semplice e sola, sì come la popularità, o lo stato degli ottimati, o il principio di un solo, non può contentare se non un desiderio solo; perciò è necessario comporre in-

<sup>110</sup> *Ibid.*, II, 3.

<sup>111</sup> *Ibid.*, IV, 7.

<sup>112</sup> *Ivi.*



sieme tutte e tre le dette specie di repubblica»<sup>113</sup>. In linea con queste considerazioni, anche in tale scritto viene poi esplicitamente avanzata la proposta del «corpo piramidato»<sup>114</sup> a quattro elementi (Consiglio Grande, Senato, collegio di Procuratori e Principe).

In *Della Repubblica fiorentina*, Giannotti respinge l'idea di giustapporre gli organismi che rappresentano i poteri popolare, aristocratico e monarchico, perché ciò viene ritenuto fonte di lotte incessanti. Ai suoi occhi, infatti, è in tutto e per tutto preferibile la condizione in cui i poteri, organizzati in modo tale da riflettere la composizione sociale, siano interdipendenti e venga quindi a crearsi un ordinato controllo reciproco fra di essi. Alla luce di ciò, secondo Giannotti, ogni cittadino sarà nella condizione di agire a proprio vantaggio e, contemporaneamente, a favore della comunità.

L'Autore è convinto che la Firenze del suo tempo abbia caratteristiche che le permetteranno di adottare senza troppe difficoltà, e ottenendone grandi giovamenti, una forma di governo mista. Egli traccia una storia della città che lo avvicina molto di più ad una visione aristotelica che ad una polibiana della realtà. Se usasse lo schema interpretativo del libro VI delle *Storie* scritte dallo storico di Megalopoli, Giannotti offrirebbe una visione in cui al predominio dei «grandi» è succeduto quello dei «poveri» e poi quello di un tiranno per ricominciare il ciclo in séguito<sup>115</sup>. La politica di Firenze dei secoli XIII e XIV secolo, invece, è contraddistinta da passaggi continui e poco coerenti tra forme di governo dei «grandi» e forme di governo del «popolo», nelle loro più diverse sfumature, senza che sia possibile ravvisare un andamento ciclico. La «cagione» di tale stato di cose, a suo modo di vedere, è da ricercarsi nella parità di potenza delle due categorie: appunto, da un lato, ci sono i «grandi», con le loro qualità; dall'altro, sta il «popolo», che negli ultimi tempi è assai cresciuto numericamente. Con forze di tale entità in campo, quindi, nessuna delle due fazioni è stata in grado di scalzare del tutto l'altra.

La vittoria di una delle due «parti» sarebbe stata possibile solo per effetto dell'«occasione», a parere del Nostro, il quale vede in quest'ultima qualcosa che c'è in modo imprevedibile e che manda all'aria i sistemi di potere vigenti<sup>116</sup>. Essa, comunque, non è da confondersi con la semplice instabilità, che deriva da una causa individuabile e di tipo umano: i «grandi» e i «poveri», infatti, producono insieme un equilibrio instabile al quale non sembrano riuscire a sottrarsi; secondo il Nostro, è possibile comprendere perché la loro natura tenda a provocare tale condizione precaria e incerta, dunque esistono rimedi che permettono di conseguire la stabilità. La «fortuna», che aveva avuto un ruolo importante in Machiavelli, non compare quasi mai in Giannotti, che preferisce rifarsi – piuttosto – alla teoria aristotelica della causalità e delle forze sociali.

Nel Quattrocento, i Medici avevano promosso agli uffici alcuni «poveri», togliendo in questo modo agli aristocratici la possibilità di mostrare la propria generosità e grandezza.

<sup>113</sup> D. Giannotti, *Opere politiche*, cit., p. 157.

<sup>114</sup> Cfr. *supra* (nota 76).

<sup>115</sup> Cfr. *supra* (cap. I, § 2).

<sup>116</sup> Su questo, cfr. – in particolare – D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, I, 5.

Siccome, già a partire da Cosimo il Vecchio, la famiglia *de facto* al potere a Firenze aveva abbassato alcuni ed innalzato altri, era sorta una classe – i «mediocri» – che si rivelò poi molto presto ago della bilancia in città e che, col tempo, ha creato le condizioni per dar vita ad un governo misto. Dal 1530, osserva Giannotti, i Medici governano con l'appoggio di alcuni «grandi», ma la loro tirannide è sempre meno “larvata” e va consumando se stessa, perché sottrae a tutti i cittadini ciò che legittimamente desiderano.

Il Nostro, per rendere ragione dei mutamenti avvenuti, si sofferma su aspetti concreti e sociali, svincolando i fatti dal legame con la «fortuna». Nel secondo libro del suo trattato, egli sviluppa una minuziosa critica alla costituzione repubblicana plasmata durante gli anni 1494-1512 e all'ordinamento instauratosi tra il 1527 e il 1530, sottolineando come coloro che vogliono modificare il governo di una città si trovino davanti ad un compito più arduo di quello del fondatore, giacché i primi devono analizzare e porre rimedio a ciò che non ha funzionato. L'ostacolo che il potenziale riformatore deve affrontare non appena si mette all'opera, è rappresentato da quanti, assuefatti al governo precedente, sono restii al cambiamento; per superare una difficoltà di questo genere, Numa Pompilio dovette fingere un'ispirazione divina e Licurgo fu costretto a far ricorso alla forza. Bisogna, poi, che il riformatore tenga a mente sia che le inefficienze costituzionali devono essere indagate coi mezzi forniti dall'esperienza sia che non vi è uomo tanto lontano dagli affetti umani da rendersi conto delle proprie colpe e delle proprie debolezze.

Il Nostro procede alla critica degli ultimi due governi repubblicani, mettendo in evidenza che l'amministrazione pubblica – nella realtà effettuale – era di competenza di pochi. Questa situazione traeva origine dalla mancata separazione dei poteri, come dimostrava la presenza di magistrature che erano investite sia della funzione deliberativa sia di quella consultiva; assumere come modello di riferimento la costituzione veneziana va proprio nel senso di promuovere la distinzione tra quei due poteri. Cionondimeno, il teorico toscano nota che, allo scopo di attuare il governo misto, è indispensabile che i vari poteri siano interdipendenti, cosa che non era accaduta nei decenni addietro e che aveva condannato all'instabilità la Repubblica fiorentina.

La supremazia dell'elemento popolare entro il quadro istituzionale delineato da Giannotti è lampante: a suo avviso, infatti, i quattro poteri principali devono essere sottoposti al controllo dell'organo che è l'autentico «signore» della Repubblica, il Consiglio Grande, altrimenti – come abbiamo visto – non si può sperare di garantire una libertà autentica e piena allo Stato e ai suoi cittadini. Egli ritiene, inoltre, che sia sbagliato lasciare nelle mani di una magistratura ristretta come quella dei Dieci l'importante gestione della pace e della guerra.

Fermo restando che – al suo sguardo – il governo misto a prevalenza popolare è indubbiamente il più adatto a Firenze per i motivi di cui si diceva, Giannotti esamina gli altri tipi di regime composto possibili, indulgiando particolarmente sulla costituzione caratterizzata dai tre elementi fondamentali – l'«uno», i «pochi» e i «molti» – che esercitano un ugual potere. Secondo il teorico toscano, essa risulta ben lungi dal saper assicurare – anche a livello concettuale – un perfetto stato di equilibrio: una mescolanza di elementi

politici non gli pare, insomma, una mescolanza di elementi naturali in cui ogni fattore perde la sua caratteristica per concorrere a formare una virtù propria dell'aggregato. La componente umana – i «grandi», i «mediocri» e i «popolari» – conserva le sue peculiarità anche dopo essere entrata nel “composto” politico: infatti, in questo tipo di mistione

avviene il contrario che nella mistione delle cose naturali, nella quale le virtù particolari delle cose di che si fa mistione, non rimangono nel misto apparenti, ma di tutte se ne fa una sola, la qual cosa non può nel temperare una repubblica adivenire. Perché bisognerebbe pestare et tritare in modo gli uomini che dei grandi, popolari et mediocri se ne facesse una sola cosa, diversa in tutto da quelle tre fazioni, la quale cosa, senza dubbio, è impossibile. Rimando, adunque, le virtù di ciascuna parte apparenti nella mistione, è necessario che, essendo le opposizioni et resistenze equali, non manchino le republiche, in tale modo temperate, di civili dissensioni le quali aprano la via alla ruina loro<sup>117</sup>.

Se le «virtù», o «potestà», di ogni ceto sono uguali, lo saranno quindi anche le opposizioni degli uni verso gli altri e ciò condurrà inevitabilmente alla guerra civile e alla dissoluzione dello Stato.

Continuando la sua analisi, il Nostro sostiene che Polibio cadde in errore quando individuò nella Repubblica romana un modello di governo misto, sulla base del fatto che gli ambasciatori che si recavano a Roma, se trattavano con i Consoli avevano l'impressione di trovarsi in un regno, se trattavano con il Senato con un regime aristocratico e se trattavano con il *populus* con un governo democratico<sup>118</sup>. Tutto ciò sta invece a indicare, secondo Giannotti, che i tre elementi fondamentali dello Stato – Consoli, Senato, Popolo – detenevano un ugual potere e non esisteva un controllo reciproco; dunque, si era al cospetto di una «mala commistione», non di una «repubblica bene temperata». Se vi fosse stata la giusta armonia, gli ambasciatori, una volta entrati in contatto con uno dei tre corpi istituzionali, avrebbero avuto l'impressione che ciascuno dipendesse dai restanti due; in questo modo, la «virtù» di ogni elemento costitutivo sarebbe stata contemperata dalle «virtù» degli altri. Tale situazione, come si è detto, portò Roma alla discordia civile e alla rovina<sup>119</sup>.

Il fatto che il Nostro rifiuti il punto di vista di Polibio denota, per certi aspetti, anche un ulteriore allontanamento dalle posizioni di Machiavelli. Il primo passo in quel senso viene compiuto allorché Giannotti nega la tesi secondo cui uno Stato popolare armato ha come scopo la conquista territoriale; il passo successivo consiste nel negare che le discordie civili siano un segno di buona salute per una comunità.

<sup>117</sup> *Ibid.*, III, 2. Sulla commensurabilità ovvero incommensurabilità tra la mistione nelle cose naturali e quella negli affari politici, focalizzano l'attenzione diversi autori; quasi mezzo secolo dopo queste pagine giannottiane, lo farà – per esempio – Jean Bodin: J. Bodin, *Sei libri sullo Stato*, II, 1.

<sup>118</sup> Circa l'impalcatura concettuale che caratterizza le tesi di Polibio sulla mistione, cfr. *supra* (cap. I, § 2).

<sup>119</sup> Per tutti questi argomenti, cfr. D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, III, 2.

L'elemento fondamentale da rilevare è, in ogni caso, che il teorico fiorentino dà dello Stato misto un'interpretazione con sfumature personali, anticipando alcuni tratti del pensiero costituzionalista del XVII e XVIII secolo<sup>120</sup>.

Giannotti, si diceva, non ritiene possibile attuare un equilibrio di forze uguali, perché le pressioni e le risposte a queste sarebbero di uguale potenza e non si riuscirebbe ad arrivare alla risoluzione delle controversie. A dire il vero, la sua tesi non prende in esame varie opzioni, a partire da quella secondo cui i tre elementi costituzionali possono diventare interdipendenti attraverso una serie di meccanismi di controllo, anche a parità di forza: evidentemente, egli non è interessato ad affrontare questo ambito di discorso. Ciò che gli preme sottolineare, invece, è che l'interdipendenza prevede l'ineguaglianza, ossia che una delle «parti» risulta preponderante sulle altre. Nel maggior peso politico di una di esse va vista la soluzione per eventuali conflitti:

quella parte dove la repubblica inclina, viene ad essere più potente che l'altra et però facilmente può opprimere gli insulti che le fusseno fatti et perché quella potenza che ha, nasce dalla forma della repubblica. Perciò, se la parte si reputa ingiuriata, non l'imputa alla fazione avversa ma alla forma della repubblica. Et perché la repubblica è temperata in modo che non vi è adito a ruinarla, però è necessario che viva quieta, onde in tali repubbliche non può nascere alterazione alcuna.

È bene da notare, che quando io dico che la repubblica debbe inclinare in una parte, non dico che quella parte abbia sola l'imperio et l'altra sia esclusa dalla amministrazione, ma che ella abbia poca dipendenza e l'altra assai. [...] Concludendo, adunque, dico che egli è necessario che una repubblica inclini ad una parte a volere che sia diuturna et viva senza alterazioni<sup>121</sup>.

Giannotti prosegue il suo ragionamento discutendo su quale compagine sociale debba occupare il posto di maggior rilievo, se i «grandi» o il «popolo». Disquisisce a lungo, come aveva fatto Machiavelli, sul ruolo del «popolo», radicalizzando la sua contestazione sull'esemplarità di Roma. Nel momento in cui il «popolo» si sente oppresso da qualcuno, cioè da una persona ben individuabile, gli si scaglia contro; quando, invece, attribuisce la causa dei suoi mali al governo, inizia ad agitarsi per ottenere una più ampia partecipazione al potere:

se possono apporre la cagione delle ingiurie ricevute a qualche particolare, subito li corrono in casa e con l'arme e col fuoco si vendicano, si come molte volte in Firenze si trova essere avvenuto. Ma se tali ingiurie nascono dalle ordinazioni della repubblica, talché a niuno particolare si possano applicare, allora i popolari, non avendo contra a chi voltare l'ira sua, si separano da' grandi et chiedono o legge o magistrato, per lo quale possono difendere o ottenere la loro ragione. Et questa fu grandissima cagione, che ne' tumulti del popolo romano contro il senato, non se venne mai al sangue de' cittadini insino a' Gracchi, perché

<sup>120</sup> Su questo, si veda R. von Albertini, *Firenze dalla repubblica al principato*, cit., p. 159.

<sup>121</sup> D. Giannotti, *Della Repubblica fiorentina*, III, 2.

le ingiurie che pativano i popolari, non da' privati cittadini, ma dalla forma della repubblica, nascevano. Et perciò li ingiuriati, non de' cittadini, ma dell'ordine della repubblica, si potevano lamentare, onde aveniva che il popolo nelle secessioni non chiedeva altro che qualche legge o qualche magistrato, per virtù della quale si difendesse et la potenza de' pochi si venisse ad abbassare et essi più della repubblica partecipeno<sup>122</sup>.

In definitiva, Roma – che Machiavelli vede come una Repubblica «larga», mentre per il Nostro è una Repubblica «stretta» – avrebbe potuto evitare gravi problemi se il «popolo», anziché essere stato subordinato al Senato, lo avesse tenuto sotto controllo.

Di maggior presa, risultano le considerazioni giannottiane svolte intorno al primato da concedere al «popolo», tesi che sviluppano argomentazioni aristoteliche e machiavelliane. I «molti» sanno ubbidire, sono «prudenti» e hanno a cuore la «libertà»; inoltre, rappresentano la forza sociale numericamente più significativa a Firenze, e di ciò bisogna tener conto qualora si voglia mutarne la costituzione. Il Nostro si cimenta con una proposta organica di riforma delle istituzioni della città natale, progetto che – in linea con la propria visione delle cose – è incentrato su un Consiglio Grande che ha il compito di eleggere tutte le cariche dello Stato, dai Senatori ai membri del Collegio e al Gonfaloniere; inoltre, come abbiamo visto, dipendono da quest'organismo – in via indiretta – anche il potere giudiziario e quello militare. In ultima analisi, pertanto, Giannotti prevede che sia quest'ampia assemblea a dare ai Fiorentini «beneficiati» la facoltà di scegliere nel proprio seno i «pochi», vale a dire: i membri del Collegio con compiti di consigliare in modo competente; un numero sufficientemente elevato di cittadini (il Senato) dotati di potere deliberativo; i singoli magistrati provvisti di quello esecutivo.

### III. GASPARO CONTARINI: il trattatello *De magistratibus et republica Venetorum*

È singolare che la “fortuna”, in epoca rinascimentale e moderna, dell'idea della Serenissima Repubblica come Stato misto sia in buona parte legata ad uno scritto di un illustre filosofo, teologo, storico e diplomatico, Gasparo Contarini (1483-1542)<sup>123</sup>, che nel corso di tutta la sua vita non dimostra mai un interesse prevalente per i problemi della teoria politica<sup>124</sup>. Nobile veneziano di altissimo lignaggio, egli studia presso l'Università di Pado-

<sup>122</sup> *Ibid.*, III, 3.

<sup>123</sup> Intorno a vita e opere del personaggio, cfr. G. Fragnito, voce *Contarini, Gasparo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, cit., vol. XXVIII (*Conforto-Cordero*, 1983), pp. 173-192.

<sup>124</sup> Sulla religiosità e la carriera diplomatica di Contarini, cfr. – in particolare – H. Jedin, *Gasparo Contarini e il contributo alla Riforma cattolica*, in Aa.Vv., *La Civiltà veneziana del Rinascimento*, Testi del ciclo annuale di conferenze (Venezia, 1957), s.l. [ma: Firenze], Sansoni, 1958, pp. 105-124; F. Gilbert, *Religion*

va, dove ha inizio quella maturazione che nel 1517 lo porta a comporre il *De officio viri boni ac probi episcopi*<sup>125</sup>, in cui sono già presenti gli aspetti essenziali della sua religiosità: l'evangelismo, l'importanza dell'attività missionaria e caritativa, l'aspirazione ad un ritorno della Chiesa alla semplicità e santità degli apostoli. Svolge un'intensa attività come ambasciatore e ricopre importanti uffici a Venezia (è eletto, fra l'altro, nel Consiglio dei Dieci). Nel 1535 il papa Paolo III lo nomina cardinale e in quella veste lo stesso pontefice lo invia nel 1541 alla Dieta di Ratisbona, per tentare una conciliazione coi protestanti. Muore l'anno appresso a Bologna.

Tra il 1531 e il 1534<sup>126</sup>, Contarini termina la stesura del *De magistratibus et republica Venetorum*, trattatello in cinque libri che verrà pubblicato solo nel 1543, un anno dopo la morte del suo autore<sup>127</sup>; del 1544, invece, è la prima traduzione italiana, compiuta da un tale Eranchirio o Eranchiero Anditimi (a lungo ritenuto lo pseudonimo del letterato piacentino Lodovico Domenichi)<sup>128</sup>. L'opera riscuote in breve tempo un successo straordinario in buona parte del Vecchio Continente: pur nella sua brevità e concisione (anzi: per molti versi, proprio a causa di tali caratteristiche), il testo diventa subito un classico nel suo genere e un punto di riferimento imprescindibile sia per i fautori sia per gli oppositori del “mito” della Serenissima.

Nelle pagine che seguono, daremo conto delle principali considerazioni e tematiche contenute in questo celebre trattatello.

Posto che, secondo Contarini, etica, politica e religione si compenetrano a vicenda, è nella vita civile che – a suo avviso – l'uomo può raggiungere la sua più alta dimensione

*and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in Id., *History. Choice and Commitment*, introduction by F.L. Ford, Cambridge (Mass.) - London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1977, pp. 247-267 (note, pp. 508-514); F. Cavazzana Romanelli (a cura di), *Gasparo Contarini e il suo tempo*, Atti del convegno (Venezia, 1°-3 marzo 1985), pref. di G. Alberigo, Venezia, Comune (Assessorato Affari Istituzionali) - Studium cattolico veneziano, 1988; G. Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988; E.G. Gleason, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley, University of California Press, 1993 (opera approfonditamente recensita da Gigliola Fragnito in «Studi Veneziani», n.s., vol. XXX [1995] [ma: 1996], pp. 330-340); P. Prodi, *Chiesa e società*, in Aa.Vv., *Storia di Venezia*, 14 voll. (e uno di indici), Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1991-2002 (*Indici*, 2007), vol. VI (*Dal Rinascimento al Barocco*, a cura di G. Cozzi e P. Prodi), pp. 305-339.

<sup>125</sup> Su questo scritto, cfr. G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa: Il «De officio viri boni ac probi episcopi» di Gasparo Contarini*, «Studi Veneziani», vol. IX (1969) [ma: 1970], pp. 75-189.

<sup>126</sup> È molto probabile che l'opera sia stata scritta a due riprese, nel 1522-1524 e nel 1531-1534, come sostiene autorevolmente Felix Gilbert nel suo *The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice*, «Studies in the Renaissance», vol. XIV (1967), pp. 172-184: 172-177. Questa datazione è accettata ormai pressoché unanimemente dalla critica.

<sup>127</sup> G. Contareno [Contarini], *De magistratibus & republica Venetorum libri quinque*, Parisiis, ex officina M. Vascosani, 1543.

<sup>128</sup> G. Contarino [Contarini], *La Repubblica, e i magistrati di Vinegia*, tr. it. di E. Anditimi, Vinegia, appresso G. Scotto, 1544. Vittorio Conti, curatore moderno dell'edizione anastatica di questa prima versione italiana dell'opera, mostra che non ci sono prove che il traduttore sia davvero Domenichi: cfr. V. Conti, *Introduzione* a G. Contarini, *La Repubblica e i Magistrati di Vinegia*, cit., pp. 25-26.

morale. Perché ciò avvenga, occorre che vi sia un contesto propizio, come quello garantito da uno Stato ben regolato. E dal momento che, come egli illustra nel *De magistratibus*, la Serenissima Signoria costituisce forse l'unico Stato ideale perfetto realizzato nella storia, e ciò è per lui dimostrato dall'efficienza delle sue istituzioni e dalla saggezza dei suoi ordinatori, Venezia viene quindi a rappresentare non solo il modello dello Stato ottimo, ma anche un importantissimo strumento di elevazione morale.

Come si nota già da questi nostri brevissimi cenni, il tono generale dell'opera è celebrativo della Repubblica di San Marco nel suo complesso, della quale si elogia primariamente lo stretto legame tra l'esercizio della virtù civile e la sua ottima conformazione politica e sociale. Il trattatello, anzi, viene indubbiamente a rappresentare una delle tappe più significative della costruzione del fortunato "mito" europeo della Serenissima<sup>129</sup>.

Il sito geografico, che per secoli l'ha protetta dalle incursioni straniere, e le ricchezze ottenute grazie al commercio, aspetti che l'hanno da sempre resa meta privilegiata di uomini provenienti da ogni parte del mondo, non bastano a spiegare la grandezza di Venezia. Il motivo principale dell'eccellenza della Serenissima è da ricercarsi, piuttosto, secondo Contarini, in una virtù propria della classe dirigente veneziana, i cui membri, appar-

<sup>129</sup> Sulla storia e i caratteri del "mito" di Venezia, con particolare riguardo ai suoi aspetti etico-politici, si vedano: G. Fasoli, *Nascita di un mito*, in Aa.Vv., *Studi storici in onore di Giocchino Volpe per il suo 80° compleanno*, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1958, vol. I, pp. 447-479; F. Gaeta, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», vol. XXIII (1961), pp. 58-75 (testo di una comunicazione letta il 19 agosto 1960 a Stoccolma, nel corso di una riunione della Federazione degli Istituti d'Umanesimo e Rinascimento, tenutasi in connessione con l'XI Congresso Internazionale di Scienze Storiche); Id., *L'idea di Venezia*, in Aa.Vv., *Storia della cultura veneta*, 6 voll. (e uno di indici), Vicenza, Pozza, 1976-1986 (*Indice*, 1987), vol. III (1980-1981), t. 3 (*Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, a cura di G. Arnaldi e M. Pastore Stocchi, 1981), pp. 565-641; R. Pecchioli, *Il «mito» di Venezia e la crisi fiorentina intorno al 1500*, «Studi storici», a. III (1962), fasc. 3, pp. 451-492 (poi, con lievi modifiche, in Id., *Dal «mito» di Venezia all'«ideologia americana». Itinerari e modelli della storiografia sul repubblicanesimo nell'età moderna*, Venezia, Marsilio, 1983, pp. 19-73; l'articolo è stato autorevolmente recensito da Franco Gaeta nel «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello Stato veneziano», vol. IV [1962] [ma: 1963], pp. 387-393); F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, cit.; M. Gilmore, *Myth and Reality in Venetian Political Theory*, in J.R. Hale (ed. by), *Renaissance Venice*, London, Faber and Faber, 1973, pp. 431-444; A. Baiocchi, *Venezia nella storiografia fiorentina del Cinquecento*, «Studi Veneziani», n.s., vol. III (1979) [ma: 1980], pp. 203-281; J. Grupp, *When Myths Lose Power: Four Decades of Venetian Historiography*, «Journal of Modern History», a. LVIII (1986), fasc. 1, pp. 43-94; G. Benzoni, *Venezia, ossia il mito modulato*, «Studi Veneziani», n.s., vol. XIX (1990) [ma: 1991], pp. 15-33 (è il testo annotato della lezione tenuta alla Fondazione Cini il 31 agosto 1988 nell'ambito del XXX Corso Internazionale d'Alta Cultura su *Crisi e rinnovamenti nell'autunno del Rinascimento*); Id., *Venezia tra realtà e mito*, in P. Schreiner (a cura di), *Il mito di Venezia. Una città tra realtà e rappresentazione*, Atti del convegno (Venezia, 24-25 maggio 2002), Roma-Venezia, Edizioni di storia e letteratura - Centro tedesco di studi veneziani, 2006, pp. 1-23 (poco dopo averlo letto al convegno, l'Autore ha fatto uscire il testo - col titolo *Venezia: tra realtà e mito* - in «Studi Veneziani», n.s., vol. XLV [2003], pp. 15-26); R. Finlay, *The Immortal Republic: The Myth of Venice during the Italian Wars (1494-1530)*, «The Sixteenth Century Journal», a. XL (1999), fasc. 4, pp. 931-944; É. Crouzet-Pavan, *Venezia trionfante. Gli orizzonti di un mito* (1999), tr. it. di E. Pasini, Torino, Einaudi, 2001, specie pp. 205-256 (cap. V: *Lo stato in movimento: onori e rappresentazioni del politico*).

tenenti all'aristocrazia, antepongono da sempre, nella gestione del governo, il bene comune all'interesse particolare di un singolo o di un casato<sup>130</sup>. Il principio del bene comune è fondamentale: metterlo in pratica vuol dire «far camminare gli uomini solo sulla via della pura ragione»<sup>131</sup>.

Uno dei cardini delle argomentazioni svolte da Contarini su questi temi è il ruolo delle leggi nell'assetto costituzionale veneziano. Col termine «legge» si deve qui intendere, secondo Pocock, «il complesso di ordinamenti e di disposizioni che regolano la condotta dei “coetus” e il processo decisionale»<sup>132</sup>. A monte del ragionamento del Cardinale, c'è la convinzione che nell'uomo esista, insieme con gli istinti più bassi e animaleschi, un elemento divino, la «mente», libera da passioni e, in quanto tale, razionale<sup>133</sup>. La prevalenza del fattore razionale su quello passionale non è garantita, nella visione di Contarini, dal governo – non importa se dell'uno, dei pochi o dei molti –, ma dalle leggi, le quali fanno sì che sia la ragione, non le passioni, ad avere la meglio nell'amministrazione della cosa pubblica. In tal modo, l'uso della ragione tutela il bene comune a scapito degli interessi privati e familiari: le leggi, dunque, esprimono in se stesse la razionalità racchiusa nell'uomo<sup>134</sup>. A giudizio del Cardinale, la virtù di cui sono depositari i membri dell'aristocrazia veneziana non rappresenta una dote naturale, ma deriva dalla razionalità delle istituzioni. In tale contesto, egli esorta lo Stato e i cittadini anziani ad occuparsi con sollecitudine delle giovani generazioni (di nobili), curando particolarmente la loro educazione, invitandole a non indulgere all'ozio e spingendole verso la religione e l'amor di patria.

Contarini sostiene che una simile realtà non potrà mai essere intaccata dalla corruzione: a Venezia non esiste alcun rischio di degenerazione costituzionale e di pervertimento

<sup>130</sup> Le parole di Contarini sono spesso eloquenti, a tal riguardo. Ecco alcune sue affermazioni, a mero titolo di esempio: «gli antichi nostri, da i quali così chiara republica habbiamo riceuuto, tutti d'uno in uno consentirono nello studio di formarsi & aggrandire la republica, senza hauere un minimo rispetto dell'utilità priuata, & dello honore. Da questo ciascuno puo far congettura Vinitiani non essere stati pur un poco huomini ambiciosi, ma solamente hauere hauuto cura della utilità della patria, che nessuna, o molto poche memorie d'antichi sono à Vinegia, d'huomini per altro chiarissimi e in casa, & e fuori, e i quali molto bene hanno meritato della Republica, non sepolchri, non statue a cauallo, non becchi di nauì, o insegne tolte a gli inimici uinti in battaglie grandi [...]. Io giudico, che questo sia certissimo argomento, che i nostri maggiori non si dilettarono d'ambiti e, ne di boria, ma solamente ebbero cura del ben della patria, & della utilità comune. Con questa dunque incredibile uirtù d'animo i nostri antichi ordinarono questa Republica» (G. Contarino, *La Republica, e i magistrati di Vinegia*, ed. it. 1544 cit., ff. Vr-Vv; sulla saggezza, la lungimiranza e l'abnegazione degli antichi Veneziani, cfr. anche – per esempio – *ibid.*, ff. IXr-IXv e XXr).

<sup>131</sup> J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975, ma: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*), 2 voll., tr. it. di A. Prandi, Bologna, Il Mulino, 1980, vol. I (*Il pensiero politico fiorentino*), p. 569.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 568.

<sup>133</sup> Sono considerazioni svolte nel libro I: in G. Contarino, *La Republica, e i magistrati di Vinegia*, ed. it. 1544 cit., il cuore delle argomentazioni si trova nei ff. VIIr-VIIIv.

<sup>134</sup> A Venezia, la «virtù dei cittadini [...] si [è] come solidificata nelle leggi ed [è] perciò stata sottratta alla possibilità di degenerazione sempre possibile nei comportamenti individuali» (V. Conti, *Introduzione a G. Contarini, La Republica e i Magistrati di Vinegia*, cit., p. 25).



dei costumi, proprio perché vige un ordinamento giuridico ottimo, il quale esige riverenza e sottomissione da parte di tutti i membri del corpo sociale. Tale profondo rispetto è dovuto alle leggi, non già all'uomo e alle istituzioni politiche da lui create. Questo è un punto fermo delle argomentazioni dell'Autore: la stessa scelta della miglior forma di governo, da parte sua, ha un'importanza secondaria rispetto all'affermazione che la sovranità dello Stato risiede non tanto nelle istituzioni, quanto – piuttosto – nelle leggi. Il punto di vista contariniano è espresso in modo lapidario nel primo libro del *De magistratibus*: «la somma dell'imperio doversi non all'uomo, ma alle leggi raccomandare»<sup>135</sup>.

Il Cardinale è convinto che l'estrema mutevolezza della natura umana non potrà mai garantire quella sicurezza e stabilità che solo la legge può offrire. In ogni caso, la forma di governo prescelta, qualunque essa sia, deve rivelarsi fedele interprete delle leggi dello Stato<sup>136</sup>. Egli considera il reggimento di tipo misto – avente, cioè, al suo interno qualcosa del governo dell'uno (la monarchia), del governo dei pochi (l'aristocrazia) e del governo dei molti (la democrazia) – come la forma di costituzione che meglio risponde a tale necessità. Nell'ordinamento veneziano, il principio monarchico è impersonato dal Doge, l'aristocrazia dal Senato (e dal Consiglio dei Dieci), la democrazia dal Maggior Consiglio<sup>137</sup>.

Venezia è, nella prospettiva contariniana, una costruzione politico-istituzionale di carattere misto, perfetta perché razionale, e come tale duratura nel tempo. Ma non è esclusivamente la natura politica del governo (il fatto che sia composto) a garantire lunga vita all'ordinamento lagunare: la costituzione mista appare solo uno strumento tecnico che, assecondando l'*ethos* della comunità politica, favorisce la sua stabilità<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> G. Contarino, *La Repubblica, e i magistrati di Vinegia*, ed. it. 1544 cit., f. VIIIr.

<sup>136</sup> Cfr. G. Silvano, *La «Repubblica de' Viniziani»*, cit., p. 89.

<sup>137</sup> Sul governo misto veneziano e sugli organismi fondamentali che lo costituiscono, cfr. G. Contarino, *La Repubblica, e i magistrati di Vinegia*, ed. 1544 cit., ff. IXr e segg. (questa trattazione si snoda nella seconda metà del libro I, nel libro II e nel libro III). Utili considerazioni intorno a tali tematiche – e, più in generale, sul pensiero etico-politico contariniano – sono contenute in: I. Cervelli, *Machiavelli e la crisi dello Stato veneziano*, Napoli, Guida, 1974, specie pp. 306 e segg.; J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano*, cit., vol. I, pp. 564 e segg.; F. Gilbert, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in Id., *History*, cit.; G. Silvano, *La «Repubblica de' Viniziani»*, cit., pp. 85-120; V. Conti, *Introduzione* a G. Contarini, *La Repubblica e i Magistrati di Vinegia*, cit.; D. Ventura, *La costituzione mista nel De Magistratibus et Republica Venetorum di Gasparo Contarini*, «Foedus», n. 11 (2005), pp. 97-111; A. Riklin, *Machtteilung*, cit., pp. 113-140 (cap. VI: *Contarini und Venedig*).

<sup>138</sup> Cfr. F. Gaeta, *L'idea di Venezia*, in Aa.Vv., *Storia della cultura veneta*, cit., vol. III, t. 3, p. 634. Non si deve mai dimenticare che, in Contarini come in altri autori cinquecenteschi, il concetto di mistione è una sorta di espediente tecnico che attiene alla costituzione dello Stato, ossia non implica il coinvolgimento di ceti sociali diversi nella gestione della cosa pubblica; onde, il Maggior Consiglio non è più propriamente l'espressione dello Stato popolare, così come il Senato e i Dieci – due organismi dei quali si parlerà fra poco a testo – non lo sono dello Stato aristocratico (su questo “tradimento” dell'idea classica della composizione, cfr. *supra*, cap. I, § 2, e nota 40). Come scrive giustamente Vittorio Conti, «[l']affermazione secondo la quale Venezia era uno stato misto [costituì] un omaggio alla teoria politica tradizionale e [serve] ad asseverare il fatto che la Repubblica [è] dotata della miglior forma di governo possibile. Reso questo inevitabile riconoscimento alla teoria predominante, Venezia [viene] così presentata come il migliore stato possibile, il corrispondente moderno di quello che Sparta e Roma [sono] state per Polibio. In una cultura po-

Pur considerando anche Sparta e Roma felici esempi di mistione realizzata, Contarini ritiene che esse non siano accostabili alla grandezza e alla solidità di Venezia, dal momento che Roma venne «solamente ordinata a gli uffici della guerra»<sup>139</sup> e Sparta fu «ordinata alla guerra»<sup>140</sup>. In entrambi i casi, dunque, l'elemento della forza si dimostrò predominante e la vita stessa dei cittadini venne organizzata in funzione delle imprese belliche: basti pensare all'importanza attribuita colà all'educazione militare dei giovani. Quella di San Marco, al contrario, si configura come una Repubblica proiettata verso la pace. La naturalità della pace è l'elemento che emerge dall'opera contariniana prima ancora della concezione di Venezia come Stato misto. Ciò che distingue questa Repubblica da quelle del passato, da Roma in particolare, è proprio l'assenza al suo interno dell'elemento stesso della forza: secondo l'Autore, infatti, tutte le istituzioni e gli ordinamenti lagunari possiedono come finalità intrinseca la pace, ossia la conservazione della concordia sociale e della stabilità governativa. Anche le guerre che Venezia intraprende, dal punto di vista contariniano, sono indirizzate a scopi pacifici. Il Cardinale, dunque, non manca di indulgere ad un certo “idealismo”. Egli, addirittura, non solo si spinge fino a giustificare l'espansione in terraferma e a sostenere che tale ingrandimento della Repubblica si è risolto in una garanzia di libertà per gli stessi abitanti delle contrade venete, ma non fa neanche un accenno all'effettiva complessità di rapporti tra il governo della Dominante e quello del Dominio, sempre improntati – nella sua ricostruzione – alla concordia e al consenso.

Venezia non è, secondo l'Autore, solo un esempio di Stato ottimo: è pure una società perfetta, in cui ogni classe svolge il proprio ruolo sotto la garanzia della legge, depositaria della razionalità umana. Coglie molto probabilmente nel segno John G.A. Pocock quando sostiene che Venezia, nelle pagine contariniane, assume i contorni di «un angelo artificiale: ivi, infatti, degli uomini, che non [sono] esponenti di una razionalità pura e totale, [agiscono] come membri di un organismo istituzionale, che, invece, [è] tutto razionalità»<sup>141</sup>.

In questo modo, l'immagine della Serenissima che emerge dalle pagine del *De magistratibus* risulta, al tempo stesso, reale e idealizzata. La forte carica utopistica è senza dubbio un elemento che conferisce originalità al trattato, pur privandolo di tensione critica e di concretezza. L'opera non appartiene – in senso proprio – al genere della letteratura utopistica, e tuttavia propone un modello ideale di Stato, con un'organizzazione rigidamente gerarchizzata, negli ordinamenti della quale è bandita ogni forma di passionalità. Tale

litica che [privilegia] la tradizione e [ha] orrore per la novità, la classificazione [serve] a tranquillizzare tutti coloro i quali, [siano] veneziani o forestieri, [ritengono] che la Serenissima [sia] dotata di un ottimo governo. [Serve] a far coincidere l'essere con il dover essere. Che cosa poi [significhi] concretamente il termine “stato misto”, se riferito alla Venezia del Cinquecento, [è] tutto un altro discorso» (V. Conti, *Introduzione* a G. Contarini, *La Repubblica e i Magistrati di Vinegia*, cit., pp. 16-17).

<sup>139</sup> G. Contarino, *La Repubblica, e i magistrati di Vinegia*, ed. 1544 cit., f. VIIIv.

<sup>140</sup> *Ibid.*, f. IXr.

<sup>141</sup> J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano*, cit., vol. I, p. 569.

organizzazione è il frutto non di scontri dialettici o di antagonismi sociali, bensì dell'accordo generale, dell'unione e della concordia che regna fra i vari gruppi di potere.

Questa concezione che elimina, insieme con l'elemento della forza e della violenza, anche ogni tensione dialettica, è solo in parte da mettere in rapporto con le convinzioni religiose di Contarini. Tale posizione sembra dipendere, soprattutto, dal fine pratico del trattato: la celebrazione e l'esaltazione del governo lagunare come esempio perfetto d'organizzazione politica e sociale. La concezione contariniana di Venezia fa parte di una tradizione culturale che, dietro l'esaltazione della Repubblica lagunare, ha di mira l'avanzamento di una proposta politica nella quale struttura della società e ordinamento dello Stato tendono a identificarsi. La teoria della costituzione mista, in tal modo, viene a presentarsi come una dottrina dell'armonia sociale che si concreta in un tipo di governo in cui, se nel contemperamento delle forze si vede l'unico sistema a disposizione dell'uomo per avere assicurata l'efficienza e la stabilità, viene tuttavia negata la possibilità ai diversi ceti di partecipare in senso pieno alla gestione della cosa pubblica: nel contesto veneziano, una delle componenti, quella nobiliare, finisce inevitabilmente con l'essere legittimata ad assumere su di sé la direzione effettiva dello Stato, mentre larghi strati della popolazione si ritrovano, altrettanto inevitabilmente, esclusi dalla vita politica. Due, e soltanto due, infatti, sono gli ordini sociali a Venezia: i cittadini veri e propri (cioè, i «Cittadini nobili», o «Gentilhuomini»), chiamati a concorrere al governo della comunità; e la gente del popolo (ossia, la «Plebe»), lasciata fuori degli organismi politici che contano<sup>142</sup>.

La formula politica del *bene beateque vivere*<sup>143</sup> si concretizza, così, nella gestione del potere da parte di un ben determinato ceto sociale, l'aristocrazia, i cui membri meritano

<sup>142</sup> In due luoghi assai significativi, Contarini è esplicito, al riguardo. Nel libro I, egli afferma che nel Maggior Consiglio, la «somma authorità di tutta la Città», possono accedere solo i «Cittadini nobili, ch'hanno passato XXV anni», mentre, «come i nostri maggiori ordinorono sauamente, [...] la Plebe non [fu] admesa a questa compagnia di cittadini, nella quale è tutta la possanza della Republica. Da poi essere stata con non minor prudentia questa diffinitione di genere dalla nobiltà più tosto, che dal numero delle facultà; come si soleua fare nelle antiche Republiche, qualmente molti uecchi Philosophi comandano, che si debba fare. Perche la città è compagnia di Cittadini: ne però tutti quegli huomini, de i quali ha bisogno la città, o c'habitano dentro le mura della città, sono da essere detti Cittadini, ne di ragione da essere messi nel numero de' Cittadini. Percioche ciascuna città ha bisogno de gli artigiani, & di molti mercenari, & ancho di serui priuati, i quali prestano l'opera loro; ma nessuno di questi ueramente si puo dire Cittadino. Perche il Cittadino è huomo libero; & tutti questi seruono o seruitù publica, o priuata. Percioche tutti i mercenarij, & artigiani sono da essere stimati come serui publici» (G. Contarino, *La Republica, e i magistrati di Vinegia*, ed. 1544 cit., ff. IXv-Xr). Nel libro III, scrive l'Autore: «isporrò parecchi statuti, per i quali ottimamente a mio giudicio, si è schifato, che al popolo, & alla plebe minuta non sappia male, che non habbino eglino in questa Republica niuna parte del gouerno. [...] [S]auamente è stato ordinato da nostri antichi, che tutto il popolo non habbia la somma possanza in questa Republica, la quale hanno uoluto che sia di gran lunga perfetta. Percioche gran trauaglio, & popolari tumulti spesso si sollevano in quelle città, nelle quali la somma delle cose è presso al popolo: la qual cosa anchora habbiamo letto, che s'è offeruata da alcune Republiche, et da certi Philosophi comandata» (*ibid.*, f. XLlr). Nondimeno, nel quinto e ultimo libro del trattato, Contarini indica alcuni «honorij» (cioè, cariche pubbliche) di una certa importanza riservati allo strato superiore dei non nobili: cfr. *ibid.*, ff. LXVIIv e segg.

<sup>143</sup> Cicerone, *Bruto*, 4.

di far parte della classe dirigente in quanto conducono un'esistenza virtuosa e felice. Solo costoro, inoltre, secondo il Cardinale, meritano l'appellativo di «Cittadini». A suo avviso, come appena evidenziato in nota, è «Cittadino» l'uomo libero; libero, tuttavia, non può dirsi colui che vive del proprio lavoro, e in questo Contarini si trova manifestamente d'accordo con Aristotele<sup>144</sup>. In tal modo, gran parte della popolazione, cioè gli artigiani, i servi domestici e – a maggior ragione – chi è sottoposto a schiavitù, è esclusa dalla cittadinanza, e dunque non ha diritto di partecipare all'amministrazione della Dominante. La cittadinanza è determinata dall'eccellenza della stirpe, non già dal censo, in quanto esso non viene ritenuto un aspetto sufficientemente stabile. Nella visione del Cardinale, infatti, sono «Cittadini» soltanto coloro che si distinguono per la nobiltà del sangue, o per aver contribuito a rafforzare e render prospera e universalmente onorata la Serenissima. Non è, dunque, la ricchezza a far diventare un individuo degno dell'appellativo di «Cittadino», ma una virtù particolare che lo induce ad operare per il bene comune.

Nelle pagine celebrative di Contarini, codesta inflessibile differenziazione sociale non genera risentimenti o – peggio – conflitti, nemmeno in potenza; e quest'armonia, ai suoi occhi, è il vero segreto della durata nel tempo della Repubblica di Venezia. Egli ci mostra sia i nobili sia i popolani come pienamente appagati nelle loro rispettive esigenze: non esistono motivi di attrito, perché tutti gli abitanti della città lagunare – anche se in diverso grado – concorrono a realizzare il bene della Serenissima, partecipandone. A giudizio di Contarini, gli antichi legislatori veneziani hanno saputo prevenire con saggezza l'insorgere di discordie civili, suscitando anche presso la «Plebe» sentimenti di devozione verso la Repubblica, che ha sempre dimostrato di avere a cuore il benessere di chi non è propriamente cittadino a tutti gli effetti. Nobiltà e popolo restano, comunque, due realtà sociali distinte, «percorsi paralleli», mai in dissidio tra loro<sup>145</sup>. La visione del Cardinale è chiara: nella società veneziana, ognuna delle due classi ha non solo una diversa funzione, ma anche una differente dignità umana; la società, infatti, è ordinata gerarchicamente e non può non esserlo, in quanto la dottrina aristotelico-tomistica insegna che da Dio, ente spirituale, derivano le forze spirituali che danno vita alla materia, e ad ogni essere così creato è attribuito un grado più o meno elevato a seconda che partecipi più o meno della natura divina.

Contarini offre ai lettori una dettagliata descrizione degli organismi istituzionali presenti in Laguna, dei loro caratteri e del loro funzionamento. Il Doge incarna, come già detto, l'elemento monarchico; eletto a vita, rappresenta l'unità della Repubblica veneziana e ne è, anzi, in un certo senso, il custode, essendo l'unica magistratura non collegiale. Tale sua caratteristica peculiare fa sì che egli sia preposto alla tutela e alla conservazione del bene comune: il conseguimento di tale obiettivo esige una responsabilità non divisibile tra più persone. Questa fondamentale figura vigila anche sul comportamento dei cittadini,

<sup>144</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 5, 1277b - 1278b.

<sup>145</sup> Cfr. G. Silvano, *La «Repubblica de' Viniziani»*, cit., p. 119.

assicurandosi che esso sia sempre indirizzato a tale nobile scopo, e detiene un potere solenne e personale, consistente nel controllo di ogni parte o membro del corpo della Repubblica. È tuttavia esclusa ogni possibilità che il Doge eserciti in modo tirannico la sua autorità, poiché quest'ultima e le sue competenze vengono regolate dall'ordinamento giuridico. Si legge a tal proposito, nel trattatello contariniano: «dalla nostra Città savissimamente fu ordinato, che in questa Republica si costituisse una certa spetie di governo Regio, talmente con leggi raffrenata, che tolto uia il sospetto di qual si uoglia incomodo, & periglio, che alla Republica potesse soprastare, & conduttoui l'utilità, e 'l commodo, che 'l Regio governo suol seco menare, nulla par che sia restato à desiderare, che noi & insieme con la Republica liberissima, hauessimo il Re, & presidente»<sup>146</sup>.

In sostanza, il potere dogale, come ogni altro potere in seno allo Stato, dipende dal controllo del Maggior Consiglio. Il Doge è l'immagine della Serenissima; in suo nome vengono eseguiti importanti atti, dalla coniazione delle monete alla corrispondenza ufficiale. Ha, dunque, una funzione rappresentativa (della ricchezza e dell'unità della città) e di supervisione, esercitando una sorta di controllo del comportamento dei singoli cittadini che non devono mai trascurare di perseguire il bene comune. E quest'ultimo, il concetto-guida del trattatello contariniano, ha ispirato la stessa fisionomia costituzionale della Repubblica.

Il Cardinale ricorda le occasioni d'incontro tra il Doge e la cittadinanza per testimoniare che tale istituzione non gode di un potere indiscriminato e occulto. Contarini intende dimostrare, anche in questo modo, come i diversi poteri dello Stato si controllino e contemperino a vicenda, senza prevaricarsi. Comunque sia, il Doge è – al tempo stesso – sia corpo della Repubblica, dunque suprema autorità politica, sia capo della Chiesa di San Marco, vantando così anche una funzione religiosa.

La figura del Doge affascina non poco Contarini, che dedica a tale istituzione non collegiale l'intero secondo libro dell'opera. È con tono solenne che descrive il momento della sua elezione, che avviene attraverso un sistema che appare frutto di un complesso intreccio di procedure di sorteggio e di procedure per elezione diretta nominale. Questo sistema di scelta, a giudizio dell'Autore, permette l'insediamento di una figura sulle cui imparzialità e rappresentatività di tutta la cittadinanza non ci possa essere discussione.

All'interno del governo misto veneziano, l'elemento popolare è rappresentato dal Consiglio Maggiore, *concio* la cui funzione costituzionale precipua consiste tradizionalmente nell'elezione di quasi tutti i magistrati – o alti funzionari – pubblici. Secondo Contarini, in tale organismo – si potrebbe dire utilizzando una formula sconosciuta al tempo – è riposta la sovranità dello Stato. Può forse suonare incomprensibile quest'ultimo punto di vista: il Cardinale, infatti, non aveva in precedenza parlato di maestà della legge? A ben

<sup>146</sup> G. Contarino, *La Republica, e i magistrati di Vinegia*, ed. 1544 cit., f. XXIv. Poco dopo, sempre a proposito del Maggior Consiglio, ribadisce Contarini: «questa potestà è talmente dalle leggi raffrenata, che da se solo nulla puo fare, & co gli Magistrati aggiunti, nulla auttorità hà di più, che ciascuno di quegli, che nel l'ufficio di quel Magistrato anzi si ritruouano» (*ibid.*, f. XXIIr).

vedere, tuttavia, non esiste contraddizione, perché l'Autore definisce *apertis verbis* il Consiglio un «certo guardiano, & quasi Vicario, & ministro alle leggi; il quale gouerni la Repubblica secondo l'Imperio della legge»<sup>147</sup>. Quest'organismo, pertanto, si configura come un'istituzione statale sorta per tutelare l'ordinamento giuridico e garantire il rispetto dell'intero *corpus* delle leggi.

Contarini si sofferma sul Maggior Consiglio che conosce direttamente, ritraendolo come in un'immagine fotografica, senza impegnarsi in una ricostruzione della sua storia plurisecolare. Al Cardinale preme porre in rilievo soprattutto la capacità di quest'organismo di conservare il bene comune, salvaguardia – questa – che gli sembra poter essere efficacemente assicurata grazie agli scelti membri che lo compongono, tutti provenienti da quel ceto dei «Cittadini» che egli ritiene l'unico in grado di fornire uomini saggi, oculati, responsabili e valenti al governo veneziano<sup>148</sup>.

Contarini sottolinea che in Laguna è previsto un avvicendamento di persone nella stessa carica; inoltre, all'atto di eleggere gli alti funzionari, si ha particolare cura nell'impedire che i posti siano assegnati in numero eccessivo a componenti di un medesimo parentado. In sostanza, il tipo di procedura elettiva dei magistrati propria del Maggior Consiglio mira sia ad escludere che i membri di un singolo casato, «hauendo tutta la potestà nelle mani», possano «qualche cosa machinare contra la Republica, & disturbarla»<sup>149</sup>, sia a tenere desto nei «Cittadini» l'affetto verso la Repubblica e l'interesse a tutelare il bene comune, onde si scongiura il grave pericolo che alcune famiglie patrizie, private a lungo di cariche prestigiose e vedendo così umiliato il retaggio dei propri avi, possano divenire fomentatrici di discordie civili<sup>150</sup>. Si è riscontrata in precedenza una sensibilità “psicologica” per molti aspetti simile in un autore come Giannotti<sup>151</sup>.

Diversamente da Machiavelli<sup>152</sup>, il Cardinale è persuaso che le lotte interne non giovino alla vita di uno Stato: questo lo porta a respingere il modello politico e sociale della Repubblica romana, nella quale l'antagonismo tra patrizi e plebei era – com'è noto – molto acceso. Nella visione contariniana, Venezia rappresenta un magistrale prototipo di Stato misto, in cui è realizzato un perfetto equilibrio fra i ceti, i quali sono in grado tanto di esercitare le proprie funzioni quanto di controllare il potere delle altre forze sociali. Lo stesso Senato, che insieme con il Consiglio dei Dieci corrisponde e dà espressione all'elemento aristocratico, non detiene un potere indiscriminato. Contarini lo considera un organo

<sup>147</sup> *Ibid.*, f. VIIIr.

<sup>148</sup> Sul Consiglio Maggiore, cfr. soprattutto *ibid.*, ff. XIr e segg. Normalmente, possono farne parte solo i nobili che abbiano compiuto i 25 anni.

<sup>149</sup> *Ibid.*, f. XVIIIr.

<sup>150</sup> In seno alla classe nobiliare, infatti, l'ambizione e la brama di gloria costituiscono moventi poderosi delle azioni; la «Plebe», invece, si accontenta di «honori» limitati (cfr. *ibid.*, ff. LXVIIr e segg.).

<sup>151</sup> Cfr. *supra* (cap. II).

<sup>152</sup> Non è peraltro possibile provare con ragionevole certezza che Contarini conoscesse i testi di Machiavelli: cfr. V. Conti, *Introduzione a G. Contarini, La Repubblica e i Magistrati di Vinegia*, cit., pp. 12-13.

importantissimo, poiché le decisioni cruciali della Repubblica sono adottate solo dopo la loro votazione da parte dei Senatori<sup>153</sup>.

Al tempo di Contarini, il controllo della finanza pubblica e la stessa direzione politica dello Stato sono ormai cadute in larga misura nelle mani del Consiglio dei Dieci, istituzione che a quell'epoca non sarebbe improprio definire l'organo portavoce per antonomasia delle istanze e degli interessi dell'oligarchia lagunare<sup>154</sup>. I Dieci avevano però originariamente mere funzioni inquisitorie e giudiziarie: il loro compito precipuo consisteva nel perseguire i delitti di lesa maestà<sup>155</sup>. Tuttavia, Contarini non descrive il reale ruolo politico dei Dieci nella Venezia dei suoi anni: accostandoli agli Efori lacedemoni e ai Decemviri romani<sup>156</sup>, infatti, preferisce evidenziarne la capacità di sventare i piani di «alcuno maluaggio cittadino» che «s'ingegnasse di far qualche tradimento alla Republica»<sup>157</sup>. Non soffermandosi sul fenomeno in corso dell'accentramento nell'esercizio del potere all'interno del governo della Dominante, l'Autore si limita a identificare nei Dieci e nel Senato insieme l'elemento aristocratico della costituzione della Serenissima. Il suo scopo prioritario è quello di ampliare l'area della componente ottimizia, in modo che il suo peso istituzionale risulti accresciuto; egli considera i Dieci (non il Senato) l'organo garante della pace e della libertà veneziana, riconoscendone la funzione preminente sul piano politico e spingendosi fino a dire che da tale collegio ristretto, «di somma autorità»<sup>158</sup> in Laguna, «non senza ragione ciascuno può liberamente affermare, che dipenda tutta la salute della Republica»<sup>159</sup>.

<sup>153</sup> «Tutta la cura del governo della Republica appartiene al Senato. Cio che per autorità del Senato fia deliberato, s'ha per rato, & fermo» (G. Contarino, *La Republica, e i magistrati di Vinegia*, ed. 1544 cit., f. XXXIVv). Tale organismo, formato di 120 membri, ha tradizionalmente queste funzioni: deliberare tanto sulla pace e sulla guerra quanto sui tributi; eleggere gli ambasciatori e alcune altre cariche pubbliche.

<sup>154</sup> La situazione viene ben sintetizzata da Gaetano Cozzi: «Nel corso del Quattrocento e ancor più all'inizio del Cinquecento si [è] affermata via via la soluzione di attribuire la facoltà di decidere questioni di particolare rilievo a un organismo di riconosciuta autorità, composto da un ristretto numero di patrizi reclutati tra coloro che [abbiano] provata esperienza di governo» (G. Cozzi, *Venezia dal Rinascimento all'Età barocca*, in Aa.Vv., *Storia di Venezia*, cit., vol. VI, pp. 3-125: 14).

<sup>155</sup> Compito dei Dieci, scrive Contarini, è punire i «ribaldi cittadini, i quali non mancano di dar trauagli alla Republica, mentre uogliono piu tosto malvagiamente comandare, che buonamente ubbidire alle leggi; trasportati ò dalla ambitione, & cupidigia di regnare, ò grauati da gli insopportabili debiti, ouero non essenti anchora di qualche sceleragine, dubit do di non piangerne penitenza» (G. Contarino, *La Republica, e i magistrati di Vinegia*, ed. 1544 cit., ff. IXv-Xr e XXXVIIIv). Sulla lunga e complessa storia del Consiglio dei Dieci, istituito nel 1310 come tribunale eccezionale provvisorio, si rimanda a G. Maranini, *La costituzione di Venezia dopo la serrata del maggior consiglio*, cit., pp. 387 e segg.

<sup>156</sup> G. Contarino, *La Republica, e i magistrati di Vinegia*, ed. 1544 cit., ff. XXXVIIIv-XXXIXr.

<sup>157</sup> *Ibid.*, f. XXXIXr.

<sup>158</sup> *Ibid.*, f. XXXVIIIr.

<sup>159</sup> *Ibid.*, f. XXXVIIIv. Nel *De magistratibus*, la difesa dei Dieci dev'essere senza dubbio letta più che altro come un tentativo di porre un argine contro le pericolose e sempre potenzialmente tiranniche e destabilizzatrici istanze dogali, di «impedire il verificarsi di un pericolo che si [è] profilato nel corso del '400 e che si [continua] a temere negli anni intorno al 1530; il pericolo che certi dogi [cedano] alla tentazione di esercitare un potere personale esorbitante, e che [cerchino] a tal fine appoggio nelle grandi assemblee, il senato

Nell'affrontare il tema della giustizia a Venezia, Contarini non abbandona il suo abituale tono elogiativo. A «guardia delle leggi» sono preposti gli Avogadori, magistrati aventi il compito, appunto, di difendere le leggi<sup>160</sup>. Il loro corrispettivo nella Repubblica romana, afferma il Cardinale, sono i Tribuni della Plebe, che avevano la medesima funzione difensiva, non delle leggi naturalmente, ma della libertà di un ben determinato ceto sociale, quello popolare<sup>161</sup>. Solo a questo punto, l'Autore accenna all'effettivo potere dei Dieci: «hora perche l'auttorità de' Dieci piu ampiamente ha stese le sue radici, però la stima de gli Auocatori è oscurata, sendo stata scemata dalla auttorità di quegli»<sup>162</sup>.

Contarini teme che l'autorità degli Avogadori risulti offuscata dall'ampliamento delle funzioni dei Dieci. Gli Avogadori rappresentano la pubblica accusa nel processo penale, nell'ambito del quale primaria importanza è riconosciuta al diritto alla difesa. Essi espongono le cause al Tribunale della Quarantia criminale (che si occupa, cioè, della giustizia penale); la difesa degli imputati che non siano in grado di pagare personalmente un avvocato, è assunta dagli Uditori. Un ruolo così rilevante attribuito al diritto alla difesa (di cui i cittadini devono poter godere) è prova evidente, secondo Contarini, della civiltà e li-

e il maggior consiglio, ove non [mancano] gentiluomini dagli spiriti inquieti» (G. Cozzi, *Venezia dal Rinascimento all'Età barocca*, in *Aa.Vv., Storia di Venezia*, cit., vol. VI, p. 16). Per meglio comprendere le ragioni di tale punto di vista contariniano, bisogna tenere presente che, almeno a partire dal 1529, il Consiglio dei Dieci e un altro organismo ristretto, la Zonta, diventano un vero e proprio polo politico disgiunto da Senato, un polo intorno al quale convergono sempre più le massime cariche e le personalità più autorevoli della Repubblica. In quell'anno, i Dieci e la Zonta approvano, tra le altre, due leggi di una certa importanza costituzionale. Con la prima, viene istituita un'altra Zonta, cosiddetta «dei procuratori di San Marco» (cfr. *ibid.*, ff. LVIII-LIXv), formata di nove Procuratori che non siano riusciti ad entrare nella Zonta «ordinaria». Il numero dei Procuratori, solitamente nove, tre per ciascuna delle tre Procuratie, *de supra, de citra e de ultra*, è enormemente cresciuto negli ultimi anni, sino a 24, perché vi si sono ammessi coloro che, pur giovanissimi, ma con titoli di merito familiari se non proprio personali, siano disposti a donare all'erario una fortissima somma di danaro; costituiscono un'élite del censo e delle grandi casate; è parso utile consentire che una loro nutrita rappresentanza venga sempre coinvolta nell'attività del Consiglio dei Dieci e della Zonta, anche se solo con funzioni consultive. Con la seconda legge del 1529, invece, ai Savi del Consiglio e di Terraferma (cfr. *ibid.*, ff. XLIVv e segg.), che sono il “cervello” del governo veneto, viene imposta la presenza, ma non il diritto di voto, alle sedute dei Dieci e alla Zonta ordinaria. Il rafforzamento del Consiglio dei Dieci e delle Zonte porta con sé almeno due conseguenze, dal punto di vista degli equilibri all'interno del ceto aristocratico veneziano: da una parte, va costituendosi di fatto un vero e proprio regime cripto-oligarchico; dall'altra, permettere la concentrazione delle cariche più alte in una cerchia ristretta significa inibire l'eventuale propensione dei Dogi ad esercitare un potere personale smisurato, rischio – quest'ultimo – tutt'altro che remoto, essendosi nella storia veneziana più volte visto che, per conservare un dominio “larvatamente” tirannico, essi hanno ricercato il sostegno del Maggiore Consiglio e del Senato, ove non sono mai mancati gentiluomini amanti delle “novità”. Su queste tematiche, si consultino, sempre a firma di Gaetano Cozzi, *Autorità e giustizia a Venezia nel Rinascimento* (1973, in inglese), in *Id.*, *Repubblica di Venezia e Stati italiani. Politica e giustizia dal secolo XVI al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 81-145: 134 e segg.; e *Il Consiglio dei X e l'«autorità suprema» (1530-83)*, *ivi*, pp. 145-174: 147 segg.

<sup>160</sup> G. Contarino, *La Republica, e i magistrati di Vinegia*, ed. 1544 cit., ff. XLIv e segg.

<sup>161</sup> Gli Avogadori, quindi, «non senza ragione si potrebbero chiamare Tribuni delle leggi» (*ibid.*, f. XLIIr).

<sup>162</sup> *Ivi*.



beralità dell'ordinamento giuridico veneziano, la cui saggezza e lungimiranza gli appare testimoniata: dall'aver affidato la pubblica accusa ad un solo magistrato; dal rispetto dovuto all'imputato al quale, se dimostrato innocente, è immediatamente restituita la libertà; e, soprattutto, dall'aver concesso ad un collegio di magistrati il potere di decidere attraverso un voto e senza alcuna dichiarazione pubblica, garantendo così l'equità nella sentenza del giudice.

A Venezia, la giustizia civile è amministrata dalla Quarantia vecchia e dalla Quarantia nuova. La Quarantia vecchia giudica sulle sentenze di primo grado emesse in città, la Quarantia nuova su quelle emanate nelle terre del Dominio. Quest'ultima è di più recente istituzione, perché sorta allo scopo di alleviare il carico di sentenze di appello gravanti sulla Quarantia vecchia.

Anche la funzione degli Uditori ha l'obiettivo di rendere più efficiente e snella l'amministrazione giudiziaria, essendo essi autorizzati a giudicare cause di minore importanza giuridica senza ricorrere alla Quarantia.

L'ordinamento giudiziario veneziano comprende, poi, altre magistrature, alcune delle quali molto antiche: i Giudici del Proprio, che si occupano di cause aventi per oggetto beni come case o terreni situati a Venezia; i Giudici dei Procuratori, competenti in questioni che concernono proprietà localizzate in Terraferma; i Consoli dei Mercanti, che intervengono in dispute nate riguardo a mercanzie; i Giudici dei Forestieri, che risolvono liti fra stranieri o tra Veneziani e stranieri; i Giudici delle Petizioni, che si interessano delle controversie attinenti a negozi giuridici vari o a restituzioni di denaro; i Giudici del Mobile, magistrati ai quali sono affidate cause di scarsa rilevanza.

Come si vede, la macchina giuridica della Serenissima è estremamente complessa: la descrizione accurata fatta da Contarini ha il fine esplicito di documentare che la legislazione veneziana è improntata a soli criteri di «temperanza»<sup>163</sup>. La pace sociale che regna in Laguna, vuole dimostrare anche in questo frangente l'Autore, è frutto più di tale saggezza che di fattori estrinseci come la favorevole posizione geografica, il rigoglio dei commerci o la floridezza del Dominio.

<sup>163</sup> G. Contarino, *La Repubblica, e i magistrati di Vinegia*, ed. 1544 cit., f. LXVIr.

Lorenzo Passarini

## Naturalismo e visione della società in Giulio Cesare Vanini

*Come un uomo imbattutosi in un branco di fiere  
che non vuole dividerne l'ingiustizia  
né può da solo resistere a tutte le belve –  
c'è il rischio di perire, risultando inutile a sé e agli altri,  
prima ancora d'aver giovato in qualcosa alla città e agli amici.  
(Platone, Repubblica)*

### 1. Premesse: la società e la missione del filosofo

Personaggio irrequieto, *grande provocatore* o *martire della filosofia*<sup>1</sup>, Giulio Cesare Vanini (1585-1619), filosofo pugliese, visse in Italia, Inghilterra e Francia tra la fine del '500 e l'inizio del '600. Fece parte in giovane età dell'Ordine Carmelitano, da cui uscì per convertirsi all'anglicanesimo e successivamente tornare sotto la Chiesa Romana; fuggì, poi, in terra francese. Morì a soli trentaquattro anni, bruciato sul rogo a Tolosa, con l'accusa di ateismo. Di lui ci sono rimaste due sole opere, in latino, l'*Anfiteatro dell'Eterna Provvidenza* (*Amphitheatrum aeternae providentiae*, 1615) ed *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali* (*De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*, 1616)<sup>2</sup>. Quest'ultimo testo è principale oggetto di questo articolo.

<sup>1</sup> «Martire della filosofia (*Martyrer der Philosophie*)» è un'espressione usata da Hegel per definire Vanini nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*. Hegel considerò la vicenda di Vanini come un fondamentale punto di demarcazione nella storia del pensiero, testimoniando che la *ragione* umana non potesse più ignorare la verità una volta presane coscienza. Vanini rappresenta «un rivolgersi del razionale, del filosofare contro la teologia». Si vedano G. Papuli, *Pensiero e vita del Vanini: verso una nuova consapevolezza filosofica e una nuova prospettiva d'azione sociale*, in Id., *Studi vaniniani*, Galatina, Congedo, 2006, pp. 295-296; G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Band 20, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 39.

<sup>2</sup> L'edizione delle opere di Vanini presa a riferimento per le citazioni nel testo è G.C. Vanini, *Tutte le opere*, a cura di F.P. Raimondi, Milano, Bompiani, 2010. Per le citazioni dell'opera *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali* è stata utilizzata la sigla *DA* (derivante dal titolo latino), seguita dai numeri di riferimento a fianco del testo di Vanini.

Nella società europea – dall'antichità fino al diciassettesimo secolo – Giulio Cesare Vanini denunciò la *menzogna*, l'*inganno* e l'*impostura* come importanti *strutture*<sup>3</sup> di dominio dei governanti rispetto ai popoli. Il filosofo nei suoi testi evidenzia la distinzione primariamente *culturale*, educativa, tra chi nella società è *asservito* e chi non lo è, ossia il *popolo* da un lato e le *élites* di potere – i politici e gli ecclesiastici – dall'altro. Questa distinzione si mostra pienamente nella *teoria della religione come strumento di dominio politico*: «Solo il popolino, che è facilmente ingannato, accettava [la] religione<sup>4</sup>. Le *persone più in vista* e i *filosofi*, invece, non si lasciarono affatto trarre in inganno. Essi trattavano la religione non come fine, ma come *mezzo* per conseguire un fine che poi era la conservazione e l'allargamento dell'Impero (perché si tratta di scopi che non si possono raggiungere se non con il pretesto di una religione)» (DA, 366-367).

Il conflitto tra *verità* e *menzogna* andava perciò ben oltre il dibattito puramente filosofico: si svolgeva nelle dinamiche della società reale<sup>5</sup>. Tra coloro che non sono suscettibili degli *inganni*, perché hanno una cultura e un'indole che li preservano, vi sono i *filosofi*, posti come *classe trasversale*. Essi generalmente – per levatura morale – non approfittano della condizione di *minorità* del popolo. Vanini sembra attribuire ai filosofi una *responsabilità sociale* verso il *popolino* meno istruito, perché *gruppo razionale* capace di smascherare gli obiettivi del *potere* in nome della *verità*<sup>6</sup>.

I filosofi dal pensiero più libero furono, nel passato e al tempo di Vanini, sempre avversati dai governanti: le *verità filosofiche* erano d'ostacolo a principi e pontefici, essi volevano avere sotto di sé un popolo *superstizioso, credulo, obbediente*, non un popolo *illuminato*. Così le istituzioni limitavano il libero pensiero, stabilivano leggi e pene per ostacolare la ricerca e la divulgazione del sapere: «I filosofi [...] per timore del pubblico potere erano costretti al silenzio» (DA, 367). Sui miracoli a sostegno delle religioni: «Furono imposture dei sacerdoti [...]. I filosofi non osarono denunciarli a voce alta per paura del pubblico potere» (DA, 391).

Nel periodo storico in cui vive, l'età della Controriforma, sotto il pontificato di Paolo V – che in qualità di Grande Inquisitore aveva precedentemente firmato il verdetto di condanna a morte di Giordano Bruno<sup>7</sup> – Vanini si trovò di fronte alle concrete precauzioni del potere, all'Inquisizione, che limitavano la sua libertà di lettura, di pensiero, di divulgazione, con la minaccia di censure e di condanne. Il filosofo si lamenterà più volte, lungo le sue opere pervenuteci, di queste limitazioni. Egli, a causa della volontà di non piegarsi a tutto ciò, era uno sradicato, costretto ad essere sempre in fuga tra diverse nazioni europee. Per ottenere i permessi di pubblicazione delle sue opere – e più profondamente

<sup>3</sup> Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali della filosofia del Vanini*, in G. Papuli (a cura di), *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, Galatina, Congedo, 1975, p. 188.

<sup>4</sup> Il riferimento specifico del passo, usato da Vanini come pretesto, è alle religioni dell'antichità.

<sup>5</sup> Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 189.

<sup>6</sup> Si veda *ibid.*, p. 230.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, p. 191.

continuare la sua *lotta* all'interno della società – adottò tecniche di *dissimulazione*, ossia coprì le sue teorie con falsi attestati di fede, ironia, ambiguità.

La sua filosofia si presenta fortemente forgiata da questa condizione di vita. Egli decise di assumersi – a modo suo – un *impegno*, una *missione sociale*, caratterizzando l'intero suo pensiero nel segno della *protesta*. Il suo spirito ribelle, l'intera sua persona, appare identificarsi con questa *missione* per la libertà del filosofare<sup>8</sup>, con esiti radicali e fatali per la sua stessa vita.

Vorremmo focalizzarci, in questo articolo, non tanto sul lato *distruttivo* dell'attacco alle credenze e alle istituzioni, ma sulla comprensione di come la sua concezione della *natura* e dell'*uomo* – il suo *naturalismo* – possa stare alla base della sua idea di *società giusta*.

## 2. La Natura

Innanzitutto, soffermiamoci sul titolo dell'opera di Vanini che è qui in analisi, *I meravigliosi segreti della Natura, regina e Dea dei mortali*, titolo che evoca una concezione della natura come realtà *misteriosa, meravigliosa*. Essa è *Dea* dei mortali in quanto loro generatrice e sovrastante in ogni aspetto della vita. Già dal titolo dunque l'opera assume nel pensiero di Vanini l'approdo ad un *naturalismo* esplicito, ormai solo tenuemente mascherato e tutelato rispetto alla censura. L'unica vera *legge* sarà chiaramente nel testo la «Legge della Natura» (*DA*, 366), le altre *leggi*, ovvero le religioni storiche, non sono considerate altro che «finzioni ed illusioni» (*ibid.*).

Nella *dissimulazione*, il Dio cristiano ormai svuotato nelle sue prerogative<sup>9</sup> verrà solo prudentemente mantenuto come *garante* che «consente che tutto scorra secondo – comunque – l'ordine naturale» (*DA*, 247). In altri luoghi dell'opera, l'Autore – sempre nel gioco *dissimulativo* – identificherà Dio con la natura, ma in realtà essa è per lui autonoma.

Non avviene in Vanini una mera sostituzione di un dio con un altro dalle medesime caratteristiche<sup>10</sup>. La natura è chiamata eloquentemente «Dea» in quanto generatrice, sede di tutti gli eventi della vita, *miracolosa* agli occhi dell'uomo per le sue capacità multiformi. Essa è sì proclamata come «sapientissima maestra, che non fa nulla invano» (*DA*, 193), ma ciò non significa che operi come un'*intelligenza superiore* e che il *divenire* sia dominato da una *provvidenza*. Essa non ha una trama di *strutture metafisiche* superiori che garantiscono *valori e gerarchie ideali*. La *natura vaniniana* è così apparsa piuttosto come tendente a svilupparsi in maniera *informe*, priva di organizzazione<sup>11</sup>. Tuttavia essa si ma-

<sup>8</sup> Si veda *ibid.*, p. 189.

<sup>9</sup> Si rimanda a G.C. Vanini, *Tutte le opere*, cit., nota 285, pp. 1735-1736.

<sup>10</sup> Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 214. Secondo l'Autore, l'operazione di Vanini non vuole essere una *deificazione* della natura.

<sup>11</sup> Vedi, in particolare, M.T. Marcialis, *Uomo e natura in G.C. Vanini e nel libertinage érudit*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, Atti del Convegno di studi (Lecce-Taurisano, 24-26 ottobre 1985), Galatina, Congedo, 2003, pp. 310-311.

nifesta con proprie *leggi interne*, con *uniformità* presenti nelle plurime *multiformità*. È insomma possibile cogliere nella *natura vaniniana* un'immagine con una certa coerenza<sup>12</sup>; Vanini è volto proprio a ricondurre tutti i fenomeni all'interno delle *leggi naturali*, con una propensione scientifica moderna. Se è interessato ad indagarne le difformità, i modi abnormi, i fenomeni difficilmente inquadrabili<sup>13</sup>, questo è dovuto proprio al fatto che vuole reintrodurre ciò che appare *meraviglioso, miracoloso* – il che nella visione cristiana ha preso il significato di evento *extra-naturale* – all'interno alla medesima natura<sup>14</sup>.

### 3. Terra e cieli

Ma veniamo ad un'analisi ordinata del testo. Esso è suddiviso in quattro libri, composto di dialoghi tra il medesimo autore «Giulio Cesare» e «Alessandro», allievo e compagno di dispute, presumibilmente immaginario. Il primo libro tratta del «cielo» e dell'«aria» (DA, 1-85), il secondo dell'«acqua» e della «terra» (DA, 86-184).

Tra le principali ipotesi sui cieli e la terra, vi è che siano *eterni*; Vanini scrive: «Io per la verità se non fossi cristiano, [...], concluderei che il mondo è *eterno*» (DA, 135). Egli si pone dunque in contrapposizione con la teoria teologica della fine del creato, implicando anche che il mondo sia *increatedo*<sup>15</sup>.

Nel Dialogo II, *La materia del cielo*, volendo sostenere la dignità delle cose terrene, l'Autore afferma che «la materia del cielo è identica a quella terrena» (DA, 9-10), cosicché in entrambe si corrompe «ciò che ne è composto» (DA, 10).

Egli abbozza inoltre un'immagine *meccanicistica* alla fine del Dialogo IV, *La forma e il motore del cielo*, paragonando i movimenti dei moti del cielo ai «vilissimi macchinari degli orologi» (DA, 21): esso procederebbe dunque autonomo «nel medesimo movimento», cioè procederebbe semplicemente secondo la «sua *pura forma* e non dal volere di un'Intelligenza» (DA, 21-22).

Nel Dialogo V, *Il moto, il centro e i poli dei cieli*, Vanini attacca i *dogmi* secondo cui «il cielo necessita di un centro immobile intorno a cui ruotare» (DA, 24), giudicati mere teorie di quella «plebaglia dei filosofi» che «dicono che la Terra fu resa immobile proprio perché il cielo le ruotasse intorno» (*ibid.*). L'operazione ha come conseguenza il superamento dell'idea cristiana dell'*immobilità* e *centralità* della Terra nell'universo.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, cit., p. 313.

<sup>13</sup> Si rimanda *ivi*.

<sup>14</sup> Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 208.

<sup>15</sup> Si veda *ibid.*, p. 251.

4. *Gli animali e l'uomo*

Il terzo libro de *I meravigliosi segreti della natura* è quello ove l'Autore si spinge a trattare gli ambiti e le ipotesi biologiche più sconvolgenti per il lettore: reca il titolo *La riproduzione degli animali e taluni loro affetti* (DA, 185-351), ma è significativamente composto in gran parte di dialoghi dedicati alla *natura dell'uomo*.

Nei primi dialoghi di questo libro, Vanini discute con Alessandro dei diversi e straordinari modi in cui si generano gli animali: la generazione *da simile a simile*, quella *spontanea* e quella *equivoca* (dall'incrociarsi di esseri differenti). Il tipo di generazione più straordinaria e imprevedibile è forse quella *spontanea*, trattata nel testo più come ipotesi curiosa nata da testimonianze e scritti del passato (come quelli di Girolamo Cardano), che come certezza certificata direttamente. La più comune *generazione spontanea* sarebbe quella dalla *putredine* di animali, o comunque dai *fanghi*. Da essa, per effetto del sole e del calore, nascerebbero topi, rane e uccelli (DA, 57-60, 186-187, 227, 233), pesci e anguille (DA, 199). I vermi nascerebbero dalla putredine degli alberi morti (DA, 163-164), oltre che dalle carogne degli animali. Molti pesci invece si genererebbero dalla spuma più pulita delle acque salate dei mari, come le acciughe grazie all'energia del cielo (DA, 199-200); altri pesci, come le tinche, dalle acque delle paludi. Le api nascerebbero invece dal miele non putrefatto (DA, 230).

Nell'eliminazione di qualsiasi fondazione metafisica delle specie – nello spezzare gli individui dalla trama di essenze gerarchicamente ordinate e trascendenti – Vanini diverge dall'idea che esse siano *entità fisse e stabili* e consente il *trapassare* degli individui da una specie all'altra, aderendo al motivo della *trasmutazione universale*<sup>16</sup>. È il caso della *generazione equivoca*, delle trasformazioni di piante e animali in altre piante e animali (DA, 229). Le forze della natura permetterebbero, per esempio, addirittura la generazione degli animali dalle piante: alcuni uccelli e pesci nascerebbero dalle fronde degli alberi (DA, 200-201).

La questione si fa più delicata quando, nello spiegare queste meraviglie naturali, Vanini a più riprese fa considerazioni sulla possibilità che ciò riguardi anche la generazione dell'uomo. Egli discute del perché taluni pesci hanno sembianze umane, e ipotizza *trasmutazioni* e possibili accoppiamenti tra pesci e uomini (DA, 203-205). Arriva così a chiedersi: «Se una pianta si può trasformare in un'altra, come il grano in loglio, il cavolo in rapa e in senape, [...] perché non dovrebbe un animale trasformarsi in un altro? Se il seme dell'asino nell'utero della cavalla si trasforma così da far nascere un mulo, che cosa impedisce che anche il seme del pesce possa trasformarsi così da far nascere un uomo?» (DA, 205).

Veniamo allora ad uno dei più controversi dialoghi dell'opera, il XXXVII, intitolato *La generazione del primo uomo*. Qui Vanini torna a parlare della *generazione spontanea*, ipo-

<sup>16</sup> Si rinvia, in particolare, a M.T. Marcialis, *Uomo e natura*, cit., p. 317.

tizzandola anche per l'uomo, e lo fa riportando opinioni di «atei». Scrive: «Diodoro Siculo riferisce che il primo uomo si è generato per caso dal fango della terra» (DA, 232); questa possibilità è bollata da Vanini come «favola», ma trova sostegno nelle parole di Cardano, che avrebbe scritto: «Bisogna credere che non solo animali [...] piccoli, ma anche quelli più grandi, anzi tutti quanti, abbiano origine dalla putredine» (DA, 233). Vanini fa rispondere a Cardano dall'interlocutore dialogico Alessandro: «Ragionamento veramente egregio quello di Cardano! Il topo può nascere dalla putredine, quindi ciò è possibile anche per l'uomo» (*ibid.*). Sembra che qui Vanini tratti in maniera ironica i ragionamenti di Cardano, ma con quell'*ambiguità* che gli permette di esporre teorie che pongono l'uomo all'interno del *regno animale*, al livello degli animali più miseri.

Ancora più interessanti, per il riferimento ad un altro primate, sono le frasi successive del medesimo dialogo: «Altri fantasticarono che il primo uomo sia nato dalla putredine di *scimmie*, di porci e di rane. A tali animali, infatti, egli è molto simile nella carne e nei costumi» (DA, 233). Aggiunge: «Ci sono, poi, alcuni atei, più moderati, i quali affermano che soltanto gli Etiopi derivano dalla specie e dal seme delle scimmie, perché negli uni e nelle altre si nota lo stesso colore» (*ibid.*). All'obiezione dell'interlocutore che segnala come l'uomo diversamente da questi animali cammini in stazione eretta, Vanini risponde con una visione di *graduale evolucionismo*: «Gli atei vanno dicendo che i primi uomini camminavano curvi allo stesso modo dei quadrupedi; infatti, quando diventano vecchi, essi camminano come gli animali a quattro zampe» (DA, 234). È significativo il quesito sperimentale a cui accenna poi l'interlocutore, che sarà tipico delle scienze dell'uomo dell'Illuminismo: «Avrei proprio desiderio di fare un esperimento di questo tipo: se cioè un bambino, appena nato, educato nei boschi, diventi un quadrupede» (*ibid.*). In questo passo, l'ipotesi della stretta comunanza uomo-animale riceve il carattere non solo *evolutivo*, ma dell'attualità: l'uomo ha origini animali e, se non fosse per la *cultura* che educa ogni singolo, se non fosse inoltre che i bambini vengono «legati in fasce con le braccia strette» (*ibid.*), potrebbe avere abitudini psicomotorie pari agli altri animali. A fine dialogo, Vanini nega che l'uomo sia stato creato per *dominare* sugli altri esseri viventi: «Se l'uomo è predatore delle bestie, più spesso ne è predato [...]. Se l'uomo uccide, viene a sua volta ucciso, se divora gli altri animali, ne è anche divorato» (DA, 235); aggiunge poi che non è stato il *peccato originale* a toglierli il dominio sugli animali.

Veniamo ai passi che trattano la generazione per *accoppiamento tra simile e simile*, che accomuna diversi animali all'uomo. Essa è anche pretesto per discutere la provenienza dell'*anima* del nascituro, se da Dio o dal «seme» dei genitori. Nel dialogo XXIX (sempre del terzo libro), *Il seme genitale*, Vanini afferma di non credere che la «*forma* degli animali» derivi «dall'esterno» (DA, 186), altrimenti dice – come insegna Aristotele – non si potrebbe nemmeno parlare di «generazione», che avviene solo con la trasmissione dai genitori. Un cucciolo non sarebbe completamente figlio dei suoi genitori, ma sarebbe figlio dei cieli (*ibid.*). La *forma*, che è l'*anima*, deve trovarsi già nel seme dei genitori: «Il corpo sarà fabbricato dalla *sostanza*. Ma questa è la *forma* del seme e la *forma* del seme, se non è *anima*, è cosa brutta [...]. Quindi è *anima*. D'altronde che cos'è l'*anima* se non *spirito*? E

questo si trova nel seme il quale è appunto informato dal nostro *spirito*» (DA, 187). Ancora: «Le forme [...] sono in potere della materia come nel seme del cavallo è contenuta la forma equina» (*ibid.*).

Poco oltre è ancora più esplicito l'interlocutore Alessandro nell'affermare l'*indipendenza* della *materia* che compone gli animali da *spiriti immateriali* provenienti dall'*esterno*: «Lo *spirito* è parte del seme, non è quindi strumento efficiente, ma *materia*» (DA, 191). Nell'Autore il processo generativo si risolve tutto all'interno della *materia* e l'*anima* è naturalisticamente ricondotta all'*energia* stessa del seme<sup>17</sup>. Più oltre, Vanini si prende gioco abbastanza scopertamente delle autorità religiose: «Io [fino ad ora] ho parlato dell'anima *vegetativa* e *sensitiva*, non di quella *razionale* che, come noi *crediamo*, è stata infusa non dal seme ma da Dio» (DA, 192). L'anima *razionale* sarebbe prerogativa dell'uomo, scrive ironicamente l'Autore: «Sono costretto a compiangere l'umana miseria: il seme umano non può generare l'uomo, perché l'uomo è tale per la *forma* che è infusa da Dio; ma il cane genera da se stesso un cane: dunque, il seme di un cagnolino sarà più eccellente del mio?» (DA, 192-193). La conclusione che se ne può dedurre – tra le maglie della *dissimulazione* – è dunque che l'*anima* è radicata nel corpo ed è riconducibile a qualcosa di *materiale*: gli *spiriti materiali/animali/vitali*<sup>18</sup>. Scriverà molto oltre: «Lo spirito è come un vento che proviene dagli umori rarefatti del calore. Quest'ultimo è la causa efficiente dello spirito, gli umori ne sono la materia» (DA, 316). Il luogo dove si raggruppebbero questi *spiriti* provenienti da tutto il corpo sarebbe il cuore (DA, 337).

Così, tornando alla generazione, possiamo leggere nel dialogo XXXVIII, intitolato *Le macchie contratte dai bambini nell'utero*, come avviene il passaggio dei caratteri dei genitori ai figli: «Il seme [umano] è inadeguato a generare la prole se non è informato dagli *spiriti* diffusi per tutto il corpo, i quali sono totalmente impegnati a formare e modellare il feto» (DA, 237). Ancora: «Il seme fluisce dalle parti più importanti del corpo [dei genitori] ed accoglie in sé la natura e le energie di tutte le membra. Perciò esso contrae quei vizi che si trovano in qualche parte del corpo e li trasmette al feto. Per questo apprendiamo da Properzio che: "Ognuno segue i semi della propria natura"» (DA, 238). Il carattere e le qualità dell'uomo si formerebbero così – come negli altri animali – a partire da condizioni fisiche, biologiche, ricevute dal *seme* dei genitori.

Il resto del libro terzo è volto proprio a mostrare che ciò che gli uomini sono lo devono a fattori *ereditari* ed *ambientali*. Ironico e crudo nella descrizione dei particolari è l'esempio che Vanini porta di se stesso e dei suoi genitori. Egli racconta di aver fatto un sogno, durante il quale si è creduto nato «fuori dal legittimo letto coniugale», conseguendo «aspetto bello ed elegante, vigorose energie fisiche e *lucidità di mente*» (DA, 321-322). E invece, nella realtà, a causa della vecchiaia del padre, il cui «ardore giovanile era ormai bollito», egli ricevette «scarsi gli *spiriti*», il suo «seme era imbevuto di modeste

<sup>17</sup> Cfr. G.C. Vanini, *Tutte le opere*, cit., nota 4, pp. 1708-1709.

<sup>18</sup> Si veda *ibid.*, nota 24, pp. 1712-1713.



energie», dunque ebbe «in dote meno energie e meno vigore» (*ibid.*). Come si legge, trattando dell'ereditarietà dei caratteri, Vanini include anche qualità generalmente attribuite all'*anima*.

Nel dialogo XLIX, *Gli affetti dell'uomo*, Vanini delinea una vera e propria *dottrina materialistica delle passioni e degli affetti*<sup>19</sup>. Mostra come gli *affetti* non siano altro che *reazioni e modificazioni biologiche* stimulate dalle *immagini* della mente: la paura, la gioia, l'ira, il desiderio di vendetta, il pianto, il riso, il solletico, l'impallidire, il tremare e via dicendo, sono tutti *fenomeni* dovuti a reazioni *fisiche* degli «spiriti» e di altre sostanze corporee, che si contraggono ed espandono, tra calore, freddo e vapori, con reazioni differenti tra uomini e donne, tra persone di diversa statura e così via.

Gli *spiriti* permettono anche l'attività del pensiero e del filosofare, durante il quale «si portano dal cuore al cervello» (*DA*, 320); essi sono «strumento di intellezione» (*DA*, 345), come delle altre funzioni dell'organismo, tant'è che non possono essere impegnati in troppe attività contemporaneamente (*DA*, 183).

##### 5. Rifondazione della morale e degli ideali sociali sulla legge della natura

Vedendo come nella visione di Vanini i fattori *biologico-materialistici* caratterizzano l'uomo, possiamo capire che tutto ciò ha necessarie implicazioni sulle considerazioni morali, fino al discorso sociale e politico.

Il ruolo dei fattori *materiali* ed *organici* in rapporto all'*immaginazione* prendono nella descrizione delle dinamiche interiori del singolo un grande spazio, così che *intelletto* e *ragione* ne risultano indeboliti<sup>20</sup>. Vanini mostra come l'*intelletto* può perdere il suo potere, quando – ad esempio – l'uomo non è in grado di sottrarsi alla «violenza dell'abbondante umore melanconico» (*DA*, 347) che influenza la realizzazione della *felicità*<sup>21</sup>. Gli «*organi* e gli *spiriti* [...] perfetti ed idonei alla *facoltà razionale*» possono essere «annientati dagli *umori perversi* prodotti nell'organismo o dal seme o da altre cause» (*DA*, 342).

Sempre nel dialogo *Gli affetti dell'uomo*, in merito alle spiegazioni della violenza, egli scrive: «Se non fossi figlio e discepolo dei Cristiani direi che gli uomini sono spinti al delitto non per istigazione dei demoni, ma dagli *umori viziati* [...], contraggono tali vizi [...] dal *seme*, dalla *immaginazione dei genitori* nel momento in cui si accoppiano, dall'*educazione*, dagli *influssi astrali*<sup>22</sup>, dalla *insalubrità dell'aria* e dai *cibi*» (*DA*, 339-340). Spiega co-

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, nota 532, p. 1759.

<sup>20</sup> Si rinvia a M.T. Marcialis, *Il ruolo dell'immaginazione nella filosofia di Giulio Cesare Vanini*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Atti del convegno di studi (Taurisano, 28-30 ottobre 1999), Galatina, Congedo, 2000, p. 12.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, p. 14.

<sup>22</sup> «Influssi» meramente *materiali*.

si ancora come «dal *seme* derivi la depravazione dei costumi» (DA, 341), e ancora, come anche «dal cibo dipenda la rettitudine e la malvagità dei nostri *comuni*» (DA, 348).

Il quarto libro, intitolato *La religione dei pagani* (DA, 352-495), prende in realtà di mira la religione cristiana. Questa è la parte più polemica dell'opera: vi vengono denunciati i dogmi religiosi come *espediti* promossi da profeti, sacerdoti e politici per meglio dominare e schiavizzare le masse. Tali inganni, secondo Vanini, sono possibili a causa delle debolezze della *natura umana*, facilmente vittima, con il ruolo dell'*immaginazione* e degli *umori*, di suggestioni e paure. La religione, che si sviluppa nel singolo per educazione dell'ambiente sociale<sup>23</sup>, trova poi terreno fertile tra chi nel popolo è più umile.

Dietro la critica della religione non vi è dunque una sterile polemica contro credenze auliche che possono alleviare le difficoltà della vita, ma vi è una vera e propria denuncia del *ruolo strategico* che essa assume nell'iniquo sistema sociale. La religione è considerata *strumento ideologico* di sostegno alle *menzogne* utili per il controllo e l'ingiustizia sociali<sup>24</sup>.

Abbiamo visto nel nostro *excursus* antropologico come siano affrontati argomenti e teorie in maniera difforme dai canoni morali del tempo; questa distanza si registra soprattutto per quanto concerne l'etica sessuale<sup>25</sup>. Vanini critica i «discepoli del pudore», ossia chi, «ad onta della Natura», «vergognosamente» chiama «vergogne» gli «organi nobilissimi che sono artefici e maestri della procreazione» (DA, 311). La morale cristiana si oppone spesso – per Vanini – alla *morale naturale*: i digiuni e l'abnegazione indeboliscono gli uomini, il matrimonio infiacchisce il piacere della procreazione, la considerazione negativa del desiderio carnale e del piacere fanno assolvere i doveri coniugali senza vigore, così da dare al mondo figli deboli<sup>26</sup>.

Se le religioni hanno imposto *precetti relativi*, essendo *fenomeni storici* che – come le cose organiche – sono destinati a perire (DA, 385-391), la *legge della natura* invece è *unica* e rimane *eternamente imperturbata*. Anche la politica è un fatto *storico*, la sua *secolarizzazione integrale* – operata dall'Autore – annulla l'idea di una *legittimazione divina* e fa emergere il *potere* in quanto *dominio e volontà di potenza*; quella del potere è così una sorta di *storia naturale*<sup>27</sup> su cui gli uomini possono agire.

L'uomo dovrebbe dunque slegarsi dai vincoli delle religioni: il pensiero del filosofo salentino si fa radicale, sfociando in una visione *ateistica*. Ma tale *ateismo* non ha un contenuto meramente *distruttivo*, come ha sottolineato Andrzej Nowicki: infatti, Vanini sostituisce e recupera con equivalenti *laici* molti concetti di cui la religione cristiana si era pre-

<sup>23</sup> Si rinvia a É. Namer, *Un'antropologia filosofica*, in G. Papuli, *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, cit., p. 130.

<sup>24</sup> Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 189.

<sup>25</sup> Vedi, per esempio, G. Spini, *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, nuova ed. riveduta e ampliata, La Nuova Italia, Firenze, 1983, p. 137.

<sup>26</sup> Cfr. É. Namer, *Un'antropologia filosofica*, cit., p. 136.

<sup>27</sup> Cfr. F. Fistetti, *Etica della 'felicitas' e mortalità della ragione in Giulio Cesare Vanini*, in F.P. Raimondi, *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al libertinismo érudit*, cit., pp. 289-290.

cedentemente appropriata<sup>28</sup>. Essa, per esempio, attribuì solo a Dio l'*eternità* (sottraendola alla Natura), la *bontà* e la *ragione* (togliendo all'uomo la capacità *autonoma* di queste facoltà)<sup>29</sup>. L'uomo, in Vanini, deve ritrovare un contatto con la «stessa Natura» che l'ha generato, anche per formulare il proprio *ordine morale* interiore; essa infatti – scrive – «scolpì» la sua «legge negli animi di tutti i popoli» (DA, 366). Tale esortazione ci dà la misura di come il suo programma sia intimamente *costruttivo*<sup>30</sup>. La *de-teologizzazione* dell'uomo, il combattere la visione *antropocentrica* e *antropomorfica* che lo vuole vedere al centro dell'universo e dominatore degli animali, non è necessariamente uno svilimento, nella visione di Vanini, ma piuttosto può essere un recupero di una *dignità* differente. L'uomo della religione cristiana, anzi, è in fin dei conti un essere *caduto*, macchiato dal peccato, che non ha meriti personali: deve a Dio la sua condizione di privilegio e può comportarsi moralmente bene per *grazia divina*<sup>31</sup>. L'uomo *de-teologizzato* invece può con *dignità* porsi come essere che, conoscendo se stesso e gli *spiriti animali* che lo compongono, può coltivare efficacemente la sua parte *razionale*<sup>32</sup>. La *ragione* è una *potenza naturale* chiamata a governare le potenze medesime della natura – *spiriti, umori, corporeità* – in ambito individuale e in ambito sociale, nell'individuo, nei regni e negli Stati<sup>33</sup>. Per ben vivere è necessario lavorare anche sull'«educazione» e sull'«abitudine». Vanini scrive di come «la forza della *consuetudine* contribuisca moltissimo alla formazione dei *costumi*» (DA, 343-344). Tale considerazione ci richiama facilmente ad altri filosofi della prima età moderna come Michel de Montaigne, che parlò dell'importanza della *coustume* (costume/abitudine/educazione) nella formazione degli individui e delle società<sup>34</sup>. Tramite l'*autogoverno* del corpo e delle facoltà, l'uomo può aspirare ad una propria *felicità*<sup>35</sup>, nell'*indipendenza* e *responsabilità* di sé; questa visione è preludio all'immagine dell'*uomo dei lumi* del secolo successivo. Fondamento e criterio di misura della *felicità* umana è quindi la *natura*, riferimento imprescindibile in etica e in politica<sup>36</sup>.

L'*uomo vaniniano* può poi aspirare ad un tipo di *eternità laica*, certo meno idilliaca di quella promessa dal Cristianesimo, ma più verosimile: ciò attraverso la trasmissione dei propri caratteri ai figli con l'*amore* dell'atto sessuale<sup>37</sup>, oppure attraverso l'impegno *cultu-*

<sup>28</sup> Si veda A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., pp. 251, 262.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>30</sup> Si veda F. Fistetti, *Etica della 'felicitas'*, cit., p. 276.

<sup>31</sup> Su questo, è utile – in particolare – A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., pp. 251-253. L'Autore mostra come Vanini denunci l'alienazione operata dalla teologia medievale, che ha sottratto *razionalità* e *moralità* all'uomo trasferendola tutta in Dio.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>33</sup> Si rinvia a F. Fistetti, *Etica della 'felicitas'*, cit., p. 290.

<sup>34</sup> Si veda M. de Montaigne, *Essais*, cap. XXIII.

<sup>35</sup> Cfr. F. Fistetti, *Etica della 'felicitas'*, cit., p. 290.

<sup>36</sup> Si veda, in particolare, *ivi*.

<sup>37</sup> Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 288.

rale nel fare acquisire onore al proprio *nome*, *dandosi eternità* trasmettendo le proprie opere ai posteri<sup>38</sup>.

Il valore dato da Vanini alle opere umane potrebbe avere culmine – secondo Nowicki – nella nozione di «Repubblica letteraria» (*DA*, 419, 492-493), ossia in una visione utopistica di una società *giusta* che costruisce un mondo di *meravigliose opere umane*<sup>39</sup>. Certamente l'idea è di una società ove i filosofi non siano costretti a nascondere il loro pensiero, ove non siano imposti dogmi che fanno leva sull'ignoranza del popolo per renderlo schiavo, ove i governanti seguano il bene comune e non il proprio tornaconto, ove vi sia una *vera cultura* basata sulla sola *ragione*. Tutto ciò permetterebbe la realizzazione di quel *maturo senso della giustizia* che l'Autore intimamente ci trasmette. *Filosofia e ragione* sarebbero i punti di riferimento della nuova società. Vanini, esprimendo tale esigenza di *rinnovamento*, di *ristrutturazione* dell'assetto societario, sembra volto più al futuro che al presente, al concreto miglioramento delle condizioni di vita degli uomini che verranno<sup>40</sup>.

## 6. Considerazioni finali

L'opera presa in esame è stata considerata dallo studioso Antonio Corsano come un'intelligente penetrazione dei problemi della cultura *scientifico-filosofica* contemporanea a Vanini<sup>41</sup>. Pur non avendo dato contributi concreti alla *rivoluzione scientifica* che stava giungendo, il Nostro – secondo Émile Namer – ebbe sentore di alcuni dei risultati e non esitò a sottoscriverli<sup>42</sup>. Principalmente, il merito di Vanini nei confronti della modernità consiste nel dare, col suo *materialismo*, un contributo straordinario al processo di *secolarizzazione* dell'immagine della natura e del reale<sup>43</sup>. Egli dimostra di avvertire l'importanza dei compiti tecnici e *sociali* della *nuova scienza*, della sua capacità di beneficiare gli uomini, liberandoli dalla sofferenza e dalla superstizione<sup>44</sup>.

Il Salentino rimane tuttavia un autore sfuggente, che spesso sostiene qualche cosa per poi ribaltarla poche pagine oltre. È plausibile che non si debbano prendere le teorie da lui esposte come sue certezze, forse nemmeno quelle che riusciamo a cogliere al di là della *dis-simulazione*; piuttosto, occorre mettere l'accento su come egli giochi a rompere dogmi e superstizioni. Sembra che, riportando numerose ipotesi – anche fantasiose, erranee – sulla generazione umana, abbia voluto principalmente argomentare l'*indisponibilità della natura* – con la sua estrema varietà – a farsi irretire da schemi e gerarchie metafisiche, da capricci an-

<sup>38</sup> Su questo, è utile soprattutto *ibid.*, pp. 293-299.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, p. 298.

<sup>40</sup> Su ciò, si rinvia particolarmente a G. Papuli, *Pensiero e vita del Vanini*, cit., p. 291.

<sup>41</sup> Cfr. A. Corsano, *Il problema storico*, in G. Papuli, *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, cit., p. 104.

<sup>42</sup> Il riferimento è a É. Namer, *Un'antropologia filosofica*, cit., p. 126.

<sup>43</sup> Cfr. F. Fistetti, *Etica della 'felicitas'*, cit., p. 275.

<sup>44</sup> Vedi, in particolare, A. Corsano, *Il problema storico*, cit., p. 105.

tropocentrici ed antropomorfici. Certo lo fa mettendo a confronto le teorie meno verosimili con altre più ragionevoli ed aggiornate, ma già dal primo Dialogo dell'opera di cui abbiamo trattato ammette di non disporre «di un discorso armonioso, vigoroso e sufficientemente prudente» (DA, 2). Di fronte all'*a-sistematicità*, alla *contraddittorietà* dei testi vaniniani, si ha dunque l'impressione che lo strumento dell'*ambiguità* non sia solo espressione pratica della necessità di sfuggire alla censura<sup>45</sup>. Essa pare manifestazione di un vero e proprio *atteggiamento filosofico di reazione* alla condizione sociale, una *protesta* contro la mortificazione del libero pensiero<sup>46</sup>. L'*ambiguità* sembra usata come *strumento dialettico* per sgretolare le conoscenze tradizionali e invitare il lettore a ragionare per conto suo<sup>47</sup>. Vanini esalta i diritti della *ragione individuale*, ossia libera da *ogni* autorità; scrive, in proposito, dello stimato Aristotele: «In quelle cose in cui ognuno è libero di esprimere il proprio giudizio io non mi sentirò mai costretto a giurare le parole del Maestro! [...]. Per quanto Aristotele mi sia amico, ancora più amica mi è la *verità*, come egli stesso ebbe a dire contro Platone» (DA, 193). Mettendo sempre a confronto *verità teologiche* e *verità filosofiche*, egli mostra quale sia la direzione *più ragionevole* da seguire. Traccia così delle strade, non strade di certezze, ma indirizzate verso la *verosimile* e *razionale* direzione della natura<sup>48</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, non bisogna forse richiedere a Vanini un ruolo scientifico-metodologico rivoluzionario; piuttosto, la cifra del suo pensiero sembra risiedere nell'aver colto e denunciato – in nome di *ragione* e *giustizia* – il legame tra strutture dottrinali e interessi di potere sociale. Egli fa opera in questo senso anzitutto con un atteggiamento volto a *far ragionare* il lettore<sup>49</sup>, intellettuale e cittadino, esprimendo una concezione *alta* della filosofia come *impegno*, nel senso di una *pedagogia della ragione e della libertà*.

Nel linguaggio quasi *messianico* – forse anch'esso ironico – del primo Dialogo, Vanini mostra di volersi presentare come portatore di un modo di pensare *di rottura* con la tradizione e con le opinioni del popolo ormai plagiato: «Io rifuggo le opinioni del popolo e pertanto le cose che dirò quanto più saranno lontane dal popolo, tanto più saranno soggette alla calunnia» (DA, 3-4). Dice l'interlocutore Alessandro: «Bisogna pur tentare qualcosa per la filosofia e per gli amici» (*ibid.*), ma l'anelito di Vanini era ad un cambiamento dell'intera società. Destinataria diretta della sua «filosofia più segreta» sarebbe la «gioventù del [suo] secolo» (*ibid.*), quella intellettuale più disinvolta. Il cambiamento della situazione politico-sociale sembra poter avvenire – secondo l'Autore – solo da un *rivolgimento culturale*. L'*inganno* e l'*asservimento politico* non potrebbero avere *presa* su una *società illuminata*. Allo stesso modo, uno *spirito rivoluzionario* non avrebbe presa su un popolo così *schivo* della struttura politico-religiosa. Quella dell'*ateismo* e del *naturalismo* è la strada da lui indicata.

<sup>45</sup> Cfr. G. Papuli, *Pensiero e vita del Vanini*, cit., p. 290.

<sup>46</sup> Si veda *ivi*.

<sup>47</sup> Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 311. L'Autore parla della capacità di Vanini di far pensare il lettore, soprattutto quando il suo ragionamento si presenta come *paradosso*.

<sup>48</sup> Si veda É. Namer, *Un'antropologia filosofica*, cit., pp. 127, 150.

<sup>49</sup> Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 311.

BIBLIOGRAFIA

*Opere di Vanini:*

Vanini G.C., *Tutte le opere*, a cura di F.P. Raimondi, Milano, Bompiani, 2010.

*Studi critici specifici:*

Corsano A., *Il problema storico*, in G. Papuli (a cura di), *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, Galatina, Congedo, 1975.

Fistetti F., *Etica della 'felicitas' e mortalità della ragione in Giulio Cesare Vanini*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, Atti del Convegno di studi (Lecce-Taurisano, 24-26 ottobre 1985), Galatina, Congedo, 2003.

Marcialis M.T., *Il ruolo dell'immaginazione nella filosofia di Giulio Cesare Vanini*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo: atti del Convegno di studi* (Taurisano, 28-30 ottobre 1999), Galatina, Congedo, 2000.

Ead., *Uomo e natura in G.C. Vanini e nel libertinage érudit*, in F.P. Raimondi, *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, cit.

Namer É., *Un'antropologia filosofica*, in G. Papuli, *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, cit.

Nowicki A., *Le categorie centrali della filosofia del Vanini*, in G. Papuli, *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, cit.

Papuli G., *Pensiero e vita del Vanini: verso una nuova consapevolezza filosofica e una nuova prospettiva d'azione sociale*, in Id., *Studi vaniniani*, Galatina, Congedo, 2006.

Id., *Recenti studi vaniniani*, in F.P. Raimondi, *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, cit.

Spini G., *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1983.



Massimiliano Bravi

## Montesquieu, le invasioni barbariche e le ripercussioni del diritto germanico sulla storia giuridica della monarchia francese

### 1. *Montesquieu, le invasioni barbariche e le ripercussioni del diritto germanico sulla storia giuridica della monarchia francese*

Privi di leggi scritte, i popoli barbarici sopperirono a questa lacuna dopo la conquista delle provincie romane; tuttavia, in larga parte, i compilatori di queste raccolte giuridiche si limitarono a porre per iscritto le consuetudini e le costrizioni già vigenti nelle terre d'origine<sup>1</sup>. Montesquieu indugia lungamente sulle principali categorie giuridiche che tendenzialmente accomunarono le codificazioni barbariche, è però altrettanto interessato a non tralasciare le peculiarità a cui rimontavano le forme e i contenuti delle singole legislazioni. La colonizzazione barbarica<sup>2</sup> si dissociò in distinti filoni e Montesquieu ne delimita le difformità commisurando l'operato giuridico delle singole popolazioni e più nello specifico i discordanti dislivelli con cui accomiatarono, almeno parzialmente, gli archetipi del diritto germanico<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nel suo *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, Voltaire concorda con Montesquieu posponendo la trascrizione delle leggi germaniche nel periodo susseguente all'invasione dei territori romani. Anche i Franchi compilarono i loro codici attenendosi alle consuetudini giuridiche tramandate in origine solo oralmente: «Le tribù dei Franchi Salii, di cui Clodoveo era il capo, non poteva avere leggi scritte. Essa si governava in base ad alcune consuetudini, come tutte le nazioni che non erano alleate e civilizzate dai Romani» (Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, p. 199).

<sup>2</sup> Sulle invasioni barbariche cfr.: C. Azzara, *Le invasioni barbariche*. Bologna, Il Mulino, 2003; Id., *L'Italia dei barbari*, Bologna, Il Mulino, 2002; J. Bagnell Bury, *The invasion of Europe by the barbarians*, New York, Russell & Russell, 1963; A. Cameron, *Il tardo impero romano*, Bologna, Il Mulino, 1995; R. Collins, *Visigothic Spain, 409-711*, Oxford, Blackwell, 2006; P. Delogu (a cura di), *Le invasioni barbariche nel meridione dell'impero: visigoti, vandali, ostrogoti. Atti del Convegno svoltosi alla Casa delle culture di Cosenza dal 24 al 26 luglio 1998*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001; G. Halsall, *Barbarian migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; J. Jarnut, *Storia dei Longobardi*, Torino, Einaudi, 1995; H. Schreiber, *I Goti*, Milano, Garzanti, 1985; Edward Arthur Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

<sup>3</sup> Per confrontare i dislivelli del diritto barbarico, Montesquieu si serve del *Codex Legum antiquarum*, una silloge giuridica assemblata dallo studioso tedesco Friedrich Lindenbrog che vi riunì la maggior parte delle



Segnando una chiara discontinuità con le attitudini del diritto romano, le popolazioni barbariche sottoposero i territori conquistati ad una legislazione disomogenea e differenziata su base etnica<sup>4</sup>. Il pluralismo dell'ordinamento federale venne riarrangiato adeguandovi anche le coordinate del comparto giuridico. Gli invasori germanici non abrogarono la legislazione dei popoli sconfitti, ma approntarono la coesistenza di molteplici dislivelli giuridici misurati sui parametri dell'appartenenza etnica. Le popolazioni sottomesse, sia di stirpe romana che germanica, continuarono ad avvalersi delle proprie leggi. La cittadinanza romana, benché assoggettata ad un governo straniero, non rinunciò alle forme giuridiche del diritto tardo-imperiale<sup>5</sup>, la cui principale espressione era costituita dal *Codice Teodosiano*<sup>6</sup>. I Franchi, «i Visigoti, i Burgundi e i Longobardi, dopo aver fondato i

trascrizioni legislative compilate dalle popolazioni di stirpe germanica. Oltre al diritto burgundo, ostrogoto, visigoto e longobardo, il *Codex Legum antiquarum* includeva anche la *Lex Ripuaria* e la *Lex Salica*, ma riguardo a quest'ultima tipologia Lindenbrog ne pubblicò solo la versione più recente, estromettendo invece le compilazioni più antiche. Montesquieu fu così costretto ad integrare gli ammanchi del *Codex* consultando il primo volume del *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, in cui comparivano anche le tre versioni della legge salica precedenti alla definitiva revisione commissionata da Carlo Magno: «Vi sono ragioni di credere che tra l'802 e l'803 Carlo abbia curato due revisioni dei complessi normativi del suo popolo salico, la *Lex Salica emendata*, che modificava un testo curato intorno al 763/764 da suo padre Pipino, e la cosiddetta *Karolina*, condotta sul vecchio *Pactus legis Salicae* in 65 titoli» (E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2000, p. 137). Nel primo volume della *Recueil* furono raccolti tutti i codici legali di cui si avvalsero le popolazioni barbariche che colonizzarono i territori della Gallia, ovvero i Burgundi, i Visigoti, i Ripuari e i Salii. Le leggi saliche, ripuarie, burgunde e visigote sono reperibili in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. IV, Paris, Palmé, 1869: le quattro versioni della *Lex Salica* pp. 120-229, la *Lex Ripuariorum* pp. 232-252, la *Lex Burgundiorum* pp. 253-282, la *Lex Wisigothorum* pp. 283-461.

<sup>4</sup> Sulla storia del diritto medievale: M. Bellomo, *Società e diritto nell'Italia medievale e moderna*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2002; M. Bloch, *La società feudale*, Torino, Einaudi, 1987; A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, Milano, Giuffrè, 1982; E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2000; P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995; A. Padoa Schioppa, *Storia del diritto in Europa. Dal Medioevo all'età contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2007; G.S. Pene Vidari, *Storia del diritto: età medievale e moderna*, Torino, Giappichelli, 2011; A. Schiavone, *Ius: l'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2005.

<sup>5</sup> «Il paese che si chiama oggi Francia fu retto, sotto la prima razza, dalla legge romana o codice teodosiano, e dalle diverse leggi dei barbari che vi abitavano» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* [d'ora in poi: *SL*], a cura di S. Cotta, 2 tt., Torino, Utet, 2005, XXVIII, 4, t. II, p. 201).

<sup>6</sup> Il *Codice Teodosiano* (*Codex Theodosianus*) venne ratificato nel 438 dall'imperatore romano d'Oriente Teodosio II; l'anno seguente la sua vigenza fu estesa anche ai territori occidentali controllati dall'imperatore Valentiniano III. Il *Codice Teodosiano* non venne concepito nella forma di una scrittura legislativa inedita, ma si limitò a riunire e a sistematizzare le Costituzioni Imperiali emanate dai successori di Costantino. Il *Codice Teodosiano* rappresentò un importante scarto qualitativo nella storia giuridica romana essendo stata la prima raccolta giuridica scaturita dalla diretta committenza dell'autorità imperiale. Il *Codice Teodosiano* si discostò dalle iniziative private che presiedettero alla redazione delle prime antologie in cui furono riunite le Costituzioni Imperiali, ovvero il *Codice Gregoriano* (*Codex Gregorianus*) e il *Codice Ermogeniano* (*Codex Hermogenianus*), entrambi risalenti al periodo della reggenza diocleziana. Il *Codice Gregoriano* (292-293) conteneva le Costituzioni Imperiali promulgate dai successori dell'imperatore Adriano, mentre il *Codice Ermogeniano* (293-294) raggruppava le Costituzioni Imperiali emanate dall'imperatore Diocleziano. La compilazione del *Codice Teodosiano* si inserì nel più ampio tentativo di porre rimedio al disordine legale

loro regni, fecero scrivere le loro leggi non per imporle ai popoli vinti, ma per seguirle essi stessi»<sup>7</sup>. Il diritto romano<sup>8</sup> non venne estromesso ma affiancato da altre raccolte giuridiche specificamente riferite alle popolazioni barbariche che le avevano promulgate.

Oltre alla tendenza a divaricarsi su base etnica, il diritto germanico era contraddistinto dall'utilizzo sistematico di sanzioni per la maggior parte pecuniarie. I Romani e il clero cattolico erano accomunati da una trattazione giuridica edificata sul disincentivo delle pene corporali, all'inverso le popolazioni barbariche impiegavano diffusamente le costrizioni derivanti dalle pene pecuniarie benché in gran parte espresse nella conformazione di beni materiali e fondiari commisurati secondo un preciso tariffario dei prezzi<sup>9</sup>.

Al di là della generica tendenza a regolare il diritto secondo l'appartenenza ad una specifica progenie etnica, le popolazioni nordiche adottarono prospettive giuridiche per alcuni aspetti discordanti. Le contingenze politiche e la necessità di adattarvi la legittimazione dei nuovi governanti, produssero specifiche cesure sistemiche che intaccarono l'interezza dei successivi sviluppi giuridici.

A seconda della preminenza esercitata sui Romani, le popolazioni germaniche valutarono l'opportunità di rimarcare giuridicamente i loro privilegi. I Franchi, rassicurati dalla propria preminenza militare, si dimostrarono i meno propensi a risentire delle influenze esercitate dalla cultura giuridica romana. Al contrario, «i Burgundi e i Visigoti, le cui province erano molto esposte ai rischi di invasione, cercarono di conciliarsi gli antichi abitanti e di dar loro le leggi civili più imparziali che fosse possibile, ma i re franchi, fiduciosi nella loro potenza, non ebbero questi riguardi»<sup>10</sup>. I Franchi poterono fruire di una libertà gestionale nettamente superiore a quella di cui beneficiarono i Burgundi e i Visigoti. Essi pre-

che affliggeva la giurisdizione romana; il *Codice Teodosiano* si pose in continuità con la *Legge delle citazioni* (*Oratio Valentiniiani ad Senatium*) emanata da Valentiniano III nel 426 per assegnare un ordine gerarchico agli *Iura* del diritto romano. Gli *Iura* erano costituiti in gran parte da composizioni legali realizzate dai più celebri giureconsulti del passato. In base alla *Legge delle citazioni* solo le opere di Gaio, Ulpiano, Paolo, Modestino e Papiniano vennero fornite di un valore vincolante e, laddove mancasse la convergenza in un'opinione giuridica condivisa dalla maggioranza di questi autori, i giudici dovevano attenersi alle direttive espresse negli scritti di Papiniano. La *Legge delle citazioni* venne inclusa nel *Codice Teodosiano* e fu così propagata anche ai territori orientali dell'Impero. Il *Codice Teodosiano* protrasse a lungo il suo ascendente statuendosi fra le principali fonti giuridiche di cui si avvalsero i tribunali operanti nell'Alto-medioevo, soprattutto nei paesi, come la Francia, che non avevano subito il dominio bizantino e che quindi non conoscevano il *Digesto* giustiniano (cfr. E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, cit., pp. 16-22).

<sup>7</sup> *SL*, XXVIII, 1, t. II, p. 194.

<sup>8</sup> Sul diritto tardo-romano: L. Atzeri, *Gesta senatus Romani de Theodosiano publicando: il Codice Teodosiano e la sua diffusione ufficiale in Occidente*, Berlin, Duncker & Humblot, 2008; M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, Laterza, 2004; E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, cit.; D. Dalla, R. Lambertini, *Istituzioni di diritto romano*, 3° ed., Giappichelli, Torino, 2006; A. Schiavone, *Ius: l'invenzione del diritto in Occidente*, cit.

<sup>9</sup> Per esemplificare la complicata casistica delle ammende, Montesquieu rimanda ad alcune pagine della *Lex Salica* in cui vengono elencate le plurime sanzioni comminate ai ladri di bestiame domestico (*Lex Salica Recentior*, in *Recueil*, t. IV, cit., Titoli II-VII, pp. 206-208).

<sup>10</sup> *SL*, XXVIII, 1, t. II, p. 196.

servarono le peculiarità giuridiche dei Romani, ma al contempo li costrinsero ad una chiara subalternità legale, che si manifestò primariamente nei dislivelli qualitativi e quantitativi delle ammende. La maggior parte delle infrazioni erano ripianate con la riscossione di specifiche sanzioni pecuniarie, ma il cifrario venne differenziato su base etnica relegando i cittadini romani in una posizione fiscalmente svantaggiosa. Tuttavia, lo spiccato divario nelle tutele giuridiche facilitò l'integrazione delle classi dirigenti incentivando il desiderio dei nobili romani affinché le loro progenie si imparentassero con le famiglie dei dignitari franchi in modo da partecipare dei loro privilegi<sup>11</sup>.

Montesquieu identifica nei Franchi la popolazione barbarica che si distanziò in misura minore dalle vestigia originarie dei costumi germanici; all'inverso, i Visigoti vengono attribuiti di una declinazione esattamente opposta contrassegnata dal repentino abbandono della prassi giuridica germanica<sup>12</sup>.

All'inizio del V secolo i Visigoti si federarono all'Impero romano ottenendo il diritto a potersi insediare nei territori dell'Aquitania, quantunque vincolati all'assolvimento di specifiche prestazioni militari. Essi adempirono solo parzialmente a queste incombenze e fin da subito, approfittando della decadenza imperiale, tracciarono le direttive di un politica espansionista spesso lesiva degli interessi romani. Nel 462 i Visigoti occuparono anche la Gallia Narbonense e l'imperatore Libio Severo ne riconobbe la legittimità. Nel frattempo avevano principiato la penetrazione militare della Penisola Iberica scontrandosi con i Suebi, gli Alani e i Vandali, che da alcuni decenni avevano sottratto il controllo di quei territori all'Impero romano. La conquista venne portata a termine sotto il comando di Eurico, succeduto al trono nel 466 dopo aver spodestato Teodorico II.

Poco prima che l'Impero occidentale collassasse, i Visigoti erano già detentori di una vastissima estensione territoriale comprendente l'Aquitania, la Gallia Narbonense e gran parte della Penisola Iberica. Eurico consolidò le istituzioni del suo regno patrocinando la codificazione del *Codex Euricianus* e nel 475 slegò il suo popolo di ogni residua dipendenza federativa fornendogli una completa autonomia politica. Il figlio Alarico II proseguì l'opera del padre fortificando l'assetto istituzionale e legislativo del regno, ma nel 507, dopo la battaglia campale di Vouillé, i possedimenti visigoti subirono una notevole decurtazione con il passaggio dell'Aquitania ai Franchi. I Visigoti dovettero retrocedere la loro giurisdizione ai territori della Gallia Narbonense e della Penisola Iberica; il baricentro del regno si spostò sull'altro versante dei Pirenei e la capitale venne traslocata da Tolosa a Toledo.

Alarico II sovrintese alla compilazione di due codici, la *Lex Romana Visigothorum* e la *Lex Wisigothorum*, ambedue mutate dalle strutture giuridiche del diritto tardo-roma-

<sup>11</sup> «Sostengo che il diritto romano cadde in desuetudine presso i Franchi a causa dei grandi vantaggi che si godevano se si era Franco, barbaro o comunque dipendente dalla legge salica. Tutti furono indotti ad abbandonare il diritto romano per vivere sotto la legge salica» (*SL*, XXVIII, 4, t. II, p. 201).

<sup>12</sup> Insiste su questo aspetto del pensiero montesquieuiano U. Roberto, *I Germani e l'identità politica europea*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. II, pp. 648 e segg.

no<sup>13</sup>: la prima raccolta si limitava a collezionare alcuni brani estratti dalle principali opere della giurisprudenza imperiale, mentre la seconda edulcorava e semplificava i contenuti del diritto romano in modo da renderli accessibili anche ai cittadini di etnia barbarica. La legislazione visigota, ormai totalmente snaturata, si integrò facilmente con le consuetudini giudiziarie invase presso la maggioranza della popolazione. Assorbendo i contenuti della giurisdizione teodosiana, il diritto visigoto raccolse il consenso delle popolazioni assoggettate e così pervenne ad una radicata persistenza territoriale ben ravvisabile nella Gallia Narbonense e in Aquitania. I Visigoti smarrirono le autoctone prerogative della loro giurisprudenza e assimilarono in gran parte la prassi legale già vigente nei territori sottomesesi; in tal modo «il diritto romano e la legge dei Goti rimasero del pari in vita anche nei paesi della Francia dominati un tempo dai Goti: la legge salica non vi fu mai accettata»<sup>14</sup>, nemmeno in seguito all'annessione dell'Aquitania e della Gallia Narbonense fra i domini della corona francese.

L'esperienza giuridica dei Visigoti<sup>15</sup> suscita l'attenzione di Montesquieu anche nelle successive trasformazioni maturate nel contesto politico della Penisola Iberica. Nel 654 venne approvato un nuovo codice, la *Lex Wisigothorum Recesvindiana*, che sopprimeva tutte le distinzioni etniche a cui rimontava la precedente coesistenza di due codici. I Romani e i Visigoti furono inquadrati nelle medesime costrizioni giuridiche, ma ad attirare l'interesse di Montesquieu è soprattutto la forte impronta ecclesiastica che contraddistinse le nuove leggi. La stesura di un corpo legislativo di chiara ispirazione ecclesiastica rinsaldò la già strettissima contiguità politica che univa il clero cattolico e l'aristocrazia visigota. Dopo la conversione dall'arianesimo al cattolicesimo, ratificata nel 589, l'ordine sa-

<sup>13</sup> «In quello dominato dai Visigoti, una compilazione del codice teodosiano, approntata per ordine di Alarico, regolava le liti tra i Romani; le consuetudini della nazione, che Eurico fece redigere per scritto, servivano per dirimere le questioni sorte tra i Visigoti» (*SL*, XXVIII, 4, t. II, p. 201).

<sup>14</sup> *SL*, XXVIII, 4, t. II, p. 203.

<sup>15</sup> La prima trascrizione giuridica realizzata dai Visigoti risale al *Codex Euricianus* ratificato, intorno al 470, dal monarca Eurico. Dopo aver consolidato il loro insediamento nelle province romane, i Visigoti ampliarono ulteriormente il loro prospetto legale affidandosi alla regolamentazione di due codici: la *Lex Romana Visigothorum* e la *Lex Wisigothorum*. Emanata nel 506 dal monarca Alarico II, la *Lex Romana Visigothorum* venne assemblata estrapolando una serie di brani dalle principali opere del diritto tardo-romano, come il *Codice Teodosiano*, il *Codice Gregoriano*, il *Codice Ermogeniano* e alcuni *Iura*. La *Lex Wisigothorum* precedette di qualche anno la *Lex Romana Visigothorum* e venne promulgata da Eurico o più probabilmente dal figlio Alarico II; essa non raccoglieva le leggi consuetudinarie dei Visigoti, ma perlopiù si limitava a semplificare e a germanizzare i contenuti del *Codice Teodosiano* e in generale la prassi giuridica romana. A fronte di una medesima radice giuridica, la coesistenza di questi due codici non era riconducibile alle disparità dell'appartenenza etnica bensì al distinto grado di difficoltà a cui erano abituate le due popolazioni: i Romani ricorrevano in prevalenza ai testi originari del diritto romano riuniti nella *Lex Romana Visigothorum*, mentre i Visigoti, meno avvezzi alle complessità della secolare cultura giuridica romana, si servivano per la maggior parte della versione semplificata ricompresa nella *Lex Wisigothorum*. A oltre un secolo di distanza dall'abbandono dell'Aquitania, il re Chindasvindo, supportato dal clero locale, avviò la composizione di un codice giuridico unitario rivolto indistintamente a tutti gli abitanti della Spagna, sia Romani che Visigoti; la nuova compilazione legale, la *Lex Wisigothorum Recesvindiana*, venne ratificata dal figlio Recesvindo nel 654 (cfr. E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, cit., pp. 44-48).

cerdotale assurde subitaneamente ad una rilevanza politica non raffrontabile con le coeve configurazioni adottate da altre popolazioni barbariche. I Franchi, pur smussando le spigolature giuridiche più incompatibili con i valori del cristianesimo, non abbandonarono le principali categorie giuridiche della tradizione germanica<sup>16</sup>, ma «altrettanto non avvenne per le leggi dei Visigoti; perché i loro re le rifiutarono o le fecero rifondere dal clero»<sup>17</sup>.

I vescovi partecipavano al governo del paese affiancando i massimi esponenti dell'aristocrazia visigota. Le questioni dirimenti del regno, fra cui svettava la designazione elettiva dei monarchi, erano discusse nei concili di Toledo, ove si riunivano i più alti dignitari della nobiltà e della casta sacerdotale: «I vescovi godevano di una autorità immensa alla corte dei re visigoti, e gli affari più importanti venivano discussi nei concili»<sup>18</sup>. Fu dunque inevitabile il massiccio introiettarsi del diritto ecclesiastico nelle rinnovate procedure giuridiche stabilite dalla *Lex Wisigothorum Recesvindiana*.

È proprio la spiccata rilevanza delle gerarchie cattoliche l'aspetto su cui Montesquieu focalizza maggiormente la sua attenzione poiché su tale retaggio, a suo parere, si innestarono le tare giuridiche da cui discese la perseveranza delle persecuzioni antisemite che infestarono la storia giuridica del regno spagnolo<sup>19</sup>. L'intolleranza del clero prolungò il suo ascendente fino a dispiegarsi nelle feroci vessazioni antisemite che scossero la Spagna anche nei secoli successivi alla sconfitta dei Visigoti.

I territori che subirono la colonizzazione visigota serbarono una predisposizione giuridica geograficamente variabile ma comunque perdurante. L'Aquitania e la Gallia Narbonense, che per prime conobbero la dominazione dei Visigoti, sedimentarono l'eredità giuridica del *Codice Teodosiano* così come venne tramandata nelle raccolte legali promulgate da Eurico e Alarico II; viceversa, la Spagna, che ospitò la seconda versione del regno visigoto, rimase imbrigliata nell'opprimente antisemitismo con cui i Visigoti avevano inquinato le loro espressioni giuridiche più recenti e che risaltò in tutta la sua evidenza nei secoli a venire con il tribunale dell'Inquisizione spagnola<sup>20</sup>. La nobiltà visigota, istigata dal clero cattolico, diede l'abbrivio a quell'abusiva sovrapposizione fra leggi umane e leggi divine<sup>21</sup>, a cui ricorsero sistematicamente le autorità spagnole: «Dobbiamo al codice dei Visigoti tutte le massime, tutti i principi e tutte le mire dell'odierna inquisizione, e i

<sup>16</sup> «I re della prima razza tolsero sì alle leggi saliche e ripuarie ciò che non poteva assolutamente accordarsi col cristianesimo, ma ne lasciarono immutata la sostanza. La stessa cosa non si può dire delle leggi dei Visigoti» (*SL*, XXVIII, 1, t. II, p. 195).

<sup>17</sup> *SL*, XXVIII, 1, t. II, p. 195.

<sup>18</sup> *SL*, XXVIII, 1, t. II, p. 197.

<sup>19</sup> «C'è di più: le leggi di Chindasvindo e di Recesvindo contenevano disposizioni terribili contro gli Ebrei, ma essi erano assai potenti nella Gallia meridionale» (*SL*, XXVIII, 7, t. II, p. 207).

<sup>20</sup> «Il tribunale dell'Inquisizione, formato dai frati cristiani secondo il principio del tribunale della penitenza, è contrario ad ogni ordinato reggimento civile» (*EL*, XXVI, 11, t. II, p. 155).

<sup>21</sup> «Non si deve dunque regolare per mezzo delle leggi divine ciò che deve essere regolato con quelle umane, né regolare con le leggi umane ciò che deve essere regolato per mezzo delle leggi divine» (*SL*, XXVI, 2, t. II, p. 143).

monaci non hanno fatto altro che richiamare in vigore contro gli Ebrei leggi preparate in altri tempi dai vescovi»<sup>22</sup>. Montesquieu è comunque accorto nel segnalare gli esiti controproducenti dell'antisemitismo visigoto laddove la maggioranza della popolazione ebraica, che all'epoca costituiva una parte consistente della cittadinanza iberica, fiancheggiò i Berberi nella risalita lungo la Penisola Iberica e nella conseguente estromissione politica dei Visigoti portata a termine nel 721<sup>23</sup>.

Similmente ai Visigoti, anche i Burgundi<sup>24</sup> sancirono i propri privilegi giuridici senza accentuare marcatamente gli inconvenienti della popolazione romana. Le leggi burgunde, codificate per ordine del sovrano Gundobaldo, si dimostrarono inadatte a suscitare la libera adesione dei maggiorenti romani<sup>25</sup>: «In questo modo il diritto romano si mantenne ed è tuttora in vita in parecchie province che dipendevano un tempo da quel reame»<sup>26</sup>, ovvero le regioni dislocate nel centro-sud della Francia, corrispondenti grosso modo alla Provenza e alla Borgogna.

A riprova delle spiccate perturbazioni che la ricezione della cultura romana esercitò sui Visigoti e sui Burgundi, Montesquieu mette in risalto il divario strutturale con cui i loro codici si distanziarono dalla comune prassi germanica. Adeguandosi alle forme legali del diritto romano, «le leggi dei Burgundi, e soprattutto quelle dei Visigoti, accolsero le pene corporali»; viceversa «le leggi saliche e ripuarie non le accolsero e conservarono meglio il loro carattere»<sup>27</sup>. Laddove i Burgundi e i Visigoti sostituirono le pene pecuniarie con altrettante punizioni corporali, i Franchi e i Longobardi, più saldi politicamente, non abbandonarono i principali istituti del diritto germanico.

I Franchi perpetuarono gli stilemi giuridici delle popolazioni nordiche meglio dei Burgundi e dei Visigoti, e allo stesso modo i Longobardi risentirono solo in parte dell'influs-

<sup>22</sup> *SL*, XXVIII, 1, t. II, p. 197.

<sup>23</sup> «Quando i Saraceni giunsero in quelle province, vi erano stati chiamati: ora chi poteva averlo fatto se non gli Ebrei o i Romani? I Goti furono i primi a soffrirne e conseguenze, perché erano la nazione dominante» (*SL*, XXVIII, 7, t. II, p. 207).

<sup>24</sup> Dopo aver soffocato la concorrenza dinastica dei fratelli, Gundobaldo riunificò i Burgundi in un unico regno e ne consolidò le istituzioni fornendoli di leggi scritte raccolte in due codici entrambi ratificati nei primi decenni del sesto secolo: la *Lex Burgundiorum*, che raccoglieva il diritto consuetudinario burgundo, e la *Lex Romana Burgundionum*, che sunteggiava i principali istituti del diritto tardo-romano. Al primo codice dovevano attenersi gli abitanti di stirpe burgunda al secondo gli abitanti di stirpe romana. Similmente alla *Lex Romana Visigothorum*, anche la *Lex Romana Burgundionum* desunse i suoi contenuti attingendo da opere giuridiche come il *Codice Teodosiano*, il *Codice Gregoriano*, il *Codice Ermogeniano* e alcuni *lura* del diritto romano, tuttavia diversamente dalla compilazione visigota, di qualche decennio antecedente, il codice dei Burgundi non si componeva di stralci estrapolati dalle opere del diritto tardo-romano, ma ne parafrasava i testi originali semplificandone la forma e i contenuti (cfr. E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, cit., pp. 48-50).

<sup>25</sup> «La legge di Gundobaldo fu assai imparziale, e non favorì i Burgundi a danno dei Romani» (*SL*, XXVIII, 4, t. II, p. 202).

<sup>26</sup> *SL*, XXVIII, 4, t. II, p. 203.

<sup>27</sup> *SL*, XXVIII, 1, t. II, pp. 195-196.

so romano<sup>28</sup>. Tuttavia, a dispetto dei Franchi, i Longobardi, alla lunga, assisterono alla progressiva contrazione delle loro leggi e al definitivo predominio del diritto giustiniano. Analogamente a quella dei Visigoti e dei Burgundi, anche «la legge dei Longobardi era imparziale, e i Romani non ebbero alcun interesse ad abbandonare la loro per adottarla»<sup>29</sup>. In riferimento al caso dei Longobardi<sup>30</sup>, Montesquieu<sup>31</sup> indugia brevemente sulle peculiarità del contesto italiano individuando nella netta separazione del contado e dei centri urbani il principale impedimento che tenne disgiunte le due etnie e le rispettive legislazioni. Gli abitanti di discendenza romana conservarono il controllo delle principali città, mentre gli esponenti dell'aristocrazia longobarda si stabilirono nelle campagne appropriandosi di vaste superfici fondiarie. In ossequio ai retaggi del diritto germanico, i Longobardi non obbligarono le popolazioni soggiogate ad abbandonare le loro leggi e così la cittadinanza di origine romana riuscì a perpetuare gli stilemi della giurisprudenza tardo-imperiale in aggiunta ai codici giustiniani<sup>32</sup>.

Nel 554 i Bizantini avevano portato a termine la conquista dell'Italia annullando le ultime resistenze fraposte dall'esercito ostrogoto. Tuttavia, la dominazione bizantina si esaurì velocemente, in poco più di un decennio. Nel 568 i Longobardi arrivarono in Italia e nel trascorrere di pochi anni occuparono gran parte della penisola relegando i Bizantini alle zone costiere. Per amministrare i territori conquistati, i Longobardi trascrissero le proprie leggi e le assegnarono di una preminenza giuridica commisurata alle gerarchie del potere politico; tuttavia, le occorrenze giudiziarie circoscritte alla popolazione

<sup>28</sup> Per la consultazione delle leggi longobarde, Montesquieu si avvale dei *Rerum Italicarum Scriptores* (1723-1738) compilati dall'erudito modenese Ludovico Antonio Muratori (1672-1750).

<sup>29</sup> *SL*, XXVIII, 6, t. II, p. 205.

<sup>30</sup> La prima trascrizione del diritto longobardo venne completata nel 643 sotto la direzione del re Rotari. La base originaria delle *Leges Langobardorum*, costituita dall'*Editto di Rotari*, venne poi ampliata dai supplementi giuridici introdotti dai sovrani successivi, fra cui si distinse Liutprando che nei primi decenni dell'ottavo secolo si profuse in una composita attività legislativa. Il diritto longobardo era rivolto solo ai cittadini di stirpe longobarda e nelle sue successive aggiunzioni si conservò fedele all'istituto portante del *guidrigildo*, ovvero l'abitudine a punire la maggioranza dei reati con pene di carattere pecuniario (cfr. E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, cit., pp. 81-107).

<sup>31</sup> Montesquieu ricorre più volte alle *Leges Langobardorum* sia per descrivere le tendenze generali del della giurisprudenza longobarda sia per corroborare le sue osservazioni in merito alla legislazione dei Franchi; infatti, dopo l'invasione dell'Italia settentrionale, i Longobardi furono lasciati alle loro leggi ma al contempo i monarchi francesi, a partire da Carlo Magno, si impegnarono a rivendicare la loro sovranità interpolandole, con specifici supplementi desunti dalla tradizione giuridica dei Franchi, i cosiddetti *Capitularia legibus addenda* (cfr. E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, cit., pp. 136-143). «I *capitularia legibus addenda* servivano dunque come forza d'attrazione nella sfera legislativa del sovrano anche delle antiche leggi popolari. Sottolineavano così l'unità di quell'ordinamento generale dell'Impero in parte decentrato, ma sempre tenuto sotto il controllo dell'unico potere centrale» (E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, cit., p. 139).

<sup>32</sup> «Il diritto romano restava legge territoriale perché, incardinato da sempre nel territorio, ne costituiva lo status giuridico, mentre la legge longobarda entrata nel paese come legge speciale di una casta militare, tale, in fondo, era rimasta» (E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, cit., p. 140).

romana furono lasciate alle mediazioni del diritto giustiniano, la cui conoscenza, importata dai Bizantini, venne prontamente assimilata da molti tribunali.

Nel 774 i Franchi, guidati da Carlo Magno, conquistarono l'Italia settentrionale spodestando i Longobardi. Ciononostante, ad innescare la decadenza del diritto longobardo non furono i successi militari conseguiti dai Franchi, bensì le ripercussioni economiche e sociali che susseguirono alla rinascenza produttiva dei centri urbani. Il predominio della legislazione longobarda venne gradualmente disgregato quando il dinamismo della vita cittadina surclassò gli interessi fondiari custoditi dall'aristocrazia longobarda. Il consolidamento delle autonomie municipali dilatò le applicazioni del diritto giustiniano, trascinando, di riflesso, la legislazione longobarda in una corrispondente desuetudine. La rinnovata vigoria dei centri urbani e il correlato declino del contado ricalibrarono il baricentro politico della penisola italiana incrinando l'egemonia giuridica dei Longobardi<sup>33</sup>.

I Franchi non abrogarono le leggi longobarde e i tribunali cittadini continuarono ad avvalersi dei codici giustiniani. La corona d'Italia venne inserita fra i lasciti ereditari della dinastia carolingia ma senza sopprimerne l'autonomia politica. Gli apporti giuridici introdotti dai Franchi non snaturarono la legislazione longobarda ma perlopiù ne aggiornarono i contenuti.

Il diritto longobardo sopravvisse alla conquista dei Franchi ma con il trascorrere dei decenni subì i contraccolpi di un contesto sociale e politico profondamente mutato. L'aristocrazia longobarda smarrì il suo prestigio mentre i centri urbani trainarono la vitalità economica e civile che contraddistinse l'Italia settentrionale sul finire del primo millennio. La supremazia dei centri urbani si tramutò velocemente in un predominio dei tribunali cittadini e di converso nel primato giuridico del diritto romano, soprattutto nella sua versione giustiniana.

Montesquieu dedica molte pagine alla disamina delle discordanze che differenziarono le legislazioni romano-barbariche e per precisare ulteriormente questa tematica sofferma la sua attenzione sugli accorgimenti giuridici adottati da alcune popolazioni nel regolamentare la requisizione delle terre romane. I Burgundi, i Visigoti e gli Eruli<sup>34</sup> si mostrarono condiscendenti alle pressioni politiche dei potentati romani e così ne blandirono il consenso contrattando una spartizione fondiaria decisa di comune accordo. Al contrario, i Franchi e i Vandali, forti della loro superiorità militare, non si abbandonarono a premure di questo tipo e spogliarono i cittadini romani dei loro beni senza una preventiva forma-

<sup>33</sup> «Accadde persino che quest'ultima dovesse cedere al diritto romano; essa cessò di essere la legge della nazione dominante, e, per quanto continuasse ad essere quella della nobiltà, la maggior parte delle città si costituirono in repubbliche e questa nobiltà cadde e fu sterminata» (SL, XXVIII, 6, t. II, p. 206).

<sup>34</sup> Già nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* Montesquieu aveva accennato alla decisione degli Eruli di sottrarre ai possidenti romani due terzi delle loro terre: «[...] l'esercito d'Italia, composto di stranieri, pretese ciò che era stato concesso a nazioni ancor più straniere; sotto Odoacre, esso formò un'aristocrazia che si attribuì un terzo delle terre d'Italia, e questo fu il colpo mortale per l'impero» (Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e delle loro decadenza*, a cura di D. Monda, Milano, BUR, 2001, XIX, p. 215).



lizzazione che ne regolasse le dotazioni<sup>35</sup>: «Essi avevano conquistato: presero ciò che vollero, e non stabilirono convenzioni se non fra di loro»<sup>36</sup>. I Burgundi e i Visigoti si accordarono con i cittadini di stirpe romana, ma «i Franchi non seguirono lo stesso sistema. Nelle leggi saliche e in quelle ripuarie non si trova alcun accenno ad una simile spartizione delle terre»<sup>37</sup>; e così molti appezzamenti passarono ai Franchi senza la ratifica di specifiche percentuali a cui attenere legalmente le assegnazioni.

Montesquieu indugia brevemente sullo specifico caso dei Burgundi che, a dispetto dei Franchi, occuparono le terre della Gallia contrattando preventivamente la spartizione dei fondi. I Burgundi miravano ad una conciliazione che li garantisse di un qualche sostegno fra i dignitari della Gallia e così adeguarono il loro subentro politico alle specifiche configurazioni dell'assetto produttivo romano. I maggiorenti della Gallia furono requisiti dei due terzi dei loro poteri<sup>38</sup>, ma la maggior parte delle terre arate e messe a coltura restarono in assegnazione ai possidenti romani, mentre i Burgundi<sup>39</sup>, benché forniti di una percentuale fondiaria superiore in termini relativi, occuparono lotti poco dissodati ma egualmente adatti alle attività prevalentemente pastorizie a cui erano dedite le popolazioni germaniche<sup>40</sup>. Similmente la suddivisione degli schiavi venne proporzionata alle peculiari divergenze produttive e così i magnati romani ne conservarono un numero preponderante, necessario alle dispendiose attività del lavoro agricolo: «Il Burgundo, che faceva pascolare il suo gregge, aveva bisogno di molte terre e di pochi servi: il grande lavoro richiesto dalla coltivazione faceva sì che i Romani avessero bisogno di poca estensione di terreno e di molti servi»<sup>41</sup>.

Al contrario dei Burgundi, i Franchi rigettarono fin da subito i vincoli di una spartizione concordata e formalizzata, ma ugualmente ricorsero a forme insediative non trop-

<sup>35</sup> «Dobbiamo dunque distinguere il modo di procedere dei Burgundi e di Visigoti nella Gallia, quello degli stessi Visigoti in Spagna, dei soldati ausiliari di Augustolo e Odoacre in Italia, da quello dei Franchi nella Gallia e dei Vandali in Africa. I primi stipularono alcune convenzioni con gli antichi abitanti, e di conseguenza partecipano a una spartizione di terre con loro; i secondi non fecero nulla di simile» (SL, XXX, 7, t. II, p. 317).

<sup>36</sup> SL, XXX, 7, t. II, pp. 316-317.

<sup>37</sup> SL, XXX, 7, t. II, p. 316.

<sup>38</sup> «Ciò che fa pensare a una grande occupazione di terre dei Romani da parte dei barbari, è il fatto di trovar registrato nelle leggi dei Visigoti e dei Burgundi che questi due popoli ebbero i due terzi delle terre, ma questi due terzi furono presi soltanto in certe zone che vennero loro assegnate» (SL, XXX, 8, t. II, p. 317).

<sup>39</sup> Gundobaldo fece redigere due codici destinati, disgiuntamente, alle due principali etnie che soggiornavano nel suo regno, ma al contempo corredò la *Lex Burgundiorum*, ovvero il codice rivolto ai Burgundi, di alcune norme finalizzate alla regolamentazione dei rapporti giuridici intercorrenti fra i membri delle due etnie, fra cui una norma che obbligava i possidenti romani a riservare i due terzi delle loro terre ai dignitari burgundi (cfr. E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, cit., pp. 49-50).

<sup>40</sup> «I Burgundi, guerrieri, cacciatori e pastori, non accettavano malvolentieri terreni ancora da dissodare; i Romani conservarono quelli più adatti alla coltivazione, e i greggi dei Burgundi ingrassavano i campi dei Romani» (SL, XXX, 9, t. II, p. 319).

<sup>41</sup> SL, XXX, 9, t. II, p. 319.

po dannose per gli autoctoni romani. In base alla ricostruzione storica fornita da Montesquieu, i Franchi intaccarono solo parzialmente le proprietà fondiarie dei possidenti romani e si accontentarono di una detrazione non molto divergente da quella a cui ebbero accesso i Burgundi. «I Franchi si comportarono con una moderazione non inferiore a quella dei Burgundi; non spogliarono i Romani di tutte le loro terre conquistate»<sup>42</sup> e li preservarono nell'esercizio di una parziale concorrenzialità politica espressa negli statuti cittadini e nella detenzione di consistenti proprietà territoriali disgiunte dal controllo dell'assemblea nazionale. Pur senza contrattarne la resa, i Franchi non oppressero esageratamente i cittadini romani e in generale li approcciarono con una circostanziata cautela. I Franchi si installarono perlopiù nel contado e parallelamente consentirono la sopravvivenza di quelle istituzioni cittadine a cui i Romani avevano delegato il coordinamento dei principali centri urbani<sup>43</sup>.

## 2. Montesquieu e Boulainvilliers

Montesquieu analizza i primordi dell'invasione barbarica dando risalto alle peculiarità politiche dispiegate dai Franchi, ma per inquadrare esaurientemente queste indicazioni è opportuno ricapitolare le principali obiezioni storiografiche additate a detrimento di Henri de Boulainvilliers e della sua *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, uscita postuma nel 1727<sup>44</sup>. L'attacco alle argomentazioni di Boulainvilliers eccede il profilo di una disputa storiografica e si inserisce nella più vasta continuità di una trattazione coerente alle principali categorie interpretative messe a punto da Montesquieu. Per chiarificare le marcate divergenze storiografiche che distanziano i due autori, è importante menzionare fin da subito le contrastanti finalità teoriche che soggiacciono alle loro dissertazioni. Ambedue indugiano sui fondamenti storici ed istituzionali della monarchia francese e nello specifico sulle funzioni politiche e giudiziarie assolte dal ceto aristocratico, ma le loro trattazioni sono chiaramente discordanti nel riconoscimento delle principali coordinate con cui decifrare i rapporti di potere che sottendono alla società francese. Boulainvilliers considera prioritarie le stratificazioni razziali risalenti all'invasione dei Franchi; all'inverso, Montesquieu è risoluto nell'accantonare i parametri dell'appartenenza etnica e a concen-

<sup>42</sup> *SL*, XXX, 98 t. II, p. 318.

<sup>43</sup> «E poiché, oltre alle guerre che le diverse nazioni conquistatrici fecero tra di loro, i Franchi ebbero questo di particolare, che le diverse spartizioni della monarchia originarono continuamente guerre civili tra fratelli o nipoti, nelle quali si seguì sempre quel diritto delle genti, le servitù divennero più estese in Francia che negli altri paesi» (*SL*, XXX, 11, t. II, pp. 322-323).

<sup>44</sup> Su Boulainvilliers, cfr. É. Caracassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle* (1927), Genève, Slatkine Reprints, 1978, pp. 18-25, *passim*; G. Gargallo di Castel Lentini, *Boulainvilliers e la storiografia dell'illuminismo francese*, Napoli, Giannini, 1954; S. Rotta, *Il pensiero politico francese da Bayle a Montesquieu*, Pisa, Pacini, 1974; D. Venturino, *Le ragioni della tradizione: nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers, 1658-1722*, Firenze, Le Lettere, 1993.

trare la sua analisi sulla conformazione istituzionale dei corpi intermedi e in particolare sulle prerogative giudiziarie esercitate dalla *noblesse de robe*.

Boulainvilliers è primariamente interessato a rivendicare le facoltà politiche del ceto aristocratico e per dimostrare la fondatezza di tali pretese si addentra in una lunghissima disamina con cui ripercorre puntigliosamente la storia politica e civile della monarchia francese. La sua ricostruzione storiografica è introdotta da una folta descrizione del contesto politico che caratterizzò la Gallia dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente. I Franchi soggiogarono la soccombente cittadinanza romana e la esclusero dalle più rilevanti attribuzioni politiche. Tutta la sovranità venne delegata ai Franchi mentre gli abitanti di origine romana furono proscritti ad una condizione perlopiù servile. La violenza della conquista sancì la nascita di un regime aristocratico incardinato sulle disparità della discendenza etnica.

Boulainvilliers può così coartare l'aristocrazia francese in una comune discendenza germanica risalente alla cesura etnica impartita dall'invasione dei Franchi. La sovranità nazionale viene circoscritta ad un gruppo elitario che riproduce al suo interno i privilegi politici a cui pervennero, in origine, i comandanti militari che avevano guidato i Franchi nella conquista della Gallia. Questa dualità si protrasse anche nei secoli successivi costituendosi ad architrave politico della monarchia francese. Tuttavia i sovrani della dinastia capetingia ne sconvolsero gradualmente i fondamenti promuovendo la formazione di un nuovo ordine aristocratico, la *noblesse de robe*, i cui esponenti furono selezionati esulando dalle consuete restrizioni genealogiche. Boulainvilliers addita come illegittimi tutti i titoli nobiliari di cui furono insigniti gli abitanti di stirpe gallo-romana, riservando alla sola *noblesse d'épée* il diritto a fregiarsi delle facoltà politiche che competevano, esclusivamente, all'aristocrazia di discendenza germanica.

Boulainvilliers rifiuta i fondamenti teorici del giusnaturalismo affidandosi ad un prospettiva filosofica d'impronta utilitarista. L'umanità è accomunata in un profilo antropologico condiviso, ma i singoli individui non dispongono di diritti naturali connaturati alla propria condizione. La provvidenza divina si estrinseca nel meccanicismo delle leggi fisiche ma le condotte collettive e le incombenze della socialità non si attengono a dettami altrettanto ferrei. Boulainvilliers è però convinto che le civiltà dispieghino il loro decorso seguendo un ordine tendenzialmente comune. Le volizioni umane sono smosse dalle ragioni utilitariste della sopravvivenza, ma esse vengono inquinate dalle prepotenze del dominio solo nel contesto di società politicamente organizzate. Gli uomini, per natura, non sono proclivi al ricorso della violenza, ma quando l'espansione demografica li obbliga in forme associative di ampia portata, i conflitti diventano la norma e i rapporti fra le comunità vengono sbalzati nella continuativa minaccia dello scontro militare. Le conquiste e le sopraffazioni veicolarono la nascita di compagini statali sempre più estese e di converso la necessità di inquadrare molti abitanti in uno stesso ordinamento si prestò alle imposizioni di un potere aristocratico. L'impronta comunitaria di un gruppo ristretto ed etnicamente omogeneo si rivelò fondamentale nel trattenere salda e unitaria la sovranità nazionale.

Secondo Boulainvilliers non esistono forme di governo legittimate preventivamente da specifiche leggi naturali, tuttavia l'aristocrazia si dimostrò fin da subito consecutiva alle occorrenze del conflitto, ma soprattutto più adatta a garantire una buona conduzione politica. I governi aristocratici si ammantarono di una legittimazione consustanziale alla violenza della conquista, ma ancor di più salvarono la compattezza nazionale prevenendo le corruzioni dell'anarchia e del dispotismo.

Boulainvilliers può dunque equiparare il diritto naturale alla legittima dominazione dei più forti e tale accostamento pervenne ad una realizzazione esemplare nella stabilizzazione susseguente alla caduta del dominio romano. I Franchi, perpetrando gli abusi della conquista, riaccostarono la Gallia ai principi del diritto naturale. La crudeltà della colonizzazione e il buon governo di un'aristocrazia coesa alleggerirono la Gallia dalle corrotte sovrastrutture civili e fiscali risalenti al dominio romano. «La police naturelle des François remédioit à la plupart de ces dessauts du Gouvernement Romain»<sup>45</sup>, e così, benché sottoposti ad una sostanziale schiavitù, la popolazione della Gallia migliorò in parte la propria condizione.

Le terre dei Romani furono in gran parte requisite e la popolazione locale venne preceettata nell'obbligo di coltivarle<sup>46</sup>: «En un mot les Gaulois devinrent Sujets, pendant que les autres restèrent Maitres & indépendans»<sup>47</sup>. Per mantenere in sicurezza le loro conquiste, i Franchi si dedicarono esclusivamente all'esercizio delle abilità guerriere mentre i Galli furono completamente estromessi da ogni incombenza militare<sup>48</sup>. Tuttavia, sebbene prescritti ad una servitù coatta, i Galli migliorarono in parte la propria condizione accedendo ai vantaggi di una fiscalità nettamente sfoltita. I molti tributi risalenti al dominio romano furono soppressi o commutati in prestazioni materiali che esentarono i Franchi dalla necessità di provvedere al proprio sostentamento<sup>49</sup>.

Portata a termine la conquista, l'assemblea nazionale presiedette alla spartizione delle terre requisite. I capi militari furono forniti di proprietà allodiali e il territorio nazionale venne suddiviso in circoscrizioni amministrative ciclicamente riassegnate dall'assemblea comune<sup>50</sup>. La maggior parte dei territori sottostava al controllo comunita-

<sup>45</sup> Henry de Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, La Haye & Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1727, t. I., p. 43.

<sup>46</sup> «Mais en revanche le Gaulois sujet fut obligé de fournir à ses Maitres son travail manuel pour toutes sortes d'ouvrages, & spécialement pour la culture de la terre, qui étoit le principal, & celui dont les Maitres & les Sujets devoient tirer leur subsistance [...]» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 46).

<sup>47</sup> Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 37.

<sup>48</sup> «Le Gaulois sujet ne devoit au contraire aucun service à la guerre» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 46).

<sup>49</sup> «C'est pourquoi toute la politique des François se renferma à tenir leur Jeunesse assemblée en Corps d'armée, à établir des magasins publics dans chaque Contrée pour sa subsistance, & à soulager es Peuples assujétis en abolissant les impots pecuniaires, qu'ils ne pouvoient fournir, pour en substituer de réels en denrées qu'il leu étoit d'autant plus aisé de donner [...]» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., pp. 43-44).

<sup>50</sup> «Le second Droit de la Nation Française, suivant la division que j'en ai faite, consistoit au Partage égal entre les Particuliers de tout ce qui avoit été acquis à péril ou frais communs: premièrement du butin, quand

rio dell'assemblea nazionale, mentre le proprietà allodiali erano relegate ad un ruolo marginale.

L'esercizio della sovranità ricadeva in gran parte sul ceto nobiliare<sup>51</sup>, mentre i re merovingi erano confinati ad incombenze gregarie, perlopiù adiacenti alle scelte dirimenti dell'assemblea comune. Il monarca, al pari di ogni altro notevole di etnia franca, esercitava una sovranità parziale, delimitata ai pochi territori di cui deteneva l'amministrazione diretta, mentre i provvedimenti riguardanti l'intera nazione sfuggivano alla sua esclusiva competenza assoggettandosi alle votazioni dell'assemblea comune<sup>52</sup>. Pur essendo obbligati a riverire il prestigio dei sovrani merovingi, gli aristocratici di etnia franca disponevano di una libertà politica totalmente autonoma ed antecedente all'arbitrio del potere monarchico<sup>53</sup>.

I Franchi perpetuarono la propria alterità riservandosi il monopolio delle funzioni militari, ma soprattutto sottoponendosi ad una disciplina comunitaria impartita nel continuo richiamo ad una matrice genealogica condivisa<sup>54</sup>. Il livellamento politico dell'aristocrazia franca era inoltre estrinsecato nella conformazione accusatoria del sistema giudiziario: le sentenze erano deliberate da giurie di pari e l'assemblea comune si statuiva a tribunale supremo presieduto dal monarca<sup>55</sup>.

Boulainvilliers e Montesquieu riconoscono le funzioni spartitorie demandate all'assemblea comune e convalidano le autonomie territoriali ad essa collaterali<sup>56</sup>. Entrambi

la Nation vivoit de pillage; secondement des Terres conquises, quand elle fut en état d'en jouir» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., pp. 49-50).

<sup>51</sup> «En effet le droit de Seigneurie & de Domination sur les Hommes appartenoit foncièrement aux Propriétaires des Terres où ils habitoient» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 34).

<sup>52</sup> «J'ose même aller encore plus loin, & faire voir que les Gaulois qui devinrent réellement les Sujets des François, tant par le droit de conquete, que par la nécessité de l'obéissance toujours due au plus fort, n'étoient pas à la lettre Sujets du Roi, si ce n'est dans les Terres lui étoient tombées personnellement en partage» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., pp. 33-34).

<sup>53</sup> «Je ne veux pas inférer de là que les Particuliers ne devoient rien aux Rois: j'en conclus au contraire qu'ils leur devoient beaucoup; respect, assistance, concours, fidélité, & obéissance: parce que tout cela se trouvoit compris dans ce que les François devoient à l'Etat, ne pouvant séparer le Roi de l'Etat, dont il est le Chef, s'il ne renonce lui meme à cette union qui fait le titre de son autorité. Mais le François n'en étoit pas moins libre pour cela; puisqu'il ne devoit à la grace du Roi ni sa liberté, ni ses possessions, ni l'indépendance de sa personne, ni la jouissance de ses biens, n'étant redevable de tous ces avantages qu'à sa seule naissance» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 33).

<sup>54</sup> «Pour cet effet ils composèrent leurs troupes de leur jeunesse, qu'il étoit nécessaire d'acoutumer à la meme discipline, & de nourrir dans le sentiment de l'intéret commun, sans souffrir aucun Etranger» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 44).

<sup>55</sup> «Les François étoient Juges les uns des autres en matière criminelle, & arbitres souverains de toutes les affaires qui portées à leur Assemblée générale du Champ de Mars, où le Roi devoit présider» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 55).

<sup>56</sup> «Mais le François n'en étoit pas moins libre pour cela; puisqu'il ne devoit à la grace du Roi ni sa liberté, ses possessions, ni l'indépendance de sa personne, ni la jouissance de ses biens, n'étant redevable de tous ces avantages qu'à sa seule naissance» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 33).

circoscrivono la legge salica all'esclusiva regolamentazione delle terre allodiali, prorogando la vasta diffusione dell'ereditarietà alla successiva emersione delle leggi civili. Tuttavia i due autori descrivono il feudalesimo seguendo forme concettuali parzialmente discordanti. Montesquieu attribuisce al feudalesimo una valenza semantica più ampia, comprensiva di tutto l'arco medievale.

Montesquieu e Boulainvilliers sono concordi nel descrivere le concessioni territoriali rilasciate dall'assemblea nazionale alla stregua di benefici reversibili, ma se Montesquieu li addita col nome di «feudi», Boulainvilliers pospone questa terminologia ad una fase successiva della storia francese. Montesquieu divarica il feudalesimo in due tipologie distinte correlate all'incremento giuridico delle leggi civili: nella prima apparizione giuridica, i feudi si incardinano nelle dipendenze politiche del vassallaggio, ma nel giro di pochi secoli si trasformarono in proprietà private controllate autonomamente dai rispettivi detentori.

Anche Boulainvilliers, qualche decennio addietro, aveva calcolato la storia francese in un dualismo giuridico molto simile a quello descritto da Montesquieu, ma il periodo propriamente feudale veniva circoscritto esclusivamente al secondo momento di questa successione. Boulainvilliers designava come «feudi» solo le giurisdizioni territoriali contraddistinte da una completa autonomia giuridica. Nella ricostruzione di Boulainvilliers, il Medioevo francese transitò verso le forme istituzionali e politiche del feudalesimo negli ultimi decenni della reggenza carolingia e si prolungò nei secoli del dominio capetingio quando le circoscrizioni amministrative erano ormai equiparabili a proprietà private.

Similmente a Montesquieu, anche Boulainvilliers scorge la compresenza istituzionale di una suprema carica militare distinta dalle specifiche spettanze del monarca<sup>57</sup>. Montesquieu e Boulainvilliers concordano nell'identificare una trasmissione dinastica presso i monarchi della dinastia merovingia e, allo stesso modo, entrambi scorporano le mansioni militari dall'usuale prospetto delle competenze monarchiche. Sia Boulainvilliers che Montesquieu riconoscono le tendenze armigere che contraddistinsero le prime forme organizzative dei Franchi e ambedue riconducono questa constatazione alle gerarchie istituzionali che innalzavano il capo supremo dell'esercito al di sopra dello stesso monarca<sup>58</sup>, da cui la necessità di contingentarne l'incarico sottoponendolo alle deliberazioni elettive dell'assemblea comune.

Secondo Boulainvilliers, Clodoveo fu l'ultimo esponente della dinastia merovingia a cui venne assegnata anche la carica elettiva di supremo comandante militare. Clodoveo mi-

<sup>57</sup> «Les François, outre leurs Rois, éliosoient quelquefois d'autres Chefs pour les conduire à la guerre; ainsi qu'en usèrent les Saliens Gallicans à l'égard de Clovis, & ils les choisissoient indifféremment, ou dans la famille Royale, ou dans une autre, ne s'attachant en cela qu'à la valeur, à la capacité dans l'art de la guerre, & à la réputation du bonheur personnel» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., pp. 27-28).

<sup>58</sup> «Or il est certain que la fonction de Général d'armée, ou de Maire (car c'est sous ce dernier nom que nous la connoissons mieux) ne pouvoit manquer de devenir plus considérable que la Royauté chez un Peuple, dont le génie étoit tout martial, & qui, dans les différens états de la fortune, se trouva nécessité à faire une guerre continuelle [...]» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., pp. 28-29).

nacciò i fondamenti aristocratici delle istituzioni franche concentrando su di sé gran parte del potere, ma il suo progetto assolutista si esaurì velocemente a fronte dell'irrisolutezza politica dimostrata dai suoi più immediati successori. L'assemblea nazionale riaffermò la sua sovranità, tuttavia l'egemonia aristocratica venne gradualmente intaccata dalle larghe assunzioni a cui pervennero i maggiordomi di palazzo della dinastia pipinide.

Carlo Martello rinsaldò la centralità delle sue funzioni destituendo l'assemblea comune e promuovendo i propri ufficiali a importanti cariche nobiliari<sup>59</sup>; spinto da identiche mire assolutiste, il figlio Pipino il Breve si appropriò delle insegne monarchiche senza però rinunciare alle attribuzioni militari che tradizionalmente competevano ai maggiordomi di palazzo<sup>60</sup>. Tuttavia, in discontinuità con le scelte del padre, Pipino il Breve ripristinò l'assemblea nazionale ma si premunì da ogni possibile interferenza relegandola a mansioni prettamente consultive. Al contrario, Carlo Magno preservò le regolari convocazioni dell'assemblea comune e la restituì di quelle ampie competenze di cui l'avevano defraudata i suoi predecessori<sup>61</sup>. Carlo Martello e Pipino il Breve si erano approssimati ai prodromi di un rinascete dispotismo, ma Carlo Magno ne dissipò le avvisaglie risolvendo le competenze governative dell'assemblea nazionale.

La ricostruzione storiografica di Boulainvilliers è interamente rivolta al sostegno politico dell'aristocrazia e così i trionfi militari di Carlo Magno vengono decifrati additando il monarca di un merito principalmente coincidente alla lungimiranza con cui valorizzò le proficue deliberazioni dell'assemblea nazionale<sup>62</sup>. Carlo Magno massimizzò il potenziale politico e militare dei Franchi ridestando l'operato dell'assemblea nazionale e la solidarietà etnica che la permeava.

<sup>59</sup> «Charles-Martel, Chef de la seconde Race dite des Carliens, s'éleva au dessus des Rois de la première Race, et se rendit le maître absolu de leur sort par deux moyens. Le premier, sa méthode nouvelle de former des armées d'étrangers ou de François aventuriers, qui, n'ayant aucune relation avec l'état en général, ne se soucioient ni de sa prospérité, ni de l'ordre, ni de la conservation des anciennes Loix, qu'autant que le tout avoit de rapport à leur fortune particulière. La seconde fut la cessation des Assemblées du Champ de Mars, où se faisoient auparavant les élections des Officiers principaux, la distribution des Emplois, et où toute la Nation étoit consultée pour prendre des résolutions unanimes sur les entreprises qui étoient à faire et sur la direction des armées» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., pp. 98).

<sup>60</sup> «Mais on voit cette distinction de la Royauté & du Généralat bien marquée & exactement suivie pendant toute la durée de la première Race de nos Rois, jusqu'à ce que la succession s'étant établie dans le Généralat, elle l'étoit déjà dans la Rovauté. Pepin-le-Bref les réunit, les posséda indivisément, & les transmit à sa postérité, comme Mérovée & Clovis en avoient joui avant lui» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 28).

<sup>61</sup> «Rome même dans sa splendeur n'avoit jamais eu plus d'éclat et de grandeur que la sagesse de ce Monarque en procuroit à sa Nation assemblée en Parlement. Mais il ne voulut pas, comme son Père ou son Ayeul, que ce ne fût qu'une vaine cérémonie, pour amuser les Peuples: il pensoit d'une manière trop juste et trop réelle, pour se borner au simple spectacle; et de plus la véritable affection qu'il avoit pour sa Nation, jointe à la reconnaissance des services qu'il en avoit tirez, ne lui permettoit pas d'agir avec détour en son endroit» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., pp. 112-113).

<sup>62</sup> «Et, ce qui est singulier pour confondre la fausse politique qui rejette absolument le concours de la Noblesse dans le régime de notre Monarchie, c'est que rien n'a porté si haut la gloire & la puissance des Rois, que la sage administration de ces Assemblées, comme il sera démontré sous les regnes de Pepin & de Charlemagne» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 57).

L'assemblea comune costituiva la precauzione istituzionale più importante nel prevenire i disagi del dispotismo, ma soprattutto era l'unico organo di governo adatto a realizzare la piena rappresentanza della nazione franca<sup>63</sup>; in essa le discordanti volontà dei feudatari si compendiarono fino a convergere nell'unanime coesione di una comune appartenenza etnica. Carlo Magno seppe interpretare al meglio l'orizzonte comunitario dei Franchi e pertanto non ostacolò le dinamiche contrastive dell'assemblea comune, ma si limitò a coadiuvarne le prestazioni direzionandole in compromessi condivisi. La contrattazione assembleare preservava la compattezza concettuale e applicativa delle risoluzioni politiche e Carlo Magno se ne avvalse per rinsaldare l'unità d'intenti del ceto nobiliare<sup>64</sup>.

La precipuità politica dell'assemblea nazionale rappresentava il più importante fra i compromessi politici sottostanti all'egemonia dei Franchi. Sotto la guida di Carlo Magno l'assemblea comune interpretò al meglio gli equilibri comunitari della nazione franca, ma dopo l'insediamento della dinastia capetingia le strutture portanti di questo ordinamento furono gradualmente pervertite e poi completamente smobilitate. Boulainvilliers analizza i cambiamenti politici apportati dai monarchi capetingi e ne argomenta la sostanziale incompatibilità con i fondamenti storici ed istituzionali che contraddistinsero i primordi della monarchia francese.

Quando l'assemblea comune provvide alla spartizione delle terre conquistate, qualche dignitario romano venne lasciato in possesso, almeno parzialmente, di consistenti dotazioni fondiari. Secondo Boulainvilliers, questi possidenti, obbligati all'assolvimento di peculiari oneri fiscali, rispondevano all'autorità dei Franchi, ma senza sottostare a vincoli direttamente riconducibili ai monarchi della dinastia merovingia<sup>65</sup>. Rivendicando il potere condiviso dell'aristocrazia, Boulainvilliers inaugura una strategia a lungo raggio rivolta alla destituzione teorica del centralismo monarchico. La netta recisione di ogni legame politico intercorrente fra i pochi proprietari di stirpe gallica e il monarca, è solo il primo grado di una consecuzione polemica sottesa a tutta la dissertazione storiografica di Boulainvilliers.

L'operato della dinastia capetingia viene in gran parte biasimato poiché latore di quegli sconquassi istituzionali che intaccarono irrimediabilmente la conformazione aristocratica e assembleare della sovranità francese. Boulainvilliers dichiara illegittime le dispense giuridiche con cui i monarchi capetingi affrancarono molti Galli dall'originaria condizione servile. Interventi di questo tipo prevaricarono le facoltà periferiche dei feudatari disattendendo alle limitazioni politiche che circoscrivevano, fin dai primordi, il po-

<sup>63</sup> «Cependant de tous les usages celui qui contribua le plus à maintenir la Liberté publique, fut la tenue des Assemblées générales» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 57).

<sup>64</sup> «Ce fut encore ce grand Prince qui donna la perfection aux Parlemens, qui avoient succédé aux Assemblées Générales de la Nation, dites du Champ de Mars, qui se faisoient sous la première Race» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 112).

<sup>65</sup> «Cependant on ne voit pas aucun exemple que les Gaulois, propriétaires des Terres à la campagne, aient été nommez Sujets ou Bourgeois du Roi» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 36).



tere del monarca. I Galli affrancati furono promossi ad incombenze burocratiche e militari di primaria importanza e nel trascorrere di pochi decenni si rinserrarono nei ranghi della *noblesse de robe*, un nuovo ordine aristocratico svincolato dai parametri della discriminazione etnica.

Tenendo saldo il presupposto razziale della supremazia franca, Boulainvilliers accusa i monarchi capetingi di essersi concessi ad un'illegitima alleanza con la popolazione di stirpe gallica finalizzandola alla debilitazione politica dell'aristocrazia e alla correlata progettualità di una centralizzazione amministrativa inevitabilmente destinata alle degenerazioni del dispotismo. I monarchi capetingi prosciolsero molti abitanti, sia gallici che di stirpe germanica, dalle minorità civili della schiavitù feudale<sup>66</sup>. In tal modo i monarchi ampliarono la propria sovranità sottraendo larghi strati della popolazione al dominio periferico dei feudatari. Il territorio nazionale fu disseminato di funzionari regi perlopiù selezionati fra i cittadini direttamente sottoposti alla sovranità del monarca. Questi funzionari, detti balivi, non intaccarono direttamente le competenze giuridiche dei feudatari, tuttavia il prolungarsi amministrativo delle revisioni deliberate in appello ne consolidò l'autorità fino a svuotare parzialmente l'autonomia delle circoscrizioni locali<sup>67</sup>.

A grandi linee, Boulainvilliers e Montesquieu condividono l'identificazione dell'appello a vettore dell'indiretta omogeneità procedurale a cui pervennero le corti regionali, ma laddove Montesquieu elogia i pregi di una razionalizzazione generalizzata, Boulainvilliers si sofferma sulle implicazioni negative di un potere centrale giudicato troppo invasivo. È dunque facilmente inquadrabile la discrepanza interpretativa concernente l'operato politico di Luigi IX: se Montesquieu lo addita ad esempio di accortezza strategica con pochi eguali nella storia delle monarchie europee, all'inverso Boulainvilliers ascrive le sue riforme alla lunga consecuzione accentratrice inaugurata da Ugo Capeto e portata a termine dai discendenti della dinastia capetingia<sup>68</sup>. Ugo Capeto avviò le fasi preliminari dell'assolutismo monarchico e gli eredi della dinastia capetingia perseverarono nel medesimo disegno strategico: «[...] lui et ses Successeurs ont eu pour maxime constante d'employer toutes sortes de moyens pour les réunir toutes à la Couronne: en quoi ils ont merueilleusement bien réussi. Ainsi, toute la face du Gouvernement ayant changé il ne faut

<sup>66</sup> «Le premier a été l'Affranchissement des Serfs, ou des Gens de main morte, dont toute la France étoit peuplée tant dans les Villes que dans les campagnes, qui étoient ou les Gaulois Naturels assujettis par les François, ou les Malheureux que la nécessité & les différens accidens avoient réduits en servitude» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I, p. 309).

<sup>67</sup> «Cependant leur établissement étoit si nouveau, & le motif si connu, que, loin de les regarder comme faisant parte du Corps de la Noblesse, on ne leur donnoit séance non seulement qu'après le Barons & Chevaliers, mai meme qu'après les Juristes, qui y avoient été introduits. On peut dire depuis que, comme il s'agissoit ordinairement d'examiner l'apel des jugemens qu'ils avoient rendus, il étoit contre l'ordre de les recevoir au nombre des Juges» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. II, p. 65).

<sup>68</sup> «Mais le François n'en étoit pas moins libre pour cela; puisqu'il ne devoit à la grace du Roi ni sa liberté, ses possessions, ni l'indépendance de sa personne, ni la jouissance de ses biens, n'étant redevable de tous ces avantages qu'à sa seule naissance» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 33).

plus considérer la police du Royaume que sous la forme qu'elle a prise sous la troisième Race»<sup>69</sup>.

Boulainvilliers nega la plausibilità di pretese monarchiche eccedenti al circondario dei territori regi e pertanto giudica abusive tutte le interferenze fraposte alla sovranità regionale dei feudatari. In base al confronto con l'assetto originario delle istituzioni franche, egli delegittima tutti provvedimenti relativi all'affrancamento dei Galli e in particolar modo la diramazione di statuti regi volti a favorire l'autonomia amministrativa dei centri urbani<sup>70</sup>. La disgregazione promossa dai provvedimenti capetingi raggiunse il suo culmine nel 1302 quando Filippo IV il Bello concesse ai Galli una specifica rappresentanza convocandoli come terza componente della nuova tripartizione sociale<sup>71</sup> in cui venne strutturata l'Assemblea degli Stati Generali. In pochi decenni, il riordino amministrativo iniziato da Filippo Augusto e portato a compimento da Filippo IV il Bello, sovvertì l'ordine binario della società francese sostituendovi le gerarchie di una monarchia assoluta sorretta dai servizi di molti funzionari perlopiù attinti dalla popolazione di stirpe gallica<sup>72</sup>, la cui fedeltà venne spesso premiata con la promozione alla dignità nobiliare<sup>73</sup>. Nella prospettiva storiografica di Boulainvilliers, i sovrani capetingi vengono accomunati da un'identica partecipazione al graduale annullamento delle prerogative di cui constava la specifica libertà politica dei Franchi, ovvero quella libertà aristocratica unicamente compatibile con i dettami di un diritto naturale riverso nel legittimo dominio del più forte<sup>74</sup>.

Montesquieu rifiuta la netta partizione con cui Boulainvilliers polarizza la società francese in due gruppi etnici ben distinti, l'uno spiccatamente dominante e l'altro indistintamente sottomesso all'obbedienza servile. Montesquieu vi contrappone il prospetto di una

<sup>69</sup> Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., pp. 308-309.

<sup>70</sup> «Louis-le-Gros fut le premier qui commença à affranchir les grosses Villes; c'est-à-dire, à acorder à leurs Habitans en général des Chartes de Libertez & de Coutumes, accompagnées de la prise du Droit d'imposer des Tailles à la volonté [...]» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 310).

<sup>71</sup> «Ainsi, ayant conduit mes recherches jusqu'au terme de faire connaître & sentir combien la disposition de l'Etat se trouva altérée & changée dans le court espace du regne de Philippe-August à celui de Philippe-le-Bel, c'est-à-dire, un intervalle de soixante trois ans, je suis engagé à présent à parler de la première convocation des Etats-Généraux, des motifs qu'on eut de la faire, & des résolutions qui y surent prises» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., II, p. 63).

<sup>72</sup> «Le second a été le progrès par lequel ces Serfs se sont élevés à la condition de leurs anciens Maîtres» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I., p. 309).

<sup>73</sup> «Ainsi, ayant conduit mes recherches jusqu'au terme de faire connaître & sentir combien la disposition de l'Etat se trouva altérée & changée dans le court espace du regne de Philippe-August à celui de Philippe-le-Bel, c'est-à-dire, un intervalle de soixante trois ans, je suis engagé à présent à parler de la première convocation des Etats-Généraux, des motifs qu'on eut de la faire, & des résolutions qui y surent prises» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. II, p. 63).

<sup>74</sup> «Cette vérité est si certaine que dans l'usage de la Monarchie, le Tiers Etat n'a commercé de faire Corps, que lorsqu'après avoir été affranchi par les Seigneurs, il est entré sous la protection des Rois, & a prétendu se faire leur Sujet immédiat. Entreprise, dans laquelle il a été soutenu contre le droit évident des Propriétaires des Terres, & contre la Loi Fondamentale du Gouvernement» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I, p. 35).

stratificazione sociale plurima punteggiato dall'intreccio delle sovranità periferiche, fra cui risaltavano anche le autorità romane sopravvissute al trapasso dell'invasione barbarica<sup>75</sup>. Contrariamente a quanto aveva scritto Boulainvilliers, «non è vero che i Franchi, entrando nella Gallia, abbiano occupato tutte le terre del paese per farne dei feudi»<sup>76</sup>; anzi, una parte consistente dei fondi venne conservata dai possidenti di stirpe romana. Montesquieu si oppone risolutamente alle assunzioni storiografiche di Boulainvilliers e rivendica la coesistenza di una collaterale gerarchia civile derivata dai retaggi della dominazione romana. Montesquieu ribadisce più volte la permanenza di specifici dislivelli sociali anche presso i cittadini di etnia romana. I Franchi importarono le loro gerarchie e assegnarono una peculiare rilevanza ai loro dignitari, ciononostante l'aristocrazia romana serbò un consistente segmento delle sue prerogative, senza quindi rinunciare a molte delle servitù sociali che la contornavano. La constatazione delle ampie giacenze lasciate ai cittadini romani diventa la principale arma polemica rivolta contro le tesi storiografiche di Boulainvilliers. Le servitù personali esistevano anche in epoca romana e i Franchi si limitarono ad innestarvi le proprie. I Franchi non costituivano un gruppo omogeneo e compatto, ma una confederazione di tribù a loro volta strutturate secondo specifiche gerarchie intestine. Le aristocrazie franche si affiancarono alle aristocrazie romane e allo stesso modo le servitù personali di origine romana si mantennero concomitanti, almeno in parte, alle nuove obbedienze feudali installate dai Franchi<sup>77</sup>: «La servitù non era dunque una condizione particolare dei Romani, né la libertà e la nobiltà una condizione particolare dei barbari»<sup>78</sup>.

Se si fosse realizzato il rigido modello sociale descritto da Boulainvilliers, le istituzioni politiche dei Franchi sarebbero ben presto deragliate dall'originaria conformazione liberale. In un comparto civile così sbilanciato, ogni eventuale precauzione istituzionale sarebbe incorsa in un repentino esaurimento, dando seguito alle ricadute di un rinascite dispotismo. Se il monarca avesse potuto avvalersi di un stuolo tanto esteso di schiavi, i contrappesi periferici sarebbero ben presto collassati, soprattutto in ragione della specifica inquadramento istituzionale che ancora inibiva l'emancipazione politica dell'aristocrazia, costringendola in uno statuto precario e in generale subalterno alle deliberazioni decretate dall'assemblea comune<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> «Il conte di Boulainvilliers ha sbagliato proprio nel punto principale del suo sistema: non ha affatto dimostrato che i Franchi abbiano stabilito un regolamento generale che costringesse i Romani a vivere in una specie di servitù» (*SL*, XXX, 10, t. II, p. 320).

<sup>76</sup> *SL*, XXX, 5, t. II, p. 314.

<sup>77</sup> «Non c'è che da consultare le leggi saliche e ripuarie per vedere che i Romani non vivevano in servitù più di quanto non ci vivessero i Franchi e gli altri conquistatori della Gallia» (*SL*, XXX, 10, t. II, p. 320).

<sup>78</sup> *SL*, XXX, 10, t. II, p. 320.

<sup>79</sup> «Se, in un periodo di tempo nel quale i feudi erano amovibili, tutte le terre del regno fossero state feudi o loro dipendenze, e tutti gli abitanti del regno vassalli o servi ai loro ordini; dal momento che chi possiede beni ha sempre il potere nelle mani, il re che avesse disposto continuamente dei feudi, vale a dire dell'unico tipo di proprietà, avrebbe avuto una potenza altrettanto arbitraria quanto quella del sultano in Turchia: ciò che capovolgerebbe tutta la storia» (*SL*, XXX, 5, t. II, p. 315).

Montesquieu e Boulainvilliers sono accomunati dalla chiara predilezione per le forme intermedie di un governo misto a base aristocratica, è però netto il loro dissenso in riferimento alle vicende storiche dei Franchi. Boulainvilliers partiziona la società francese di due distinti gruppi razziali ed installa nella disparità di un tale squilibrio i margini civili e giuridici necessari a tutelare la libertà politica, laddove quest'ultima viene identificata con la naturale egemonia di una minoranza aristocratica riverita dai servizi manuali di una maggioranza sottomessa<sup>80</sup>. Montesquieu respinge l'interpretazione storiografica proposta da Boulainvilliers e vi contrappone un prospetto sociale irriducibile ad una polarizzazione così netta. Se Boulainvilliers aveva identificato la libertà politica con il ristretto privilegio detenuto da una singola etnia, Montesquieu interpreta il domino dei Franchi secondo tipologie meno oppressive e attribuisce ai residui dell'autorità romana un ruolo fondamentale nel temperare gli eventuali eccessi dell'assemblea comune e del monarca, soprattutto nei primi decenni del nuovo insediamento quando la sostanziale estraneità alle leggi civili rendeva precario il potere periferico dei feudatari. Pur assegnando una consistente rilevanza alle prerogative aristocratiche, Montesquieu non ne assolutizza i termini e soprattutto non estromette i cittadini gallici dalla fruizione della libertà politica reinstallata dai conquistatori germanici.

Montesquieu imputa a Boulainvilliers la contraffazione delle vicende storiche francesi e una critica affine viene rivolta anche a sfavore di Jean-Baptiste Dubos, benché quest'ultimo, agli antipodi rispetto a Boulainvilliers, si mostrasse sostenitore delle pretese assolutiste accampate dalla dinastia capetingia: «Il conte di Boulainvilliers e l'abate Dubos hanno creato due sistemi dei quali uno ha l'aria di essere una congiura contro il terzo stato, e l'altro una congiura contro la nobiltà»<sup>81</sup>. Montesquieu e Boulainvilliers descrivono l'invasione dei Franchi elaborando raffigurazioni piuttosto difformi, ma entrambi, contrariamente a Dubos, condividono la fondamentale constatazione di un trapasso politico epocale intercorso nelle strutture amministrative della Gallia. Dubos disconosce l'atto iniziale della conquista e sminuisce il soprassalto politico dell'invasione germanica risolvendolo in un semplice avvicendamento all'interno di strutture istituzionali perlopiù inalterate. I Franchi si insediarono nella Gallia con il benessere dell'imperatore d'Oriente Anastasio e così i discendenti di Clodoveo ereditarono la legittimazione divina soggiacente all'autorità degli imperatori romani<sup>82</sup>. Se Montesquieu aveva rigettato l'integralismo ari-

<sup>80</sup> «La Conquête des Gaules méritoit bien que je m'étendisse à son occasion; tant pour la dignité du sujet, qui est un des plus illustres que la mémoire des Hommes ait conservez, qu'à cause de l'intérêt que nous y devons prendre, puisque c'est le fondement de l'état François dans lequel nous vivons: mais principalement parce que c'est à cette époque que nous devons rapporter cette police et l'ordre politique, suivis depuis par la Nation. De plus c'est delà que nous avons tous reçu notre droit essentiel et primordial; ce qui doit faire le principal objet des réflexions, auxquelles cet Ouvrage est destiné» (Boulainvilliers, *Histoire*, cit., t. I, p. 24).

<sup>81</sup> *SL*, XXX, 10, t. II, pp. 320-321. Cfr. U. Roberto, *I Germani e l'identità politica europea*, cit., p. 658.

<sup>82</sup> «L'abate Dubos nega assolutamente che i Franchi siano entrati nelle Gallie come conquistatori: secondo lui i nostri re, chiamativi da quei popoli, non hanno fatto altro che sostituirsi agli imperatori romani, succedendo nei loro diritti» (*SL*, XXX, 24, t. II, p. 364).

stocratico e razziale di Boulainvilliers, allo stesso modo dismette le asserzioni storiografiche di Dubos ribadendo la necessità di corpi intermedi adatti a scongiurare le inevitabili degenerazioni dispotiche verso cui declina un potere monarchico slegato da ogni limitazione esterna.

### 3. *I benefici dell'invasione barbarica e il «diritto delle genti»*

Ricapitolando gli effetti positivi rilasciati dall'invasione barbarica, Montesquieu coglie l'occasione per corroborare le assunzioni giuridiche già esposte nel Libro X in merito alle diramazioni teoriche del «diritto delle genti», ovvero le leggi di natura che attengono ad un corretta mediazione dei rapporti internazionali<sup>83</sup>. Nel tentativo enuclearne i fondamenti, Montesquieu identifica nei parametri della legittima difesa le strutture oggettive con cui misurare la prossimità dei casi empirici ai dettami del diritto naturale. Montesquieu analizza l'ordine tipologico delle guerre e ne discerne le più immediate urgenze in modo da poter selezionare le circoscritte compenetrazioni con cui l'equità naturale può intersecare l'esercizio di una violenza arbitraria.

Nel disegno teorico di Montesquieu, le reciproche prevaricazioni impartite dai contendenti di una guerra assumono una valenza contingente, strettamente contigua alle discordanti variazioni del contesto. Nell'incertezza della guerra le parti in causa difendono la loro sicurezza rintuzzandosi nell'esercizio di una diffusa violenza, ma quando l'antagonismo viene dissipato e l'installazione di un governo stabile normalizza la situazione, il diritto a perseguire la propria sopravvivenza, pur permanendo nella sua priorità naturale, rifluisce verso categorie politiche profondamente rinnovate. La violenza è consustanziale alla guerra, ma gli eventuali abusi ulteriormente perpetrati dai vincitori si rendono incompatibili con le prescrizioni della legge naturale<sup>84</sup>.

Il diritto internazionale divarica la sua equità assecondando le distinte occorrenze della guerra e della pace, tuttavia tanto nei pericoli della guerra quanto nella quiete della pace, il diritto alla conservazione della vita costituisce il fulcro concettuale da cui discendono le configurazioni secondarie del diritto naturale.

Quando gli invasori completano l'occupazione di un paese o viceversa gli aggrediti respingono l'assalto di un esercito straniero, il diritto alla legittima difesa viene spurgato dalle implicazioni della violenza e riportato nella reciprocità di rapporti parzialmente paritari. La compiuta sottomissione dell'avversario modifica integralmente le coordinate del contesto politico e le direttive del diritto naturale vi si adeguano di conseguenza: «È chia-

<sup>83</sup> Sul diritto internazionale in Montesquieu cfr. M. Platania, *Guerre ed equilibrio europeo in Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 22 (2002), pp. 175-206; J. Terrel, *À propos de la conquête: droit et politique chez Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 8 (2005-2006), pp. 137-150.

<sup>84</sup> «La conquista è una acquisizione; lo spirito di acquisizione porta con sé quello di conservazione e di uso, e non quello di distruzione» (*SL*, X, 3, t. I, p. 249).

ro che, quando la conquista è avvenuta, il conquistatore non ha più alcun diritto di uccidere, perché non si trova più nel caso di legittima difesa, né in quello della propria conservazione»<sup>85</sup>.

Montesquieu inserisce la schiavitù fra le tattiche militari giustificate dal contesto emergenziale della guerra, ma al contempo la disconosce di un'analoga legittimazione se procrastinata al di fuori delle congiunture che ne avevano richiamato le occorrenze. «La schiavitù nella conquista è un fatto accidentale»<sup>86</sup>, poiché vincolato alle operazioni belliche che precedono il conseguimento di una stabile vittoria, ma al di fuori di queste circostanze la schiavitù viene deprivata della sua validità<sup>87</sup>.

Approfondendo la tematica delle leggi naturali, Montesquieu può ulteriormente riconfermare l'ostentato favore con cui guarda all'eredità politica tramandata dalle popolazioni di stirpe germanica. I Franchi, e in generale le popolazioni barbariche che occuparono i territori della Gallia, condussero la loro invasione conformandosi spontaneamente ai dettami della giustizia naturale e così le avvisaglie del sopruso militaresco furono ben presto avvicinate dalle mediazioni di una convivenza accomodante. Le popolazioni barbariche estirparono le sopraffazioni del dispotismo romano e nel rovesciarne le istituzioni rivitalizzarono quei fondamenti dell'equità naturale che i secoli del dominio romano avevano annientato. Le popolazioni assoggettate trassero giovamento soprattutto dalla soppressione della soffocante fiscalità romana. L'onnipresente invadenza degli esattori aveva prostrato gli abitanti delle provincie condannandoli ad una condizione miserevole e strettamente contigua alle afflizioni politiche del dispotismo. Le invasioni barbariche stracciarono le diramazioni politiche del dispotismo imperiale e di converso i cittadini delle provincie furono slegati dalle pesanti costrizioni del sistema tributario romano<sup>88</sup>.

I Franchi, i Visigoti e i Burgundi colonizzarono la Gallia seguendo modalità per molti aspetti difformi, ma in generale cogenti ai principi del diritto naturale<sup>89</sup>: «La storia di-

<sup>85</sup> *SL*, X, 3, t. I, p. 250.

<sup>86</sup> *SL*, X, 3, t. I, p. 250.

<sup>87</sup> «Non si ha il diritto di ridurre in schiavitù che quando ciò è necessario per il mantenimento della conquista. L'obiettivo della conquista è la conservazione; la schiavitù non è mai l'obiettivo della conquista, ma può accadere che essa sia un mezzo necessario per assicurare la conservazione» (*SL*, X, 3, t. I, p. 250).

<sup>88</sup> Anche nella *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* Montesquieu aveva lamentato l'esosità dei tributi a cui le autorità imperiali avevano sottoposto gli abitanti delle provincie: «Negli Stati che vanno indebolendosi c'è più bisogno di tributi che negli altri, di modo che si è obbligati ad aumentare gli oneri man mano che si è meno grado di sopportarli: ben presto nelle provincie romane i tributi divennero intollerabili» (Montesquieu, *Considerazioni*, cit., XVIII, p. 208). Nelle provincie imperiali, «i cittadini, perseguitati dagli esattori, non avevano altra via di scampo che rifugiarsi presso i Barbari, oppure cedere la propria libertà al primo che volesse prenderla» (XVIII, p. 208). Le invasioni barbariche si rivelarono benefiche soprattutto nella disgregazione dell'opprimente fiscalità romana: «Questo servirà a spiegare, nella nostra storia francese, la pazienza con cui i Galli tollerarono la rivoluzione che doveva stabilire quella schiacciante differenza fra una nazione nobile e una nazione plebea. I Barbari, rendendo tanti cittadini servi della gleba, ossia del campo cui erano vincolati, quasi nulla introdussero che non fosse stato più crudelmente fatto prima di loro» (XVIII, p. 208).

<sup>89</sup> Nel suo *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, Voltaire insiste ripetutamente sulla ferocia delle po-

mostra che dopo il primo stanziamento, vale a dire dopo i primi saccheggi, essi si accordarono con gli abitanti, lasciando loro tutti i diritti politici e civili»<sup>90</sup>. Gli invasori germanici perpetrarono le loro conquiste costellandole di rapine e saccheggi, ma quando si provvide alla riorganizzazione dei territori sottomessi, le costrizioni furono calmierate e gli abitanti di origine romana ritornarono in possesso di circoscritte facoltà politiche<sup>91</sup>: «I nostri padri, che conquistarono l'Impero romano, agirono in questo modo. Le leggi che essi fecero nell'ardore, nell'azione, nell'impeto, nell'orgoglio della vittoria, le mitigarono in seguito: le loro leggi erano dure, ed essi le resero imparziali»<sup>92</sup>.

Indagando le reversioni strategiche intraprese dai Franchi, Montesquieu vi scorge una plausibile esemplificazione di quei dislivelli fenomenici che possono sovrapporsi alle primarie espressioni del diritto naturale. Le angherie della schiavitù con cui i Franchi avevano sedato le ultime resistenze dei Romani, furono prevalentemente revocate e sostituite da corpi legislativi differenziati su base etnica. Secondo Montesquieu, «era il diritto delle genti di quei tempi: si asportava tutto in tempo di guerra, si accordava tutto in tempo di pace»<sup>93</sup>: dall'iniziale violenza della conquista, i Franchi transitarono verso una temperan-

polazioni barbariche ed esemplifica principalmente il caso dei Franchi. Fin dalle sue origini, la storia della monarchia francese venne costellata da numerose atrocità di cui Voltaire riporta numerosi episodi: «Tale fu per molto tempo lo spirito delle leggi nella monarchia nascente. Il secolo dei Fredegonda e dei Brunechilde non fu meno abominevole. Più si percorre la storia, più ci si rallegra di essere nati nel nostro secolo» (Voltaire, *Commentario*, cit., p. 189). L'efferatezza dei Franchi corruppe i costumi dell'aristocrazia francese e i suoi nefasti effetti si dilungarono lungo tutto il Medioevo e i primi secoli dell'epoca moderna; «Gli assassini, siano essi cosiddetti politici, cosiddetti giuridici, apertamente commessi per un'abitudine diffusa, si sono succeduti, quasi senza interruzione, dal tempo di Clodoveo al tempo della Fronda» (Voltaire, *Commentario*, cit., p. 189). Voltaire prende a pretesto la violenza dei Franchi e la sua continuativa permanenza per screditare le teorie sul clima proposte da Montesquieu. Secondo Voltaire le condizioni ambientali influenzano solo marginalmente i costumi delle civiltà umane. È infatti l'operato dei governanti a determinare primariamente i cambiamenti che possono alterare gli equilibri politici e culturali di una società. Il passaggio dalle regioni dell'Europa centrale alla Gallia non emancipò i Franchi dalla ferocia dei costumi barbarici, anzi tali ascendenze impregnarono profondamente i valori militareschi dell'aristocrazia francese fino a quando l'opera riformatrice di Luigi XIV ne acquietò gli eccessi reindirizzando le aspettative sociali sui richiami del lusso e della cultura. Riguardo alle influenze del clima, Voltaire commenta ironicamente: «Dipende forse da ciò se questo popolo fu per quarant'anni, sotto questo stesso Luigi XIV, parimenti mite e valoroso, famoso per le guerre e per le belle arti, intraprendente e docile, saggio e gentile, il modello di tutti gli altri popoli? Eppure, esso viveva sotto lo stesso clima del tempo di Clodoveo, di Carlo VI e di Carlo IX» (Voltaire, *Commentario*, cit., p. 193). Le condizioni ambientali plasmano i corpi, ma la morale e i costumi vengono plagiati, in prevalenza, dalle scelte dei monarchi e dei legislatori: «Conveniamo, dunque, che se il clima rende gli uomini biondi o bruni, è però il governo che produce le loro virtù e i loro vizi. Riconosciamo anche che un re veramente buono è il più bel regalo che il cielo possa fare alla terra» (Voltaire, *Commentario*, cit., p. 193).

<sup>90</sup> *SL*, XXX, 11, t. II., p. 322.

<sup>91</sup> «Bisogna considerare che queste spartizioni non furono fatte obbedendo ad un impulso tirannico, ma col principio di venire incontro ai bisogni dei due popoli che dovevano vivere nel medesimo paese» (*SL*, XXX, 9, p. 318).

<sup>92</sup> *SL*, X, 3, t. I, p. 251.

<sup>93</sup> *SL*, XXX, 11, t. II, p. 322.

za civile dettata dalle opportunità di una coesistenza duratura<sup>94</sup>. La maggior parte dei territori venne organizzata in feudi e gli esponenti dell'aristocrazia se ne spartirono il controllo. I centri urbani, perlopiù abitati da cittadini di origine romana, furono invece preservati in una conformazione amministrativa parzialmente autonoma.

I Franchi si approcciarono alla popolazione romana intercettando la ragionevolezza intrinseca alle leggi di natura, tuttavia «il ricorso allo stesso diritto delle genti durante parecchi secoli fece sì che la servitù si estendesse prodigiosamente»<sup>95</sup>. Gli sviluppi dell'ordinamento feudale reintrodussero surrettiziamente le costrizioni della schiavitù benché all'interno di un'inedita fisionomia. Inizialmente le stratificazioni sociali si conservarono rade e poco strutturate ma nel giro di pochi secoli le dipendenze feudali occuparono tutti gli interstizi della società francese. Le numerose guerre e i continui rivolgimenti delle contese dinastiche, scaraventarono il paese in una precarietà generalizzata che veicolò la susseguente revisione delle gerarchie politiche<sup>96</sup>. I cittadini, intimoriti dalla diffusa insicurezza, si assoggettarono volontariamente alla crescente autorità dei feudatari indebolendo quelle autonomie urbane che avevano prolungato, per alcuni secoli, le deroghe amministrative sopravvissute alla discesa dei Franchi<sup>97</sup>.

I conflitti dinastici dell'epoca carolingia sfiarono definitivamente le divergenze amministrative che ancora dissociavano il contado e le città. Le dipendenze feudali incorporarono tutti i rapporti politici della società francese e di converso affossarono il compromesso istituzionale che fino ad allora aveva trattenuto i discendenti di stirpe germanica e romana in dislivelli giuridici e politici disgiunti. Il territorio nazionale si compartimentò in giurisdizioni diversificate e rette da un diritto consuetudinario omologato su comunanze distrettuali e non più etniche. I feudatari più importanti furono contornati da un fitto intreccio di servitù che ne rafforzarono ulteriormente l'impatto politico. La crescente autonomia dei feudatari si contrappose alle mire della centralizzazione statale arrivan-

<sup>94</sup> Voltaire reputa esagerato il giudizio positivo espresso da Montesquieu in merito all'invasione barbara. I Franchi «erano, come tutti gli altri Barbari del Nord, bestie feroci che cercavano cibo, un riparo e qualche veste per proteggersi dalla neve» (Voltaire, *Commentario*, cit., p. 173). Voltaire ironizza sulle forme elogiative con cui Montesquieu descrive la temperanza politica dimostrata dai Franchi dopo la completa sottomissione della popolazione romana. Voltaire considera poco accurate queste considerazioni storiografiche e le fa risalire al patriottismo di un cittadino fedele alla monarchia francese. L'invasione fu iniqua e ricolma di efferatezze, ben lungi dall'intersecare, almeno indirettamente, le leggi del diritto naturale (cfr. Voltaire, *Commentario*, cit., pp. 133-135). «Non si pronuncia oggi il nome di Ostrogoto, di Visigoto, di Unno, di Franco, di Vandalo, di Erulo, di tutte queste orde che hanno distrutto l'Impero romano, se non con il disgusto e l'orrore che ispirano i nomi delle bestie selvagge puzzolenti. Ma ogni popolo dell'Europa vuole ammantare di un qualche splendore la turpitudine della sua origine» (Voltaire, *Commentario*, cit., p. 173).

<sup>95</sup> *SL*, XXX, 11, t. II, p. 323.

<sup>96</sup> «Ma quello stesso diritto delle genti, che rimase dopo la conquista, fece ciò che la conquista non aveva fatto: la resistenza, la rivolta, la conquista delle città comportava la servitù degli abitanti» (*SL*, XXX, 11, t. II, p. 322).

<sup>97</sup> «Mentre, all'inizio della prima, vi era nelle città all'incirca il tipo di amministrazione che esisteva presso i Romani, cioè alcuni ordini di borghesia, un senato, delle corti di giudicatura, verso l'inizio della terza razza non si trova che un signore e dei servi» (*SL*, XXX, 11, t. II, pp. 321-322).



do a compensare l'esaurimento delle indipendenze cittadine che inizialmente avevano limitato la supremazia politica dei Franchi.

Il sistema feudale corrose i contrappesi della libertà individuale e gradualmente ricacciò gran parte della popolazione in una condizione prevalentemente servile. Gli abitanti francesi, indifferentemente dalla stirpe, furono inquadrati nelle trame della schiavitù feudale e così le larghe indipendenze successive alla dissoluzione dell'Impero romano furono rimpiazzate da uno stretto groviglio di servitù vassallatiche. La definitiva maturazione del sistema feudale favorì l'aspettarsi di una spessa gerarchizzazione periferica che destrutturò le differenziazioni etniche del vecchio ordinamento<sup>98</sup>.

Tuttavia, il moltiplicarsi delle servitù feudali non diede seguito alla ricostituzione di un governo dispotico. Inerpicandosi nelle dipendenze della gerarchia vassallatica, le nuove schiavitù non si statuirono nelle forme distorte e unipolari del dispotismo, bensì nelle diramazioni plurime e stratificate di molteplici autorità periferiche, sostanzialmente esterne alle costrizioni di una centralizzazione dispotica. La garanzia di una sovranità contenuta da dislivelli istituzionali intermedi preservò i fondamenti costitutivi della libertà politica, malgrado la crescita esponenziale di uno schiavismo a marca feudale.

Per comprendere le considerazioni storiografiche di Montesquieu, è importante segnalare l'asimmetria tipologica a cui viene sottoposto il concetto di schiavitù. Le discordanze che destituiscono la legittimità post-bellica della schiavitù, non riguardano l'interezza di questa categoria giuridica. Montesquieu non censura il particolarismo della schiavitù personale, è però risoluto nel negarne una qualsiasi legittimità se riferita a tutti i membri di una nazione. L'ingiustizia della schiavitù è dunque circoscritta all'eventualità di una polarizzazione estrema che condanni un intero popolo all'oppressione del dispotismo. Le servitù personali sopravvissero alla conquista e accrebbero la loro portata compromettendo la condizione di molti abitanti, sia di stirpe germanica che di stirpe romana. Il feudalesimo rinnovò le forme istituzionali della servitù, ma senza degenerare nell'illegittima conformazione del dispotismo.

Le servitù disseminate dal feudalesimo restrinsero i margini dell'indipendenza personale, ma non pregiudicarono il tendenziale miglioramento politico susseguito all'invasione barbarica. La soppressione dell'opprimente dispotismo romano aveva risollevato le sorti politiche dell'Europa riattivando quelle autonomie locali necessarie alla ricostituzione di qualsivoglia libertà politica. Le conquiste barbariche parcellizzarono l'Europa in una molteplicità di Stati la cui limitata grandezza contribuì in modo essenziale al mantenimento di forme politiche estranee al dispotismo.

A suo tempo, l'abnorme perimetro del dominio romano aveva intaccato la funzionalità delle istituzioni repubblicane introducendo le occorrenze contestuali del dispotismo. Gli imperatori romani, al pari di ogni altro despota, avevano legittimato il loro potere

<sup>98</sup> «All'inizio della prima razza esisteva un numero enorme di uomini liberi, sia tra i Franchi che tra i Romani: ma il numero dei servi aumentò in misura tale che all'inizio della terza razza tutti i lavoratori e quasi tutti gli abitanti della città si trovarono in condizioni di servitù» (*SL*, XXX, 11, t. II, p. 321).

sopperendo alla dispersività di un territorio ormai troppo vasto per essere governato senza il ricorso ad una deterrenza fortemente vessatoria. All'inverso la circoscritta estensione dei regni romano-barbarici disinnesco in partenza le possibili ricadute del dispotismo, lasciando sussistere gli spazi amministrativi di una sovranità parzialmente collegiale.

Le popolazioni barbariche sottoposero i territori conquistati ad una tipologia politica inedita che Montesquieu designa con l'appellativo di «governo gotico». Le forme istituzionali invalse nel mondo antico furono oltrepassate e l'Europa si approssimò ai primordi politici dello Stato-nazione. I regni romano-barbarici furono allestiti su estensioni territoriali intermedie che prevenirono le degenerazioni del dispotismo. Il «governo gotico» approntò le forme aurorali del paradigma monarchico convogliando nell'unità politica di un territorio piuttosto esteso l'impianto federale e pluralista a cui erano avvezze le popolazioni germaniche.

Prima che i Romani omologassero tutto il Mediterraneo sotto le insegne di un medesimo impero, le popolazioni di quei territori erano frammentate in una pluralità di città-Stato che reggevano il proprio governo affidandosi alle deliberazioni di un consesso pubblico. Talvolta alcune città si riunivano in associazioni federative sormontate dalla direzione di un'assemblea comune<sup>99</sup>, tuttavia le funzioni gestite collegialmente erano poche e perlopiù contingenti<sup>100</sup>.

Analogamente le popolazioni barbariche, fintanto che abitarono le regioni dell'Europa settentrionale, ressero le incombenze comuni affiliandosi in sodalizi politici equiparabili ad una repubblica federativa. Queste associazioni non erano composte da città-Stato ma da tribù transumanti che si riconoscevano in una genealogia condivisa. Solo le urgenze della guerra erano gestite collegialmente attraverso le deliberazioni di un'assemblea nazionale che riuniva tutte le tribù appartenenti ad una stessa etnia. Tuttavia, dopo la conquista delle provincie romane, le popolazioni barbariche riorganizzarono la conformazione istituzionale dei loro governi, ma senza snaturare le peculiarità politiche della tradizione germanica.

La sovranità nazionale venne conservata in strutture assembleari e federative, ma le configurazioni esterne furono revisionate in modo da renderle compatibili con le necessità amministrative di un territorio stabilmente strutturato. Di fronte alla sopravvenuta impossibilità di riunire saltuariamente tutta la popolazione, l'assemblea comune venne ri-

<sup>99</sup> «Gli antichi non conoscevano il governo fondato su un corpo di nobili, e ancora meno quello fondato su un corpo legislativo, formato dai rappresentanti di una nazione. Le repubbliche della Grecia e dell'Italia erano costituite da città che possedevano ciascuna il suo governo, e che racchiudevano i loro cittadini entro la cerchia delle mura. Prima che i Romani inghiottissero tutte le repubbliche, non c'erano re quasi in nessun paese, in Italia, in Gallia, in Spagna e in Germania. In questi paesi non si avevano che piccoli popoli o piccole repubbliche; l'Africa stessa era sottomessa a una grande repubblica, e l'Asia minore era occupata dalle colonie greche. Non esistevano dunque esempi di rappresentanti di città o di assemblee di Stati: bisognava andare fino in Persia per trovare il governo di uno solo» (SL, XI, 8, t. I, p. 293).

<sup>100</sup> «È vero che esistevano repubbliche federative, e molte città inviavano dei rappresentanti a una assemblea. Ma io dico che non esistevano monarchie del tipo di cui ho parlato» (SL, XI, 8, t. I, pp. 293-294).

stretta numericamente assegnando i membri residui di una funzione territorialmente rappresentativa<sup>101</sup>.

Il «governo gotico» sopperì alle inadeguatezze del vecchio ordinamento: l'assemblea comune decadde dall'originario esercizio di una democrazia diretta riassegnandosi di un'inedita composizione rappresentativa sostanzialmente interdipendente alla gerarchia feudale. I monarchi fissarono ereditariamente le loro funzioni, ma la sovranità nazionale non sfuggì ai vincoli di una gestione comunitaria che si traduceva nella rappresentanza nazionale dell'assemblea comune.

Nel trascorrere di pochi secoli i Franchi inglobarono le popolazioni limitrofe e così il decorso istituzionale del «governo gotico» si sovrappose interamente alla maturazione politica della monarchia carolingia. L'evoluzione del «governo gotico» venne completata con la stabilizzazione delle responsabilità monarchiche e con il riconoscimento di autorità parziali che contemperarono, a livello locale, il potere dell'assemblea comune e del monarca. Il contesto emergenziale della conquista aveva condannato molti abitanti ad una condizione prevalentemente servile, ma con l'esaurirsi dei conflitti, le comunità romane furono gradualmente affrancate e i fondamenti del «governo gotico» ulteriormente rinsaldati. Il clero e gli statuti cittadini si affiancarono alle autorità periferiche del feudalesimo aggiungendosi a quei contrappesi istituzionali che caratterizzano le strutture del «governo gotico».

In base alla ricostruzione fornita da Montesquieu, gli Stati del mondo antico erano catalogabili esclusivamente come repubbliche o come regimi dispotici<sup>102</sup>. Nella tripartiti-

<sup>101</sup> «I conquistatori si sparsero nel paese; vi abitarono le campagne e, in misura minore, le città. Quando erano in Germania, tutta la nazione poteva riunirsi in assemblea; quando si trovarono dispersi sul territorio conquistato, la cosa si rese impossibile. Ciononostante, era necessario che la nazione deliberasse sui suoi affari, come aveva fatto prima della conquista: lo fece quindi per mezzo di rappresentanti. Ecco l'origine del governo gotico presso di noi. Dapprima, esso fu insieme aristocratico e monarchico. Aveva come inconveniente che la plebe era schiava: era un buon governo che aveva in se stesso la capacità di divenire migliore. Venne poi l'uso di accordare lettere di affrancamento, e ben presto la libertà civile del popolo, le prerogative della nobiltà e del clero, la potenza dei re, si trovarono in tale armonia che non credo sia esistito al mondo un governo così ben temperato come lo fu questo, in ogni parte l'Europa, fintanto che si mantenne in vita» (*SL*, XI, 8, t. I, p. 294-295).

<sup>102</sup> Nelle *Lettres persanes* Montesquieu aveva tracciato una breve genealogia delle forme politiche non molto dissimile da quella dell'*Esprit des lois*. L'ordinamento politico delle popolazioni germaniche viene indicato come repubblicano e in generale la storia antica viene rinserrata nella dualità politica di dispotismo e repubblica. Le *polis* greche replicarono il loro ordinamento repubblicano nelle molte colonie che sorsero sulle coste del mar Mediterraneo: «Quelle colonie greche portarono con sé uno spirito di libertà che avevano preso in quel dolce paese; pertanto in quei tempi remoti in Italia, nella Spagna e nelle Gallie non si vedono monarchie. Vedrai tosto che i popoli del Nord e della Germania erano non meno liberi; e se tra loro si crede trovare vestigia di qualche regno, è che si sono scambiati per re i capi dell'esercito o delle repubbliche» (Montesquieu, *Lettere persiane*, intr. e note di J. Starobinski, tr. di G. Alfieri Todaro-Faranda, Milano, BUR, 1984, CXXXI, p. 241) Il modello delle *polis* greche si diffuse in tutto il Mediterraneo ma al contempo nell'Europa settentrionale le popolazioni barbariche si organizzarono in repubbliche federali commisurate alla dispersione territoriale di una vita transumante: «Tutto ciò avveniva in Europa; quanto all'Asia e all'Africa, sono state sempre oppresse dal dispotismo, eccettuate alcune città dell'Asia Minore di cui abbiamo

zione delle principali tipologie politiche, Montesquieu addita la monarchia di un'insorgenza recente, successiva al dissolvimento dell'Impero romano d'Occidente. L'estensione intermedia dei regni romano-barbarici, ma soprattutto la riconversione in senso rappresentativo dell'assemblea nazionale, prevennero le degenerazioni del dispotismo collocando il potere del monarca in una sovranità parziale, concomitante all'autorità periferica dei feudatari. Queste configurazioni, che costituivano l'asse portante del «governo gotico», si riassettarono gradualmente fino a statuirsi in una monarchia compiutamente realizzata. Il «governo gotico» impiantò i presupposti istituzionali di una sovranità temperata e territorialmente composita. Le successive evoluzioni dell'ordinamento francese perfezionarono il «governo gotico» dando seguito alle forme giuridiche di una monarchia moderna, ovvero ad un sistema politico edificato sulla divisione dei poteri e sul continuativo bilanciamento delle autorità centrali e periferiche.

Dapprincipio, l'assemblea nazionale garantiva gli equilibri della libertà politica sottomettendo i feudi e lo stesso monarca a procedure elettive, ma quando l'aristocrazia feudale conseguì un'autonomia giuridica indipendente dalle deliberazioni dell'assemblea comune, le limitazioni al potere monarchico ripiegarono su altre direttive. Con l'equiparazione dei feudi a proprietà private e la centralizzazione del potere regio, la libertà politica ristrutturò la sua tipologia insinuandosi nella dinamica contrastiva con cui l'aristocrazia francese stemperava il potere della dinastia capetingia. I sovrani capetingi poterono fruire di una centralità politica nettamente superiore a quella delle dinastie precedenti, ma la libertà politica non venne soppressa bensì traslata nelle forme della legge civile, ovvero nelle competenze di corpi intermedi dotati di prerogative autonome ed ereditarie.

In definitiva, la monarchia capetingia, contraddistinta dalla centralità di una dinastia ereditaria e dal bilanciamento di corpi intermedi altrettanto ereditari, rappresentò un'ennesima transizione nelle coordinate politiche risalenti al «governo gotico». Le strutture portanti della monarchia francese, almeno nei secoli della storia medievale, non deragliarono pressoché mai dai fondamenti di una sovranità multipolare. La libertà politica inaugurata dalla penetrazione sociale e culturale dei Franchi perdurò al fondo di ogni successiva correzione istituzionale, dalle originarie configurazioni del «governo gotico» per arrivare alle forme compiutamente realizzate della monarchia capetingia<sup>103</sup>.

parlato e la repubblica di Cartagine in Africa» (p. 241). Dunque, fatta esclusione per i governi dispotici dell'Asia e dell'Africa, nell'antichità «il mondo fu diviso fra due potenti repubbliche, quella di Roma e di Cartagine» (p. 241) In questo stesso brano delle *Lettres persanes*, Montesquieu menziona anche i governi monarchici, ma il riferimento è relativo alle arcaiche monarchie patriarcali che reggevano le piccole città greche prima che si realizzassero quelle rivoluzioni popolari da cui scaturirono i nuovi ordinamenti repubblicani. Montesquieu può dunque sostenere che «i primi governi che conosciamo erano monarchici: solo per caso e col seguirsi dei secoli si formarono le repubbliche» (p. 240). Le monarchie in senso proprio si svilupparono solo nei secoli successivi alla caduta dell'Impero romano d'Occidente.

<sup>103</sup> Già nelle *Lettres persanes* Montesquieu aveva riconosciuto nella diffusa indipendenza uno dei caratteri distintivi delle popolazioni germaniche. Questa libertà si estrinsecava primariamente nelle collegialità delle principali decisioni politiche e in generale nei numerosi contrappesi che circoscrivevano il potere del mo-

#### 4. *La decadenza del diritto formalizzato e l'utilizzo giudiziario dei duelli*

Funestati dalle ripetute guerre civili e dalle inesauste contese dinastiche, i decenni immediatamente successivi alla morte di Carlo Magno furono contraddistinti da una diffusa incertezza e dal progressivo diradarsi delle coercizioni amministrative. Nei primi secoli dello stanziamento in Gallia, i Franchi poterono avvalersi di una legislazione parzialmente unitaria poiché affissa ai capitolari dell'assemblea comune e ai codici scritti con cui furono riordinate usanze giuridiche della tradizione germanica, tuttavia, il dissesto politico simultaneo alla decadenza del potere carolingio, disperse questa coesione e propagò la disabitudine alla scrittura da cui scaturì lo smarrimento della giurisprudenza ufficiale<sup>104</sup>. Dimentiche del diritto formalizzato, le comunità regionali vi rimediarono recuperando le categorie del diritto consuetudinario e con esse l'antica pratica dei duelli giudiziari.

Fintanto che la legge scritta preservò la sua effettualità, le occorrenze del diritto ufficiale furono dispiegate assegnando ogni etnia di una specifica tipologia giuridica, ma allorché se ne dispersero le costrizioni, la pluralità dei registri legali venne sostituita dal consolidarsi di consuetudini giuridiche esercitate per mezzo dei duelli. La graduale estinzione delle codificazioni romane e barbariche stralciò i dislivelli etnici del diritto ufficiale e coadiuvò l'installazione di uniformità giuridiche distribuite in modelli regionali.

Il crescente ricorso ad una prassi giuridica di ascendenza consuetudinaria scompose la Gallia in circoscrizioni regionali dotate di una peculiare uniformità. Tuttavia le vecchie raccolte giuridiche, ancorché cadute in una generica desuetudine, conservarono specifiche zone d'influenza commisurate al loro precedente grado di diffusione; nei territori un tempo controllati dai Burgundi e dai Visigoti, le spettanze del diritto germanico attecchirono con una persistenza molto più ridotta rispetto a quanto avvenne nelle zone della Gallia poste fin da subito sotto il dominio politico dei Franchi. Nella Gallia Narbonense, in Aquitania e in Borgogna, per effetto dell'occupazione visigota e burgunda, «la legge romana era divenuta la legge personale generale, e la legge gotica la legge personale parti-

marca. Le popolazioni barbariche erano estranee alle affezioni del dispotismo e tali si mantennero anche dopo l'invasione delle provincie romane: «Quei popoli erano liberi, e limitavano così strettamente il potere dei re che propriamente questi non erano che capi o generali; perciò tali regni, sebbene fondati sulla forza, non sentirono il giogo del vincitore. Quando i popoli dell'Asia, come i turchi e i tartari, fecero conquiste, essendo soggetti alla volontà di un solo, non pensarono che a dargli nuovi sudditi e a stabilire con le armi la sua violenta autorità; ma i popoli del Nord, liberi nel loro paese, impadronendosi delle provincie romane non dettero ai loro capi una grande autorità. Alcuni di questi popoli, come i vandali in Africa, i goti in Spagna, arrivarono perfino a deporre i loro re quando non ne erano soddisfatti; presso gli altri l'autorità sovrana era limitata in mille modi diversi: un gran numero di signori la dividevano; le guerre non erano intraprese senza il loro consenso; le spoglie erano sempre divise tra il capo e i soldati; non c'erano imposte a favore del principe; le leggi si facevano nelle assemblee della nazione. Ecco il principio fondamentale di tutti questi Stati che si formarono sulle rovine dell'impero romano» (Montesquieu, *Lettere persiane*, cit., CXXXI, p. 242).

<sup>104</sup> «I regni infelici che seguirono quello di Carlo Magno, le invasioni dei Normanni, le guerre intestine, ricacciarono le nazioni vittoriose nella tenebra dalla quale erano uscite; non si seppe più né leggere né scrivere. Ciò fece cadere nell'oblio in Francia e in Germania le leggi barbariche scritte, il diritto romano e i capitolari» (*SL*, XXVIII, 11, t. II, p. 211).

colare, e di conseguenza la legge romana era la legge territoriale»<sup>105</sup>. Tanto più che questa disparità rimase tale anche nei secoli a venire quando il diritto consuetudinario della Francia settentrionale conservò una tendenziale prossimità alle leggi di origine germanica, mentre quello della Francia meridionale rivendicò ripetutamente una genealogia fatta risalire alle norme del diritto romano.

Montesquieu rigetta fin da subito le dicotomie storiografiche incentrate sulla netta separazione tipologica del diritto romano e del diritto barbarico. Se la giurisprudenza romana proveniva da una lunga tradizione legislativa, viceversa le popolazioni germaniche si discostarono dai modelli informali del diritto orale solo nei decenni immediatamente successivi all'invasione dei territori romani. Le popolazioni barbariche, influenzate dalla civiltà romana, sistematizzarono le loro usanze giuridiche adeguandosi alle conformazioni della giurisprudenza imperiale. Montesquieu può dunque escludere che il diritto barbarico andasse additato di una continuativa identificazione con gli stilemi giuridici della consuetudine orale.

Nei primi secoli della coabitazione che vide protagonisti i popoli invasori e la cittadinanza romana, le rispettive legislazioni si affiancarono intrecciando le proprie costrizioni. Tuttavia, i disordini dell'epoca carolingia dissolsero questa concomitanza giuridica riportando l'uso corrente della giustizia verso i moduli informali della consuetudine.

Montesquieu nega che lo sviluppo del diritto consuetudinario francese sia imputabile alle immediate conseguenze dell'invasione barbarica, è però convinto che la coesistenza di plurime versioni giuridiche ne abbia approntato i prodromi. La compresenza di svariate legislazioni costrinse i tribunali periferici a provvedersi di specifiche consuetudini con cui ottemperare alla mediazione dei dislivelli giuridici che inframezzavano le distinte etnie e le loro peculiarità giuridiche<sup>106</sup>.

Le tortuosità e le idiosincrasie del diritto barbarico incentivarono la formazione di consuetudini esterne alla prassi ufficiale. Le leggi territoriali, ovvero le raccolte giuridiche che localmente coinvolgevano la maggioranza della popolazione, furono ben presto addizionate di numerose eccezioni necessarie a districare le controversie insorte fra esponenti di etnie distinte: «Vi era dunque, in ogni luogo, una legge dominante, e certe usanze accettate che servivano a integrare la legge dominante, quando non erano in contrasto con essa»<sup>107</sup>. Le consuetudini che sopperirono alle carenze dei codici romano-barbarici introdussero i rudimenti giuridici su cui attecchirono le successive differenziazioni regionali. Montesquieu può dunque sostenere che «le leggi dei popoli barbari, lungi dall'identificarsi con le consuetudini, furono esse che, in quanto leggi personali, le introdussero»<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> *SL*, XXVIII, 12, t. II, p. 214.

<sup>106</sup> Quando le parti in causa appartenevano ad etnie distinte le loro controversie erano risolte, di preferenza, ricorrendo alla legislazione cui sottostava l'etnia dell'imputato (cfr. T.J. Rivers, *Laws of the Salian and Ripuarian Franks*, New York, AMS Press, 1986, p. 19).

<sup>107</sup> *SL*, XXVIII, 12, t. II, p. 213.

<sup>108</sup> *SL*, XXVIII, 12, t. II, p. 213.

Con il decadimento delle norme formalizzate, le consuetudini moltiplicarono la loro presenza ma senza discostarsi dalle linee tendenziali del diritto germanico. Le giurisdizioni feudali, sgravate dalle uniformità dei codici ufficiali, compendiarono i loro interventi con consuetudini territorialmente autonome, tuttavia le principali categorie giuridiche ereditate dalla legislazione barbarica ne risentirono solo in parte<sup>109</sup>. I tribunali francesi non abbandonarono l'abitudine tipicamente germanica a punire la maggioranza dei reati con l'esazione pecuniaria di specifiche ammende, tuttavia i relativi tariffari furono scomposti in una pluralità di versioni territorialmente discordanti. Le diversificate espressioni del diritto consuetudinario calcarono le ammende e le tariffe in discipline regionali piuttosto disomogenee. Il ricorso sistematico a sanzioni pecuniarie si preservò costante nelle strutture portanti della legislazione francese, ma al contempo i codici romano-barbarici furono gradualmente surclassati e sostituiti da giurisdizioni regionali a base consuetudinaria: «Così si continuò a seguire lo spirito della legge pur non seguendo più la legge stessa»<sup>110</sup>.

Montesquieu si sofferma sulle specifiche tendenze che contraddistinsero le tipologie giuridiche regionali, tuttavia ad attirare la sua attenzione è soprattutto la permanenza dei retaggi giuridici desunti dalla legislazione ripuaria. Prima di surclassare il dominio romano, i Franchi avevano scomposto la loro federazione tribale in due gruppi principali, quello dei Franchi Sali e quello dei Franchi Ripuari. Questa divisione venne ripianata quando Clodoveo I, re dei Franchi Sali, estese la sua sovranità anche sui Franchi Ripuari; tuttavia, a dispetto della completa integrazione a cui pervennero i due ceppi, questa partizione mantenne una sua specifica valenza in relazione ad alcune implicazioni giuridiche a cui Montesquieu riserva una cospicua rilevanza. I Sali e i Ripuari<sup>111</sup>, pur condividendo una comune radice germanica, maturarono peculiari divergenze nel contenuto delle loro consuetudini legali, da cui derivò la necessità di trascriverle in due raccolte giuridiche distinte<sup>112</sup>.

Montesquieu riscontra una netta difformità nell'atteggiamento con cui i Ripuari<sup>113</sup> e

<sup>109</sup> «Se ne conservò lo spirito, che comportava il regolamento della maggior parte delle controversie mediante delle ammende; ma essendo senza dubbio mutati i valori, mutarono anche le ammende, e si hanno molte di quelle carte nelle quali signori fissavano le ammende che dovevano esser pagate nei loro piccoli tribunali» (*SL*, XXVIII, 9, t. II, pp. 208-209).

<sup>110</sup> *SL*, XXVIII, 9, t. II, p. 209.

<sup>111</sup> Sulla legislazione dei Franchi Sali e dei Franchi Ripuari, cfr. T.J. Rivers, *Laws of the Salian and Ripuarian Franks*, cit.

<sup>112</sup> «Franchi, usciti dal loro paese, fecero redigere dai savi della nazione le leggi saliche. Ma la tribù dei Franchi Ripuari, la quale si era unita, sotto Clodoveo, a quella dei Franchi Sali, conservò le proprie usanze, e Teodorico, re di Austrasia, le fece mettere per scritto; raccolse nello stesso modo le usanze dei Bavari e degli Alemanni che dipendevano da lui» (*SL*, XXVIII, 1, t. II, p. 193).

<sup>113</sup> Le Leggi ripuarie furono messe per iscritto, probabilmente, durante il regno del monarca merovingio Dagoberto (629-639) mentre le successive correzioni ricevettero una sistematica riorganizzazione sotto l'egida di Pipino il Breve e poi di Carlo Magno (cfr. T.J. Rivers, *Laws of the Salian and Ripuarian Franks*, cit., pp. 8-9).

i Sali<sup>114</sup> si avvicinavano alla primaria necessità giuridica di verificare la fondatezza o meno di un'accusa. I Ripuari, al pari di altre popolazioni barbariche come i Longobardi, i Visigoti e i Burgundi<sup>115</sup>, si affidavano a procedure giuridiche perlopiù informali e incentrate sulla generica plausibilità dei giuramenti pubblici<sup>116</sup>. Gli imputati potevano dissipare le accuse dei delatori giurando ufficialmente sulla propria innocenza e i testimoni erano chiamati in causa esclusivamente per giurare sull'integrità morale dell'imputato. Tuttavia, «queste leggi non potevano essere adatte che per un popolo semplice e dotato di un certo candore naturale»<sup>117</sup>; e così, per rinsaldare la plausibilità delle sentenze, i giuramenti furono contornati dalla continuativa deterrenza del duello il cui esito era equiparato alle attestazioni di un giudizio divino<sup>118</sup>.

I Ripuari incrociarono i giuramenti e i duelli pervenendo a forme giuridiche sostanzialmente incompatibili con quelle adottate dai consanguinei delle tribù saliche. Se i Franchi Ripuari si servivano ampiamente dei duelli, al contrario i Franchi Sali ne stornavano l'eventuale impiego fondando la loro prassi giuridica sul raffronto delle prove e delle testimonianze, senza ricorrere al duello: «Questo sistema era ben differente da quello delle leggi ripuarie e delle altre leggi barbariche secondo le quali un accusato si giustificava giurando di non essere colpevole, e facendo giurare dai propri parenti che aveva detto la verità»<sup>119</sup>. Nel protocollo giudiziario dei Franchi Sali, «l'attore produceva i propri testimoni per provare la sua richiesta, l'accusato produceva i suoi per giustificarsi, e il giudice ricercava la verità tra le opposte deposizioni»<sup>120</sup>.

Mentre «la legge salica non permetteva la prova del duello singolare; la legge dei Ripuari e quasi tutte le leggi dei popoli barbarici l'accetavano»<sup>121</sup>; e proprio tale divario avan-

<sup>114</sup> La prima compilazione delle Leggi saliche venne redatta, all'incirca, fra il 507 e il 511, su commissione del monarca merovingio Clodoveo. Questa prima versione subì numerosi aggiornamenti, che furono riordinati in tre principali redazioni successivamente commissionate da Pipino il Breve, Carlo Magno e Ludovico il Pio (cfr. T.J. Rivers, *Laws of the Salian and Ripuarian Franks*, cit., pp. 3-4).

<sup>115</sup> «Gundobaldo, re di Burgundia, fu tra tutti i re quello che autorizzò in più larga misura il ricorso al duello» (*SL*, XXVIII, 17, t. II, p. 220).

<sup>116</sup> La pratica del giuramento era fondamentale in un sistema giuridico ancora poco strutturato e sorretto dai disincentivi della superstizione (cfr. T.J. Rivers, *Laws of the Salian and Ripuarian Franks*, cit., p. 17). I giuramenti non riguardavano esclusivamente l'imputato e il querelante, ma anche i conoscenti che dovevano deporre a favore dell'uno o dell'altro. Altre persone erano chiamate in causa per giurare sull'integrità morale dell'accusatore o dell'imputato in modo da comprovare l'affidabilità delle loro asserzioni. Il numero delle testimonianze necessarie a comprovare la veridicità di un giuramento variava a seconda della tipologia dei reati (p. 16).

<sup>117</sup> *SL*, XXVIII, 13, t. II, p. 216.

<sup>118</sup> «The fighter who lost was believed to be guilty of the crime for the same reason applicable to other forms of ordeal, that is, God would favor the victor as an expression of truthfulness» (T.J. Rivers, *Laws of the Salian and Ripuarian Franks*, cit., p. 18).

<sup>119</sup> *SL*, XXVIII, 13, t. II, pp. 215-216.

<sup>120</sup> *SL*, XXVIII, 13, t. II, p. 215.

<sup>121</sup> *SL*, XXVIII, 14, t. II, p. 216.



taggiò il lungo protrarsi delle leggi ripuarie e di converso la decadenza delle leggi saliche. Le procedure giuridiche dei Ripuari scavalcarono nettamente la legislazione salica e teodosiana dimostrandosi più adatte ad accogliere la risorgenza sistematica del duello. Gli istituti del diritto ripuario, a dispetto di quelli salici, si prestarono ad una facile riconversione nelle informali mediazioni del diritto consuetudinario. I duelli costituivano una componente essenziale tanto della legislazione ripuaria quanto del diritto consuetudinario tardo-carolingio, viceversa «le leggi saliche, che non ammettevano questa usanza, divennero in un certo senso inutili, e caddero in desuetudine; lo stesso avvenne alle leggi romane, che anch'esse non l'ammettevano»<sup>122</sup>.

Montesquieu espande le sue considerazioni inerenti al diritto ripuario, coinvolgendo un breve raffronto con le strutture giuridiche del diritto ecclesiastico. La precipuità giuridica dei giuramenti accomunava le procedure del diritto ecclesiastico e quelle del diritto ripuario, ma laddove quest'ultimo rinforzava le sue esecuzioni appoggiandosi al sostegno dei duelli, il diritto ecclesiastico affiancava i giuramenti ad una sistematica comparazione delle prove e delle testimonianze. Il diritto ecclesiastico si avvicinava al diritto ripuario nella legittimazione giuridica dei giuramenti, ma altrettanto vantava punti di contatto con le procedure del diritto salico in merito al ripudio dei duelli.

Per chiarificare queste analogie, Montesquieu classifica le prove giudiziarie in negative e positive: i Ripuari si avvalevano esclusivamente di prove negative<sup>123</sup>, ovvero dei giuramenti con cui l'imputato poteva negare le accuse che lo gravavano, viceversa i Sali e il clero fondavano le sentenze giudiziarie sul raffronto di prove oggettive e testimonianze fornite da terzi<sup>124</sup>.

Dopo la conversione al cristianesimo, le popolazioni germaniche dislocarono l'attendibilità del giuramento nelle inibizioni di una rinnovata simbologia religiosa e viceversa il clero sfruttò le superstizioni da sempre soggiacenti a questa ritualità per sedimentare la rilevanza politica e sociale del culto cristiano. I rinforzi culturali della superstizione furono revisionati, ma la prossimità metodologica del giuramento li ricomprese in una generica continuità. Il diritto ecclesiastico, rigettando l'evenienza dei duelli, confermò la centralità giuridica del giuramento e delle ingiunzioni religiose che lo contornavano. Il clero installò l'autorevolezza del giuramento sui retaggi del diritto germanico, ma al contempo le procedure del diritto ripuario beneficiarono di questa alleanza garantendosi di una mediazione utile a prolungarne la vigenza. Il diritto ecclesiastico aveva bandito l'uso dei duel-

<sup>122</sup> *SL*, XXVIII, 19, t. II, p. 227.

<sup>123</sup> «Mi pare che la legge che ammetteva il duello fosse la conseguenza naturale e il rimedio della legge che introduceva le prove negative» (*SL*, XXVIII, 14, t. II, p. 216).

<sup>124</sup> Il clero rifiutava l'utilizzo delle prove negative e le sue sentenze venivano affidate al riscontro di prove verificabili empiricamente: «Li Clerc si dient & il dient voir que negative ne doit pas cheoir en Prueve, car ele ne peut estré prouvé, mes affirmative y chiet pour che que l'en le puet & doit prouver si est bon que nous en cheste chole les declairons si que li Lai le puissent entendre, quele chose est affirmative qui si peut prouver, & quele chose est negative qui ne se puet prouver» (Ph. de Beaumanoir, *Coustumes de Beauvoisis* [1283], Bourges et Paris, 1690, XXXIX, p. 212).

li sostituendovi la comparazione delle prove positive, tuttavia l'importanza dei giuramenti, ulteriormente accresciuta dal massiccio impegno giuridico del clero, contribuì alla parziale sopravvivenza delle procedure ripuarie.

Con la decadenza delle leggi scritte, il clero incrementò le sue assunzioni giudiziarie, ma l'aristocrazia, in gran parte di stirpe barbarica, ne osteggiò le pretese insistendo sulla necessità di preservare una versione laica delle procedure giudiziarie. I feudatari si opposero risolutamente a qualsivoglia interferenza che li defraudasse di quelle fondamentali competenze giudiziarie di cui erano i legittimi detentori. La casta guerriera che monopolizzava le spartizioni feudali recuperò le procedure del diritto ripuario, ma ne valorizzò precipuamente le implicazioni inerenti all'uso giudiziario dei duelli, che, al contrario, il clero aveva totalmente avversato. In una società ancora avvitata sui valori del podismo militare, l'aristocrazia francese rivitalizzò le procedure giudiziarie risalenti al diritto ripuario contrapponendosi alle soluzioni giudiziarie impiegate dal clero: «Da un lato, gli ecclesiastici vedevano con piacere che, in tutti gli affari secolari, si ricorresse alle chiese e agli altari, e, dall'altro, una nobiltà fiera amava sostenere i suoi diritti con la spada»<sup>125</sup>. Per difendere la loro autonomia giudiziaria, i feudatari rinnovarono le valenze legali assolute dal duello, ma ne ricalibrarono i presupposti introiettando nei giuramenti la sacralità del cristianesimo: «Nella scelta della prova del duello, la nazione seguiva la sua indole guerriera, perché, mentre si adottava il duello come un giudizio di Dio, si abolivano le prove della croce, dell'acqua fredda, dell'acqua bollente, che erano state considerate anch'esse come giudizi di Dio»<sup>126</sup>.

Montesquieu dedica molte pagine alla descrizione delle procedure giudiziarie dettate dal diritto consuetudinario francese, riservando però un'attenzione preponderante alle intermediazioni giuridiche estrinsecate con l'impiego dei duelli. Egli inarca una lunga trattazione ricolma di minuzie storiografiche, ma senza naufragare in un'acribia documentale fine a se stessa. Le funzioni giuridiche assolute dal duello vengono selezionate a campo d'indagine privilegiato, ma lo specifico interesse settoriale non sfugge mai all'ampio inquadramento sociologico riguardante la Francia medievale nel suo insieme. Montesquieu si mantiene fedele ad una metodologia filosofica incentrata sul raffronto simultaneo e unitario di tutte le componenti culturali e politiche che possono strutturare una specifica compagine civile<sup>127</sup>. Egli può così rintracciare anche nei duelli le fattezze di una pecu-

<sup>125</sup> *SL*, XXVIII, 18, t. II, pp. 225-226.

<sup>126</sup> *SL*, XXVIII, 18, t. II, p. 226.

<sup>127</sup> Il tema dell'onore e dei duelli compariva, seppur brevemente, anche nelle *Lettres persanes*. Secondo Montesquieu, l'impronta armigera dei costumi francesi si protrasse a lungo e i duelli ne costituirono la principale espressione: «In altri tempi i francesi, soprattutto i nobili, non seguivano altre leggi che quelle di questo punto d'onore: esse regolavano tutta la condotta della loro vita, ed erano così severe che non si poteva, senza una pena più crudele della morte, non dico infrangerle, ma eluderne la più piccola prescrizione. Quando si trattava di comporre una contesa, non prescrivevano che una sola specie di decisione, che troncava tutte le difficoltà: il duello» (Montesquieu, *Lettere persiane*, cit., XC, p. 184).

liare equità, laddove quest'ultima venga commisurata escludendo l'interferenza di parametri presuntivamente universali.

Il successo della legge ripuaria e il corrispondente declino della legge salica ricalcarono le medesime demarcazioni della razionalità, ovvero le consecuzioni di una compatibilità settoriale adatta a soddisfare le esigenze di un contesto storicamente determinato. Il duello giudiziario, benché intrinsecamente violento e privo di un calcolo raziocinante, assolveva le sue funzioni dimostrandosi tendenzialmente conforme ai dettami della giustizia e in generale idoneo a limitare l'abuso delle prevaricazioni. I requisiti del duello giudiziario, adeguatamente corrisposti dalle circostanze del contesto civile, garantivano una generica convergenza con le opportunità di una giustizia perlomeno minimale. Il duello esprimeva una razionalità congiunturale, estranea ai criteri di una correttezza intrinseca e metastorica. I duelli giudiziari non vantavano un'appropriatezza estendibile a tipologie civili più moderne, ma comunque rappresentavano la configurazione giudiziaria più plausibile nelle strutture incerte e malsicure della Francia feudale.

Dando per assodato che la legittimità di una procedura legale debba valutarsi constatando la correttezza maggioritaria delle sentenze a cui pone capo, Montesquieu scorge nella Francia alto-medievale i contorni sociologici entro i quali attendersi un'adeguata corrispondenza fra gli esiti del duello e l'effettiva individuazione del colpevole. Il duello, benché genericamente contrario ai principi costitutivi dell'equità naturale, conseguì una specifica legittimità in adiacenza alle congiunture storiche del tardo dominio carolingio. Il duello si attagliava al profilo tipologico dei costumi barbarici, e proprio in ragione di un montaggio così concentrico esso ottenne una definitiva legittimazione sociale e soprattutto acclarò i presupposti della sua preponderante equità giudiziaria.

Montesquieu descrive le principali coordinate civili a cui si puntarono i primordi della Francia medievale e su di esse commisura la plausibilità equitativa di un sistema giudiziario affidato alle risoluzioni del duello. L'eredità guerriera tramandata dai Franchi permeava le gerarchie sociali e la fierezza marziale si innalzava a carattere distintivo del contegno civile. Le ricorrenti guerre e le fatiche quotidiane tempravano i corpi e dirozzavano le coscienze attrezzandole di un senso comune intagliato sui valori dell'atletismo e del coraggio militare.

Montesquieu rivendica le premesse sociali dell'etica, ovvero la necessità di valutare le singole azioni morali senza dissociarle dai contenuti di un senso comune condiviso e incarnato nel plauso e nel biasimo espressi dall'opinione pubblica. In una società frugale e austera, il prestigio sociale si intrecciava alle competenze guerriere e in generale alla continuativa difesa dell'onore personale; viceversa, l'avversione per i duelli denotava una scarsa attenzione per i giudizi pubblici lasciando presagire una probabile negligenza nella rettitudine dei comportamenti sociali. La prontezza atletica e la dirittura morale si sovrapponevano in una generica convergenza indisgiungibile dalla specifica conformazione sociale in cui operavano.

Rifiutando le istruzioni del consenso civile, gli individui poco avvezzi alla lotta si dimostravano disattenti alla stima altrui e pertanto inadeguati alle reciprocità di un'etica

sociale. L'impegno nella fortificazione guerriera era tutt'uno con l'integrazione etica e comunitaria del singolo individuo «perché, se si tiene in gran conto l'onore, per tutta la vita ci si sarà esercitati ad attività che sole possono procurarlo»<sup>128</sup>, come appunto le arti militari che ricolmavano le mediazioni civili nella società francese del periodo tardo-carolingio. La prestanza fisica e la disponibilità ai duelli palesavano una proporzionale deferenza ai dettami della legalità pubblica.

Montesquieu può dunque rintracciare una qualche equità giuridica anche nei duelli, circoscrivendone però il perimetro in un peculiare ambito storico e culturale, tanto da sostenere che, «nelle circostanze e nei tempi in cui la prova del duello e quella del ferro caldo e dell'acqua bollente erano in uso, esisteva un tale accordo fra siffatte leggi e i costumi, che queste leggi produssero meno ingiustizie di quanto non fossero esse stesse ingiuste, che gli effetti furono più innocenti delle cause, che queste leggi colpirono più l'equità di quanto non violassero i diritti, e che furono più sragionevoli che tiranniche»<sup>129</sup>.

In un sistema giuridico ancora spiccatamente accusatorio e quindi inoltrato dall'iniziativa individuale della parte danneggiata, il duello risolveva la maggior parte delle controversie e allo stesso modo l'eventuale ricusazione di una sentenza era generalmente ripianata con il ricorso ad un ulteriore duello. In assenza di una casistica stringente e definitiva, «non ci si preoccupò più che di fissare la legge del duello giudiziario e di farne una norma efficace»<sup>130</sup>.

I duelli mediavano la maggior parte delle contese e così anche i plebei, ovvero gli abitanti privi di una qualsivoglia dotazione giuridica e fondiaria, vi ricorrevano abitualmente per risolvere le loro controversie<sup>131</sup>. Cionondimeno le disparità politiche che contrascegnavano la società francese, si proiettarono anche nei dislivelli delle procedure giuridiche. I plebei che prendevano parte ad un duello non potevano avvalersi di cavalcature e i loro armamenti erano circoscritti all'utilizzo di un bastone<sup>132</sup>. Solo i nobili potevano coadiuvare i loro duelli con l'impiego di cavalli e armi professionali; era inoltre una prerogativa aristocratica il diritto a poter sfidare tutti gli esponenti della plebe senza dover soffri-

<sup>128</sup> *SL*, XXVIII, 17, t. II, p. 220.

<sup>129</sup> *SL*, XXVIII, 17, t. II, pp. 221-222.

<sup>130</sup> *SL*, XXVIII, 19, t. II, pp. 227-228.

<sup>131</sup> Montesquieu ricostruisce le procedure e le eccezioni del duello giudiziario ricorrendo soprattutto ai *Costumes de Beauvoisis* e a *Le Conseil que Pierre de Fontaines donna a son amy*. In particolare la sua attenzione è rivolta a specifiche sezioni delle due opere: dai *Costumes* il capitolo LXVI (cit., pp. 307-336) e da *Le Conseil* i capitoli XXI e XXII (pp. 118-134; cfr. P. de Fontaines, *Le Conseil que Pierre de Fontaines donna a son amy, ou Traité de l'ancienne jurisprudence des françois*, in J. de Joinville, *Histoire de S. Louys IX du nom Roy de France, avec les Etablissemens de S. Louys, le Conseil de Pierre de Fontaines, & plusieurs autres Pieces concernant ce regne, tirées des Manuscrits*, Paris, chez Sebastien Mabre-Cramoisy, 1668).

<sup>132</sup> «I nobili si battevano tra di loro a cavallo e con le loro armi, e i plebei a piedi e col bastone. Ne derivò l'abitudine di considerare il bastone come strumento di oltraggio, perché un individuo che fosse stato aggredito a bastonate era stato trattato come un plebeo» (*SL*, XXVIII, 20, t. II, p. 230).

re una simmetrica facoltà a loro detrimento<sup>133</sup>. I nobili erano liberi di rifiutare tutte le sfide apostrofate da un qualsiasi plebeo e viceversa i plebei non potevano rifuggire le sfide lanciate dai nobili, ma, nell'eventualità che un nobile rivendicasse questo privilegio, il suo equipaggiamento non poteva eccedere quello del plebeo<sup>134</sup>.

Il duello, benché circoscritto da plurime eccezioni, a cui Montesquieu riserva una dettagliata elencazione, sopperiva agli inconvenienti di un sistema legale ancora privo di appelli giudiziari chiaramente formalizzati: «Una nazione bellicosa, retta unicamente dal punto d'onore, non conosceva questo procedimento, e, seguendo sempre lo stesso spirito, usava contro i giudici gli stessi mezzi che avrebbe potuto adoperare contro le parti»<sup>135</sup>.

Il feudatario presiedeva i tribunali della sua circoscrizione e gli aristocratici residenti nel feudo lo assistevano nell'esercizio delle principali mansioni giudiziarie. Gli imputati potevano ripudiare le condanne, ma i reclami in appello non si discostavano dalle modalità impiegate nel primo grado di giudizio. Gli appelli si estrinsecavano attraverso le risultanze dei duello e i giurati vi erano coinvolti. Per ripudiare la condanna e richiedere una revisione in appello, l'imputato denunciava preventivamente la malafede della giuria e poi sfidava a duello almeno uno dei giurati: «Non si poteva incriminare di falso un giudizio della curia del proprio signore senza chiedere il duello giudiziario contro i giudici che avevano pronunciato la sentenza»<sup>136</sup>. Tutti i giurati potevano subire la sfida di un imputato, ma il feudatario, che a livello locale rappresentava la massima autorità politica e giudiziaria, era esentato da una siffatta eventualità; in caso contrario, se l'imputato lo avesse accettato d'iniuria per poi sfidarlo a duello sarebbe incorso nel reato di fellonia<sup>137</sup>.

I processi d'appello erano finalizzati principalmente alla revisione delle sentenze di primo grado, ma gli imputati vi potevano ricorrere anche per denunciare i ritardi e le inadempienze dei tribunali feudali. In tal modo i processi d'appello si biforcavano in due tipologie distinte nettamente separate in merito all'utilizzo dei duelli. Nelle più consuete procedure d'appello l'imputato poteva ricusare le sentenze sfavorevoli sfidando a duello uno dei giurati, diversamente, quando l'appellante inoltrava il suo ricorso solo per lamentare le negligenze del tribunale feudale, i giurati posti sotto accusa erano esentati dall'eventualità di una sfida a duello. L'imputato o l'accusatore potevano denunciare l'inefficienza e le lungaggini della giuria nominata dal feudatario, ma in tal caso i tribunali

<sup>133</sup> I plebei potevano affrontare in duello un nobile solo nei casi previsti dalla legge e comunque i nobili erano liberi di rifiutarne la sfida: cfr. *Le Conseil que Pierre de Fontaines donna a son amy*, cit., cap. XXII, art. 7, p. 131.

<sup>134</sup> «Il servo poteva combattere contro un altro servo: poteva combattere contro un uomo libero e persino contro un nobile, se era citato, ma, se citava egli stesso, l'altro poteva rifiutare il duello ed anche il padrone del servo aveva il diritto di ritirarlo dalla corte. Il servo poteva, in virtù di una carta del signore, o di un'usanza, combattere contro qualunque persona libera» (*SL*, XXVIII, 26, t. II, p. 239).

<sup>135</sup> *SL*, XXVIII, 27, t. II, p. 241.

<sup>136</sup> *SL*, XXVIII, 29, t. II, p. 254.

<sup>137</sup> In riferimento all'esclusione dei plebei dalla possibilità di appellarsi contro le sentenze dei propri signori, cfr. *Le Conseil que Pierre de Fontaines donna a son amy*, cit., cap. 21 art. 21, p. 121.

d'appello inoltravano gli eventuali richiami limitandosi a commisurare le prove e in generale l'appellante non poteva duellare con i giurati accusati di negligenza, benché gli fosse consentito sfidare i testimoni di cui si avvalevano le parti in causa<sup>138</sup>.

### 5. Luigi IX, la riforma giudiziaria e la soppressione dei duelli

Il predominio giuridico dei duelli venne interrotto dalle riforme del sovrano capetingio Luigi IX<sup>139</sup>. Nel 1215, in occasione del *Quarto Concilio Lateranense*, la Chiesa cattolica aveva espresso la sua ufficiale disapprovazione in merito all'uso giudiziario dei duelli, tuttavia, in Francia, tale interdizione restò inevasa fino all'ordinanza regia con cui, nel 1261, re Luigi IX accolse le indicazioni del clero e disgiunse l'utilizzo dei duelli dall'ormai consolidata prassi dell'appello<sup>140</sup>. Luigi IX emendò le procedure legali impiegate nei tribunali regi estromettendovi ogni ricorso ai duelli e coartando tutte le manovre nel raffronto di prove e testimonianze. Impossibilitato all'emanazione di divieti riguardanti la totalità del regno, Luigi IX poté intervenire solo sui tribunali operanti nel dominio ereditario capetingio, ma in pochi anni, veicolato dall'esemplarità delle revisioni decise in appello, il nuovo modello giudiziario attecchì anche nei feudi esterni alla legislazione regia.

Ancorché rinsaldati nelle loro attribuzioni, i monarchi della dinastia capetingia non disponevano di una sovranità tanto estesa da poter ambire alla pianificazione di una completa riordinazione legislativa; le loro ordinanze vincolavano esclusivamente le regioni direttamente assoggettate ai domini ereditari del casato, frattanto i feudatari erano forniti di facoltà esecutive discrezionali che li rendevano padroni di recepire o rifiutare le norme deliberate dal sovrano.

Luigi IX esibì la sua lungimiranza strategica scavalcando le restrizioni territoriali conaturate al potere monarchico. Non potendo avvalorare i suoi decreti sull'interesse del territorio francese, Luigi IX slanciò la soppressione dei duelli appoggiandola alle diramazioni dell'appello. In definitiva, «san Luigi conservò l'usanza dell'appello per falso verdetto, ma volle che lo si potesse fare senza duello; in sostanza, per evitare che il cambiamento fosse troppo sensibile, sopprime la cosa, lasciandone però in vita i termini»<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> Cfr. Ph. de Beaumanoir, *Costumes de Beauvoisis*, cit., p. 315: «Li Apel qui font fet par defaute de droit ne font pas ne ne doivent estre demené per Gages de Bataille, mais par monsther refonds parquoi le defaute de droit foit clere, [...] chil encontre qui il vuelent tesmoigner puet se il lui plest, lever le secont Telmoin, & lui metre sus que il est faux & parjure [...] que qui vieut apeler de faux jugement il doit apeler le premier qui enfiuet apré le premier houme qui rent Jugement».

<sup>139</sup> Le informazioni sulla vita di Luigi IX vengono attinte principalmente dalla famosa biografia scritta dal suo fedelissimo collaboratore Jean de Joinville. Nello specifico, Montesquieu si servì di un'edizione risalente al 1668 curata dal famoso filologo Charles Du Cange che la corredò di alcune raccolte giuridiche compilate durante il regno di Luigi IX, come gli *Etablissements de Saint Louis* e *Le Conseil à un ami* di Pierre de Fontaines: cfr. J. de Joinville, *Histoire de S. Louys IX du nom Roy de France*, cit.

<sup>140</sup> Cfr. J. Le Goff, *San Luigi*, Torino, Einaudi, 1996, p. 191.

<sup>141</sup> *SL*, XXVIII, 29, t. II, p. 256.

Per incentivare i reclami accettati in appello, Luigi IX ampliò le competenze dei tribunali regi e regolamentò le incombenze giuridiche assolte dal Parlamento parigino<sup>142</sup>; in tal modo si andò consolidando l'abitudine a concepire il sistema giudiziario secondo una scala gerarchizzata e così i tribunali inferiori, benché subalterni alla sovranità di vassalli politicamente autonomi, intravidero la convenienza ad uniformare la loro prassi alle procedure impiegate nei tribunali d'appello<sup>143</sup>. Facendo leva sulla pervasività di un rinnovato verticismo giudiziario, Luigi IX conseguì il definitivo abbandono dei duelli pur senza disporre di un potere legislativo equamente ripartito su tutto il territorio nazionale. I verdeti emanati dai tribunali d'appello di grado superiore, fra cui sveltava il Parlamento di Parigi, qualificarono la rilevanza di metodi processuali depurati da ogni rimasuglio d'ordalia e di riflesso ridimensionarono la prestanza legale dei tribunali periferici assoggettando le loro sentenze alla continuativa eventualità di un successivo smantellamento.

Montesquieu identifica nell'appello il principale congegno istituzionale su cui prosperarono le direttive regie; è però altrettanto convinto che il successo della riforma debba opportunamente ricondursi ad un prospetto interpretativo molto più ampio, poiché relativo al contesto sociale da cui prese avvio. In sostanza, Luigi IX riequilibrò le strutture effettuali del potere giudiziario approssimandole al raggio culturale della società francese<sup>144</sup>.

<sup>142</sup> «Il parlamento giudicò in ultima istanza quasi tutte le controversie del regno» (*SL*, XXVIII, 39, t. II, p. 275).

<sup>143</sup> «Riguardo alle curie dei signori, San Luigi, permettendo di impugnarne di falso le sentenze, stabilì che si dovesse portare la controversie davanti il tribunale del re o a quello del signore superiore, non per esservi decisa col duello ma per testimoni, secondo una procedura della quale egli fissò le norme» (*SL*, XXVIII, 29, t. II, p. 255).

<sup>144</sup> In riferimento alle trasformazioni giuridiche accorse nei secoli della reggenza capetingia, Montesquieu ragguaglia la sua ricostruzione attingendo in prevalenza dalle *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, un'ampia silloge che Luigi XIV commissionò al giurista Eusèbe-Jacob de Laurière con l'intento di comprendervi tutte le ordinanze regie emanate dai sovrani della stirpe capetingia; i primi due volumi furono pubblicati nel 1723, ma il progetto fu portato a termine solo nei decenni successivi, dopo la morte di Laurière. Parallelamente, gli sviluppi della prassi parlamentare vengono analizzati scorrendo primariamente le informazioni fornite dal giurista Bernard La Roche-Flavin che nel 1617 aveva pubblicato i *Treize livres des parlements de France*. Un altro albo legale da cui Montesquieu estrapola alcune considerazioni pertinenti al riposizionamento delle forme giuridiche è *Les anciennes et les nouvelles coutumes locales de Berry et celles de Lorris commentées* (1676), in cui il balivo Gaspard Thaumassière aveva riverso una forbita analisi delle consuetudini e delle usanze succedutesi nei distretti della Francia centrale; similmente le evoluzioni nel diritto consuetudinario del Vermandois vengono approximate attingendo dalla *Somme rurale ou Le grand coutumier générale de pratique* del balivo Jean Boutillier (1340-1417). Sempre in riferimento alle trasformazioni giuridiche sopravvenute nei secoli del dominio capetingio, è opportuno accennare anche a quelle opere che Montesquieu cita in funzione esclusivamente contestuale, come il *Nouvel Examen De l'usage général des fiefs en France pendant le XI<sup>e</sup>, le XII<sup>e</sup>, le XIII<sup>e</sup> & le XIV<sup>e</sup> siècle* (1727) di Nicolas Brussel, il *Corps universel diplomatique du droit des gens* (1726) di Jean Dumont e il *Du franc-alleu et origine des droicts seigneuriaux, avec les loix données au pays d'Albigeois, par Simon, comte de Montfort, l'an 1212: ensemble les usages et coutumes, données par le roy saint Louys, à la ville d'Aigues-Mortes, l'an 1246, et les anciennes coutumes de Lorris, données par le roy Louys-le-Gros* (1637) di Auguste Galland.

L'istituto giudiziario del duello aveva ormai smarrito la confacenza di una razionalità relativa, le sue applicazioni stridevano con le rinnovate occorrenze del diritto civile e in generale con i margini sociali di una monarchia proiettata oltre le sembianze del feudalesimo primitivo. L'autonomia civile dei corpi intermedi aveva indebolito le dipendenze politiche del vassallaggio, sovvertendo le strutture portanti del feudalesimo. L'aristocrazia francese, racchiusa nella fissità di prerogative ereditarie, aveva ammansito i suoi costumi aprendosi alle inserzioni culturali del lusso.

Per alcuni secoli i duelli giudiziari avevano integrato le carenze del diritto consuetudinario francese, ma la generica equità di cui erano forniti si esaurì gradualmente in corrispondenza al diradarsi dei conflitti e alla collaterale mitigazione dei costumi. Come a suo tempo l'ordalia si era estrinsecata secondo una razionalità sistemica compatibile al contesto che la incastonava, allo stesso modo essa decadde verso una montante irrazionalità quando le condizioni civili ne sorpassarono i presupposti di base.

I feudatari più importanti erano pervenuti ad una compiuta autonomia politica, ma al contempo la dinastia capetingia aveva risollevato le sorti dell'autorità monarchica restituendole le aspirazioni accentratrici ormai smarrite da molti decenni. La stabilizzazione dei rapporti sociali arginò il carattere militaresco delle aspettative sociali e parallelamente il rafforzamento del potere monarchico suscitò l'insorgenza di forme amministrative parzialmente uniformi.

Luigi IX interpretò adeguatamente le evenienze storiche e ne coadiuvò la razionalità ricalibrando le direttive del sistema giudiziario. Le sue riforme si ammantarono di un'efficacia intrinseca derivante dalla specifica compatibilità con cui poterono congiungersi alle sopraggiunte contingenze della società francese.

Luigi IX incarnò egregiamente le qualità politiche che dovrebbero competere ad un legislatore accorto e perspicace. Le sue riforme, benché sprovviste di un compiuto supporto politico, destituirono le usanze del duello avanzando una proposta politica razionalmente superiore, ovvero più adatta a fiancheggiare le rinnovate esigenze del contesto circostante. Introducendo pochi correttivi, il re capetingio innescò un riequilibrio settoriale destinato a propagarsi sulla maggior parte dei tribunali francesi. E così, «quando si vide nei suoi tribunali, quando si vide in quelli dei signori una procedura più naturale, più ragionevole, più conforme alla morale, alla religione, alla tranquillità pubblica, alla sicurezza della persona e dei beni, la si adottò, e si abbandonò l'altra»<sup>145</sup>.

Assecondando le dinamiche della società francese, «le leggi di san Luigi ottennero quindi effetti che non si sarebbero potuti legittimamente attendere da nessun capolavoro della legislazione»<sup>146</sup>. Luigi IX non si profuse in prescrizioni inutilmente forzose, ma si impegnò nella razionalizzazione del sistema giuridico, ossia nell'aggiustamento sociologico dei suoi principali istituti. Egli non impose una stringente riorganizzazione dell'intero

<sup>145</sup> *SL*, XXVIII, 38, t. II, p. 271.

<sup>146</sup> *SL*, XXVIII, 39, t. II, p. 274.



comparto giuridico, al più «soppresse il male, mostrando qual'era il meglio»<sup>147</sup>, ovvero mettendo in risalto i vantaggi di un sistema legale gerarchicamente omogeneo. «Invitare quando non si deve costringere, guidare quando non si deve comandare, è segno di suprema abilità»<sup>148</sup>, tant'è che fra i provvedimenti emanati da Luigi IX, solo quelli indiretti riuscirono ad attestarsi in una continuativa persistenza.

Nel tentativo di riordinare l'affollamento delle leggi territoriali, Luigi IX ne promosse la trascrizione in modo da sottrarle alla precarietà della trasmissione orale<sup>149</sup>; inoltre, per migliorare l'operato dei tribunali si impegnò nella divulgazione dei codici giustiniane<sup>150</sup>, la cui conoscenza era ancora molto limitata<sup>151</sup>. Fra le molte riscritture a cui vennero sottoposte le consuetudini locali, Montesquieu cita il *Conseil a un ami* di Pierre de Fontaines<sup>152</sup>, i *Coutumes de Beauvaisis* di Philippe de Beaumanoir<sup>153</sup>, ma soprattutto gli *tablisements*<sup>154</sup>, un'ampia e composita compilazione redatta poco dopo la morte di Luigi IX.

<sup>147</sup> *SL*, XXVIII, 37, t. II, p. 271.

<sup>148</sup> *SL*, XXVIII, 37, t. II, p. 271.

<sup>149</sup> Cfr. J. Le Goff, *San Luigi*, cit., p. 574.

<sup>150</sup> Nelle *Lettres persanes*, Montesquieu critica aspramente la larghissima diffusione a cui pervenne il diritto giustiniano dopo le riforme approntate dai monarchi della dinastia capetingia. Nel tardo-medioevo i tribunali francesi «hanno abbandonato le leggi antiche fatte dai loro primi re nelle assemblee generali della nazione, e ciò che è più singolare è il fatto che le leggi romane adottate al posto di quelle erano in parte fatte e in parte redatte da imperatori contemporanei dei loro legislatori. E per completare i loro acquisti e derivare dagli altri tutta la loro saggezza, hanno adottate tutte le costituzioni dei papi e ne hanno fatto una parte del loro diritto: nuovo genere di servitù» (Montesquieu, *Lettere persiane*, cit., C, p. 196). Il diritto consuetudinario francese fu massicciamente interpolato dal diritto giustiniano e dal diritto ecclesiastico. I retaggi del diritto germanico, che per secoli avevano sorretto la legislazione francese, furono gradualmente surclassati da normative «straniere», che prima di allora non avevano mai operato nei tribunali di Francia. L'affermazione del diritto giustiniano coincise con il professionalizzarsi dell'attività giuridica e di riflesso con l'accentuazione, talvolta ipertrofica, delle formalità sottese ai processi. Nel trascorrere di pochi secoli, «le leggi straniere hanno introdotto formalità il cui eccesso fa vergogna alla ragione umana» (p. 197). «Ma i volumi di legge non sono niente in paragone dell'armata tremenda di glossatori, compilatori, commentatori: gente tanto debole per la scarsità di ingegno quanto forte per il numero sterminato» (pp. 196-197). Ironizzando sulla vacuità dell'aristocrazia francese, Montesquieu la biasima per aver accolto, senza opporre alcuna resistenza, una legislazione «straniera» come quella giustiniana. L'aristocrazia francese si disinteressò dei retaggi giuridici risalenti alla tradizione germanica e relegò il proprio orgoglio patriottico nelle frivolezze della moda. I Francesi «ammettono volentieri che gli altri popoli sono più saggi, purché si riconosca che essi sono meglio vestiti. Sono disposti ad assoggettarsi alle leggi di una nazione rivale, purché i parrucchieri francesi dettino legge sulla forma delle parrucche straniere» (p. 196).

<sup>151</sup> «San Luigi, per allontanare dalla giurisprudenza francese, fece tradurre i libri del diritto romano, perché fossero noti ai giuristi dei suoi tempi» (*SL*, XXVIII, 38, t. II, p. 271).

<sup>152</sup> Il *Conseil a un ami* (1254-59) fu redatto dal giurista Pierre de Fontaines che vi convogliò le consuetudini e le procedure giuridiche vigenti nel Vermandois, una delle principali regioni sottoposte al dominio ereditario della dinastia capetingia.

<sup>153</sup> I *Coutumes de Beauvaisis* (1283) furono approntati dal balivo Philippe de Beaumanoir, sistematizzando le leggi e le consuetudini utilizzate nei tribunali che operavano nel Beauvaisis, un altro dei territori direttamente sotto il controllo della dinastia capetingia.

<sup>154</sup> Cfr. *Établissements de Saint Louis* in J. de Joinville, *Histoire de S. Louys IX du nom Roy de France*, cit.

Negli *tablisements* furono affastellati una pluralità di registri legali non comprimibili nella coerenza di una costruzione unitaria<sup>155</sup>: sulle sue pagine furono trascritte le ordinanze di Luigi IX, le consuetudini giuridiche vigenti nelle regioni della Touraine e dell'Anjou, oltre ad alcuni articoli desunti dal diritto romano e dal diritto canonico.

Montesquieu ricorre diffusamente agli *tablisements* per confortare le sue considerazioni relative all'operato politico di Luigi IX<sup>156</sup>; è però risoluto nel ribadire ripetutamente l'estraneità di questa raccolta dalle committenze della volontà monarchica. Tenendo ben separati gli *tablisements* dalle peculiari configurazioni che contraddistinguono le codificazioni ufficiali, Montesquieu non elargisce una semplice puntualizzazione storiografica, ma introduce una fondamentale distinzione relativa alla pregnanza esecutiva a cui pervennero le svariate ordinanze deliberate da Luigi IX. Argomenta dettagliatamente la non ufficialità degli *tablisements* e nel fare ciò egli coglie l'occasione per rintracciare un netto dislivello tipologico relativo alle ordinanze promulgate da Luigi IX.

Esortati dalla sovrastante prevalenza dei tribunali regi, i feudatari riordinarono il prospetto giuridico dei loro domini, tuttavia la portata di tali modifiche coinvolse pressoché esclusivamente le procedure giudiziarie senza omologare altrettanto i contenuti del diritto penale. Solo le procedure legali furono uniformate in un disegno gerarchico valido per tutte le giurisdizioni della Francia, lasciando all'autonomia delle autorità locali la possibilità di conservare le proprie specifiche tradizioni giuridiche.

Quando Luigi IX intraprese la riforma dei tribunali francesi, «il suo primo obiettivo era di distogliere dalla antica giurisprudenza, e il secondo di formarne una nuova»<sup>157</sup>. Egli concentrò i suoi sforzi principalmente sulla soppressione delle vecchie procedure giudiziarie, nel tentativo di estromettervi definitivamente il predominio istituzionale dei duelli, mentre più esiguo fu l'impegno politico riservato ad una riorganizzazione che coinvolgesse anche i contenuti del diritto penale. Luigi IX innovò profondamente le procedure giudiziarie, ma le sue numerose ordinanze a tema legale, in particolare quelle 1254 e del 1256<sup>158</sup>, estinsero velocemente la loro efficacia surclassate dalla discrezionalità con cui i feudatari potevano respingerle<sup>159</sup>.

Le sovranità parziali di cui disponevano i feudatari, ormai assurti allo statuto di corpi intermedi correati dalla tutela delle leggi civili, limitavano territorialmente il potere le-

<sup>155</sup> «Vi era un vizio interno in questa compilazione: essa costituiva un codice anfibio, nel quale era stata mescolata la giurisprudenza francese con la legge romana; si avvicinavano cose che non avevano mai rapporto tra di loro e che spesso anzi si trovavano in contraddizione» (SL, XXVIII, 38, t. II, p. 273).

<sup>156</sup> Riguardo agli *Etablisements* i principali riferimenti di Montesquieu sono desunti dai libri I e II: per quanto concerne il primo libro, l'art. 2 (p. 9), l'art. 6 e l'art. 7 (p. 10); invece, per quanto riguarda il secondo libro, l'art. 10 (p. 58), l'art. 11 (pp. 58-59), l'art. 15 (p. 61).

<sup>157</sup> SL, XXVIII, 39, t. II, p. 274.

<sup>158</sup> Cfr. J. Le Goff, *San Luigi*, cit., pp. 167-178.

<sup>159</sup> «Ora, gli *tablisements* non furono emanati col consenso dei signori, per quanto statuissero su problemi di una grande importanza per costoro, ma non furono accettati che da coloro i quali ritennero utile farlo» (SL, XXVIII, 29, t. II, p. 257).

gislativo del monarca e così Luigi IX riuscì a realizzare le sue riforme solo nei settori della giurisprudenza francese che si prestarono, indirettamente, alla simultanea convergenza delle forze politiche e sociali, avvicinando, congiunturalmente, gli interessi periferici dei feudatari e le mire accentratrici del monarca.

Luigi IX sfruttò i meccanismi dell'appello per forzare le scelte amministrative dei feudatari, ma tali stratagemmi non avrebbero conseguito i risultati sperati senza il supporto di una valenza culturale adatta a suscitare il beneplacito degli stessi feudatari. Le ordinanze riferite all'estromissione dei duelli intersecarono le impellenze del contesto tardo-medievale derivando da esse le principali ragioni del loro successo; all'inverso, le ordinanze riferite alla specifica regolamentazione dei reati rimasero perlopiù inascoltate, in quanto prive di un spunto qualitativo tanto urgente da farsi tutt'uno con il riequilibrio dei rapporti sociali.

Gli sparsi provvedimenti approvati da Luigi IX non si distribuirono paritariamente su tutto il territorio nazionale. Montesquieu può dunque avvalorare ulteriormente le diffide storiografiche con cui aveva negato l'equiparazione degli *tablisements* ad una codificazione giuridica ufficiale. Le leggi compendiate negli *tablisements* mancavano di una struttura giuridica coesa e pianificata, ma soprattutto la loro vigenza era scaglionata su lunghezze territoriali non omogenee: i provvedimenti con cui vennero banditi i duelli e riformate le procedure giudiziarie coinvolsero progressivamente tutti i tribunali della Francia; al contrario, altre correzioni non riuscirono a scalfire la permanenza delle consuetudini locali, restando relegate ai tribunali regi. Gli *tablisements* furono così aggregati giustapponendo le molte ordinanze regie, ma senza poter disporre di una progettualità unitaria che li strutturasse in un corpo legislativo organico e riferito al territorio francese nella sua interezza.

La definitiva affermazione delle nuove procedure legali fu trainata dalla desuetudine culturale dei duelli e dalla pervasività giudica insinuata dai tribunali d'appello; diversamente, quando Luigi IX tematizzò una parallela omologazione applicata anche ai contenuti della legge penale, le ordinanze emanate mancarono di un contorno sociologico utile a compensare i dislivelli di una sovranità parcellizzata e così la maggior parte dei feudi conservò le peculiarità del proprio diritto consuetudinario. Laddove Luigi IX riuscì a proporre un modello razionalmente stringente i feudatari furono incentivati all'accoglimento delle procedure giudiziarie già operanti nei distretti del dominio regio<sup>160</sup>; viceversa, altri provvedimenti, concernenti questioni giuridiche molto più specifiche, non incontrarono l'adesione dei feudatari e pertanto non arrivarono a sporgersi oltre le pur vaste dotazioni dinastiche detenute dai monarchi capetingi<sup>161</sup>.

<sup>160</sup> «La ragione ha un potere naturale, anzi un potere tirannico: le si resiste, ma questa resistenza è il suo trionfo; ancora un po' di tempo e si sarà costretti a far ritorno ad essa» (SL, XXVIII, 37, t. II, p. 271).

<sup>161</sup> Per chiarificare la strategia riformistica messa a punto da Luigi IX, è di grande interesse soffermarsi su uno dei rimandi citati in nota da Montesquieu, nello specifico il capitolo VI dell'*Établissements de Saint Louis* (p. 10). In poche righe, vengono riassunte le direttive portanti attuate nel progetto di riforma giudi-

Graduando le procedure penali e codificando il diritto giustiniano, Luigi IX amplificò le competenze necessarie all'esercizio delle principali mansioni giudiziarie, rendendole sostanzialmente inagibili ad un personale politico privo di una preparazione specialistica. I feudatari e i loro pari si defilarono progressivamente dalle tradizionali incombenze giudiziarie, demandandole all'operato di funzionari regi appositamente addestrati.

Luigi IX, seguendo i progetti accentratori del nonno Filippo Augusto, aveva disseminato le provincie francesi di amministratori regi che con il trascorrere dei secoli si appropriarono di ampie prerogative, soprattutto di carattere giudiziario. Il regno francese fu suddiviso in circoscrizioni territoriali assegnate alla supervisione dei siniscalchi e dei balivi, che sbrigliavano mansioni pressoché identiche ma dipanandole, rispettivamente, nelle regioni meridionali e in quelle settentrionali. Inizialmente i balivi e i siniscalchi si limitavano a presiedere gli aspetti organizzativi del processo rimettendo la tipologia giudiziaria alle consuetudini locali, ma in seguito al potenziamento dei tribunali regi, all'abolizione dei duelli e alla diffusione del diritto romano, le procedure giudiziarie pervennero ad una casistica tanto strutturata da rendere insostenibile la prosecuzione di un sistema accusatorio inoltrato dall'iniziativa giudiziaria dei singoli cittadini e dispiegato dalle facoltà deliberative detenute dal feudatario locale e dai suoi pari riuniti in giuria<sup>162</sup>: «La

ziaria promosso da Luigi IX. I duelli furono banditi nei territori direttamente sottoposti al dominio del monarca, al contempo i tribunali regi incrementarono la loro attività modificando in appello le sentenze dei tribunali feudali. Sottoposti alla montante diffusione dei giudizi d'appello, i tribunali feudali recepirono la convenienza di procedure giudiziarie omologate a quelle dei tribunali superiori: «Se aucuns veut fausser jugement en pais, là où faussement de jugement a fiert, il n'i aura point de bataille, mé li cleim, li respons, & li autre errement du plet seront rapportés en notre Court, & selon les erremens du plet, l'en fera tenir, ou depiecer les erremens du plet tot le jugement, & cil qui sera treuvé en son tort l'amendera par la coustume du pais & de la terre & se la defaute est provuée, li Sires qui est apelés il perdra ce que il deura par la coustume du pais & de la terre» (*Établissements de Saint Louis*, cit., liv. I, chap. VI, p. 10).

<sup>162</sup> In uno scritto giovanile del 1725, il *Discorso sull'equità che deve regolare i giudizi e l'esecuzione delle leggi*, Montesquieu aveva inserito la storia della giurisprudenza francese in una successione tipologica non molto dissimile da quella che verrà ampiamente sviluppata nelle pagine dell'*Esprit des lois*. In poche righe, Montesquieu accenna al fondamentale disavanzo che intercorse nelle strutture portanti della giurisprudenza francese. La configurazione accusatoria e informale del diritto germanico fu gradualmente abbandonata e sostituita da un sistema giuridico molto più strutturato e gestito da figure professionali appositamente addestrate: «All'origine della nostra monarchia, i nostri padri poveri, e più pastori che contadini, più soldati che cittadini, avevano pochi interessi da regolare; qualche legge sulla divisione del bottino, sul pascolo o il latrocinio di bestiame regolavano tutto nella repubblica: ciascuno era capace di essere magistrato presso un popolo che nei suoi costumi seguiva la semplicità della natura, e a cui l'ignoranza e la rozzezza fornivano mezzi tanto facili quanto ingiusti per chiudere le controversie, come la sorte, le prove dell'acqua, del fuoco, i duelli ecc.» (Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili [1716-1725]*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 62). In corrispondenza alle trasformazioni politiche che accorsero nel sistema feudale, il comparto giuridico moltiplicò le sue stratificazioni e accolse gli apporti del diritto giustiniano, ma ancor di più il consistente incremento delle proprietà private dilatò le ricadute del diritto civile dando seguito alle montanti insorgenze del lusso. La ridotta strutturazione del diritto germanico era la diretta emanazione di una società poco evoluta priva di specializzazioni giuridiche ben definite: «Ma quando abbiamo abbandonato i costumi selvaggi; dopo che, vincitori sui Galli e sui Romani, abbiamo preso le loro regole; dacché il codice militare ha ceduto il passo a quello civile; dopo soprattutto che le leggi dei feudi non sono più state le sole leggi del-

conoscenza del diritto romano, delle sentenze dei tribunali, delle compilazioni di consuetudini redatte in quei tempi, richiedeva uno studio del quale i nobili e il popolo illetterato non erano capaci»<sup>163</sup>.

Per rimediare alle sopraggiunte difficoltà, il diritto consuetudinario venne ricollocato in modalità processuali che presagirono alla definitiva instaurazione di un sistema inquisitorio. I balivi e i siniscalchi, da meri supervisori dei processi d'appello, furono insigniti delle principali mansioni giudiziarie, fra la comparazione delle prove e la susseguente formulazione delle sentenze. Mentre «il sistema di giudicare per mezzo dei pari divenne meno frequente, quello di giudicare per mezzo dei balivi si estese»<sup>164</sup>.

Le procedure giuridiche furono in larga parte omologate, ma soprattutto sottoposte alla gestione e alla professionalità di funzionari pubblici. L'assetto legale venne riarrangiato in strutture inquisitorie, ma i retaggi del diritto barbarico si dimostrarono inadatti a veicolare queste innovazioni e così i giuristi francesi presero a modello il diritto canonico che già da secoli ricorreva a tipologie legali prevalentemente inquisitorie<sup>165</sup>.

Con la transizione ad un sistema inquisitorio retto dall'opera di funzionari pubblici, si realizzarono compiutamente le premesse amministrative preannunciate dalle manovre politiche di Luigi IX. I tribunali feudali assimilarono volontariamente le indicazioni organizzative rilasciate dal monarca, per di più ne dilatarono la portata corredandole, autonomamente, di ulteriori desinenze giuridiche adatte a fronteggiare le difficoltà che si accompagnarono all'instaurazione di procedure legali completamente depurate dalle interferenze del duello: «Non fu pertanto una legge a proibire ai signori di tenere essi stessi il loro tribunale, non fu una legge ad abolire le funzioni che vi ricoprivano i loro pari, non fu una legge ad ordinare l'istituzione dei balivi, e non fu in base a una legge che questi ebbero il diritto di giudicare. Tutto ciò avvenne poco per volta per la forza stessa delle cose»<sup>166</sup>.

Nei tribunali d'appello dislocati sul territorio francese, i balivi e i siniscalchi si elevarono a massimi depositari del potere giudiziario: «In questo modo si perdette l'uso, costantemente osservato nella monarchia, che un giudice non giudicasse mai da solo, come

la nobiltà, il solo codice dello Stato, e che, con questo ultimo cambiamento, il commercio e il lavoro dei campi sono stati incoraggiati, le ricchezze dei singoli e la loro avarizia si sono accresciute, si sono avuti da regolare grandi interessi, e interessi quasi sempre nascosti; dacché la buona fede non s'è riservata che qualche affare di poco conto, mentre l'artificio e la frode si sono annidati nei contratti: da allora i nostri codici sono aumentati; si sono dovute aggiungere leggi straniere a quelle nazionali; il rispetto per la religione vi ha mescolato quelle canoniche; e le magistrature sono state ripartite soltanto fra i cittadini più illuminati» (ivi, pp. 62-63).

<sup>163</sup> *SL*, XXVIII, 43, t. II, pp. 282-283.

<sup>164</sup> *SL*, XXVIII, 42, t. II, p. 281.

<sup>165</sup> «Ciò avvenne tanto più facilmente in quanto si aveva sott'occhio la procedura dei giudici ecclesiastici: il diritto canonico e il nuovo diritto civile concorsero in egual misura nel far scomparire i pari» (*SL*, XXVIII, 42, t. II, p. 282).

<sup>166</sup> *SL*, XXVIII, 43, t. II, p. 282.

appare dalle leggi saliche, dai capitolari e dai primi scrittori di pratica forense della terza razza»<sup>167</sup>. I balivi, appropriandosi del diritto a deliberare tutte le sentenze, destituirono le giurie feudali, ma al contempo facilitarono la praticabilità dell'appello rinforzando le tutele giuridiche dell'imputato<sup>168</sup>. Con il professionalizzarsi delle funzioni giudiziarie, la casistica dei processi venne stabilizzata e i precedenti legali furono trascritti in registri pubblici appositamente predisposti<sup>169</sup>.

L'estinzione dei duelli si accompagnò allo spontaneo assommarsi di procedure legali sempre più complesse poiché basate sul raffronto delle prove e sull'articolato richiamo ai precedenti legali. L'essenzialità concettuale dei duelli venne sostituita dal ritorno a metodologie giuridiche formalizzate che a loro volta dispersero la necessità di celebrare pubblicamente i processi: «La procedura diventò quindi segreta quando non si ricorse più al duello giudiziario»<sup>170</sup>. La fissazione delle consuetudini locali venne affidata alle compilazioni archivistiche e non più alla sedimentazione mnemonica garantita dalla ripetizione orale e dallo svolgimento cerimoniale dei duelli<sup>171</sup>. Per di più, il crescente impiego di funzionari addetti alla compilazione dei registri pubblici e all'approntamento dei processi d'appello, inflazionò le spese processuali costringendo le autorità ad addossare alle parti in causa una qualche contribuzione economica sufficiente a rimborsare, almeno parzialmente, gli oneri sostenuti dalle giurisdizioni locali<sup>172</sup>.

<sup>167</sup> *SL*, XXVIII, 42, t. II, p. 282.

<sup>168</sup> «Simile abuso è divenuto infine nullo per la estrema facilità di promuovere appello» (*SL*, XXVIII, 42, t. II, p. 282).

<sup>169</sup> «Poiché il duello giudiziario andava scomparendo, si fecero le inchieste per scritto» (*SL*, XXVIII, 44, t. II, p. 284).

<sup>170</sup> *SL*, XXVIII, 34, t. II, p. 263.

<sup>171</sup> «L'uso della scrittura permette di fissare le idee, e di introdurre la procedura segreta, ma quando la scrittura non è diffusa, non c'è che la pubblicità della procedura che possa fissare le stesse idee» (*SL*, XXVIII, 34, t. II, p. 262).

<sup>172</sup> «È l'uso degli appelli che deve aver introdotto necessariamente quello del pagamento delle spese» (*SL*, XXVIII, 35, t. II, p. 264).



Davide Monda e Domenico Felice

**L'attualità inattuale di un protagonista  
della civiltà moderna e contemporanea.  
Mappa minima per orientarsi in Montesquieu**

Montesquieu non ha certo lavorato solo intorno al diritto, [...] ma sempre ha cercato, in ogni ramo della conoscenza, l'*esprit* delle cose, cioè il loro significato intimo, la loro funzione generale, esprimendosi nella legge.

Sergio Cotta

Montesquieu viene studiando le leggi come una formazione concreta rispondente alla condizione dei popoli, cercando di oltrepassare la rigidità astratta del diritto di natura. [...] Si rende conto della necessità di ricondurre le leggi allo svolgimento concreto dei popoli, della loro storia e delle loro condizioni di fatto.

Eugenio Garin

1. *Un messaggio che sembra non perire*

Oramai ben oltre un secolo fa, uno studioso poliedrico e insieme sottile come Albert Sorel, dopo aver descritto con acume e dottrina impeccabili Montesquieu e la sua temperie, concludeva che la Francia, nel corso della sua ricca e feconda storia, aveva avuto, con ogni probabilità, filosofi «più sublimi e audaci» di Montesquieu, nonché scrittori più «classici» e acclamati di lui, ma non aveva potuto annoverare «un osservatore più intelligente delle società umane, un più saggio consigliere nei grandi affari pubblici, un uomo che avesse unito un senso così delicato delle passioni individuali a una penetrazione così perspicace delle istituzioni di Stato, e che avesse messo, insomma, un talento così raro di scrittore al servizio di un buon senso così perfetto»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A. Sorel, *Montesquieu*, Paris, Hachette, 1887, p. 22.



Padre nobile delle odierne istituzioni democratiche, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu, è ovunque stimato – in diversi campi fondamentali della cultura e del pensiero – un imprescindibile *maître à penser*, specie in grazia della sua straordinaria capacità di orchestrare moderazione etico-politica e giustizia sostanziale, lucidità di analisi e passioni costruttive, curiosità enciclopedica e rigore scientifico.

Qualora il lettore consapevole di oggi decida di meditare (perlomeno) i tre capolavori di questo *homme de lettres* incomparabile, si troverà a dialogare con una sorta di Aristotele settecentesco, che mai perde occasione, fra l'altro, per mostrarsi scettico, se non sdegnoso, nei confronti di ogni genere di riduzionismo, di semplicismo, di estremismo. Ha notato a giusto titolo Giuseppe Bedeschi:

Egli è per un verso un indagatore distaccato, che compie importanti scoperte nell'ambito della *scienza* sociale e politica; ma per un altro verso è un pensatore profondamente partecipe alle vicende del proprio paese e del proprio tempo. I due piani (quello scientifico e quello etico-politico) sono sempre strettamente connessi in lui, senza che si confondano mai, nel senso che egli delinea il proprio ideale di governo solo dopo un'acuta e accurata indagine conoscitiva. Egli evita così le secche di una commistione tra fatti e valori, una commistione che impedirebbe di conoscere adeguatamente i primi e che ridurrebbe a pie intenzioni i secondi<sup>2</sup>.

Riguardo poi al suo indefesso travaglio giuridico, filosofico e logico *tout court*, conviene indicare subito come Montesquieu abbia sempre teso a coniugare le istanze ineludibili della *necessità* con quelle ben più nobili della *libertà*, nonché le esigenze di apprezzamenti relativi con quelle di giudizi assoluti: tale è l'equilibrio che il nostro atipico *philosophe*, “provando e riprovando” con studio rigoroso e costanza di speculazione, ha saputo conseguire e via via diffondere. E questa è, presumibilmente, la *lectio* più apprezzabile e duratura che ha lasciato in eredità al cosmopolita *riflessivo* e *responsabile* del terzo millennio.

In merito all'uomo, molti interpreti di ieri e di oggi non hanno perso occasione per rimarcare quella sua serenità pressoché apollinea, quella sua solare e imperturbabile felicità di vita e di pensiero che gli avrebbe elargito una capacità singolare e quasi prodigiosa di armonizzare la totalità dei contrasti, delle amarezze, delle difficoltà di vario ordine che l'esistenza gli andava via via imponendo.

D'altra parte, posizioni di questo tenore potrebbero – almeno a nostro sentire – trarre in inganno, non solo sulla personalità dell'autore, ma anche e soprattutto circa il senso generale e profondo della sua attività scientifica.

In realtà – ha osservato Judith N. Shklar con perspicacia e sottigliezza encomiabili in un aureo libretto – è difficile accettare l'immagine di un Montesquieu uomo semplice e felice. Scrisse un romanzo [le *Lettres persanes*] che, fra le altre cose, è un capolavoro di *humour* nero, il cui eroe, Uzbek, despota orientale e personaggio profondamente malinconico e tor-

<sup>2</sup> G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale* (1990), Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 83.

mentato, per molti versi assomiglia all'autore. Alcuni amici di Montesquieu e il figlio lo chiamavano Uzbek: la somiglianza non era dunque un segreto. Non molto tempo dopo il romanzo, inoltre, Montesquieu scrisse diverse novelle più brevi, che, diversamente dalle *Lettere persiane*, non sono racconti filosofici, ma storie violente, cupe e passionali, piene di coincidenze e di sciagure. Tutta la produzione romanzesca di Montesquieu, in realtà, verte sull'impossibilità della felicità umana, cosa che non fa pensare a un autore soddisfatto di se stesso o del mondo. A livello sociale, tutte le sue opere suggeriscono che le nostre abitudini e le nostre credenze acquisite ci danneggiano psicologicamente, e che i nostri bisogni e le istituzioni non sono mai in armonia. Anche questa non è la testimonianza di uno spirito sereno<sup>3</sup>.

Dottissimo, accorto e – spesse volte – inflessibile anatomista dell'*humana condicio*, Montesquieu è tutto salvo che un ingenuo, privilegiato osservatore delle cose del mondo, che si culla e si compiace, indifferente o distratto, in una gioia olimpica, e che, di conseguenza, proietta sull'universo intero questa sua percezione idealizzata.

All'opposto, il nostro giurista-filosofo, che per decenni aveva scandagliato *de visu* le meschinità, le rovine, gli eccessi e gli orrori dell'umanità di ogni tempo, possedeva una consapevolezza puntuale, lucidissima, quasi angosciata dell'"aspra tragedia dello stato umano", e – *in primis et ante omnia* – dell'oppressione dispotica, di quel *monstrum* insieme socio-politico ed etico-religioso che signoreggiava, ora più ora meno indisturbato, presso la maggior parte dei popoli della terra.

Sapeva bene, in una parola, che la natura umana era quasi dappertutto umiliata e offesa, e pertanto s'impegnò senza requie né troppe divagazioni – specie dopo il suo periplo dentro il cuore pulsante della cultura europea, di cui ci ha lasciato egregia testimonianza nel *journal de voyage* – a comporre l'*Esprit des lois*, una fatica intellettuale di ambizioni e proporzioni maestose e, per molti versi, sorprendenti, che si proponeva *in primis* di additare quelle che gli apparivano le più assurde e crudeli miserie morali e istituzionali del suo secolo e, *in secundis*, di illustrare, pur senza farsi troppe illusioni circa i risultati ottenibili in concreto, quelle possibili vie d'uscita che, nei secoli successivi, hanno quindi fornito all'Occidente talune delle sue basi assiologiche più solide e durevoli.

## 2. Tre capolavori ieri e oggi decisivi

Circa mezzo secolo fa, Verdun-Louis Saulnier, autorità inconcussa nella storiografia letteraria di Francia, ha tratteggiato un eccellente profilo di Montesquieu, rivelando, fra l'altro, consapevolezza culturale e penetrazione psicologica tuttora probabilmente insuperate:

Di Montesquieu ci è stata tramandata l'immagine ben poco amabile di un vecchio magistrato austero, autore di un trattato illeggibile. Nel gruppo dei *philosophes*, fa la figura del

<sup>3</sup> J.N. Shklar, *Montesquieu* (1987), Bologna, il Mulino, 1998, p. 30.

pedante grinzoso. Invece, mai nessuno è stato più di lui amante del sorriso. I suoi *Pensieri* ci aiutano a ritrovarne il volto. Uno spettatore curioso, cui piace trarre diletto dalle cose e dalle persone, e che mai perde il suo buon umore. [...] Ma un indagatore universale, che scruta ogni viso, ogni libro, balsamo sovrano contro i dispiaceri della vita. [...] Erudito scrupoloso, ha un'unica passione: la probità intellettuale, spinta fino al limite della timidezza. Ha saputo detestare sempre solo i parassiti dell'onestà spirituale: la cattiveria, l'invidia, il falso splendore, "i piccoli begli ingegni, e i grandi, che ignorano l'onestà". Insomma, una coscienza che aspira alla semplicità e all'equilibrio<sup>4</sup>.

Nato nel 1689, giusto un secolo prima dello scoppio della Rivoluzione francese, Montesquieu è di certo – assieme a Voltaire, pur così diverso per estrazione sociale e formazione, *modus vivendi et cogitandi*, scelte sociali, culturali e politiche – il maggiore illuminista europeo della prima metà del Settecento. Figura insieme prudente e coraggiosa, coerente e complessa, fascinosa e sfuggente, il Presidente ha conquistato da secoli un'immortalità internazionale – com'è risaputo – grazie a tre opere, ognuna delle quali ha davvero fatto epoca nella storia del pensiero occidentale.

Bisogna anzitutto menzionare le *Lettres persanes* (1721), un romanzo filosofico in forma epistolare che, oltre ad essere il primo "classico" in questo apprezzatissimo genere letterario, ha introdotto in modo definitivo e ammirabile la *fiction* dell'"effetto di straniamento", cui corrisponde pure una vera «rivoluzione sociologica»<sup>5</sup>. Tale ingegnoso *escamotage* compositivo punta, essenzialmente, a sottoporre a critica sferzante, a mettere a nudo senza remore di alcun tipo la singolarità stupefacente e, non di rado, assurda degli stili di vita e di pensiero accolti e condivisi – spesso per mera tradizione – nell'Europa del primo Settecento.

Ma, per capir meglio la rilevanza inattaccabile di questo *roman par lettres*, sentiamo quanto ebbe a dire l'unico figlio maschio di Montesquieu – Jean-Baptiste de Secondat (1716-95), intellettuale di un certo valore dedito specialmente alle scienze naturali – in un pregevole elogio del padre vergato nella primavera del 1755: «Se, leggendo lo *Spirito delle leggi*, si ricordano le *Lettere persiane*, si riconosceranno allora, in queste ultime, i germi di parecchie idee che si ritrovano ampliate, approfondite, rettificata nello *Spirito delle leggi*»<sup>6</sup>.

Non vanno poi poste in secondo piano, a prescindere dai presunti limiti disciplinari dell'argomento, le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), un'ardita riflessione filosofica sulle cause della prodigiosa ascesa e – soprattutto – della progressiva, irreversibile decadenza della maggiore civiltà apparsa intorno al

<sup>4</sup> V.-L. Saulnier, *Storia della letteratura francese* (1964), Torino, Einaudi, 1980, pp. 380-381. La traduzione è stata lievemente modificata.

<sup>5</sup> R. Caillois, *Préface* a Montesquieu, *Œuvres complètes*, texte annoté et présenté par R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949 e 1951, t. I, p. XIII.

<sup>6</sup> *Éloge historique de M. de Montesquieu par M. de Secondat, son fils*, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, préface de G. Vedel, présentation et notes de D. Oster, Paris, Seuil, 1964, p. 17.

bacino del Mediterraneo. In questo libro agile e avvincente che, a giusto titolo, è stato da più parti considerato essenziale per la nascita e lo sviluppo di quella disciplina ancor oggi apprezzata che è la filosofia della storia, Montesquieu ragiona inoltre, con finezza e originalità non comuni, sui motivi profondi del sorgere e del perire di tutte quante le civiltà e le culture, persino di quella magnifica e, sotto più punti di vista, esemplare monarchia costituzionale inglese che tanto stimava.

Prossimo a una concezione ciclica della storia, egli è in effetti persuaso che, così come tutte le cose umane, anche questo «bel sistema», prima o poi, verrà meno<sup>7</sup>. «Se Roma e le vicende della sua storia – ha affermato un cultore appassionato e costante di cose montesquieuiane come Louis Desgraves – costituiscono certo l'argomento fondamentale, sono anche il pretesto per paragoni con epoche storiche successive, e anche con avvenimenti contemporanei. Montesquieu, riflettendo al tempo stesso sul passato e sul presente, passando dall'uno all'altro, si sforza di scoprire costanti e leggi della storia, ritenendo che le lezioni dei tempi lontani, se analizzate senza preconcetti, possano applicarsi, almeno in parte, al presente»<sup>8</sup>.

È però con l'*Esprit des lois* (1748) che il nostro umanista raggiunge la meta ultima e definitiva del percorso di ricerca, del travaglio intellettuale ed interiore di una vita: un *itinerarium mentis et cordis* che, per più ragioni di vario ordine, appare senza termini di confronto moderni e contemporanei. Si tratta, più precisamente, di un "parto spirituale" concepito, strutturato e steso *lento pede*, un passo dopo l'altro, durante l'intero suo cammino culturale, creativo, esistenziale («Posso dire di averci lavorato tutta la vita»). Assevera ancora Desgraves, fornendo tre coordinate temporali indispensabili per la periodizzazione della parabola esistenziale e speculativa del Presidente:

Il periodo di vita che va dal ritorno dall'Inghilterra nel 1731 alla pubblicazione dell'*Esprit des lois* nel 1748 è l'epoca nella quale riserva la maggior parte del suo tempo al lavoro intellettuale, alla riflessione, alla ricerca della documentazione. Due date scandiscono questa lunga tappa: il 1734, con le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, e il 1748, con l'*Esprit des lois*, due opere fondamentali che segnano per sempre la statura intellettuale del loro autore<sup>9</sup>.

Opera d'intelligenza, coraggio e complessità rarissime, è riconosciuta quasi unanimemente come un capolavoro di portata e respiro universali, paragonabile solo alla *Politica* di Aristotele (per l'antichità), al *De iure belli ac pacis* di Grozio (per l'età moderna) e ad *Economia e società* di Max Weber (per il mondo contemporaneo).

<sup>7</sup> L'idea è espressa con parole eloquenti e univoche in un celebre passo del suo *opus maximum*: «Poiché tutte le cose umane hanno un termine, lo Stato del quale parliamo [quello inglese] perderà la sua libertà. Roma, Sparta e Cartagine sono pur perite. Questo Stato perirà quando il potere legislativo sarà più corrotto di quello esecutivo» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, 2 voll., Torino, Utet, 1973<sup>3</sup>, vol. I, p. 291).

<sup>8</sup> L. Desgraves, *Montesquieu* (1986), Napoli, Liguori, 1994, p. 212.

<sup>9</sup> L. Desgraves, *Montesquieu*, cit., pp. 203-204.

Considerando le sue dense pagine, il lettore avvertito non tarda a percepire che si trova di fronte a una sorta di mosaico dottissimo e insieme imprevedibile, calcolato e insieme originalissimo, nel quale viene a confluire, *de facto*, la totalità del sapere giuspolitico precedente, e da cui, allo stesso tempo, discendono molti dei rivoli nei quali si è via via divisa la cultura filosofico-giuridica e politologica successiva. Non s'inganna, dunque, chi valuta questo incunabolo l'autentico fondamento della scienza politica moderna intesa come scienza empirica della società e dello Stato<sup>10</sup>.

Mai bisogna tuttavia perdere di vista, come ha sottolineato con energia anche Giuseppe Bedeschi, il modello etico-politico e istituzionale a cui il nostro pensatore aspira *claris verbis* e senza incertezze: «Il governo moderato: ecco il tipo di governo che più sta a cuore a Montesquieu, in quanto è il solo capace di garantire il libero e armonioso sviluppo dei singoli, dei gruppi e dei ceti; il solo capace di garantire la dignità dell'uomo contro i soprusi e gli arbitrii del potere; il solo capace di garantire tranquillità e pace. La *distinzione tra governi moderati e governi immoderati* (o dispotici) da un lato, e la *separazione dei poteri* [...] dall'altro: ecco i due concetti d'importanza assolutamente fondamentali che Montesquieu ha lasciato in eredità al pensiero liberale»<sup>11</sup>.

Fra le "scoperte" precipue rinvenibili nell'*Esprit des lois*, è doveroso quanto meno segnalare:

1. la considerazione del dispotismo come forma a sé stante di Stato – e quindi una nuova, anzi rivoluzionaria teoria della tripartizione delle forme politiche: *monarchia, repubblica e, per l'appunto, dispotismo*;

2. l'autonomia e l'indipendenza della magistratura – e dunque la teoria della tripartizione dei poteri, che s'impone come la *condicio sine qua non* di tutte le attuali costituzioni democratiche, nonché di tutte quelle che ambiscono a definirsi libere o moderate;

3. la "teoria delle cause fisiche e morali", ovvero la categoria dello «spirito generale» delle nazioni o dei popoli, secondo cui tutto dipende da tutto, «tutto è estremamente legato», tutto ci riguarda o ci condiziona: la geografia e la storia, la natura e la cultura e così di seguito; si tratta, a parlar franco, di un'acquisizione di gran rilievo non solo per la totalità delle odierne discipline umane e sociali, ma pure per talune nuove scienze, fra le quali spiccano la bioetica, l'ingegneria genetica e le biotecnologie<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cfr., a questo proposito, soprattutto S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953 (online sul sito <www.montesquieu.it: Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni>). Sulla 'fortuna' dei tre capolavori di Montesquieu nella storia del pensiero occidentale, vedi D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, Ets, 2005. In l'Italia: D. Felice – G. Cristani, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, Clueb, 2006; P. Venturelli (a cura di), *Bibliografie* (online sul sito: <www.montesquieu.it>, cit.).

<sup>11</sup> G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, cit., p. 91, corsivi nostri.

<sup>12</sup> Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000 (online sul sito <www.montesquieu.it: Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni>); Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005; Id., *Los origenes de la ciencia política*

Poche giorni dopo il decesso (1755), la «Gazette d'Amsterdam» pubblicò un necrologio di perspicacia non comune, ove si legge fra l'altro: «Era uno di quegli uomini rari, di cui la natura produce pochi esemplari ogni secolo. Le *Lettres persanes* lo hanno fatto conoscere come brillante spirito filosofico; le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* come politico profondo; e l'*Esprit des lois* come uno dei geni più vasti e sublimi che siano apparsi ai giorni nostri. Quest'ultima fatica ha subito critiche violente, ma non ha mancato di avere molti ammiratori. Tutte e tre le opere consacrano il loro autore all'immortalità, e bisogna riconoscere che le grandi qualità dello spirito, del cuore e dell'anima di Montesquieu hanno onorato il suo paese, il suo secolo e la natura umana»<sup>13</sup>.

Come che sia, è un fatto che parecchie “idee madri” di questo protagonista del *Siècle des Lumières* appaiono talmente diffuse nei nostri *milieux* socio-politici, sono penetrate così in profondità nel nostro modo di vivere, sentire e pensare che ormai non attribuiamo più ad esse né la legittima paternità, né il valore che meritano.

Forse più di ogni altro suo contemporaneo, «Montesquieu comprendeva che la libertà politica non può esistere se due di questi tre poteri sono in mano allo stesso organo dello Stato, e pensava che la libertà di cui gli sembrava che godessero gli Inglesi (e di cui indiscutibilmente godevano, al confronto con il suo popolo o con gli altri popoli europei) venisse dall'aver distribuito l'esercizio dei tre poteri del governo in organismi differenti. Questa teoria, espressa nel suo celebre libro, venne accolta sia in America sia in Francia, da dove si diffuse per divenire in seguito un luogo comune costituzionale anche altrove»<sup>14</sup>.

Ogni cittadino europeo attento al divenire della cultura non dovrebbe sottovalutare, ancora, il fatto che Montesquieu è stato uno fra i più accattivanti letterati d'Europa, uno scrittore di gran talento capace di esprimere in forma di parole argomenti e questioni sulla totalità del sapere occidentale, mai tradendo uno stile di efficacia e raffinatezza «magiche» – come rilevò acutamente, circa due secoli or sono, Gian Domenico Romagnosi<sup>15</sup>.

### 3. Montesquieu è un moralista?

Che cos'è, nell'accezione più illustre del termine, un *moralista*? Come hanno indicato diversi studiosi<sup>16</sup> e come, d'altronde, la persona di cultura non dovrebbe ignorare, sembra

*contemporánea. Despotismo y libertad en el «Esprit des lois» de Montesquieu*, a cura di P. Venturelli, tr. di A. Hermosa Andújar, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

<sup>13</sup> Testo citato in L. Vian, *Histoire de Montesquieu. Sa vie et ses œuvres d'après des documents nouveaux et inédits* (1878), Slatkine Reprints, 1970, p. 407.

<sup>14</sup> J. M. Kelly, *Storia del pensiero giuridico occidentale* (1992), Bologna, il Mulino, 1996, p. 349.

<sup>15</sup> Cfr. *Opere di Gian Domenico Romagnosi riordinate ed illustrate da Alessandro De Giorgi*, 16 tt. in 8 voll., Milano, Perelli e Mariani, 1841-1852, vol. III, 1, p. 818.

<sup>16</sup> Cfr., da ultimo, A. Marchetti, *I volti del moralista*, in AA.VV., *Moralisti francesi. Classici e contemporanei*, a cura di A. Marchetti, con A. Bedeschi e D. Monda, Milano, Rizzoli, 2008, pp. 5-12.

lecito definire, *grosso modo*, questo singolare *homme de lettres* un intellettuale che s'interroga – liberamente, distaccatamente, *sempre* criticamente – sui vizi e le virtù dei propri simili, sul significato delle loro azioni e, in special modo, sulle ragioni effettive che, di là dai mille veli delle apparenze, le muovono. Conviene sottolineare, inoltre, che numerosi fra i moralisti più originali e fortunati hanno brillato per sapienza compositiva, eccellendo non di rado nell'uso di forme brevi quali la massima, l'aforisma, il frammento, il pensiero staccato.

Montesquieu dev'essere, allora, ritenuto un moralista? Senza ombra di dubbio, così come hanno evidenziato numerosi specialisti di qualità. E non scarse, né epidermiche sembrano le somiglianze di stile e di pensiero rispetto ai “campioni” della scrittura aforistica di Francia: alcune sue considerazioni appaiono vicine alla sottile, irrequieta perspicacia psicologica e antropologica del suo più famoso e amato concittadino, Michel de Montaigne; un certo suo amaro, acuminato disincanto verso l'*humana condicio* – e le mille e mille maschere dietro cui, quasi irresistibilmente, si cela – ha qualcosa in comune con quello di La Rochefoucauld; la sua arte scaltrita e seducente nella descrizione di “paesaggi dell'anima” e di tipi umani significativi può far tornare alla mente il miglior La Bruyère; il suo amore virile e stoiceggiante per la virtù risulta davvero prossimo ai generosi ideali di Vauvenargues.

D'altro canto, sarebbe riduttivo, anzi fuorviante, considerare l'intera ricerca intellettuale di Montesquieu *esclusivamente* legata a questa pur gloriosa modalità espressiva. Come collocare, invero, in secondo piano il fatto che egli è, anzitutto, il fondatore *lato sensu* sistematico della scienza dell'uomo, della società, del diritto e, soprattutto, della scienza politica moderna? Più precisamente, ci troviamo dinanzi a un filosofo a tutto tondo, a un “uomo universale” che, per quanto sensibilissimo ai più diversi campi dello scibile, concentrò di continuo le sue migliori energie sulla *dimensione socio-politica e giuridica*. Ciò non gli impedì, comunque, di apportare contributi originali in parecchi altri campi, quali l'antropologia, l'etnologia, l'economia, la filosofia della storia etc.

Come attesta ampiamente il *Catalogue* della sua rispettabile biblioteca<sup>17</sup>, e come si desume altresì da molte sue dichiarazioni inequivocabili, Montesquieu ebbe interessi vastissimi e molteplici: dalla giurisprudenza antica e moderna alla storia politica, civile, militare, sociale e religiosa, dalla chimica alla biologia, dalla medicina alla cosmologia, dalla geografia alla matematica e alla fisica.

Si sa inoltre che fu ognora lettore accanito e infaticabile, un autentico *helluo librorum*, al punto che, fra le cause della cecità quasi totale che lo afflisse negli ultimi anni, va senz'altro annoverata questa irrefrenabile passione.

Sua abitudine, fin dagli anni di formazione, era annotare meticolosamente, redigere estratti, accumulare appunti, fissare schemi e idee sulla carta; era portato quasi per istin-

<sup>17</sup> Cfr. *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, éd. par di L. Desgraves et C. Volpilhac-Augier, Napoli - Paris - Oxford, Liguori - Universitas - Voltaire Foundation, 1999.

to, in altre parole, a edificare veri e propri “cantieri”, donde attingere poi, di volta in volta, materiali per la composizione dei propri scritti, la maggior parte dei quali, a onor del vero, è rimasta tuttavia allo stato di progetto.

Fra quei “cantieri”, si distinguono per quantità e, più che tutto, per qualità le *Pensées*, un'affascinante quanto complessa raccolta di riflessioni perlopiù brevi e mai pubblicate in vita<sup>18</sup>, che il *Président* andò via via stendendo dall'aurora al crepuscolo del suo laborioso tragitto di studio. E proprio nelle *Pensées* ha da essere ricercato il più dovizioso, cospicuo e attraente serbatoio montesquieuiano di dati, tematiche, conclusioni e problemi oggi disponibile. In effetti, pure rispetto al densissimo *Spicilège*, queste sue *cogitationes privatae* appaiono ben più ponderate e personali, ben più profonde e animose: sono, in estrema sintesi, una sorta di zibaldone che, meglio di ogni altro documento a noi pervenuto, ci restituisce la *Weltanschauung* e la *Stimmung* di Montesquieu.

Fra gli altri “laboratori” d'indubbio rilievo pazientemente costruiti dall'infaticabile Bordolese, vanno tuttavia menzionati anche i seguenti: *Collectio iuris* (1709-1721); *Pensées morales* (perduto); *Prince/Princes* (perduto); *Bibliothèque / Bibliothèque espagnole* (perduto); *Geographica I* (perduto); *Geographica II*; *Politica I* (perduto); *Politica II* (perduto); *Politica-Historica* (perduto); *Juridica I* (perduto); *Juridica II* (perduto); *Mythologica et antiquitates* (perduto); *Anatomica I* (perduto); *Academica* (perduto); *Histoire universelle* (perduto). Giova precisare, d'altronde, che abbiamo notizia di questi repertori quasi esclusivamente attraverso le *Pensées*.

Tale macrotesto, invero, non costituisce solo il più ricco e coinvolgente repertorio montesquieuiano di opinioni, congetture e confutazioni a nostra disposizione. Il Presidente vi attinge, non c'è dubbio, parecchi materiali per tutti i suoi “parti intellettuali” – compiuti, abbozzati o solo immaginati –, e nondimeno esso dovrebbe al tempo stesso ritenersi una composizione autonoma da ogni punto d'osservazione. Insomma, le *Pensées* non rappresenterebbero un semplice “cantiere”, bensì molto di più: è un fatto che, in molti casi, tali frammenti si spingono assai al di là di quanto ci consegnano i libri stampati, ed è possibile, pertanto, considerarli un'opera a sé stante, un'altra creazione del multiforme ingegno montesquieuiano.

Il testo dà conto, anzitutto, delle passioni culturali che il nostro illuminista *sui generis* coltivò per l'intero corso della vita. Tale patrimonio – ancora da scandagliare, a dirla giusta, *comme il faut* – ci schiude fra l'altro un'ampiezza e varietà d'interessi che trascende, come testé accennato, gli elementi che emergono dalle opere edite, nonché quella *humanitas* genuina e finissima posta in rilievo da diversi suoi interpreti affidabili: questi veri e

<sup>18</sup> La prima edizione è apparsa a cavallo tra XIX e XX secolo: cfr. Montesquieu, *Pensées et fragments inédits*, publiés par le baron Gaston de Montesquieu, préface de H. Barckhausen, avec des notes du même et de R. Dezeimeris et R. Céleste, 2 vols., Bordeaux, G. Gounouilhau, 1899-1901. La più completa e accurata, fra le edizioni attualmente in circolazione, è quella curata da Louis Desgraves: Montesquieu, *Pensées – Le spicilège*, Paris, Laffont, 1991.



propri “esercizi spirituali” – per dirla con Pierre Hadot<sup>19</sup> – erano fondati, perlopiù, su un’*attenzione* prolungata, severa, vissuta verso le manifestazioni della natura, della civiltà e della storia che egli reputava determinanti o, comunque, valide per lo sviluppo migliore dell’umanità.

Le *Pensées* possono esser dunque giudicate a tutti gli effetti un altro capo d’opera montesquieuiano, che – per lo meno dal punto di vista tematico – appare più variegato e, talvolta, più stimolante degli altri tre, nonché delle restanti opere a stampa. Queste riflessioni sovente contengono, in effetti, un *quid pluris* rispetto alla globalità delle questioni e dei motivi che Montesquieu ha affrontato altrove.

#### 4. Valore e limiti delle *Pensées*

Ma che possiamo trovare, in sostanza, nelle *Pensées*? Chiunque abbia preso in esame questo *corpus* singolare sarà molto probabilmente tentato di ribaltare così la domanda: che cosa *non* vi troviamo? In verità, Montesquieu spazia – e con rara, talora stupefacente cognizione di causa – dalla storia d’ogni tempo e luogo alla storia della filosofia, dalla teologia (cristiana e non) alla politologia, dalla geografia d’Occidente e d’Oriente alle letterature antiche e moderne, dal diritto romano a quello a lui contemporaneo, dall’economia politica ai costumi maschili e femminili sotto Luigi XV.

D’altra parte, il lettore di questo mosaico *de omni re scibili* quasi sempre vivace ed avvincente non dovrebbe dimenticare che, per diversi motivi di varia natura, *soltanto alcuni* degli spunti e dei problemi qui presi in considerazione furono poi accolti e “sistemizzati” da Montesquieu nell’*Esprit des lois*, cioè in quel capo d’opera che – com’egli non ignorava davvero, anzi desiderava... – racchiude e perfeziona i frutti più maturi e fortunati del suo itinerario di analisi e sintesi, in quell’approdo teoretico capitale che, solo, corrisponde pienamente alla sua volontà consapevole e definitiva.

In una determinante “avvertenza” anteposta alle *Pensées*, è lo stesso *philosophe* a dichiarare che quel manoscritto accoglie meditazioni e idee non del tutto “digerite”, le quali sarebbero state rielaborate *comme il faut* soltanto qualora avesse deciso di utilizzarle in altra sede<sup>20</sup>. Se tale premessa impedisce all’interprete coscienzioso di conferire alle *Pensées* qualsivoglia superiorità rispetto alle opere edite, sarebbe ingiusto però non rilevare come numerosissime siano le convergenze fra gli abbozzi “privati” e l’*Esprit des lois*.

<sup>19</sup> Si veda almeno, fra i molti saggi che l’insigne storico della filosofia antica ha dedicato al tema degli «esercizi spirituali», P. Hadot, *La felicità degli antichi*, Milano, Raffaello Cortina, 2011, spec. pp. 59-81.

<sup>20</sup> Vale la pena riportare, in lingua originale, le affermazioni di Montesquieu in tal senso: «Ce sont des idées que je n’ai point approfondies, et que je garde pour y penser dans l’occasion»; «Je me garderai bien de répondre de toutes les pensées qui sont ici. Je n’ai mis là la plupart que parce que je n’ai pas eu le temps de les réfléchir, et j’y penserai quand j’en ferai usage». E ancora, alla fine di una *pensée* intitolata *Doutes*, egli scrive: «Du reste, ce sont des idées jetées, et comme elles me sont venues dans l’esprit, sans examen» (nell’edizione citata a cura di L. Desgraves, rispettivamente pp. 188 e 593).

Così, a titolo d'esempio, uno fra i temi-cardine delle *Pensées*, che ritroviamo poi sviluppato compiutamente nell'*opus magnum*, è indubbiamente il dispotismo: sia nelle prime sia nel secondo, Montesquieu constata non senza amarezza e disincanto che, a dispetto degli «infiniti mali» che arreca alla «natura umana», il regime dispotico è di gran lunga la forma politica più diffusa sulla terra. Da ciò, come s'è accennato, discende evidentemente che l'*Esprit des lois*, al contrario di quello che reputa buona parte degli studiosi odierni, non costituisce tanto una meditazione sulla libertà, quanto piuttosto una meditazione sull'oppressione, nonché sui mezzi – *in primis*, lo Stato moderato “all'inglese” – onde contenerla. Montesquieu ha una concezione “quantitativa” della libertà e, di conseguenza, dell'oppressione: i governi possono essere più o meno moderati (o liberi) – o, a seconda del punto di vista, più o meno oppressivi –, e possono dunque salvaguardare in misura ora più ora meno ampia ed efficace lo Stato, così come l'individuo, dal pericolo esiziale dell'oppressione.

Un'altra tematica, per molti aspetti connessa alla precedente, al centro di tutta l'indagine filosofica del Bordolese è di sicuro – come s'è già accennato – la moderazione. In effetti, se è vero che nella globalità delle opere montesquieuiane ritroviamo pressoché ovunque sentiti elogi di questa qualità affatto decisiva in ogni momento della vita, tanto dei singoli quanto delle istituzioni e degli Stati, è parimenti indubbio che le *Pensées* ci offrono diversi spunti eccellenti e persino illuminanti in tal senso, i quali peraltro, nella maggior parte dei casi, non vennero più ripresi negli scritti più ampi e articolati.

Ma deve altresì esser posta in primo piano un'altra tematica che, ben presente in queste riflessioni, costituisce una delle idee-cardine nel “sistema” del giurista-filosofo: ci riferiamo allo *spirito generale*, o carattere delle nazioni e dei secoli. Montesquieu è persuaso che ogni tempo abbia il suo genio, il suo *esprit* specifico: sostiene che uno spirito d'anarchia e indipendenza si formò in Europa col dominio barbarico, e che uno di conquista fece poi la sua comparsa con gli eserciti regolari, mentre oggigiorno – vale a dire nella sua epoca – predomina quello di commercio. Lo spirito generale sembra possedere, in tutti i modi, una sua coerenza interna.

Come non menzionare poi – specie scorrendo delle *Pensées* – la felicità, questa problematica che attraversa costantemente, quasi ossessivamente il travaglio speculativo ed esistenziale di Montesquieu? Va puntualizzato, anzitutto, che la felicità è un tratto distintivo della sua plurivalente, inesauribile personalità: l'autore bordolese confessa, fra l'altro, di svegliarsi ogni mattina con una gioia segreta, e di sentirsi contento per tutto il resto del giorno.

Mille miglia lontano da qualsivoglia atteggiamento pseudoromantico o decadente, Montesquieu è alieno da certe figure estreme ed eccessive che – ai nostri giorni forse più che in passato – sono tuttora giudicate *à la page*: basti por mente a un Baudelaire, a un Rimbaud, a un Nietzsche, a uno Wilde, a un d'Annunzio. Tutto considerato, ebbe una vita lineare e accortamente misurata, estranea tanto all'ostentazione patetica come ad ogni posa ieratica, nonché – stando almeno a quanto emerge dal *corpus* degli scritti – travagliata assai di rado dal tedio, dal dolore, dall'angoscia.

Per onestà filologica, occorre d'altronde puntualizzare che la felicità non campeggia in alcuna delle opere a stampa: di là dalle apparenze, pure il *Temple de Gnide* e il saggio sul *Gusto* – scritti certo minori quanto a impegno, ma importanti per la ricezione del pensiero – non riservano in fondo, a prescindere da qualche spunto efficace, un ruolo centrale alla tematica in discorso.

Al contrario, il nutrito manipolo delle *Pensées* consacrate alla felicità sembra davvero costituire una specie di trattatello monografico: si va dalle riflessioni sulla felicità di esistere, che contraddistingue – consapevole o meno che ne sia – la maggior parte degli uomini, a quelle sull'essenza stessa della felicità, nelle quali viene manifestata *apertis verbis* un'adesione spontanea all'ordine mirabile del mondo, una sintonia effettiva con quello “stoicismo naturale” che, spesse volte, il filosofo bordolese impiegò dichiaratamente come fonte per considerazioni etico-civili e spirituali brillanti e insieme profonde.

Ma l'intera questione della felicità ha da essere necessariamente coniugata con quella della *moderazione*, vero e proprio fulcro del pensiero di Montesquieu: la felicità, a suo parere, va di conserva con la misura, vale a dire con desideri *sempre e comunque* razionali e ragionevoli. La moderazione si manifesta, in tal maniera, come il migliore impiego delle nostre forze, nonché come l'unico *modus vivendi* in accordo sostanziale con quell'attivismo “pensato” e responsabile che il filosofo di La Brède reputa connaturato alla condizione umana.

Come hanno evidenziato lettori del calibro di Jean Starobinski e Giovanni Macchia<sup>21</sup>, altra peculiarità del nostro *homme de lettres* è l'inappagabile curiosità. Tale ardente, inestinguibile volontà di sapere emerge con nettezza, ad ogni modo, non solo da questa raccolta di frammenti variegata ed eterogenea come poche, ma altresì da tutti i libri da lui mandati a stampa. Va nondimeno chiarito una volta per tutte che, sebbene interessato a tutti i momenti significativi della realtà fisica e metafisica, Montesquieu è agli antipodi di ogni enciclopedismo sterile, di ogni poliedricità fine a se stessa: pensatore tendenzialmente ordinato e sistematico, dall'alba degli anni '30 in avanti egli mira a focalizzare senza pause né distrazioni gli oggetti di studio che più possono recar beneficio – dal suo punto di vista, va da sé – al progresso virtuoso e concreto dell'umanità: fra questi, come si è rapidamente illustrato dianzi, spiccano la libertà e i suoi limiti invalicabili, la giustizia sostanziale e i complessi problemi che essa pone, gli splendori e le miserie della religione, i diritti e i torti del potere.

In questa pur sommaria presentazione di alcuni contenuti essenziali delle *Pensées*, ingiusto sarebbe infine trascurare l'amicizia: Montesquieu vi appare una sorta di devoto dell'amicizia, un valore e, insieme, un sentimento che egli ha via via imparato ad apprezzare in tutta la sua incomparabile bellezza, anche per merito delle sue sterminate letture di classici antichi e moderni. Platone, Aristotele, il “suo” Cicerone, Seneca, Plutarco e Marco Aurelio, così come i maggiori *moralistes* cristiani del suo Paese (Montaigne, Charron,

<sup>21</sup> Cfr. J. Starobinski, *Montesquieu* (1994), Torino, Einaudi, 2003, spec. pp. 8-10; G. Macchia, *Montesquieu, l'Europa, l'Oriente*, in Id., *Il naufragio della speranza. La letteratura francese dall'illuminismo all'età romantica*, prefazione di I. Calvino, Milano, Mondadori, 1994, pp. 67-77.

La Rochefoucauld, Pascal, Nicole, Bossuet, La Bruyère, Fénelon *et alii*) lo hanno avvezzato a prediligere, ma pure a mettere in discussione, a *problematizzare* – non senza perplessità, interrogativi e disinganni sconcertanti – questo assoluto etico e civile.

### 5. *Il magistero esigente di un liberale vero*

Abbiamo aperto queste paginette parafrasando alcune frasi di un illustre interprete di Montesquieu, e in compagnia di un altro suo lettore oramai “classico” ci sta a cuore concluderle.

Luminare di rinomanza internazionale negli studi giuspubblicistici, accademico di Francia dal 1998 e addirittura – stando almeno all’opinione di suoi allievi di fama – «rifondatore del diritto pubblico» d’oltralpe, Georges Vedel accettò non casualmente, circa cinquant’anni or sono, di stendere qualche pagina sulla vitalità di Montesquieu e, in particolare, del suo *Esprit des lois*. Da intellettuale *de race* qual era, Vedel colse egregiamente e sintetizzò con superba semplicità l’essenza del messaggio etico-civile e spirituale del nostro giurista-filosofo, il quale, nonostante tutto il male osservato e – specie negli anni estremi – patito, mai volle discostarsi da posizioni costruttive e progressive:

L’ideale di Montesquieu è l’organizzazione della libertà, vale a dire il governo moderato. Le terapie sono quelle della separazione dei poteri e, naturalmente, del bicameralismo, insieme con la “facoltà d’impedire” e la combinazione dei corpi intermedi. Mediante una descrizione tradizionale delle forme di governo, si mira a celebrare il regime rappresentativo e liberale. In buona sostanza, si tratta di rallentare, contenere, sedare quel mostro insostituibile che è il potere, nonché di far vivere nella società, secondo procedure ispirate a un pessimismo senza disperazione, un “essere intelligente” che, quasi per natura, “viola senza posa le leggi stabilite da Dio, e cambia quelle che egli stesso stabilisce”<sup>22</sup>.

Per quanti hanno, di fatto, perduto la fiducia in quei valori di libertà, giustizia e fratellanza universale che sono genialmente illustrati nei volumi di questo vessillifero magnanimo di ogni liberalismo vero, il cammino risulta oggi, tutto sommato, agevole e, più o meno, tracciato *a priori*: è sufficiente seguire la corrente socio-economica e politica dominante, subire acriticamente i consumistici, «liquidi»<sup>23</sup> disegni e programmi prevalenti, rassegnarsi ad abbracciare il cinismo o il qualunquismo propalati dai *mass media*, consolarsi delle infinite miserie materiali, morali e psicologiche che scempiano e insanguinano i contesti ove siamo gettati con qualche sorriso di apparente superiorità, celare il «nulla spaventoso»<sup>24</sup>

<sup>22</sup> G. Vedel, *Montesquieu et l’«Esprit des lois»*, in Montesquieu, *Œuvres complètes* [1964], cit., p. 10.

<sup>23</sup> Cfr., per tutti, Z. Bauman, *Vita liquida* (2006), Roma-Bari, Laterza, 2008, *passim*.

<sup>24</sup> L’espressione è adoperata da Montesquieu per descrivere la deplorabile situazione in cui s’era impannata, a suo modo di vedere, la generazione francese degli anni Venti del Settecento: cfr. *Lettres persanes*, éd. de P. Vernière, mise à jour par C. Volpilhac-Augier, Paris, Classique Garnier Multimédia / Librairie Générale Française, 2005, p. 464 (*lettre CXLVI*).

in cui la nostra temperie sovente si crogiola sotto una spessa coltre d'informato, noncurante disincanto.

Tutt'al contrario, chi confida, chi *vuole* confidare nella forza assoluta e incomparabile di siffatti ideali metaspaziali e sovratemporali – ignorando e, se possibile, anche smascherando le logiche patologiche di un mondo superficiale, aggressivo e materialista, che sembra far di tutto per insabbiarli, sottacerli, rimuoverli – non può che caldeggiare una lettura accurata e responsabile di Montesquieu, di questo mentore generoso e saggio che, nell'intero suo percorso esistenziale e culturale, si sforzò d'investigare, tratteggiare e patrocinare quelli che, verosimilmente, permangono i fondamenti più nobili e progressivi della civiltà europea e, forse, dell'umana dignità *tout court*: di tutto quanto, insomma, dà un senso autentico e responsabile alla nostra vita.

Elisa Bianco

*Indolence* (1772) di Dorothea Mallet Celesia  
tra Thomson e Keats

*Not sordid Sloth, but philosophic rest,  
The inward Sunshine of th' unruffl'd breast...*  
(D. Celesia, *Indolence*, 1772, vv. 322s.)

Le ragioni dell'oblio che è toccato finora a Dorothea Celesia<sup>1</sup> sono forse da ascriversi al fatto che la poetessa anglo-scozzese-genovese (d'adozione), traduttrice di Voltaire e corrispondente di Garrick e Gibbon, in qualche modo è schiacciata dal peso di un padre piuttosto celebre, e da quello di un marito quasi altrettanto noto. Questo spiegherebbe il fatto che perfino le note biografiche che si trovano su di lei variamente sparse in pubblicazioni minori e in enciclopedie elettroniche continuano a riportare come data della sua morte il 1790, confidando nell'autorevolezza della «entry» ufficiale che Dorothea si conquistò solo recentemente, per i suoi meriti letterari, nell'*Oxford Dictionary of National Biography*, nel 2004<sup>2</sup>. Invece, come è stato dimostrato da Salvatore Rotta già nel 1979 alla voce «Celesia, Pietro Paolo», sul *Dizionario biografico degli italiani*, sulla base di documenti archivistici celesiani, soprattutto le carte personali del Celesia custodite presso la Biblioteca mazziniana di Genova, Dolly, o Dorothy, come era familiarmente chiamata sia

<sup>1</sup> Ringrazio il Professor Paolo L. Bernardini (Università dell'Insubria, Como), per avermi messo sulle tracce prima di Pietro Paolo e poi di Dorothea Celesia. Il mio originario interesse per Celesia deriva dall'argomento della mia tesi di dottorato, ovvero la presenza dell'Impero romano d'Oriente nella storiografia settecentesca. Su Giustiniano e Triboniano il giovane Celesia scrisse infatti e pubblicò una breve dissertazione latina. Ringrazio anche la Dott. Giada Falco, che si è laureata presso l'Università dell'Insubria, Facoltà di Giurisprudenza, nell'Ottobre 2011, per avermi messo a disposizione la sua tesi di laurea su Dorothea Celesia, e per aver discusso con me varie possibilità di traduzione del poema in generale e di alcuni versi particolari.

<sup>2</sup> Vd. Jennifer Breen, voce «Celesia, Dorothea (bap. 1738, d. 1790)» *Oxford Dictionary of National Biography*, a cura di H. C. G. Matthew and Brian Harrison, Oxford, OUP, 2004; l'errata data di morte è ripresa anche da Samuel Johnson, Roger H. Lonsdale, *The Lives of the Most Eminent English Poets*, Vol. IV, Oxford, OUP, 2004, p. 465. Vd. anche Margaret Rubik, *Early Women Dramatists, 1550-1800*, London, Mac Millan, 1998, pp. 143s.

in Inghilterra sia in Italia, si spense a Parigi, dove vivevano le due figlie e dove visse a lungo la madre Susan, il 27 aprile 1786, il marito era da circa due anni ministro della Serenissima Repubblica di Genova presso la Corte di Madrid, ove rimase fino al 1797<sup>3</sup>. Il matrimonio con l'ambizioso e brillante diplomatico e illuminista genovese, celebrato il 23 marzo 1758, segretamente, dovette, nell'immediato, portare più grane che gioie a Dolly, dal momento che ad esso seguì uno scandalo di discrete proporzioni, narrato abilmente dal Rotta – il massimo esperto di Celesia – proprio nella voce del DBI dedicata al Magnifico genovese:

Una vicenda sentimentale che aveva fatto, nei circoli diplomatici e intellettuali della città, un certo rumore. Ascritto nel 1756 alla Royal Society e alla Society of Antiquaries, frequentatore del salotto di lady Hervey, amico del Gibbon, dell'Hollis, del Wood, il Celesia non era un ignoto nella Londra del tempo. Tra le nuove amicizie c'erano gli italiani più in vista della città: Baretti, Mazzei, Martinelli. A rendere più piccante la vicenda del suo matrimonio, una ex monaca avignonese – autrice di romanzi e di satire politiche –, Marianne-Agnès Fauques, si querelò contro di lui per rottura di promessa; e gli avventò contro un *pamphlet* ferocissimo che rivelava al pubblico ogni particolare della loro vita in comune: *Mémoire de Mme F. de la C. [epède] contre Mr C. M. [inistre] de la R. [épublique] de G. [ènes]* Londres 1758. Il processo si celebrò nel gran salone di Westminster gremito di pubblico alla fine del settembre del 1759. Gli amici inglesi accorsero numerosi a testimoniare in suo favore. Fu assolto. Ma s'impegnò a corrispondere alla vendicativa ex amante una pensioncina. L'incidente fece sì che si diffondessero sulla sua partenza da Londra le più sinistre notizie. Da molti fu creduto che egli fosse «precipitato» e che fosse stato richiamato per aver tradito gli interessi del suo paese. Il matrimonio con Dolly fu felice. Ventidue anni dopo, costei riconosceva che il suo caro «Horatio» mai le aveva procurato volontariamente «un moment de chagrin». Gli diede quattro figli, due maschi e due femmine. I primi morirono in tenera età; sole sopravvissero le figlie, Geronima ed Elisabetta, entrambe sposate in Francia e rimaste devotissime alla memoria del padre<sup>4</sup>.

Come si erano incontrati? Sulla vicenda permane ancora qualche mistero, ma certamente la giovane figlia (era del 1738) del poeta scozzese David Mallet<sup>5</sup> restò affascinata

<sup>3</sup> Sul primo periodo del soggiorno a Madrid di Celesia vd. Paolo Bernardini, *Magnifici e re. Le corrispondenze di Pietro Paolo Celesia dalla corte di Spagna 1784-1788*, Genova, Civico Istituto Colombiano, 1994.

<sup>4</sup> S. Rotta, voce «Celesia, Pietro Paolo», *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XXIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1979, s.v., consultabile anche on line: <http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-paolo-celesia/Dizionario-Biografico>, accesso eseguito nel settembre 2011.

<sup>5</sup> Su D. Mallet la miglior sintesi in Samuel Johnson, Roger H. Lonsdale, *The Lives of the Most Eminent English Poets*, vol. IV, cit., pp. 457-467. Poeta e drammaturgo scozzese, nato a Edimburgo e trasferitosi poi a Londra, dove cambiò il nome dallo scozzese Malloch all'inglese Mallet. Scrisse numerose opere, tra cui *The Excursion* (1728), *The Tragedy of Eurydice*, *Mustapha* (1739), *Life of Lord Bacon* (1740), *Elwira* (1763). Fu un caro amico di David Garrick e di James Thomson, poeta scozzese che ispirò l'opera di Dorothea di cui parlò qui. Egli si occupò personalmente dell'educazione della figlia, che non frequentò alcuna scuola ma ebbe un'istruzione domestica. Fu battezzata nella chiesa di Chiswick e probabilmente passò parte della sua

dal patrizio genovese, che, nonostante le tracce del vaiolo lasciate sul viso dalla malattia che aveva contratto in giovane età, caratteristica condivisa da un altro notevole scrittore e seduttore del Settecento, Mirabeau *fils*, era brillante conversatore e uomo amabile e dolce, nonché fiero difensore delle idee dei Lumi. Nel 1758, l'anno del matrimonio, Celesia aveva 26 anni, ed era da oltre tre anni ministro plenipotenziario della Repubblica genovese alla corte degli Hannover, dove si era fatto ben volere, stringendo al contempo amicizie con i maggiori intellettuali italiani che risiedevano a Londra, e con numerosi altri personaggi<sup>6</sup>. Dei quattro figli che gli darà, solo le due femmine sopravvivono, serbandone un'affezione fortissima al padre.

Lo scopo del presente articolo non è certo di fornire una nuova biografia di Dorothea, cosa che richiederebbe uno studio finalmente sistematico della sua corrispondenza, essendo conosciuta, al momento, solo una minima parte, ovvero, oltre alle lettere al marito, le poche lettere scambiate con Gibbon e Garrick, il celebre attore shakespeariano che visiterà come è noto anche Genova. Non è neanche poi lo scopo di quest'articolo collocare Dorothea nel vasto panorama delle «women writers» e del Settecento europeo in generale, e del Settecento inglese in particolare, un orizzonte vastissimo, un mosaico che si arricchisce continuamente di tessere, a dimostrare quanto alla «république des lettres» settecentesca (e poi al Romanticismo inglese) le donne effettivamente contribuirono. Più modestamente, desidero presentare qui, nella prima traduzione italiana, per quanto ne so, un lungo poema di Dorothea, *Indolence*, che venne pubblicato nel 1772<sup>7</sup>, l'anno successivo alla rappresentazione del suo rifacimento da Voltaire, e che è in effetti la sua seconda opera pubblicata, dopo la traduzione di Voltaire appunto, che uscì in quello stes-

adolescenza a Stand-on-the Green, distretto londinese. Mallet venne *conosciuto* in Europa soprattutto per la sua *Vita di Bacone*, tradotta in numerose lingue, e ben nota anche nell'Otto e nel Novecento. Amico di Pope, ma nemico di Johnson, ebbe un rapporto ambivalente con la sua terra natia, la Scozia, che non gli guadagnò l'amicizia di molti altri scozzesi nella diaspora inglese. Fu in contatto epistolare con personaggi del calibro di Hume, Andrew Millar e Thomas Percy. Si recò per un affare di una qualche importanza a Parigi, il caso Douglas, una delle *causes célèbres* del Settecento inglese, nel 1764, dove la seconda moglie Susan, la mamma di Dorothea, continuò a vivere a partire dal 1765, con frequenti visite e lunghi soggiorni della figlia. Morì al suo ritorno in Inghilterra, in condizioni non agiate nonostante l'incarico governativo. Ebbe un rapporto privilegiato con Lord Bolingbroke, di cui si fece curatore degli scritti filosofici in un'edizione di grande successo. I suoi drammi sono stati raccolti e commentati da Felicity A. Nussbaum, *The Plays of David Mallet*, New York-London, Garland, 1980. Non esiste a quanto mi risulta uno studio sulla sua fortuna in Italia. Emmanuelle Scotto pubblicò, senza data e senza luogo di stampa, un volgarizzamento di *Eduino ed Emma* in pieno Settecento. La sua *Vita di milord Francesco Bacone gran cancelliere d'Inghilterra barone di Verulamio* apparve a Venezia, presso Antonio Locatelli, nel 1768, tre anni dopo la morte dell'autore (una versione in francese era già apparsa nel 1742), con un ritratto calcografico di Bacon di due artisti di fama, il disegnatore Pietro Antonio Novelli e l'incisore Antonio Baratti.

<sup>6</sup> Sulla missione a Londra vd. la tesi di laurea inedita di Stefano Giannini, *La Repubblica di Genova nella corrispondenza diplomatica di Pier Paolo Celesia (1756-1759)*, Università degli Studi di Genova, a.a. 1990-1991, rel. Prof. Salvatore Rotta.

<sup>7</sup> La traduzione è condotta sulla prima (ed unica edizione), pubblicata da T. Becket, «in the strand», in un volumetto in ottavo di 32 pagine, senza il nome dell'autrice, ma con l'indicazione «by the Author of *Almida*».



so 1771, con un prologo in versi del «poeta laureato» William Whitehead e un poscritto dello stesso Garrick, cui Dorothea s'era rivolta per consigli e per sciogliere i suoi numerosi dubbi sull'operazione cui s'era forse un pochino incautamente accinta. La traduzione-rifacimento di Voltaire risale agli anni successivi al 1760 (quando venne rappresentata l'opera volteriana), da un anno ormai la coppia viveva a Genova, in un ambiente dorato e ovattato, certamente adatto alla composizione poetica, se è vero che, a quanto pare, Dolly avrebbe voluto tradurre e mettere in scena anche il *Sémiramis* di Voltaire, del 1746, progetto che non venne portato a termine<sup>8</sup>. In ogni caso, l'amicizia con Garrick, rinnovata dal soggiorno genovese del celebre attore impresario inglese, fece sì che costui si adoperasse perché il rifacimento cesariano di Voltaire, *l'Almida*, fosse messo in scena a Londra, cosa che in effetti avvenne, nella notevole cornice del teatro di Drury Lane, a Covent Garden nel West End, il più antico teatro di Londra, fondato nel 1663, distrutto dal fuoco e ricostruito nel 1672, cent'anni o quasi dalla rappresentazione dell'*Almida*. Il fatto che lo spettacolo andasse in scena per ben dieci serate con notevole afflusso di pubblico diede una certa notorietà a Dorothea, che peraltro non era in cerca di questa, felice e soddisfatta com'era della quieta e agiata vita familiare a Genova, con frequenti soggiorni a Parigi e Londra. Il testo di Voltaire era stato ampiamente modificato, ridotto e semplificato, e il centro dell'attenzione era stato spostato dall'eroe maschio all'eroina, da Tancredi dunque, il protagonista della tragedia di Voltaire, ad Almida, la sua amata. La trama è facilmente riassunta<sup>9</sup>, anche perché, come sappiamo, la tragedia di Voltaire ispi-

<sup>8</sup> Vd. David Garrick, *The Private Correspondence of David Garrick with the Most Celebrated Persons of His Time*; London, Henry Colburn and Richard Bentley, 1831, p. 416.

<sup>9</sup> Per un riassunto maggiormente dettagliato mi avvalgo del lavoro di Giada Falco citato in precedenza, pp. 27s: «La storia narrata è ambientata a Siracusa nell'anno Mille, epoca caratterizzata dalle lotte tra Saraceni e Bizantini. Siracusa vuole preservare la sua indipendenza e libertà da entrambi, nonostante ci siano guerre interne tra famiglie, come tra gli Orbassano e gli Argirio. *Atto I*: Argirio e Orbassano decidono di placare le avversità per il bene della loro patria che è già devastata dalle lotte tra Saraceni e Bizantini, che vogliono impossessarsi della città di Siracusa. In segno di pace Argirio offre la mano della figlia Almida a Orbassano, nonostante ella sia innamorata di Tancredi, uomo discendente da una famiglia nobile che però è stato esiliato dalla città perché ritenuto fedele a Bisanzio. Almida, venuta a conoscenza del patto tra i due, si oppone al padre, dicendo che la sua felicità non sarà con Orbassano ma non può tuttavia opporsi alle volontà paterne. La giovane donna è disperata in quanto il suo cuore appartiene al quale Tancredi aveva giurato fedeltà. *Atto II*: Almida scrive una lettera per il suo amato Tancredi, ma questa viene intercettata e sequestrata. Si pensa sia stata scritta per il saraceno Solamir e la fanciulla viene condannata a morte per tradimento. Il padre, che aveva cercato di forzare le nozze e affrettarle, non può più fare nulla di fronte alla denuncia di Orbassano. *Atto III*: Tancredi torna in madrepatria con il suo fedele amico che lo informa di ciò che è successo ad Almida. Egli, allarmatosi, incontra subito il padre, presentandosi come un cavaliere che è disposto a difendere la figlia e combattere contro Orbassano. Il padre accetta e ringrazia per tutto ciò, poi vanno dalla figlia e, lei, vedendo e riconoscendo l'amato, sviene. Tancredi sfida a duello Orbassano e, con la vittoria di Tancredi, Almida viene liberata. *Atto IV*: Dopo che è stato ucciso Orbassano, viene chiesto a Tancredi di difendere Siracusa dai Saraceni e soprattutto da Solamir che sta causando continue battaglie. Tancredi, continuando a non svelare la sua identità, accetta di combattere, ormai deluso dall'amata Almida che crede infedele e traditrice. Intanto la fanciulla svela al padre l'identità del cavaliere che le ha salvato la vita, credendo che lui abbia dimostrato fedeltà alla patria e amore per lei. Il padre, inizialmente contrario, accetta

rò l'opera lirica di Rossini, rappresentata nel 1813 su libretto di Gaetano Rossi, esaltata da Stendhal, che modificò ed adatto ai mutati tempi lo stile e alcuni dei contenuti di Voltaire. La versione di Dorothea Celesia sposta dunque l'attenzione sulla donna, sul suo diritto inviolabile e naturale, in quanto essere umano, di scegliersi il marito che vuole, di andare contro il rigore di antico regime – e del Medioevo immaginario della tragedia, l'anno 1005, tra siciliani bizantini e arabi d'invenzione, trovando in questo nell'eroe Tancredi, che muore nella scena finale sul petto della sua amata, che aveva voluto salvare combattendo dalle mire matrimoniali alquanto violente del saraceno Solamir. Rossini modificherà il finale, trasformandolo da tragico in lieto, per poi tornare all'originale di Voltaire nelle rappresentazioni successive a quelle veneziane, alla Fenice, del febbraio del 1813. Nel marzo dello stesso anno, al Teatro Comunale di Ferrara, il violento finale di Voltaire venne ripristinato, anche se forse non era nello spirito di Rossini.

E veniamo ora a *Indolence*. Prima di presentarne la traduzione italiana, occorre cercare di collocarlo nel quadro non tanto della poesia inglese degli anni Settanta del Settecento, quanto in quello delle opere che trattano del soggetto, ovvero l'indolenza e l'ozio, nella letteratura inglese del tempo. Dorothea, se vista in prospettiva storico-letteraria, così come nella vita si trovava nell'imbarazzante, ma alla fine piacevole situazione di aver un padre eccellente, su cui tornerò alla fine, ed un marito brillante e di successo, così in poesia si trovò schiacciata – almeno per quel che riguarda il tema da lei scelto per la propria opera – tra due giganti letterari. Per il destino delle mode e per l'evoluzione del gusto, il primo è ora solo oggetto di antologie scolastiche e di studi eruditi, mentre il secondo è unanimemente o quasi considerato uno dei maggiori poeti inglesi (e forse non solo inglesi) di tutti i tempi. Si tratta di James Thomson, autore di *The Castle of Indolence* (1748), e di John Keats, autore della *Ode on Indolence*, del 1819. Ora, Thomson, che aveva una grandissima fama e la cui posizione nella storia e nelle storie della letteratura inglese è tuttora eccellente, era una conoscenza di famiglia, per la piccola Dorothea, perché era un poeta e drammaturgo scozzese amico del padre, nato nel 1700 e morto nel 1748, l'anno della pubblicazione della sua opera più celebre, quel *The Castle of Indolence*, che, nonostante la grande difficoltà del verso spenseriano e l'intrico dei riferimenti classici ed eruditi, venne anche, con risultato incerto, tradotto almeno una volta in italiano<sup>10</sup>. Nel caso di Keats, in-

poi di perdonarlo e di andare da lui a svelare la verità sulla lettera, chiedendogli perdono. Almida intanto vuole correre da lui per essere scusata e per spiegare come sono andati i fatti. *Atto V*: C'è la battaglia tra Siracusani e Saraceni. Durante la battaglia Tancredi viene ferito mortalmente e la notizia giunge anche ad Almida. Disperata perché il suo amato crede lei lo abbia tradito, se la prende con suo padre, pregandolo di confessare il tutto. Tancredi, sul punto di morire, capisce e perdona Almida, pregandola di non uccidersi per lui. Quando Tancredi muore, Argirio cerca di calmare la figlia che lo disconosce e la fanciulla si lascia andare sul petto di Tancredi».

<sup>10</sup> *Il Castello dell'Ozio. Poema in due canti di Jacopo Thomson, recato in verso italiano detto Ottava Rima da Tommaso Jacopo Mathias (inglese)*, Napoli, Agnello Nobile, 1826. Nel libro sono presenti numerose notizie riguardanti Thomson. Su James Thomson, librettista di Haydn, e figura di straordinaria importanza ai tempi suoi, tale da oscurare senz'altro Mallet, la letteratura è vastissima. La monografia più recente su di lui

vece, nonostante la valutazione non del tutto negativa fatta da alcuni critici, anche famosi e influenti, si tratta di una delle opere meno riuscite del romantico inglese cui era così cara l'Italia, tanto da morirvi ed essere come è noto seppellito a Roma. Thomson è un poeta neoclassico scozzese che godette di notevole fortuna ai propri tempi anche fuori di Gran Bretagna. Dopo l'*Act of Union* (1707) la Scozia divenne sempre più legata al mondo inglese, perdendo non solo l'autonomia parlamentare, ma anche gran parte dei propri intellettuali, attirati dalla splendida vita culturale londinese, e a Londra si recò in cerca di fortuna anche Thomson, approdandovi nel 1725, e scrivendo un ciclo *à la Vivaldi* di «quattro stagioni» poetiche – cominciando proprio con l'inverno; ciclo concluso da un grandioso inno alla natura che anticipa e parecchia la futura sensibilità romantica. Ai circoli frequentati da Mallet e poi da Dorothea non doveva dispiacere quel lungo poema, *Liberty*, che Thomson dedica alla libertà – che viene vista in tutte le sue peregrinazioni dal mondo greco classico a quello contemporaneo, un vero *tour de force* di questa dama corteggiata e stratonata (e talora svillaneggiata) da tutte le parti – poema che testimonia delle differenti dimensioni, anche politiche, di un'età dominata ampiamente da Pope e Shaftesbury, e dal sogno di un'Inghilterra egemone, libera e felice. Il poema, in prima persona, venne pubblicato tra il 1736 e il 1738, anni relativamente quieti per l'Inghilterra di Giorgio II. La poesia dedicata all'indolenza, e al suo «castle», è di difficile interpretazione, dal momento che il valore positivo dato all'indolenza sia di continuo revocato in dubbio, mentre una figura che dovrebbe essere tendenzialmente foriera di bontà e rilassatezza assume i tratti inquietanti della rovinosa dissipazione, del «debauchery» più tetro. D'altra parte, questa ambivalenza, e la finale condanna dell'indolenza, trasformata nel vizio capitale dello «sloth», della accidia o pigrizia, che è presente in tutto l'aspro poema, era annunciato perfettamente nei versi iniziali: «The castle hight of Indolence,/ and its false luxury;/Where for a little time, alas!/ We lived right jolly...», anche se fin dall'inizio quell'«alas!» del terzo verso, non è chiaro se si riferisca al fatto che in tale castello del ben-godi *si sia vissuto*, o *si sia vissuto solo per «poco tempo»*. In ogni caso, per tanti motivi occorre ritenere che l'opera di Dorothea sia una risposta al lavoro del Thomson, scritta dopo la morte del padre di Dorothea stessa, David Mallet, che si spense, all'età di sessanta anni, nel 1765. Rispetto all'elaboratissimo verso spenseriano, ripreso poi in età romantica tra gli altri proprio da Keats, così vicino a Spencer per esplicita ammissione giovanile, Dorothea si avventura, in questi 355 versi, nel pre-romantico «blank verse», in rima baciata, naturalmente più adatto a celebrare la bontà dell'indolenza intesa come «otium philosophicum» e non come «sordid Sloth», squallida e tenebrosa accidia. Ma se si trattasse solo di questo *in abstracto*, il poema avrebbe ben pochi motivi di interesse; in realtà, nel

è: James Sambrook, *James Thomson(1700-1748). A Life*, Oxford-New York, Clarendon Press-OUP, 1991. Varie sue opere vennero tradotte in italiano nell'Ottocento, tra cui la sua opera più nota, le *Seasons*, tradotte nel 1826 e pubblicate a Prato, mentre la sola *Primavera* era già stata pubblicata in traduzione italiana a Verona nel 1806. La prima traduzione integrale sembra comunque essere quella che uscì a Napoli nel 1793, presso l'editore Merande, a cura di Tommaso Contieri, in due volumi.

momento in cui Dolly scende nel concreto, ovvero nell'esemplificazione, i motivi politici affiorano e non sono certo secondari, ma ci fanno comprendere quanto dal padre e dal marito soprattutto Dorothea avesse assimilato. In generale, la sua visione dei grandi personaggi che chiama sulla scena è quella del secolo dei Lumi. Ed ecco che appaiono i negatori dell'ozio per eccellenza nella storia umana, o, almeno, una sparuta ma interessante selezione dalla loro pletera. I *conquistadores*, «Spain's ardent Sons» che soggiogano con la forza, e gran dispendio di energie, il popolo incas, una popolazione descritta qui affatto positivamente, gentile e tranquilla; Alessandro Magno, il cui impero conquistato in fretta e furia si dissolve altrettanto rapidamente; Olivier Cromwell naturalmente, che rapidamente sale al potere, brevemente regna, e rapidamente cade. Insomma, rovesciando quasi il celebre Catullo, che accusa gli «otia» di aver distrutto intere città ed imperi, qui le devastazioni sono portate dalla negazione dell'ozio stesso, dall'attività frenata e appassionata della politica, delle armi, dei condottieri. L'ozio è il rifugio epicureo, ma anche parzialmente stoico, dal troppo alacre secolo delle api operose di Mandeville, che stanno rivoluzionando l'Inghilterra cui Dorothea guarderà sempre dal suo dorato esilio genovese e parigino. Ma naturalmente il poema offre anche altre prospettive d'analisi, che per brevità posso solo accennare, come il frequente ricorso al *reservoir* classico, ma anche l'esaltazione, non priva di salace ironia, della vita conventuale, la "vita contemplativa", che è ed insieme non è una forma di "ozio", così poco amata e spesso irrisa in ambito inglese, minacciata da ogni parte, ma che vede in Dorothea un'appassionata difensora, nella stessa misura in cui difende un'altra figura che doveva essere spesso discussa ed ammirata nel suo ambiente, Cristina di Svezia, che lascia il trono, si converte al Cattolicesimo, e comincia a Roma una nuova vita di mecenate per artisti e scienziati. Questo triplice passaggio dall'attività frenetica di regnante, nonché donna, e protestante, ad una nuova confessione, una nuova terra, ed una nuova attività, dovettero certamente colpire Dorothea, anch'essa cattolica, anch'essa proiettata in nuovi mondi dal matrimonio con un ambasciatore ed intellettuale genovese, anch'essa innamorata, alla fine, più che della Scozia da cui prendeva le origini, o di Londra dove era vissuta, o ancora della Genova del marito, preferiva a tutte queste, nello spirito del tempo, la vita a Parigi, dove risiedevano le figlie. Ma l'auspicio che qui formulo è che questo mio breve testo possa essere di stimolo per successive ricerche su Dorothea. Per ora, mi limito a fornire di seguito la traduzione del poema. Traduzione che non ha alcuna pretesa poetica, ma vuole essere solo una presentazione del testo al pubblico italiano non in grado di leggere un'inglese che, per quanto più accessibile di quello del suo punto di riferimento, Thomson (il quale ultimo risulta spesso incomprensibile anche ad un madrelingua), non è certo comprensibile facilmente né vicino all'inglese letterario contemporaneo. In ultimo, però, vorrei toccare brevemente Keats. La sensibilità romantica ha ormai alterato il gusto e il verso, ma ha anche posto il soggetto, il poeta, al centro della narrazione, o direttamente o indirettamente, nei suoi personaggi (*Endymion* per Keats vale esattamente come esempio). Per il giovanissimo poeta romantico, quando scrive la *Ode on Indolence* ha ventiquattro anni e lo separano due dalla morte, né la sconosciuta Dorothea né l'ormai dimentica Thomson fungono da model-

lo, anche se Keats come è noto adorava la Scozia e la sua antica libertà, e sentimenti eguali provava per l'Italia, solo su basi diverse. Si capisce che l'ozio è *topos*, poiché ampiamente trattato in poesia aldilà dei due poeti precedenti a Keats qui commentati. L'ode non canta tanto l'indolenza, quanto uno stato di quasi mistico torpore, estremamente individualistico, un abbandono che lascia presagire lo "spleen" decadente, una situazione di malinconia endemica. E gli altri protagonisti dell'ode sono le figure di Poesia, Amore, e Ambizione, che compaiono come dipinte su di un'urna greca che ruota davanti agli occhi allucinati del poeta. Qui si percepisce tutta la lontananza dalla sensibilità neoclassica e illuministica.

## INDOLENZA

1.

*Ai poeti i più sublimi concedi di toccare una corda più audace,  
Indolenza, che qui io saluto, e canto i tuoi sortilegi possenti  
Che scorrono maestosi tra i nostri dolorosi tormenti  
E tu insegna a questi numeri senz'arte a scorrere!  
Possano essi insinuarsi come ladri in ogni petto tranquillo  
Cullare l'Anima soavi e portarla pian piano al riposo.*

2.

*Portami, dunque, o mia Musa, su un qualche scenario lontano  
Dove Meditazione indugia, con occhio sereno,  
Lascia che l'Indolenza appresti i suoi placidi sortilegi  
Lascia che i dondoli allunghino i loro volenterosi braccioli!  
E i morbidi cuscini gonfino per noi le loro piume  
E tra essi affiorino vere e varie truppe di libri,  
Per far gioire la mente senza che il corpo s'affatichi.*

3.

*Libera laggiù da maldicenze, da conflitti forieri di ansia  
Mi lascerai tu sola scivolar lentamente nel corso della Vita,  
Ascoltar l'umane tempeste come di lontano  
Fuggire e trovar rifugio adeguato nel mio quieto ritiro  
Dai duri desii d'Orgoglio, dal richiamo d'Ambizione, ardente  
Dai colpi di Passione, dalla sete bramosa di Fama.*

4.

*E dico al saggio di quest'epoca di Lumi  
Ai poeti, ai moralisti, ai preti ed ai sapienti  
A voi filosofica ciurma, che pensa, che agisce  
Che persegue follie diverse per diversi sentieri*

Qual è il premio sublime cui voi tutti ambite  
 Se non alla fine il riposo, l'agio alla fine conquiso?  
 In ogni petto latente s'annida codesta passione  
 Muove lo stolto, il coraggioso e il saggio  
 Il guerriero la conquista sul campo assordante  
 Gli studenti affannandosi tra le lampade della notte:  
 E questo è concepito perfino nella maledizione di Natura  
 Non è il tutto se non un giorno aspro, che in un tomba si conclude!

5.

Tentato dalla speranza di Gloria, o di Ricchezza,  
 Rischia l'uomo dunque le benedizioni prime, Vita, Salute,  
 Mai sazio in cerca si pone di beni che neanche poi sono  
 Sfida il deserto aspro o il fiume traditore  
 Né teme, guidato dalla voce ingannevole di Speme  
 La raffica fredda dei venti di Zembra, d'Africa il sole che cuoce:  
 Dove esalano micidiali d'Etiopia le sozze paludi,  
 La morte improvvisa, in ogni barca piena di mali  
 Egli calpesta, senza paura, s'imbeve di neri vapori,  
 Poi d'un tratto affonda, e finisce quel frenetico sogno.

6.

Indolenza, o balsamo concepito dal Cielo  
 Per calmare della mente le strazianti passioni  
 Se gli uomini frementi avessero scelto il tuo quieto sentire  
 Che delitti abbaglianti sarebbero stati evitati!  
 Se i figli di Spagna ardenti nella ricerca dell'oro  
 Non avessero solcato con piede ardimentoso quelle coste così quiete  
 Patria degli Incas, tra gli uomini i più gentili  
 Di semplice credo, d'amabili usi...  
 Finché i Capi d'Europa, per crimini a loro ignoti  
 Non deposero il loro re, il re del Perù dal suo trono  
 Spargendo su quelle terre spaventate e morte, e rovina,  
 E, empietà!, dicendo che quello era il volere del Cielo!

7.

In ogni tempo i Saggi, un eletto convoglio,  
 O Pace sacra, han guardato benigni al tuo regno dorato  
 In vista di essa financo lo Stoico severo ha formulato il suo credo  
 Le scuole d'eloquenza di Grecia ad essa si sono ispirate;  
 Nell'ozio supremo gli Dei del grande Epicuro  
 Supinamente sereni occupano le loro remote dimore  
 Lasciando che le cose del Mondo s'affidino al Caso,  
 Disprezzando il pestilenziale governo delle cose terrene.

8.

*Guarda, imponenti s'alzano dei Conventi le mura  
 Le loro vaste colonne s'indirizzano su verso i Cieli  
 Lì, la Pigrizia dimora nel suo Santo trionfo,  
 Là il ricco abate, libero da ogni altra cura  
 Per cibarsi si sottrae ad una preghiera infinita  
 E stanco poi delle fatiche d'un lungo cenare  
 Distende i lombi dunque sul bel soffice divano,  
 E si distende in una dignità voluttuosa  
 Troni, e Mitre, e Titoli diversi scorrono davanti ai suoi occhi;  
 O piuttosto serafici suoni allietano vivi il suo orecchio,  
 È il canto degli Angeli, è la Musica delle Sfere,  
 Nessun pensiero ansioso disturba il suo quieto riposo  
 Profondo sulla sua Guancia il vivo Cremisi acceso,  
 La freschezza di salute, una vera Primavera, intorno a lui aleggia  
 Circonda le sue tempie, gli ispira il notturno sorriso.  
 Fuori dal raggio delle speranze umane, delle umane paure  
 Non ascolta pianto d'orfano né lamento vedovile  
 Nessun sospiro instilla in lui l'idea, anche solo,  
 Di nazioni che cadono, di Stati che vanno in rovina  
 Avvolto dall'indifferenza, e dal suo piissimo orgoglio  
 Divide tra sonno, pasto e preghiera il novero delle sue ore.*

9.

*Incisa profondamente dalla Natura in ogni petto  
 Emerge l'Indolenza originaria, l'amor di pace.  
 Proiettato là al nord estremo, dove la Groenlandia gelida è situata  
 Curvo e tremante sotto inclementi cieli  
 Mosso solo dai severi comandi della Necessità  
 Ritto sulla roccia solitaria s'erge il Selvaggio pensoso.  
 Intorno a lui, un orizzonte selvaggio e senza pietà alcuna  
 Di rocce nude contornate solo da orridi fatti di ghiaccio  
 Ma a lui non dà dolore codesto paesaggio, desolato,  
 A lui figlio indurito dell'Inverno! Egli irride quel fierissimo regno;  
 Egli sospira guardando alla fatica intensa del suo giorno,  
 Ai gravi passi che lo porteranno alla sua misera preda,  
 Tornando a casa la sera col suo fardello bagnato,  
 Eppure canta contento allora, e non pensa al suo penare futuro  
 La fame prepara il suo cibo, e la fatica prepara il suo letto  
 E il sonno profondo getta all'oblio ogni sua cura\*<sup>11</sup>.*

<sup>11</sup> «La loro disposizione sembra essere un insieme di sanguigno e flemmatico. Di mattina, quando ri-mangono silenziosi, e pensierosi su delle sporgenze, e fanno un rilevamento sull'oceano e sul tempo, sem-

10.

*Quali sono gli incanti di grandezza, di amore, o potere?  
La gioia di un momento, il trionfo di un'ora:  
Tutto ciò che il vasto desiderio di Prosperità ottiene  
Ciò che coglie il Lusso, ciò che vince la Fortuna  
Sono ingannevoli gioie: ché solo Indolenza  
Ci assicura una felicità tutta nostra nella vita.*

11.

*Tutti gli umani orpelli ci costano somme eccessive  
Che la nostra pace scuote, che ci induce a scuri pensieri  
E mentre caldi spemi concepiamo, schemi futuri,  
La morte intorno ci gira, irride il sogno fugace,  
L'oblio con il suo occhio pallido le tiene poi dietro  
E in polvere tosto riduce montagne intere, che l'orgoglio ha creato.*

12.

*Dimmi, perché la fama dovrebbe interessare al Saggio?  
Ecco una vana esistenza in un tempo passato:  
Possono queste belle Corone che adornano la Tomba dell'Eroe,  
Illuminare il cieco vuoto, animare il suo fondo oscuro?  
A ciò che è degno consacrate, o erette dalla mano dell'amico  
Nella loro eloquenza silenziose ristanno le gelide statue;  
Assai più eloquenti sono le verità che esse c'insegnano  
Che non il fasto tutto che l'Arte sa esprimere bene  
La parola scolpita predica all'occhio, diretta  
Indica un lungo riposo, e ce lo mostra vicino  
Ci dice di smetterla di correre dietro, come schiavi, a fantastiche mete,  
Perfino la più forte voce di tromba non raggiunge la tomba nel gelo.*

13.

*Perfino coloro a cui il Cielo i doni più alti concede  
Sono colpiti dalla censura, dall'odio perseguitati:  
Salva dalla tempesta, dalla grandine cieca al riparo  
La viola bassa bassa soffia nell'ombra della vallata  
Ma i cipressi, alti, e la nobile quercia  
Sfidano il rosso fulmine, attirano la sua mano.  
I superiori talenti non sono che trappole alla luce,*

brano malinconici e depressi, perché i lavori e il pericolo del giorno si prospettano prima di loro; Ma quando tornano la sera, soprattutto se sono stati vittoriosi, sono allegri, e socievoli», David Crantz, *History of Greenland* [È la prima delle curiose note a piè pagina poste da Dorothea nel poema. L'opera cui fa riferimento era stata pubblicata in due bei volumi a Londra nel 1767, tradotta dall'olandese, e non dall'originale tedesco, da John Gambold. L'opera, di David Cranz, fratello moravo nato nel 1723 e morto nel 1777, era stata pubblicata in edizione originale due anni prima].



*Il loro è un cammino che tenta, ma pieno di insidie davvero.  
 Invidia e orgoglio sono i loro abituali nemici  
 Niente se non l'oscurità richiama quiete.  
 Seppur la virtù anima, o la saggezza guida i nostri fini  
 Di invidia il tocco velenoso può distruggere d'un colpo la nostra fama:  
 Più della morte, mostro che non si può domare,  
 Che spegne la fiamma fiera, che toglie al serpente ogni ira.  
 La colpa è ricordata, anche quando il colpevole è morto,  
 E le serpi di invidia perseguiteranno anche quella macchia sacra,  
 Dal dolore consacrata, dove piangono padri madri e amici,  
 Sibileranno presso alla tomba, all'urna si avvolgeranno.*

14.

*Vi è certo uno strano sapore nei piaceri lontani,  
 Volgiamo via lo sguardo da un premio troppo banale,  
 Con un'ansia selvaggia vagabondi noi siamo per la vita,  
 La pace è disprezzata perché la troviamo a casa.  
 Guarda il folle Desio che avanza a passi frettolosi,  
 Da ogni parte volgendo il suo sguardo bramoso,  
 Una bella cosa ricevuta diventa insipida e in un baleno  
 A niente dà valore se ciò è di già suo, conquistato.  
 Ogni splendida gioia, ogni umano gioco,  
 Il suo desiderio attrae, il suo odio d'avidità repleto  
 Egli conquista tutto quel che lo tenta nella strada di Fortuna,  
 Per profundar poi sotto il peso d'un carico a lui ineguale.*

15.

*Il libro della Storia dinanzi agli occhi suoi si apre  
 Di questa verità esso offre abbondanza di prove;  
 Che coloro che la felicità voglion incontrare  
 Devono volgersi ad essa, a quel placido ritiro  
 Dove lontano dai palcoscenici pieni di frenetici folli,  
 Con Pace ed Indolenza Felicità soggiorna in corte.*

16.

*Se il dominio del Principe, o un Impero senza confini  
 Il desio potessero domare, la mente placare...  
 Guarda, ricoperto dall'ampia veste regale  
 Il famoso Monarca di Spagna, di mezzo mondo Signore:  
 Eppure, pressato dalle cure, sospira sotto la corona  
 E sogna quello splendido fardello dunque d'abbandonare.  
 E cede lo scettro alla mano ferma di Filippo  
 E lontano ora dalle cure, vicino ai campi di Piacenza città bella  
 Cerca l'ombra solitaria del convento*

*Dove Contemplazione dimora, e pii pensieri.  
Eppur ancora una fiamma lenta lo divora  
Lui che fu ora un Saggio, ora un Monarca, e adesso un Frate  
Si insinua nel labirinto del suo mutevole pensiero  
Gira intorno al suo cuore, in ogni sua visione gli riappare.*

17.

*Per questo gli portano una bara, i funebri apparati  
Per alleviare il paradosso solenne dei suoi sogni:  
Nuvole dense d'incenso s'avvolgono su verso il cielo  
E canti funebri colpiscono quell'anima rapita,  
Preti in nero intorno, un venerabile corteo!  
Mostrano le pompe della morte senza ch'egli avverta il suo dolore  
Mentre s'alzano lamenti terribili dagli altari di sabbia  
Ecco, l'eroe vive la sacra pantomima  
E si sforza di sorridere su quella scena di lutto, funebre,  
E s'associa al canto e dà persino fuoco alla sua pira.\*<sup>12</sup>*

18.

*Ecco la saggia Cristina! Stanca del suo Stato,  
Del compito noioso d'esser Grande,  
Avversa ai tumulti, alle guerre fragorose,  
Stanca di grezzi eroi, eterne strida  
Volò all'Italia dolce, ai dolci climi  
Dal Trono si ritirò, dalle cure regali,  
Si risolse a non regnar più sugli Svedesi, sudditi ostinati  
Le Muse ricercò, al loro novero volle appartenere.*

19.

*Come le fiamme, che ascendono costanti ed a spirale  
Così lievita il desiderio d'Ambizione, e non conosce fine.  
Tutto quel che del cielo la parziale mano può alfin dare  
Non è che porta per un desiderio nuovo.  
Speranza con ali impazienti supera il vento, perfino  
E lascia indietro il calmo Pensiero, e la Ragione.*

20.

*Immortale Enrico! Alfieri e vanto guerreggiante di Britannia  
Che guidasti alle coste di Francia i tuoi valenti guerrieri  
Mentre Francia s'appellava al Cielo, invano  
Per la Fortuna ghirlande intrecciò, per il tuo capo  
Il Genio gallo, pur altero, si piegò sotto la tua spada*

<sup>12</sup> Carlo V volle che il suo funerale fosse celebrato quando era ancora in vita.

*E di Francia tenesti lo scettro, e Francia per re poi ti prese  
Eppure tutta codesta gloria, scintillante,  
Non salvò te e lo splendore tuo da una morte precoce.  
La fatica, un'aria non congeniale in una terra straniera  
Colpirono ogni tua fibra: coronato dai Lauri invernali  
Seduto su una sedia di dolore, egli reclinò la testa sua illanguidita  
Ogni battito s'era fermato, ogni speranza se n'era fuggita.  
Deformata dall'ira, piena di gesta ingloriose,  
La scena che seguì la sua morte fu mostruosa:  
Spirito di fazione, di dissenso, agitò entrambe quelle rive  
...Ma fermiamoci qui! Ché non sembri  
Che la Musa gentile non debba cantare il valore.  
In pacifici oggetti intenta, essa vuole solo mostrare  
Quali orrori l'ambizione possa da sola creare.*

21.

*Possano le gesta d' Enrico, scritte a caratteri d'oro nell'albo di Fama  
Essere cantate al futuro in versi portentosi!  
E si insegni ai Figli di Britannia dell'ultima generazione  
Le gesta gloriose compiute dai loro Padri!*

22.

*Da una scena all'altra sull'ali della fantasia, inquieta,  
O preda della rete che le sue stesse passioni le hanno intrecciata:  
L'anima attiva non ha un attimo di pace  
Si getta innanzi, aborre il riposo.  
E tuttavia i beni divini che il Cielo diede all'Uomo  
Occupano spazio ben piccolo, davvero.  
E malgrado tutto quel che Orgoglio enfiato dice  
Quel che è bene per noi, è alla nostra portata.*

23.

*Quando la confusione selvaggia regna con modi mostruosi  
Le Muse s'aprono timide e incerte la lor strada  
E le socievoli virtù seguon quelle Muse  
Son la tua progenie, o Pace, e cercano il tuo Regno!  
Ché fu il Pensiero ribelle, frenetico a dar vita  
Alla metà dei Mali che il mondo hanno insozzato  
L'uomo mai a suo agio là dove si trova  
Osa gesta inaudite, e Lusinga grande poi lo chiama,  
Ma lo sguardo penetrante di Ragione, l'occhio suo severo  
Vede Invidia e Orgoglio di tra i veli di cui si fanno scudo  
Vede pretesi Santi indaffarati a fare il Male,  
Che distruggono zelanti nazioni intere,*

*E prendono il bastone vendicatore direttamente dal Cielo  
Come se dall'uomo Dio volesse farsi vendicare!*

24.

*Qual frenetica passione condusse l'intrepido Svedese  
Su coste ostili, a sanguinare preda del nemico?  
Molto più saggio inver sarebbe stato  
S'avesse dedicato il tempo a far leggi gentili, all'arti sorridenti della Pace:  
Buon Consiglio e Saggezza stanno col coraggio vero,  
L'eroe che questo non impara nella schiera dei folli ricade.*

25.

*Così Alessandro ansioso per un Nome,  
Città intere sottomise, vittime della sua Fama,  
Achille novello fu, desiderò gran distruzioni,  
Nazioni attonite temettero per loro il destino che fu dei Troiani.  
Fece risuonare l'allarme per lui tra terre remote  
Caddero sotto il suo braccio intere Nazioni,  
Coste pacifiche, pianure coltivate  
Le distrusse una rossa montagna, con morte, e putrefazione,  
Ad ogni suo passo il disastro s'accresce,  
Desolazione cresce dove egli si conduce  
Ma Colui il cui cipiglio scuro fa tremare il Cielo di paura  
Che fa impallidire anche il Conquistatore con quel che egli fece  
Sente presto in sé un dolore che s'accresce  
In ogni sua vena febbre forte lo pervade.\*<sup>13</sup>*

26.

*Gli estremi di morte selvaggi lui li prova con terribili cambiamenti,  
I brividi del gelo egli prova, e gli ardori di febbre, l'estrema,  
Ora nebbie sottili, ora dense nuvole gli appaiono,  
Mentre Morte s'insinua lenta in ogni sua fibra.  
Le Parche sorelle mostruose gli tagliano il filo di Vita,  
E la Notte eterna si chiude sul suo capo.  
Così i mortali ansiosi di entrare tra i più grandi  
S'accorciano con passi lunghi la loro vita.*

27.

*Negli oscuri recessi dell'anima di un Cromwell  
Quali disegni affannati d'attivo crimine s'agitano!  
Non fermato dai pericoli, né dalla coscienza  
Entrò, il passo cauto, in tortuosi sentieri;*

<sup>13</sup> Alessandro il Grande morì di febbre nei primi decenni di vita, e nel bel mezzo delle sue conquiste.

*Finché non s'erse solitario, forte delle astuzie sue grandi  
E distrusse il regio potere, s'assise egli solo sul Trono.  
E tuttavia la Fortuna che viene da un potere si malamente conquistato  
Non è gioia, non dà ore di quiete.*

*Rimorso e paura enfiano il loro petto oscuro  
Siedono sul suo cuscino, devastano il suo riposo.  
Piegato dal freddo terrore che nasce dal pallido Sospetto  
Egli lancia occhiate sinistre, e di dubbio piene;  
Degli amici traditori, di coloro che divina essergli nemici  
Fugge la compagnia, e l'ombra cerca.  
Ma la Pace egli cerca invano: figure tristi appaiono,  
E le Furie funeste lo seguono quand'egli si muove.*

28.

*Spesso la Verità si veste di splendide finzioni,  
Il Conflitto si dipinge come un petto non scosso da passioni.  
Da fatica incessante, eterna sete  
È maledetto il triste Sisifo, e Tantalò del pari.  
Uno rantola mentre in alto spinge il grande peso  
L'altro quasi soffocato corteggia onde d'illusione:  
Così il nostro lamento sale, mentre saliamo il colle della Vita,  
Mentre l'Infelicità fa muovere le pietre che dietro ci lasciamo.  
O l'intimo desiderio, anche quando siamo nel mezzo della Gioia,  
Mentre ancora i frutti ne godiamo, ratto s'involò.*

29.

*Non così è per colui i cui placidi istanti della vita  
Scorrono in piacevole Indolenza. Con occhio tranquillo,  
Egli segna la mano del Tempo, come se dal cerchio della Terra  
Fosse lui ch'alterna le Stagioni:  
Sopporta i mali che non può evitare  
Ed i suoi giorni scorrono sereni  
Si prende cura dello straniero, e indisturbato osserva  
La lampada di vita che lenta brucia, e a basso fuoco.*

30.

*Ma così sull'ali della Fantasia mentr'io vago  
Allegra canto l'indolenza che io amo;  
Non l'ozio, sordido, ma il filosofico riposo,  
L'intimo splendore d'ogni cuore sereno;  
Le passioni appena mosse, non fatte rudi dal sordo desire,  
Questi sono i miei temi: per questi io tocco la lira.  
Ma lontani da me stiano, il desiderio che in sé s'appaga  
La stagnazione crudele della mente che non sa sentire,*

*La sventura della solitudine, l'essere in mezzo agli uomini da sola,  
L'arte Stoica che l'Uomo in pietra commuta.*

31.

*Il Saggio vero il rumore del mondo non ama  
Ma è Uomo ancora, del mondo ama le gioie più pure.  
Saggezza e Verità son quel che possiede: il pensiero all'utile volto,  
L'atto di Benevolenza che la Virtù da sola insegna.*

32.

*O sacra Virtù! Al tuo risuonare avverto  
Non voluti trasporti che mi attraversano il cuore.  
La piacevole Musa piena di energia divina  
Vorrebbe far risplendere di luce il verso che componi!  
O Dono per l'umanità il primo, ed il più scelto e raffinato!  
Dell'eterna Mente pura emanazione!  
In ogni età, in ogni petto eguale,  
Non nome inventato, non essere di cui si possa dubitare  
Testimone ne è la lacrima che scorre da sola  
Non per i nostri dolori, ma per quelli dello Straniero:  
La Gioia sincera alla vista di beni non da noi posseduti,  
Di Bontà il sorriso delizioso, anche quando avvolti da pensieri.  
La luce ineffabile che riempie la Mente,  
Per le nobili azioni compiute; e la domanda cortese  
Quando una Povertà virtuosa si piega con occhio avvilito,  
E sparge una lacrima amara, di solitudine emette un sospiro.  
Il tocco che il cuore esalta, quando Amicizia si prova  
Quando anime affini s'uniscono in dolce effusione;  
L'Amore sacro che s'effonde per l'umanità, la nostra specie,  
Come l'ampio sguardo del Cielo che noi tutti affratella:  
Questo, Virtù, è quel che Tu possiedi. Ma qui la Musa  
Impari per questi nuovi temi, lascia in pace.  
Un bardo più abile toccherà queste corde, in più nobile guisa.  
Io, per me, m'arresto, in silenzio, a meditar la tua Lode.*

\*\*\*



Riccardo Campi

Per un'introduzione  
alla lettura delle opere alfabetiche di Voltaire\*

I. *Uno stile per la filosofia*

Sarebbe arduo e arbitrario indicare nella ciclopica e multiforme opera di Voltaire – composta di tragedie e trattati di divulgazione scientifica, di brevi romanzi satirici e prolissi poemi epici, di odi e commenti biblici, di storie universali e velenosi libelli, di galanti poesie d'occasione e saggi filosofici (per tacere dello sterminato epistolario) – un testo in grado di offrire una sintesi organica e ordinata del suo pensiero. L'impressione che l'opera voltairiana lascia in chi si avventuri ad esplorarla un po' (rari devono essere coloro che hanno intrapreso, e condotto a termine, la lettura integrale di tutti i cinquantadue tomi delle *Œuvres complètes de Voltaire* secondo l'edizione ottocentesca di Louis Moland) è quella di trovarsi – come è stato detto con una formula divenuta un *cliché* stancamente ripetuto e usurato, degno ormai di figurare nello sciocchezzaio di Flaubert – al cospetto di un «caos di idee chiare». Con tale motto, che – c'è da supporre – voleva essere arguto e irriverente, Émile Faguet, di fatto, ha descritto con precisione il sentimento ambiguo – tra l'ammirazione e lo sconcerto – che a lungo un'opera come quella di Voltaire ha suscitato, e tuttora continua a suscitare, in molti storici della filosofia. Agli occhi di costoro, la maniera disordinata con cui Voltaire passa da un argomento all'altro (oltre che da un genere di scrittura all'altro), la rapidità e la leggerezza con cui liquida secolari problemi – o, viceversa, l'ostinazione con cui ritorna su certi altri, riaprendo continuamente la discussione –, la disinvoltura con cui modifica e rettifica le proprie opinioni, la sfrontatezza con cui si contraddice, nonché il suo dichiarato disprezzo per quello che all'epoca veniva chiamato *esprit de système*, vanificano (o quasi) ogni tentativo di ordinare organicamente in un quadro dottrinale ben definito e coerente il suo pensiero multiforme e sovente

\* Il presente saggio apparirà come *Introduzione* alla prima traduzione italiana integrale delle opere alfabetiche di Voltaire (*Dictionnaire philosoque portatif, Questions sur l'Encyclopédie*, ecc.) in corso di pubblicazione presso l'editore Bompiani a cura di Domenico Felice e Riccardo Campi. È a questa traduzione che fanno riferimento le citazioni contenute nel presente studio.



contraddittorio. Non c'è da sorprendersi, dunque, se Voltaire stesso non ha lasciato alcun testo che possa essere considerato come una *summa* in cui si trovino compendiate i diversi e disparati aspetti del suo pensiero.

Tuttavia, proprio il *Dizionario filosofico* – filologicamente spurio, ma interamente autentico, di cui si presenta qui la prima traduzione italiana moderna integrale – è, se non fosse per la sua dimensione scarsamente maneggevole, quanto di più prossimo a un compendio del pensiero voltairiano il lettore disponga: nelle centinaia di voci di varia lunghezza e consistenza che lo costituiscono si trova (o, piuttosto, si ritrova) la maggior parte delle idee che Voltaire ha meditato, soppesato, discusso, contestato, rimuginato per più di cinquant'anni, disseminandole in un'infinità di scritti di ogni genere: dalla teologia all'economia politica, dalla critica letteraria all'agronomia, dalla filosofia del diritto alla critica biblica, dall'astronomia alla metafisica, dalla medicina alla storia, dalla geografia alla morale, Voltaire vi passa effettivamente in rassegna tutti gli argomenti, teorie e dottrine che alimentarono il dibattito intellettuale del suo secolo, e su cui ritenne di non potersi esimere dall'esprimere la propria opinione. Egli stesso, nel 1760, presentava (con la consueta falsa modestia che affettava con la perfida Mme Du Deffand) il *Dictionnaire philosophique portatif* che andava componendo proprio in quegli anni – e che costituisce, per così dire, il nucleo originario di questo *Dizionario filosofico* – come una sorta di ricapitolazione a uso personale, un riepilogo generale: ovvero un «resoconto che rendo a me stesso, seguendo l'ordine alfabetico, di tutto ciò che devo pensare su questo mondo e sull'altro, il tutto a uso mio e, forse, dopo che sarò morto, delle persone perbene»<sup>1</sup>. Al di là della ricchezza e varietà di temi trattati che (quasi) esauriscono l'orizzonte dei suoi interessi, ciò che però più conta rilevare – e che fa del *Dizionario filosofico* un specchio in cui sembra davvero condensarsi in miniatura (relativamente) l'intera opera – è il metodo espositivo adottato in esso da Voltaire.

In primo luogo, l'ordine alfabetico seguito: questo – com'è evidente – non è altro che un modo eufemistico per dire che, nell'espone le proprie opinioni «su questo mondo e sull'altro» (in realtà, più sul primo che sul secondo), Voltaire si abbandona al proprio estro, alle proprie curiosità, idiosincrasie, furori, passioni, ottenendo, come risultato, i più sorprendenti e imprevisi accostamenti, ossia un «caos d'idee», entro cui l'interprete in cerca di coerenza stenta a trovare un filo<sup>2</sup>, mentre il lettore curioso non dovrà far altro che lasciarsi trascinare dal flusso di una scrittura ineguagliabile.

Le circostanze stesse che furono all'origine di quello che diverrà il *Dictionnaire philosophique portatif* – almeno quali sono state tramandate dalla *legenda aurea* voltairiana la cui fondatezza e veridicità non sono più verificabili – possono dare un'idea più immedia-

<sup>1</sup> Lettera a Mme Du Deffand, 18 febbraio 1760, in Voltaire, *Correspondance*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1980, vol. V, p. 797.

<sup>2</sup> Cfr. S. Menant, *Littérature par alphabet: le Dictionnaire philosophique de Voltaire*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1994, p. 40: «È chiaro che la scelta di adottare l'ordine alfabetico è meramente formale, e non corrisponde affatto a una preoccupazione metodologica, qualunque cosa possa averne detto Voltaire stesso».

ta del carattere del metodo seguito da Voltaire nella composizione di quest'opera. La sola testimonianza a nostra disposizione è quella del segretario, Cosimo Alessandro Collini: la scena è un pranzo alla corte di Potsdam, alla presenza di Federico II; la data, inverificabile ma riferita con tutta la precisione desiderabile, è il 28 settembre 1752; non è dato sapere chi fossero gli altri commensali – di certo, all'epoca, l'amabile La Mettrie, l'"ateo del re", era già morto d'indigestione (nel novembre 1750), e l'influente, arrogante e vanitoso presidente dell'Accademia di Prussia, Maupertuis, aveva ormai rotto i rapporti con Voltaire; comunque, com'è risaputo, alla corte prussiana non mancavano gli "spiriti forti", a partire dal padrone di casa. Nel corso del pranzo, fu deciso di comporre un dizionario contro la superstizione, il fanatismo, il pregiudizio – in breve, contro quello che, nel circolo più ristretto che si riuniva intorno al re, si cominciava a chiamare, senza mezzi termini, *l'infâme*<sup>3</sup>; la redazione delle varie voci avrebbe dovuto essere affidata ai diversi commensali di quel pranzo "filosofico" e, possiamo immaginare, alquanto divertente. Chiunque fossero gli altri invitati, Voltaire certamente fu l'unico che prese sul serio il progetto, mettendosi al lavoro già nelle settimane successive, stando a quanto riferisce il segretario; nacquero, così, voci quali *Abramo*, *Anima*, *Ateo*, *Battesimo*, *Giuliano*, *Mosè*, ossia quello che costituisce il nucleo propriamente anti-cristiano del *Dictionnaire philosophique portatif*, che apparirà solo nel 1764<sup>4</sup>.

L'aneddoto, la cui veridicità è ormai impossibile da verificare<sup>5</sup>, oltre che una suggestiva scenetta di genere (che potrebbe essere intitolata: "*Philosophes a banchetto*", o qualcosa di simile), offre una concreta prospettiva entro cui leggere e interpretare tutte le voci di dizionario che, dopo quel pranzo del settembre 1752, Voltaire non smise più di comporre, rivedere, ritoccare, accrescere, perfezionare, nei vent'anni seguenti. Un'opera che fu progettata tra le chiacchiere e le risate (e, si suppone, le bevute) di un pranzo informale, e che avrebbe dovuto essere un lavoro collettivo, prodotto di uno scambio tra intelligenze libere e spregiudicate, non poteva, infatti, non conservare qualche traccia di questa origine conviviale, anche dopo che dell'idea si fu impossessato, a titolo personale, lo scrittore più brillante del secolo – non si dimentichi, tuttavia, che Voltaire stesso cercò sempre di alimentare la finzione (o mistificazione, se si preferisce) secondo cui al *Dictionnaire*

<sup>3</sup> Cfr. A. G. Raymond, *L'Infâme: superstition ou calomnie?*, in "Studies on Voltaire and the eighteenth Century", 57, 1967, in part. p. 1299.

<sup>4</sup> Si tratta di un aneddoto che viene regolarmente citato in tutte (o quasi) le prefazioni al *Dictionnaire philosophique portatif*, a partire da quella di Beuchot alla propria edizione del *Dizionario filosofico* apparsa nel 1817 nelle *Ceuvres complètes de Voltaire*, cfr. *Avertissement de Beuchot*, in *Ceuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1878, vol. XVII (*Dictionnaire philosophique*), p. VII, fino all'*Introduction* di Christiane Mervaud all'edizione critica pubblicata sotto la sua direzione nelle *Ceuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, vol. 35, p. 21: per tutti l'unica fonte è una pagina delle memorie del segretario di Voltaire, cfr. C. A. Collini, *Mon séjour auprès de Voltaire*, Paris, 1807, p. 32.

<sup>5</sup> Tuttavia, nell'*Avertissement* citato, lo stesso Beuchot faceva osservare che almeno la data indicata da Collini (se non il contesto conviviale), doveva essere presa con cautela, in quanto (a suo dire) allusioni al progetto si troverebbero già in alcune lettere di Federico II a Voltaire risalenti al 1751.

*portatif* avessero contribuito anche altri autori, e per questo firmò alcune voci con vari pseudonimi, e le *Questions sur l'Encyclopédie* (che, in certo qual modo, ne costituiscono il proseguimento) fossero frutto del lavoro di una «piccola compagnia» di *amateurs*.

Il tratto che immediatamente colpisce in tutte queste voci, oltre alla varietà dei loro argomenti, è proprio l'aspetto caotico della loro disposizione, il quale obbedisce all'ordine casuale della successione puramente alfabetica dei titoli. E non è raro che a questi non corrisponda affatto il contenuto che annunciano: per lo più, anzi, il tema annunciato dal titolo costituisce un mero pretesto, uno spunto per avviare il discorso, il quale prosegue, poi, senza troppo curarsi del rigore deduttivo e della coerente concatenazione delle argomentazioni, che sarebbero richiesti in un trattato o in una dissertazione. D'altronde, Voltaire non pretende che scritti di questo genere vengano presi per qualcosa di diverso da semplici «rapsodie» (è il termine che gli capita d'impiegare per riferirsi ad essi<sup>6</sup>). Non sarà eccessivo, quindi, considerare le voci ch'egli compone per il *Dictionnaire portatif*, più tardi, per le *Questions sur l'Encyclopédie*, oppure per l'enciclopedia di Diderot e d'Alembert, come frammenti della conversazione tenuta durante quel memorabile pranzo alla corte di Federico II, e di tutte le innumerevoli altre che Voltaire animò con il proprio *esprit*, dai tempi remoti dei suoi esordi nei salotti parigini come poeta brillante e alla moda negli anni della Reggenza fino agli anni dell'esilio a Ferney dove, celebrato ormai come il Patriarca del «partito filosofico», accoglieva nel proprio *château* e intratteneva (quando era in vena) i visitatori di mezza Europa.

Per Voltaire, che si ostinò per tutta la vita a mantenersi fedele alle contegnose convenzioni della poetica classicista del secolo precedente, la prosa rimase sempre un mezzo espressivo indegno dei generi nobili, come le tragedie, i poemi epici, le odi, da cui egli si attendeva di ottenere la gloria postuma, e che la posterità ha abbandonato alla curiosità antiquaria di qualche settecentista di professione. Per lui, essa rimase sempre la «vile prosa» di cui parlava in una lettera del 1733<sup>7</sup>. Al contempo, tuttavia, proprio la prosa fu, fin da quegli stessi anni Trenta (e anche da un po' prima), il mezzo privilegiato per realizzare quello che, in aperto contrasto con l'ascetismo giansenista di Pascal, gli pareva essere il fine stesso dell'uomo: l'azione. Fin dal 1734, Voltaire dichiarava: «L'uomo è nato per l'azione, come il fuoco tende verso l'alto e la pietra verso il basso. Per l'uomo, non essere occupato e non esistere sono la stessa cosa. Tutta la differenza risiede tra occupazioni tranquille o tumultuose, pericolose o utili»<sup>8</sup>. Da tale convinzione egli non si sarebbe più discostato, tanto che più di trent'anni dopo, nel 1767, ribadirà (questa volta in contrasto con Rousseau): «Jean-Jacques scrive per scrivere; io scrivo per agire»<sup>9</sup>. Non ci si può esimere di osservare che nel caso di Voltaire l'azione si identificò con la scrittura, attività certo utile e tranquilla, la quale però, se praticata da lui, fu sovente causa di scandali clamorosi, di

<sup>6</sup> Si veda voce *Arti, Belle arti*.

<sup>7</sup> Lettera a P-R de Cideville, 14 agosto 1733, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1977, vol. I, p. 454.

<sup>8</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, XXV, 23, Paris, Gallimard, 1986, p. 171.

<sup>9</sup> Lettera a Jacob Vernes, ca. 15 aprile 1767, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1983, vol. VIII, p. 1084.

acerrime polemiche e di risentimenti duraturi, che non di rado lo esposero a pericolose conseguenze. Comunque, per dare espressione alle sue opinioni, idiosincrasie, odi, entusiasmi, in breve, quando, verso la metà del secolo, si tratterà d'intraprendere la crociata contro *l'infâme* e prendere partito a fianco (o, meglio, alla testa) degli spiriti più illuminati dell'epoca, la «vile prosa» si rivelerà lo strumento più adeguato, e soprattutto più efficace, di cui Voltaire dispose per la sua azione di *agit-prop* (l'anacronismo non è né improprio né esagerato): libera dai vincoli della versificazione classica e da tutte le convenzioni che il tradizionale sistema dei generi imponeva, essa gli permise di esprimere la propria opinione «su questo mondo e sull'altro» senza troppe costrizioni, se non quelle (temibili, invero, ma estrinseche) della censura ecclesiastica.

Nei brevi brani in prosa che compongono le sue opere «alfabetiche», Voltaire poté non solo riversare tutto il sapere e le osservazioni accumulate nei primi sessant'anni di una vita piena di incontri e di esperienze, nonché di studi (scientifici, storici, filosofici...), ma altresì esprimere tutto ciò per mezzo di uno strumento che gli concedeva la stessa libertà (o quasi) di cui poteva disporre scrivendo ai propri corrispondenti o conversando. Di tale libertà la traccia più vistosa sono le continue digressioni ch'egli si permette a ogni occasione. Come i titoli delle singole voci sono spesso fuorvianti e non lasciano intuire quello che ne sarà il contenuto, così l'andamento digressivo della scrittura conduce spesso il lettore verso temi imprevisi – proprio come capita in una conversazione o in una lettera privata, e Voltaire, ovviamente, era consapevole dell'efficacia di questa risorsa a sua disposizione: «queste digressioni divertono chi le fa, e talvolta chi le legge», scriverà nel 1770<sup>10</sup>. Esse, in effetti, contribuiscono tanto a ravvivare e a rendere più divertente e varia la lettura quando a colpire più efficacemente il bersaglio polemico preso di mira cogliendo il lettore di sorpresa: in questi casi, la stoccata quando viene inferta colpisce tanto più a fondo quanto più giunge inattesa.

Un solo esempio potrà bastare. Mentre sta esponendo uno dei temi millenari della filosofia – l'esistenza e la natura di qualcosa chiamato anima – e, in particolare, le teorie di Locke al riguardo, Voltaire trova il pretesto per inserire alcune righe che alludono (drammatizzandole) alle persecuzioni di cui egli stesso fu vittima per aver divulgato in Francia, molto tempo prima, il pensiero lockeano. L'indignazione per il trattamento riservatogli da suoi compatrioti lo induce a spostare repentinamente la propria attenzione (e quelle del lettore), e, senza troppe transizioni, far seguire una ventina di righe contro i *follicolari*, ossia quei pennivendoli che, presi nel loro insieme o singolarmente, hanno sempre costituito uno dei bersagli preferiti per i suoi strali, e questo sfogo indignato lo porta a tessere per contrasto, e per l'ennesima volta, l'elogio della libertà di pensiero in materia religiosa di cui avrebbero goduto gli uomini della Roma antica:

In mezzo alla schiuma della nostra letteratura, c'è sempre stato più d'uno di quei miserevoli che ha venduto la propria penna e brigato contro i propri stessi benefattori. Questa os-

<sup>10</sup> Si veda voce *Abramo*, sez. I.

servazione è del tutto estranea alla voce *Anima*: ma si dovrebbe forse perdere un'occasione per spaventare coloro che si rendono indegni del nome di uomini di lettere, prostituendo quel poco di spirito e di coscienza di cui dispongono per un vile interesse, per intrighi chimerici, tradendo i propri amici per adulare qualche imbecille, e pestando in segreto la cicuta che l'ignorante potente e malvagio darà da bere a utili cittadini?

È mai capitato nella venerabile Roma che un Lucrezio venisse denunciato ai consoli per avere messo in versi il sistema di Epicuro? O un Cicerone per aver scritto diverse volte che dopo la morte non si prova alcun dolore? [...]

E, poi, chiude la propria digressione ancor più bruscamente di come l'aveva cominciata: «Questa lezione vale bene una lezione sull'anima: avremo forse più di un'occasione per ritornarci sopra»<sup>11</sup>. Evidentemente gli argomenti – la natura dell'anima e la sua immortalità, il diritto di esprimere liberamente il proprio pensiero e le proprie perplessità in materia, senza essere importunati da qualche *follicolario* e della censura – stavamo entrambi molto a cuore a Voltaire, tanto ch'egli ritenne di non poter perdere l'occasione di assestare un colpo ai suoi avversari e, nello stesso tempo, rivendicare un diritto sentito ormai come irrinunciabile e ingiustamente conculcato dalle autorità religiose. Una simile denuncia, lanciata inaspettatamente nel corso di una pacata dissertazione metafisica, trasforma quest'ultima in qualcosa di assai più temibile per l'ortodossia di quanto già non la rendessero tale le ardite tesi in essa sostenute: anche una discussione che, per l'astrazione delle questioni dibattute avrebbe potuto sembrare riservata a una ristretta cerchia di dotti, può fornire a Voltaire l'occasione per denunciare, una volta di più, l'oscurantismo del potere ecclesiastico e la meschinità di coloro che se ne fanno schermo per perseguire un «vile interesse»; e questa lezione «vale» (si legga: è *più* importante di) quella che ci può insegnare una dotta dissertazione metafisica. Di fatto, Voltaire mostra come gl'interessi meschini dei pennivendoli e quelli (certo assai più nobili) dei difensori dell'ortodossia fossero strettamente intrecciati tra loro; e, anzi, tratta i secondi alla stregua dei primi, confondendoli (o fingendo di confonderli). La difesa dell'ortodossia viene associata all'intolleranza, e questa alla calunnia. Una disputa di scuola si trasforma in un attacco polemico sferrato (per così dire) a tradimento, e la scrittura, anche quando sembra trattare argomenti del tutto teorici, diventa un modo per agire, ovvero per contribuire alla lotta in favore di alcuni diritti civili, nella fattispecie la libertà di pensiero, contro una delle tante maschere dell'*infâme*, quella religiosa.

Siffatte digressioni, che si possono trovare disseminate ovunque nei suoi testi in prosa (e, con particolare frequenza, nelle voci di dizionario), contribuiscono certo ad accrescere quel «caos d'idee» che ha sconcertato, e tutt'ora sconcerta, taluni lettori di Voltaire. È incontestabile che, nelle sue opere, qualunque argomento sembra potersi collegare (almeno potenzialmente) a qualunque altro – e che, in definitiva, ogni suo testo, qualunque tema tratti, fra digressioni, tirate polemiche, aneddoti, aggressioni verbali *ad hominem*, bat-

<sup>11</sup> Si veda voce *Anima*, sez. III.

tute di spirito più o meno argute, mira sempre ad un unico obiettivo, ha sempre un unico fine – che, dirlo con le parole di Voltaire stesso, è: «rendere, se posso, ridicolo e odioso lo spirito di partito»<sup>12</sup>, e, per Voltaire, fazioso è – s'intende – sempre lo spirito del partito di chi non la pensa come lui. Ma è altresì incontestabile che, proprio per questo, c'è del metodo nel “caos” voltairiano<sup>13</sup>. Non sarà, certo, un metodo rigoroso, deduttivo, conforme a quello *more geometrico* secentesco, e ci si potrà perfino legittimamente rifiutare di riconoscere che sia un metodo. Per ciò, forse, sarebbe più giusto parlare piuttosto di *stile*. Voltaire, in effetti, non dispone tanto di un metodo, e meno ancora di un sistema filosofico, quanto piuttosto di uno *stile* – uno stile di pensiero, prima ancora che letterario. Da qui, con ogni probabilità, nasce la diffidenza che hanno nutrito nei suoi confronti tanti filosofi di professione (a meno che non sia più corretto dire: tanti professori di filosofia). In ogni caso, in questo contesto, *stile* dovrà essere pensato in stretta correlazione con quell'«atteggiamento spiritoso»<sup>14</sup> che Hegel indicava come l'aspetto più interessante, e filosoficamente rilevante, del pensiero illuminista francese in generale (e, sarà lecito aggiungere, voltairiano in particolare).

In virtù di tale «atteggiamento», la «coscienza della pura libertà» diviene, se vogliono attenersi al lessico hegeliano, uno «spirito conscio di se medesimo», pronto ormai a uscire dallo «stato di minorità» (e la formula, celeberrima, questa volta è di Kant), ossia non più disposto a piegarsi a nessuna autorità – fede, tradizione, o che altro – che non sia stata previamente passata al vaglio della critica. Con il suo infallibile senso storico, Hegel – il filosofo il cui pensiero sistematico è in apparenza più distante dall'«atteggiamento spiritoso» del pensiero settecentesco francese – ha saputo comprendere che, attorno alla metà del XVIII secolo, quello ch'egli chiama il «razionale» non doveva più essere cercato nella filosofia sistematica di scuola, la quale oramai non era, e non poteva più essere, che un residuo del passato (per quanto glorioso). Hegel non ha esitazioni nel riconoscere nell'*esprit* il momento autenticamente filosofico dell'Illuminismo francese, di cui pure, ancora oggi, capita di dover sentir dire che, «all'infuori di Rousseau, [...] non ha conosciuto grandi filosofi»<sup>15</sup>. Viceversa, malgrado l'abisso che la separa dall'*esprit* dei *philosophes* del secolo precedente, il pensiero filosofico onnicomprensivo di Hegel gli permise di cogliere e valutare pienamente il carattere peculiare del loro modo d'intendere e di praticare la filosofia, e il valore fondamentale della loro posizione nel quadro di una “fenomenologia dello spirito”.

<sup>12</sup> Si veda voce *Bayle*.

<sup>13</sup> Cfr. J.-M. Moureaux, *Ordre et désordre dans le Dictionnaire philosophique*, in “Dix-huitième siècle”, 12, 1980.

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, cap. II, C. “La filosofia francese”, Firenze, La Nuova Italia, 1944, vol. III/2, p. 239.

<sup>15</sup> Z. Sternhell, *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2007, p. 14. Si tratta di un luogo comune ben radicato; nel 1926, A. N. Whitehead liquidava la questione altrettanto sbrigativamente: «I *philosophes* non erano affatto filosofi» (*La scienza del mondo moderno*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 74). E naturalmente, volendo, si potrebbe risalire molto più indietro nel tempo, e menzionare molti altri autori.

L'*esprit* di cui, qui, Hegel parla, e che costituisce uno dei tratti salienti più celebrati (si dica pure: uno dei miti) del XVIII secolo, è quello che innerva la prosa di Voltaire: di esso è stato detto, a giusto titolo, che è «uno stile»: «l'*esprit* di Voltaire è uno stile. [...] Se mai fu corretto dire: “lo stile è l'uomo”, sicuramente fu nel caso di Voltaire, il quale abita la propria opera con una presenza quasi fisica, installandovi il proprio tempo, le proprie lotte, le proprie *affaires*»<sup>16</sup>. È questa presenza che anima e dà corpo alla prosa di Voltaire (e che, come per una maledizione, sembra essere completamente evaporata dai suoi versi, di cui egli andava tanto fiero)<sup>17</sup>. Essa imprime alla sua scrittura quell'andamento disinvolto, brillante, vario che la caratterizza e ne fa l'unicità. Ma, come non sfuggì a Hegel, l'«atteggiamento spiritoso», che anima la prosa voltairiana conferendole la sua incomparabile finezza e leggerezza, è il contrario della superficialità che taluni si ostinano a imputare ad essa:

Ciò che i francesi considerano il mezzo più sicuro per piacere universalmente, è ciò che essi chiamano *esprit*. Questo *esprit*, nelle nature superficiali, si limita alla combinazione di rappresentazioni lontane tra di loro, ma in uomini pieni di spirito [*geistreichen*], come ad esempio Montesquieu e Voltaire, esso, diventa, raccogliendo in unità ciò che l'intelletto separa, una forma geniale di razionalità [*einer genialen Form des Vernünftigen*], poiché la razionalità ha come determinazione essenziale precisamente questo raccogliere in unità. Questa forma del razionale [*diese Form des Vernünftigen*] non è però ancora quella della conoscenza concettuale; i pensieri profondi e ricchi di spirito [*geistreichen*] che si trovano in uomini come quelli nominati, non sono sviluppati a partire da un *unico* pensiero universale, ma guizzano via come lampi<sup>18</sup>.

È dubbio che Voltaire, e Montesquieu, avrebbero apprezzato la prosa e il modo di filosofare di Hegel, ma quanto ad acume e a capacità di comprensione non avrebbero potuto augurarsi di trovare lettore più comprensivo e acuto di lui. Per limitarci – per il momento – all'aspetto formale della scrittura di Voltaire, di cui Hegel dimostra di aver pienamente afferrato la portata non solo letteraria, ma anche filosofica, dello *style coupé* delle prose voltairiane, anche minori, e massimamente delle voci di dizionario, il cui ritmo costitutivamente discontinuo aspira a rendere esattamente quel senso di fulminea brevità che caratterizza quel tipo di “ragione arguta”, che allora veniva chiamata *esprit*<sup>19</sup>. Lo stile, pertanto, in questo caso, è anche nello stesso tempo una maniera di ragionare, di concatenare le idee secondo un processo associativo (più che rigorosamente deduttivo) che sovente sopprime le articolazioni causali, i nessi logici evidenti e le «idee intermedie»: e questo modo di procedere quando assume la forma della scrittura si chiama, com'è noto, pa-

<sup>16</sup> Y. Belaval, *L'esprit de Voltaire*, in “Studies on Voltaire and the eighteenth Century”, 24, 1963, p. 144.

<sup>17</sup> Cfr. R. Campi, *Le forme dell'esprit. A proposito del sistema dei generi, dell'anti-retorica e dell'epigramma*, in *Le conchiglie di Voltaire*, Firenze, Alinea, 2001, pp. 57-91.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, III. *Filosofia dello spirito*, § 394, aggiunta, Torino, UTET, 2000, p. 133.

<sup>19</sup> Si veda la voce *Spirito*, sez. II, apparsa nel 1755 nel V tomo dell'*Encyclopédie*.

ratassi, che è la figura sintattica dominante nella prosa di Voltaire, la quale (per di più) abbonda di frasi di fulminante brevità<sup>20</sup>. Il risultato è un periodare discontinuo che emancipa il discorso – argomentativo o narrativo che sia – dai vincoli e dai limiti di una consequenzialità logica predeterminata. Nei suoi scritti in prosa, Voltaire ritrova così la «libertà di inventare a piacere» che egli stesso si era vietato nella costruzione delle opere di genere nobile e che gli permette «di sviluppare un'idea ricca di trovate e di abbandonare quelle che non divertono»<sup>21</sup>. Gli effetti che tale scrittura paratattica produce, quando si coniuga a uno spirito dotato di un particolare «talento nel cogliere il ridicolo delle opinioni»<sup>22</sup>, sono sovente di sicura efficacia satirica e polemica. La rapidità della frase permette di accostare, e magari contrapporre criticamente, idee remote tra loro, facendone scaturire significati – o, più spesso, assurdità e contraddizioni – che altrimenti sarebbero passati inosservati: questa è la funzione propriamente critica, ovvero filosofica, dello stile digressivo e, in apparenza, leggero e superficiale di Voltaire, che non era sfuggita a Hegel. E questa rapidità del ritmo e varietà di associazioni d'idee erano ciò che stava maggiormente a cuore a Voltaire per alleggerire la scrittura evitando che essa diventasse prolissa, greve, e noiosa.

Da grande scrittore – se non da grande poeta, quale s'illudeva di essere –, Voltaire si attenne sempre a un principio che nessuna arte poetica classicista gli aveva insegnato: «tutti i generi sono validi, tranne quello noioso»<sup>23</sup>. Ed egli sapeva perfettamente che «il segreto per annoiare è quello di dire tutto. Sono sempre consapevole di quanto sia difficile essere brevi e densi, distinguere le sfumature, non dire niente di troppo, senza omettere nulla»<sup>24</sup>. Allo stesso modo, secondo Montesquieu, «per scriver bene bisogna tralasciare le idee intermedie, tanto da non riuscire noiosi; ma non troppo, per il pericolo di non essere intesi. Sono quelle felici soppressioni che hanno fatto dire a Nicole che tutti i buoni libri sono doppi»<sup>25</sup>. Affinché possa emergere e diventare leggibile il “secondo” libro celato nelle allusioni e nei silenzi del testo scritto, è però necessario che l'autore possieda un'arte che, come precisava Montesquieu, non si apprende nella solitudine della propria biblioteca, del

<sup>20</sup> Cfr. J. R. Monty, *Étude sur le style polémique de Voltaire: le Dictionnaire philosophique*, numero monografico di “Studies on Voltaire and the eighteenth Century”, 44, 1966, in particolare il paragrafo intitolato *Structure de la phrase*, pp. 138-147, in cui tra l'altro si legge che «il movimento della frase voltairiana dipende in generale dalla rapidità con cui, posto il soggetto, il verbo giunge a identificare l'azione. Ci si imbatte allora in quelle frasi perentorie, categoriche, che riflettono una presa di posizione assoluta da parte dell'autore. Allo stesso modo i complementi seguono il verbo immediatamente» (p. 139).

<sup>21</sup> J. Sareil, *La discontinuité dans Candide*, in *Le Siècle de Voltaire*, a cura di C. Mervand e S. Memant, Oxford, The Voltaire Foundation, 1987, vol. II, p. 830.

<sup>22</sup> N. de Condorcet, *Vie de Voltaire*, in Voltaire, *Œuvres complètes*, ed. L. Moland, cit., 1883, vol. I (“Études et documents biographiques”), p. 284.

<sup>23</sup> Lettera a Horace Walpole, 15 luglio 1768, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1985, vol. IX, p. 556.

<sup>24</sup> Lettera a d'Alembert del 26 novembre 1756 in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1978, vol. IV, p. 983.

<sup>25</sup> L. Secondat de Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)*, trad. di Leone Ginzburg, Torino, Einaudi, 1943, p. 65 [rist. anastatica, a cura di D. Felice, Bologna, CLUEB, 2010]; per l'originale cfr. Montesquieu, *Mes pensées*, § 802, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, “L'Intégrale”, 1964, p. 970.



proprio studio, che sono luoghi in cui «s'impura a scrivere con ordine, a ragionar giusto, e a formulare bene i propri ragionamenti: il silenzio in cui ci si trova fa sì che si possa dare una connessione ai nostri pensieri»; lo scrittore ha molto da imparare anche «in società» (*dans le monde*), dove «s'impura ad immaginare; nelle conversazioni girano varie cose; [...] vi si esercita il pensiero per il fatto che non si pensa, cioè si hanno le idee che vengono per caso, e che spesso sono quelle buone»<sup>26</sup>. È la domestichezza con l'arte e la pratica della conversazione che insegna a scrivere quei «libri doppi» che non annoiano perché, proprio come in una conversazione che non sia un alternarsi di monologhi, i lettori stessi contribuiscono attivamente a colmare le «felici soppressioni» con la propria immaginazione e con le proprie associazioni di idee. Ancora Montesquieu, in una pagina del proprio capolavoro, raccomandava: «Non bisogna mai esaurire un argomento al punto da non lasciare nulla da fare al lettore. Non si tratta di far leggere, ma di far pensare»<sup>27</sup>. In questo caso, allora, affermare che per l'autore essi sono piuttosto dei veri e propri interlocutori non sarà un semplice modo di dire<sup>28</sup>.

D'altronde, anche Voltaire, nella lettera a Madame Du Deffand citata in precedenza, proseguiva evocando il nome di Montaigne e, in tal modo, inseriva esplicitamente il *Dictionnaire philosophique portatif* che stava componendo nella tradizione saggistica inaugurata (almeno nell'Europa continentale) dalla pubblicazione degli *Essais* nel 1580: «Procedo nel mio lavoro altrettanto liberamente [*franchement*] quanto Montaigne nel suo; e, se mi smarrisco, è avanzando con un passo un po' più saldo». E al nome di Montaigne bisognerà aggiungere almeno anche quello di Pierre Bayle, che Voltaire, già nel 1737, indicava come il «dialettico più profondo che mai abbia scritto; [...] quasi l'unico compilatore che abbia gusto», pur affrettandosi ad attenuare questo giudizio positivo in quanto, d'altra parte, «nel suo stile sempre chiaro e naturale, ci sono troppa trascuratezza, troppa noncuranza delle convenienze, troppe scorrettezze. È prolisso: invero egli conversa con il lettore come Montaigne; e per questo tutti ne sono incantati, ma si abbandona a uno stile stracco e alle espressioni triviali di una conversazione troppo semplice; e pertanto irrita spesso l'uomo di gusto»<sup>29</sup>. Voltaire lasciava così intendere quello che per lui era il vero pregio della scrittura di Bayle e, a maggior ragione, di Montaigne: la capacità di «conversare con il lettore»<sup>30</sup>. Opportunamente emendato da ogni sciatteria e prolissità, anche lo stile del *Dictionnaire philosophique portatif* aspirava a un analogo tono conversevole. Vol-

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 64 lievemente corretta; cfr. ed. originale *Mes pensées*, cit., § 792, p. 969.

<sup>27</sup> L. Secondat de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XI, 20, in *Œuvres complètes*, cit., p. 598.

<sup>28</sup> A proposito dell'arte e della pratica della conversazione, cfr. M. Fumaroli, *La conversation*, in *Trois institutions littéraires*, Paris, Gallimard, 1994.

<sup>29</sup> Voltaire, *Conseils à un journaliste* [1737], in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXII, rispettivamente pp. 263 e 241, corsivo ns.

<sup>30</sup> Sulla concezione di Montaigne dell'*essai* come una sorta di conversazione privata con il lettore, cfr. C. Bauschatz, *L'idea di lettura in Montaigne*, in "Studi di estetica", 1991; sull'importanza dell'opera di Bayle per Voltaire, cfr. H. E. Haxo, *Bayle et Voltaire avant les Lettres philosophiques*, in "Modern Language Association", 46/2, 1931 e H. T. Mason, *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford, O.U.P., 1963.

taire si esprimerà nella maniera più esplicita a questo proposito nella *Prefazione* che, a partire dalla quinta edizione del 1765, egli fece precedere a tutte le successive edizioni del *Dictionnaire*, dove si legge:

Questo libro non esige una lettura continuata; ma, in qualunque punto lo si apra, si trova qualcosa su cui riflettere. I libri più utili sono quelli fatti per metà dai lettori; costoro sviluppano i propri pensieri, di cui si offre loro il germe; correggono ciò che sembra loro manchevole e rinforzano con le proprie riflessioni ciò che pare loro debole.

Ben più dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, della quale erano apparsi con enorme clamore i primi volumi all'inizio degli anni Cinquanta (e alla quale pure, tra molte esitazioni, riserve e malintesi, Voltaire collaborò attivamente<sup>31</sup>), furono quindi il monumentale *Dictionnaire historique et critique* (che risaliva al 1697) e, più ancora, gli *Essais* di Montaigne a fornire a Voltaire, malgrado tutte le sue riserve, il modello di una forma di scrittura digressiva e aperta alla collaborazione del lettore. Questi viene convocato dall'autore e costretto a integrare il testo «con le proprie riflessioni». Ciò – si badi – non fa affatto di questo tipo di scrittura una scrittura post-moderna, in cui il lettore diventerebbe una maschera tra le altre da mettere in gioco nella *fabula*, nella finzione testuale: ciò, semmai, comprova come la scrittura fosse per Voltaire una forma di azione, d'intervento, il cui scopo era precisamente quello di coinvolgere il pubblico dei lettori, obbligandoli così a esercitare in (semi-)autonomia la loro facoltà di pensare da sé. Nei numerosi passi in cui si rivolge direttamente al lettore, Voltaire non sta praticando un innocuo gioco meta-letterario, nel quale il lettore venga chiamato (per finta) a far parte della finzione: al contrario, quando, dopo aver denunciato per l'ennesima volta i privilegi ingiustificati e le ingerenze della casta sacerdotale nella vita pubblica (nel caso in acconcio, per un residuo di prudenza, il suo bersaglio esplicito sono gli imam musulmani), Voltaire termina brusca-mente: «Quante cose ci sarebbero da dire su tutto ciò! Lettore, spetta a te dirle»<sup>32</sup>, egli sta realmente lasciando al lettore il compito di trarre le conclusioni e paragonare gli imam di cui si parla nel testo con altri preti di un'altra religione a lui più familiare. Che, poi, verso la metà del XVIII secolo, tale confronto non esigesse un grande sforzo intellettuale da parte dei lettori di Voltaire, non toglie nulla al fatto che, effettivamente, spettava a costoro e alla loro intelligenza integrare quanto il testo voltairiano ometteva di dire esplicitamente. (Questa – sia detto per inciso – è peraltro la medesima funzione che svolge l'ironia in tanti testi di Voltaire – o di Montesquieu nelle *Lettres persanes*: non una mera figura retorica, bensì un dispositivo per costringere il lettore a partecipare alla produzione del senso del testo, facendo così di lui un complice attivo). L'effetto di questa strategia testuale è di esercitare sul lettore un'azione di stimolo intellettuale, prima ancora che sem-

<sup>31</sup> Sulla partecipazione di Voltaire all'impresa enciclopedica, il testo da consultare resta la monografia di R. Naves, *Voltaire et l'Encyclopédie*, Paris, 1938 [rist. anastatica Genève, Slatkine, 1970].

<sup>32</sup> Si veda la voce *Sacerdoti*, apparsa originariamente nell'edizione del 1765 del *Dictionnaire philosophique portatif*.

plicemente educativa, informativa o propagandistica. Nel dialogo che costituisce la voce *Libertà di pensiero*<sup>33</sup>, quando il personaggio dal nome parlante Boldmind (“intelletto audace”) che parla a nome di Voltaire, discutendo con il proprio interlocutore, degno rappresentante dell’Inquisizione portoghese dal nome non meno parlante (Voltaire ne ha coniato il nome per metatesi: Medroso), lo incalza e lo esorta con le parole: «Abbia il coraggio di pensare da solo», *Osez penser par vous-même*, di fatto si sta rivolgendo anche, e soprattutto, al lettore – e questa esortazione era, quasi alla lettera, «il motto dell’illuminismo», secondo Kant<sup>34</sup>.

Il carattere conversevole della scrittura di Voltaire, con la sua ironia e le sue «felici soppressioni», il suo *style coupé* e le sue digressioni e discontinuità, risulta perfettamente funzionale al progetto filosofico illuminista, proprio in virtù di questi suoi tratti in apparenza più frivoli e superficiali. Sono proprio questi, però, che stimolano nel lettore quella capacità di pensare da sé che è necessario esercitare per poter uscire dallo stato di minorità in cui si trova chi accetta senza discutere tradizioni, pregiudizi, dogmi, in breve, qualunque autorità che non sia stata passata al vaglio della critica e della ragione. Più che le idee che Voltaire divulga (sovente di seconda mano), è la sua prosa, ironica e brillante per quanto «vile», che ha contribuito a creare un pubblico in grado di fare autonomamente uso della propria intelligenza, e che gli ha insegnato a diffidare, e magari a ridere, di venerabili oscurità, di privilegi ingiustificati e di dogmi incomprensibili. La sua prosa fu uno mezzo efficace proprio in virtù della sua brevità, rapidità e brio; la prolissità non era solo una mera goffaggine stilistica, ma un vero e proprio impedimento all’azione – e Voltaire ne era ben consapevole quando dichiarava nel 1763, nel pieno della lotta: «bisogna essere brevi e sapidi, altrimenti i ministri di Mme Pompadour, i funzionari e le cameriere con il libro ci fanno i bigodini»<sup>35</sup>. Se voleva contribuire a fare di ministri e cameriere un pubblico illuminato che sostenesse il “partito filosofico” nelle sue campagne, lo scrittore non doveva rivolgersi a esso con una scrittura ardua e concettosa, oggi diremmo specialistica, bensì con una scrittura che mimasse i ritmi e le cadenze disinvolute e gradevoli della conversazione mondana.

Per questa ragione, malgrado la loro primaria funzione di testi di pronta consultazione, gli articoli di dizionario non furono mai redatti da Voltaire con intenti semplicemente informativi, nemmeno quelli con cui egli contribuì alla grande impresa collettiva di Diderot e d’Alembert<sup>36</sup>. La voce di dizionario, quando è opera della penna di Voltaire,

<sup>33</sup> Anche questa voce fu inserita nell’edizione del 1765.

<sup>34</sup> I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?* [1784], in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, UTET, 1965, p. 141: «*Sapere aude*. Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza. Questo è il motto dell’illuminismo». Cfr. F. Venturi, *Was ist Aufklärung? Sapere aude*, in “Rivista storica italiana”, LXXI, 1959; sull’interpretazione kantiana dell’illuminismo, si può vedere J.-L. Bruch, *Kant et les Lumières*, in “Revue de métaphysique et de morale”, IV, 1974.

<sup>35</sup> Lettera a Moultou del 6 gennaio 1763 in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1981, vol. VII, p. 21.

<sup>36</sup> Si vedano le voci: *Eleganza, Eloquenza, Finezza, Idolo, Immaginazione*, ecc.

deve essere ascritta piuttosto allo stesso genere minore, non riconosciuto dalla poetica classicista e difficilmente definibile, cui appartenevano i *contes philosophiques*, i libelli satirici o i brillanti dialoghi filosofici, in breve, tutti quegli scritti che nascevano per lo più dietro l'impulso delle contingenze della polemica e delle circostanze. E, in effetti, questo genere di scrittura risponde alle medesime esigenze, ossia fornire a Voltaire un mezzo per intervenire efficacemente nella discussione, cioè per agire.

Non è un caso che, sotto il titolo apocrifo di *Dizionario filosofico*, i curatori della prima edizione postuma apparsa a Kehl delle opere complete di Voltaire, Condorcet, Beaumarchais e Decroix, raccolsero anche tutti quei testi in prosa, che, per la loro brevità e varietà di argomenti, Voltaire stesso aveva dato alle stampe inserendoli spesso in volumi intitolati genericamente *Mélanges* – che è come dire che neanche lui avrebbe saputo come classificarli e stabilire chiaramente a quale genere appartenessero. Finché Voltaire visse, perfino le *Lettres philosophiques*, apparse nel 1734, e che furono il suo primo grande *succès de scandale* – e di tutte la prima metà del secolo –, non vennero mai più ripubblicate come opera autonoma, ma furono sempre riproposte smembrate e rifuse come articoli sparsi in altre raccolte di testi vari. E, come tali, molte singole lettere vennero inserite quali singole voci del *Dizionario filosofico* “costruito” dagli editori di Kehl<sup>37</sup>: si trattava di una scelta editoriale abusiva, certo, ma non troppo. Per dimensioni, stile e destinazione, i testi che componevano originariamente le *Lettres philosophiques* – come pure la miriade di appelli, brevi dialoghi, apologhi, lettere aperte che Voltaire profuse in più di mezzo secolo di frenetica attività – erano già “voci di dizionario”, quanto meno nel senso assai ampio ch'egli attribuirà poi a questo termine. Come è stato osservato autorevolmente, e in maniera molto pertinente, «ben prima di concepire il progetto di un dizionario, Voltaire pensava già per voci [*par articles*]» in quanto il suo modo di pensare, «[essendo] molto analitico, rifiuta le costruzioni concettuali; Voltaire non ama i libri strutturati. Il suo procedimento spontaneo consiste nell'isolare un argomento e nell'applicare su di esso tutte le proprie facoltà critiche e tutte le risorse della propria erudizione»<sup>38</sup>.

La prosa di Voltaire – sia saggistica che panflettistica, narrativa o epistolare –, proprio perché «vile», in quanto non vincolata alle convenzioni e alla precettistica di una retorica normativa, si riduceva ai suoi occhi alla schietta, immediata, libera registrazione dei propri pensieri e opinioni «su questo mondo e sull'altro» – e questo fu sempre lo scopo principale (se non unico) della sua opera di scrittore *engagé*, nonché un vero piacere, come egli stesso confessava candidamente: «è un grande piacere mettere su carta i propri pensieri, farsene un'idea chiara e rischiarare gli altri rischiarando se stessi»<sup>39</sup>. Il piacere ch'egli sep-

<sup>37</sup> Gli editori di Kehl inserirono nel *Dizionario filosofico* parecchie voci, quali per esempio *Commerce* e *Courtisans lettrés* che, in realtà erano, e tuttora sono, rispettivamente, la decima e la ventesima delle *Lettres philosophiques*.

<sup>38</sup> R. Pomeau, *Histoire d'une œuvre de Voltaire: le Dictionnaire philosophique portatif*, in “L'Information Littéraire”, VII/2, 1955, p. 44.

<sup>39</sup> Lettera a d'Argenson, 14 dicembre 1770, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1986, vol. X, p. 516.

pe trarre da questo genere di scrittura abbandonandosi liberamente alle intuizioni del proprio *esprit* traspare a ogni pagina, a ogni riga della sua prosa impareggiabile, e si trasmette irresistibilmente a qualunque lettore non prevenuto – e questo brio, questo «atteggiamento spiritoso» che l'avanzare dell'età miracolosamente non offuscò mai in lui fu ciò che assicurò la riuscita letteraria di questi sui testi "minori" (divenuti, oggi, monumenti della lingua francese al suo apogeo) e la loro temibile efficacia come strumenti nella sua lotta contro *l'infâme*.

## II. *Filosofia per filosofi ignoranti*

Lo stile o, detto meglio, la forma della scrittura è parte integrante della strategia offensiva perseguita da Voltaire, il cui fine veniva da lui stesso sintetizzato nel celeberrimo, truculento grido di battaglia, instancabilmente ripetuto ai suoi corrispondenti più fidati come un nuovo *delenda Carthago: écrasez l'infâme!* Ma la cosa più singolare è che, in quest'opera di annientamento, egli facesse affidamento sul ridicolo come sulla «più forte delle armi»: esso, infatti, secondo lui, «viene a capo di tutto», senza contare che «è un grande piacere ridere vendicandosi». Egli poi confessava di aver «sempre rivolto a Dio una preghiera, assai breve. Questa: *Dio mio, rendi ridicoli i nostri nemici*» – e, grato, ammetteva: «Dio m'ha sempre esaudito»<sup>40</sup>, anche se, per questo, non aveva bisogno di impetrare l'intervento dell'Altissimo, il quale era già stato infinitamente prodigo con lui, provvedendolo di un senso del ridicolo eccezionalmente acuto. In un'altra circostanza, spronava d'Alembert, affermando che «la [...] principale occupazione in questa vita deve essere combattere il mostro» – e gli chiedeva «soltanto una cosa»: «cinque o sei motti arguti [*bons mots*] al giorno, sono sufficienti; esso non si risolleverà più. Ridete, Democrito; fate ridere, e i saggi trionferanno»<sup>41</sup>. Ma quando una risata basta a sconfiggere i propri avversari, a distruggerne le convinzioni smascherandone l'ideologica falsità, ciò significa che, in realtà, le loro posizioni sono già divenute indifendibili. Se siffatte dichiarazioni possono sembrare eccessive o eccessivamente ottimistiche (per vincere «il mostro» ci volle ben altro, come apparve chiaro tra il 1789 e il 1794), Voltaire aveva però compreso con chiarezza che avere dalla propria parte il pubblico che ride significava aver già minato le fondamenta di un'intera tradizione di pensiero, e di tutto un sistema politico e religioso, il quale, benché ancora temibile per la sua capacità di reprimere il dissenso con la forza e la

<sup>40</sup> Lettera a d'Alembert, 26 giugno 1766, in *ibid.*, 1983, vol. VIII, p. 516.

<sup>41</sup> Lettera a d'Alembert, 30 gennaio 1764, in *ibid.*, 1981, vol. VII, p. 548; salvo poi rimproverare allo stesso d'Alembert l'intenzione di «prendere il partito di ridere» dinanzi alle iniquità del potere assolutista: «Bisognerebbe prendere quello di vendicarsi, o almeno di lasciare un paese in cui si commettono ogni giorno tanti orrori», e concludeva: «Non posso accettare che finiate la vostra lettera dicendo "Riderò". Ah mio caro amico, è questo forse il tempo di ridere? Si rideva forse nel vedere arroventare il toro di Falaride? Vi abbraccio con rabbia» (lettera del 23 luglio 1766 in *ibid.*, 1983, vol. VIII, p. 554) – evidentemente i tipi storici come Voltaire non amano nemmeno sentirsi dare ragione.

violenza, non poteva essere più preso sul serio<sup>42</sup>: ormai si poteva ridere dei venerabili principi su cui esso continuava a fondarsi. E, come le dichiarazioni riportate in precedenza (e tutte le innumerevoli altre che si potrebbero citare) dimostrano in maniera inequivocabile, Voltaire sapeva che ridere è la prima, più immediata, e quasi involontaria, forma di complicità<sup>43</sup>. È per questo che, nella propria scrittura in prosa, superficiale, disordinata, divagante, egli procede – si vorrebbe dire – per colpi di mano, come per cogliere di sorpresa il lettore, per divertirlo, anche nel senso strettamente etimologico del termine: ossia per stornarne l'attenzione e, così facendo, disorientarlo, sconcertarlo, e porlo, quando meno se lo aspetta, dinanzi a una qualche risibile assurdità, a una flagrante contraddizione, retaggio di vecchi pregiudizi e di vecchie usanze, e strappargli una risata di assenso mettendone così alla prova lo spirito critico.

La fondamentale serietà di Voltaire, che non sfuggì a Hegel, risiede nell'apparente superficialità, nella divertita e divertente disinvoltura del suo «atteggiamento spiritoso». Il vero contenuto originale delle sue prose “minori” è precisamente quell'*esprit* che consiste – sono parole di Voltaire – «nel far valere lo spirito degli altri»<sup>44</sup>. Questo principio di Voltaire è pienamente conforme al progetto pedagogico illuministico. Kant non farà che riformularlo in maniera più articolata, ma non più chiara, in una nota di un suo opuscolo occasionale, ma non per questo meno importante, apparso nel 1786. In questa nota di *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, egli riprende il tema centrale del celebre articolo del 1783 in risposta alla domanda *Che cos'è l'illuminismo?*, andando direttamente al nocciolo della questione: l'illuminismo – scrive – è «la massima che invita a pensare sempre da sé», e «pensare da sé significa cercare in se stessi (cioè nella propria ragione) la pietra ultima di paragone della verità»<sup>45</sup>. In Kant, fin dai tempi della svolta “critica” (la sua rivoluzione copernicana), gli sviluppi di questo modo d'intendere l'illuminismo erano stati ben diversi, per metodo e conclusioni, rispetto alla “filosofia” quale l'avevano concepita e praticata Voltaire, o Montesquieu, e parecchi altri. La definizione ch'egli ne dà nel 1786 evidenzia, nondimeno, un aspetto essenziale che si ritrova, in particolare, in Voltaire. Kant osserva che insegnare a pensare da sé «non è poi così difficile», una volta che si abbia ben compreso che «l'illuminismo non consist[e] di *cognizioni*» – ossia, come si potrebbe anche dire, che esso non è un *corpus* di conoscenze, più o meno esteso e vario o unitario, da trasmettere e insegnare. L'illuminismo, per Kant, non è affatto un sapere, bensì un modo di

<sup>42</sup> Rifiutarsi di prendere sul serio l'avversario non è solo una (facile) tattica polemica, ma, verso la metà del Settecento, era da parte di Voltaire un modo risoluto e divertito di condannarlo definitivamente come irrilevante, cioè non conforme ai tempi; si veda la voce *Adamo*, sez. III: «Nel secolo in cui viviamo non ci s'interroga più seriamente se Adamo ebbe la scienza infusa o no; coloro che per molto tempo agitarono tale questione non avevano alcuna scienza, né infusa, né acquisita» – così, con una levata di spalle, Voltaire liquida tutta la questione, senza degnarsi di provare a fornire una risposta, e nemmeno a confutarla.

<sup>43</sup> Sul tema del ridicolo come arma polemica in Voltaire, cfr. R. Campi, *Le conchiglie di Voltaire*, cit., pp. 207-235.

<sup>44</sup> Si veda voce *Spirito*, sez. II.

<sup>45</sup> I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Milano, Adelphi, 1996, p. 66.

usare autonomamente la propria facoltà di pensare, ovvero, come si era espresso nell'articolo del 1783, di fare un uso pubblico della propria ragione (e di insegnare a farlo): Kant afferma che l'illuminismo «è piuttosto un *principio negativo* nell'uso della propria facoltà cognitiva, tanto che spesso chi è ricchissimo di cognizioni ne fa un uso assai poco illuminato»<sup>46</sup>. Certo non si può dire che le voci che compongono il *Dizionario filosofico* non siano «ricchissime di cognizioni»: esse, in effetti, toccano gli argomenti più disparati, espongono e discutono le teorie e dottrine più diverse, suggeriscono ipotesi nuove e talvolta ardite, e in esse nomi, fatti e dati abbondano, anche se non sono tutti di prima mano e adeguatamente affidabili. Tuttavia, non è questo aspetto enciclopedico quello più rilevante delle voci del *Dizionario* e, in generale, dell'opera saggistica di Voltaire (si pensi solo alle *Lettres philosophiques*).

Le informazioni trasmesse al lettore sono meno importanti, e originali, del modo in cui questi testi, presi tanto singolarmente che nel loro insieme, insegnano – con l'esempio, si vorrebbe dire – a porre i quesiti, le domande (*questions*) in grado di smascherare l'inconsistenza delle verità che la tradizione assumeva (e pretendeva d'imporre) come ovvie, inconcusse. È in quest'arte di porre domande, di avanzare dubbi, di sollevare problemi che si esercita il “buon senso” (*sens commun*) voltairiano; detto altrimenti, il «principio negativo» del pensiero di Voltaire si esprime nel suo talento di *questionneur* e di *douteur*<sup>47</sup>. D'altra parte, questo «principio negativo» è il medesimo cui obbedisce l'ironia, la quale afferma per negare, ovvero, come spiega Lausberg, fa «uso del vocabolario della parte avversa, utilizzato nella ferma convinzione che il pubblico riconosca l'incredibilità di questo vocabolario. La credibilità della propria parte risulterà, quindi, rafforzata tanto che, come risultato finale, le parole ironiche verranno intese in un senso che sarà completamente opposto al loro senso proprio (*contrarium*)»<sup>48</sup> – o, alternativamente, ma per ottenere gli stessi effetti, essa nega per affermare<sup>49</sup>. Sfruttando un meccanismo di rovesciamento analogo, Voltaire formula le proprie domande nella «ferma convinzione» che il lettore conosca già la risposta e, comunque, sia in grado di darsela da sé o di afferrarne quella che, per lui, è il loro patente carattere retorico. Quando egli si chiede, indossando la maschera di Domenico Zapata, professore di teologia all'università di Salamanca: «Quando due concili si anatemizzano l'un l'altro com'è accaduto venti volte, qual è il concilio infallibile?»<sup>50</sup>, non si aspetta di ricevere un risposta, ma confida nel buon senso (*sens commun*) del let-

<sup>46</sup> *Ibid.*, corsivo ns.

<sup>47</sup> Neologismi conati plausibilmente da Voltaire stesso, che abbiamo tradotto alla meno peggio con “interrogante” (più propriamente sarebbe “domandatore”) e “dubitatore”, si vedano l'*Introduzione alle Questions sur l'Encyclopédie* del 1770 e la *Dichiarazione* che precedeva l'edizione del 1772, nonché le voci *Conquista* e *Dichiarazione*.

<sup>48</sup> H. Lausberg, *Elementi di retorica*, § 232, Bologna, Il Mulino, p. 128.

<sup>49</sup> Francesco Orlando ha particolarmente insistito sulla funzione della negazione (in senso freudiano) nel discorso ironico illuminista, cfr. *Illuminismo e critica freudiana*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 169-174, e segg.

<sup>50</sup> Voltaire, *Les questions de Zapata* [1767], in *Mélanges*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1961, p. 956.

tore, che saprà rovesciare la domanda, la falsa perplessità che essa esprime, in un'affermazione circa l'assurdità dell'idea che un concilio, composto da uomini (fallibili per natura), possa essere infallibile. Questa falsa domanda funziona in base al medesimo principio che presiede a una frase tipicamente ironica quale, per esempio: «Tutti i concili sono infallibili, non c'è dubbio: infatti, sono composti da uomini»<sup>51</sup>. In entrambi i casi, per Voltaire, si tratta di screditare l'autorità di concili, facendo affiorare tacitamente, ma inequivocabilmente, la contraddizione tra la pretesa che la loro autorità sia infallibile e gl'interessi meramente umani che animano queste «assemblee di ecclesiastici». L'eventualità che attraverso di esse si esprima una volontà superiore non viene confutata, e nemmeno presa in considerazione: Voltaire si limita a esibire il contrasto tra l'idea d'infallibilità e la risosità e faziosità di cui hanno dato prova i padri conciliari nel corso dei secoli, le loro faide, le loro liti, le ingerenze dei diversi imperatori nelle loro decisioni – a questo punto, la sua domanda, come pure l'affermazione secondo cui «tutti i concili sono infallibili», suona come una palese assurdità e l'infalibilità dei concili una risibile soperchieria: è il lettore stesso che è indotto a trarre questa conclusione nel momento in cui non può trattenersi dal sorridere dinanzi alla lampante, stridente contraddizione.

La successione incalzante di domande presentate da Domenico Zapata all'assise dei teologi della facoltà di Salamanca o di quelle che compongono per intero la voce *Perché* (assai più varie per argomenti, ma identiche nella loro intenzione e struttura ironica) hanno lo scopo di fare emergere la contraddittorietà e l'inconsistenza dei problemi che esse sollevano: il loro tono affettatamente ingenuo e privo di malizia è funzionale a tale scopo, ed è anch'esso tipico del discorso ironico: è come se esse venissero poste dai Persiani di Montesquieu o dall'Urone del *conte philosophique* intitolato, per l'appunto, *L'Ingénu* – è lo sguardo non pregiudicato, innocente, "estraneo" di queste figure romanzesche che conferisce alle loro osservazioni e commenti sulle abitudini, usanze e istituzioni europee la loro efficacia critica: allo stesso modo, le domande poste da Voltaire ottengono un analogo effetto di estraniamento, costringendo il lettore a considerare di volta in volta il problema in questione da un punto di vista che non gli è (ancora) familiare, ossia che sfugge al consueto modo di pensare e ai preconcetti cui la tradizione lo ha assuefatto – in altre parole, certe domande, quando vengono poste da un ironista come Voltaire, non attendono risposta, ma costringono il lettore a ripensare (criticamente) i presupposti delle proprie credenze e convinzioni: e questa è la loro funzione.

In questa maniera divertente, con le proprie domande ironiche, Voltaire contribuisce al progetto illuminista quale Kant lo sintetizzò qualche decennio dopo la sua morte:

Servirsi della propria ragione non significa nient'altro che chiedersi, ogni qualvolta si deve assumere qualcosa, se si ritiene davvero possibile eleggere la ragione di tale assunzione, o anche la regola che consegue da ciò che si assume, a principio generale del proprio uso della

<sup>51</sup> Si veda la voce *Concili*, sez. III (apparsa originariamente nel 1767 nel *Dictionnaire philosophique portatif*).



ragione. Chiunque può farne da sé la prova, e, pur non avendo affatto le conoscenze necessarie a confutare in base a ragioni oggettive la superstizione e l'esaltazione, le vedrà svanire rapidamente, dal momento che si limita a servirsi della massima dell'*autoconservazione* della ragione<sup>52</sup>.

Per l'illuminismo, nessuna «assunzione» può più essere considerata ovvia: ognuna, anche (e soprattutto) quelle che la tradizione, l'autorità o la consuetudine inducevano a, o imponevano di, prendere per verità acquisite, deve essere passata al vaglio della ragione. Per la precisione, nel caso di Voltaire, sembra più prudente e pertinente parlare di “buon senso” (il quale è più ragionevole<sup>53</sup> che razionale in senso stretto) in quanto il giudizio ch'egli chiede implicitamente al lettore di pronunciare, anche senza avere «le conoscenze necessarie», scaturisce per lo più dall'immediato confronto tra l'idea e il dato empirico, tra la credenza e il fatto, tra il dogma e la prassi. Questa è l'alternativa davanti a cui pongo il lettore domande come le seguenti:

Perché in mezza Europa le fanciulle pregano Dio in latino, che esse non capiscono?

Perché quasi tutti i papi e tutti i vescovi nel XVI secolo, pur avendo notoriamente tanti bastardi, si ostinarono a proibire il matrimonio dei preti, mentre la Chiesa greca ha continuato a ordinare che i suoi parroci fossero sposati?

[...]

Perché, per tanti secoli, tra i tanti uomini che fanno crescere il grano di cui ci nutriamo, non se n'è mai trovato uno che smascherasse il risibile errore secondo cui il grano deve marcire per germinare e morire per rinascere; errore che ha prodotto tante asserzioni assurde, tanti falsi paragoni, tante opinioni ridicole?<sup>54</sup>

E chiunque (qualunque lettore) è in grado di cogliere il senso di queste domande – soprattutto se vengono poste nel modo (passabilmente tendenzioso) in cui Voltaire le pone. Questo è il vero insegnamento che i lettori possono – e anzi debbono – trarre dal *Dizionario filosofico*, e, in generale, da tutte le opere in prosa di Voltaire, di argomento storico, teologico, scientifico, polemico, filosofico, giuridico o politico: chiedere conto a chi incarna l'autorità e, al contempo, alla nostra ragione delle «assunzioni» cui ci viene chiesto (o imposto) di credere. La domanda implicitamente sottesa a tutti i “perché” di Voltaire è: perché ci debbo credere? Perché debbo prendere ciò per vero e valido? Anche di quello che sembra più ovvio – anzi, soprattutto di quello che la consuetudine e la tradizione hanno tramandato come indiscutibilmente valido e vero – Voltaire insegna a chiedere ragione. In definitiva, al di là della varietà degli oggetti su cui vengono esercitate, le

<sup>52</sup> I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, cit., p. 66.

<sup>53</sup> Voltaire, anzi, quando ha occasione di definire il *sens commun*, scrive addirittura che esso è «il buon senso, la ragione grossolana, la ragione nascente, prima nozione delle cose ordinarie, stadio intermedio tra stupidità e intelligenza», si veda la voce *Senso comune*, apparsa nel *Dictionnaire philosophique portatif* (edizione 1765).

<sup>54</sup> Si veda la voce *Perché* (i).

domande fintamente ingenua, i dubbi scettici, l'ironia hanno sempre lo stesso scopo: contestare un'autorità di cui solo la consuetudine, e non il buon senso, ha sancito l'autorevolezza.

È questa (presunta) autorevolezza che viene costantemente messa in dubbio quando Voltaire, da storico, indaga sull'origine del potere temporale e dei privilegi ecclesiastici o, da filologo, sull'autenticità dei testi canonici e delle leggende della tradizione cristiana o, da teologo, sulla fondatezza e coerenza dei dogmi e delle credenze assunte come vere dalla Chiesa o, da scienziato, sull'origine della terra e del fissismo delle specie animali a partire da quella umana. E poco conta che sovente le sue conoscenze in materia siano di un livello di poco superiore a quello di un dilettante di genio e che egli le desuma (magari senza dichiararlo) da opere e ricerche altrui; ed è perfino poco rilevante stabilire, in ognuna delle innumerevoli polemiche in cui si gettò a capofitto nel corso di mezzo secolo, se egli avesse ragione oppure torto: la mole imponente dei suoi scritti, la molteplicità dei suoi interessi e la rapidità con cui dettava la propria «vile» prosa ai suoi segretari non sono certo incompatibili con qualche imprecisione di dettaglio. Perfino il suo buon senso, sul quale egli faceva tanto affidamento, talvolta l'ha tradito e indotto occasionalmente a prendere sesquipedali cantonate – come quando, in polemica con Buffon, si ostinò a negare che la terra avesse mai potuto essere sommersa dagli oceani e, dinanzi alla prova costituita dal ritrovamento di conchiglie fossili in zone di alta montagna e distanti dal mare, replicava ipotizzando (in tutta serietà) che esse avrebbero potuto esservi state portate, e abbandonate, dalle «innumerevoli folle di pellegrini e di crociati» che, di ritorno dalla Terra Santa, riattraversavano i passi alpini<sup>55</sup>. Per Voltaire, evidentemente, qualunque congettura, per quanto fantasiosa, era preferibile a una teoria che oggi definiremmo scientifica, ma che contrastava con la verosimiglianza e il senso comune – e che, per soprammercato, avrebbe potuto avvalorare la storicità del racconto biblico del diluvio universale: è questo che, per Voltaire e il suo buon senso, è inammissibile, ed questo ch'egli contesta, anche a costo di sostenere ipotesi erranee o strampalate<sup>56</sup>.

Anche quando non incorse in spropositi madornali come questo (che, in vero, è un'eccezione), Voltaire, in nome della verosimiglianza e della plausibilità di cui il buon senso viene eletto a criterio, si intestardì sempre a spiegare tutti i fenomeni storici, le usanze, i culti e le pratiche umane più strane (almeno ai suoi occhi) nel modo (ch'egli riteneva) il più conforme alla ragionevolezza. Così, parlando del battesimo, per esempio, dopo aver indicato, a torto o a ragione, nell'antica usanza indiana di immergersi nelle acque del Gange la remota origine dei culti lustrali compiuti «tramite l'acqua», si sente legittimato

<sup>55</sup> Voltaire, *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe et sur les pétrifications qu'on prétend en être encore les témoignages*, in *Ceuvres complètes*, cit., 1879, vol. XXIII, pp. 222-223; si tratta di una dissertazione originariamente redatta in italiano e inviata all'Accademia di Bologna.

<sup>56</sup> Una traccia di questa polemica, che risaliva alla seconda metà degli anni Quaranta, è rinvenibile alle voci *Diluvio universale* e *Ignoranza*, sez. I (anche se ormai Voltaire non fa più il nome di Buffon); per più dettagliate informazioni su questa *querelle*, cfr. il saggio che dà il titolo al volume: R. Campi, *Le conchiglie di Voltaire*, cit., pp. 222-225.

a sentenziare che «le nazioni orientali che abitano in paesi caldi furono le più devotamente legate a tali consuetudini»<sup>57</sup>, istituendo un nesso tacito ma immediato tra i climi caldi orientali, queste pratiche rituali e il refrigerio che i fedeli ne possono trarre, e, allo stesso modo, sottolinea il fatto che l'originaria pratica cristiana del battesimo per immersione, ancora in uso presso la Chiesa greca, venne abbandonata «verso la fine dell'VIII secolo, [quando] i Latini, siccome la loro religione si era propagata nelle Gallie e in Germania, e dato che nei paesi freddi l'immersione poteva essere letale per i bambini, introdussero la semplice aspersione; motivo per cui vennero spesso anatemizzati dalla Chiesa greca»<sup>58</sup>. La parzialità di una siffatta spiegazione è evidente: i presupposti teologici dei riti lustrali (cristiani o meno), o comunque la loro dimensione simbolica e il loro carattere sacro, non vengono neppure menzionati; Voltaire non li contesta, né pretende di confutarli – semplicemente ostenta di ignorarli. Con modestia tanto falsa che suona strafottente, egli confessa, prima di entrare in argomento: «Non parleremo del battesimo da teologi; noi siamo solo dei poveri letterati che mai accedono al santuario»<sup>59</sup> – e se non vi accedono, il motivo, non dichiarato perché ovvio, è che costoro sono tanto assennati da reputare del tutto inutile farlo. Questa modestia non è che un *topos* di cui Voltaire abusa fino alla nausea, ma il cui effetto è sempre di grande efficacia polemica<sup>60</sup>: ammettendo la propria incompetenza teologica, Voltaire pretende di dimostrare che i riti di una religione possono essere spiegati anche solo grazie al buon senso e alla ragionevolezza, di cui nemmeno un profano è privo. I misteri della teologia, gli arcani significati allegorici e simbolici della liturgia vengono lasciati “rispettosamente” alle «rivelazioni della fede» che «hanno caratteri opposti» ai «lumi della filosofia»<sup>61</sup> – e così la differenza teologica tra battesimo per immersione e battesimo per aspersione e le conseguenti ragioni di dissenso tra la Chiesa greca e quella latina diventano un “mistero” dinanzi a cui il buon senso si ritrae: tutto ciò che ne resta sono due strane usanze, sul significato delle quali Voltaire si dichiara indegno di, ovvero disinteressato a, indagare perché «l'obiettivo di questo Dizionario non è quello di essere l'inutile eco di tante inutili dispute»<sup>62</sup>.

Il buon senso di Voltaire non ammette ragioni che esso non possa afferrare, e, quando non riesce a coglierle, il motivo è che non sono ragioni universalmente valide (“vere”, secondo l'idea *commonsensical* ch'egli aveva della “verità”<sup>63</sup>), bensì pregiudizi, credenze, opi-

<sup>57</sup> Si veda la voce *Battesimo*, sez. III: questa sezione è costituita da un frammento rimasto inedito e pubblicato per la prima volta dagli editori di Kehl.

<sup>58</sup> *Ibid.* sez. II, che apparve nel 1770 nelle *Questions sur l'Encyclopédie*.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Si veda, per esempio, la voce *Profezia*, sez. I.

<sup>61</sup> Si veda la voce *Grazia (della)*, sez. I.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Si veda la voce *Setta*, sez. II, dove si legge che «questo è il tratto caratteristico della verità; essa appartiene a tutti i tempi; è per tutti gli uomini; non deve far altro che mostrarsi per essere riconosciuta»; si veda altresì la voce *Verità*: «Umanamente parlando, e in attesa di meglio, definiamo la verità come *ciò che viene enunciato così com'è*».

nioni frutto di superstizioni o consuetudini del tutto contingenti, oppure a causa di una mera mancanza di informazioni, che, in linea di principio, sono rimediabili: «che il cane sia stato dichiarato immondo dalla legge ebraica» è un fatto che merita di suscitare stupore perché non pare ragionevolmente giustificabile, e la nozione di purezza o impurità rituale non viene nemmeno presa in considerazione da Voltaire come possibile spiegazione o giustificazione in quando essa sfugge alla logica utilitaristica che, sola, può soddisfare i criteri di ragionevolezza, e pertanto non può che rientrare, secondo lui, nel novero delle credenze e dei pregiudizi, ovvero delle «opinioni senza giudizio», la cui autorità è garantita unicamente dal fatto di essere state tramandate da una tradizione (della quale il buon senso deve sempre, per principio, dubitare). Il risultato è che Voltaire non è in grado di spiegarsi il motivo per cui il cane venga considerato un animale impuro – né, in vero, è in grado di spiegare in cosa possa consistere l'impurità di un animale –, ma non può rinunciare alla convinzione che «ci deve essere qualche ragione fisica o morale [ossia ragionevolmente giustificabile] che non abbiamo ancora scoperto»<sup>64</sup>. Il buon senso deve sempre prevalere: e anche quando è costretto dichiararsi sconfitto e incapace di comprendere, è soltanto perché la natura (fisica o morale) degli uomini ha delle ragioni che il buon senso non conosce – ma che *devono* esserci.

I limiti di questo modo di pensare non dovettero nemmeno apparire tali a Voltaire: che le capacità conoscitive dell'intelletto umano fossero limitate fu sempre una delle sue convinzioni più radicate. Una delle voci del *Dictionnaire philosophique portatif*, presente in tutte le edizioni dell'opera apparse durante la vita di Voltaire, e ripresa e rimaneggiata ancora nel 1770 nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, s'intitola significativamente: *Bornes de l'esprit humain* (*Limiti dell'intelletto umano*). E, questa volta, non si tratta di falsa modestia. Quando Voltaire scrive: «Potrei riempire un volume in-folio di domande, alle quali non dovrei rispondere che con quattro parole: *Non ne so nulla*»<sup>65</sup>, non sta indossando la consueta maschera ironica – e se non ha mai compilato questo voluminoso in-folio, ha tuttavia disseminato di queste domande che trascendono i limiti dell'intelletto umano tutte le proprie opere, comprese le voci del *Dizionario filosofico*: Voltaire è disposto a riconoscere che ci sono dei «perché» concernenti le questioni più importanti della fisica e della morale (a partire da quelle concernenti l'esistenza di un Dio o di un'anima) che sono destinate a rimanere senza risposta. È addirittura disposto ad accettare, contro lo spirito anti-scolastico che ha sempre innervato l'intera tradizione razionalistica nel cui solco s'inseriva per molti aspetti anche il «partito filosofico» ch'egli capeggiava, la dottrina della «qualità occulte» di ascendenza aristotelica, in quanto essa gli sembra del tutto ragionevole e piena di buon senso – almeno così com'egli la interpreta (alquanto liberamente) quale monito circa i limiti delle capacità conoscitive dell'intelletto umano<sup>66</sup>. Ma la conclusione ch'egli trae da que-

<sup>64</sup> Si veda la voce *Cane*.

<sup>65</sup> Si veda la voce *Limiti dell'intelletto umano*; cfr. anche *Ignoranza*, sez. II.

<sup>66</sup> Si vedano le voci *Occulte* e *Passioni*, dove si legge in conclusione: «Povere marionette dell'eterno Demiurgo, che non sappiamo né perché, né come una mano invisibile fa muovere i nostri meccanismi, e poi ci getta tutti nella scatola! Ripetiamo più che mai con Aristotele: *Tutto è qualità occulta*».

sto profondo scetticismo è tutt'altro che pessimista o disperata: «Se è lecito sperare di trovare, un giorno, una via d'accesso alla verità, sarà solo dopo aver conosciuto bene tutte quelle che conducono all'errore. Se non altro, è una consolazione restarsene tranquilli, smettere d'indagare, quando si sa che tanti dotti hanno cercato invano»<sup>67</sup>. Il rischio, semmai, è che tali vane ricerche, nell'impossibilità di condurre a conoscenze affidabili, finiscano col cedere «ai capricci dell'immaginazione» e con l'accreditare e diffondere credenze prive di fondamento, ossia pregiudizi e superstizioni<sup>68</sup>: sono questi gli effetti più nefasti prodotti dagli «errori», ossia dagli abusi dell'intelletto umano e dalla pretesa di conoscere ciò che si trova al di là dei suoi limiti naturali<sup>69</sup>. E ciò che spaventa, anzi terrorizza, Voltaire è l'uso che di questi «errori», pregiudizi, superstizioni, fanatismi, possono fare (e, da quando gli uomini vivono in società, non hanno mai mancato di fare) i *religionistes* di tutte le confessioni, preti, sacerdoti, indovini, ciarlatani, e altri lestofanti, quando si associano a chi detiene il potere effettivo, cioè la forza.

La missione di Voltaire, in quanto filosofo, è sempre stata, fin dai tempi delle *Lettres philosophiques*, quella di «prendere il partito dell'umanità» (e, qualche anno più tardi, dichiarerà addirittura: «l'umanità [...] è il principio di tutti i miei pensieri»<sup>70</sup>). E, secondo lui, la maniera per farlo fu prendere il “partito del buon senso” contro ogni abuso intellettuale dissociando «instancabilmente intelligenza e intellettualità [*intellectualité*], dando per fermo che il mondo è ordine se non si cerca abusivamente di ordinarlo, che è sistema, a condizione che si rinunci a una sua interpretazione sistematica»<sup>71</sup>. Difendere le ragioni

<sup>67</sup> Si veda la voce *Cronologia*.

<sup>68</sup> Si vedano le voci *Fanatismo*, sez. I, e *Superstizione*, sez. IV, che inizia: «Quasi tutto ciò che oltrepassa l'adorazione di un Essere supremo e la sottomissione del cuore ai suoi ordini eterni è superstizione».

<sup>69</sup> Contrariamente all'immagine caricaturale tramandata successivamente, e con intenti meramente polemici e strumentali, dalla tradizione romantica e reazionaria, il senso dei limiti della ragione umana è sempre stato uno dei tratti tipici del pensiero “filosofico” francese, soprattutto del primo Settecento, da Fontenelle a Montesquieu, il quale scriveva: «Neppure l'eccesso della ragione è sempre auspicabile», oppure «chiamo pregiudizio non l'ignorare certe cose, ma l'ignorare se stessi» (s'intenda: ignorare la «propria natura» e i limiti delle sue capacità), cfr. Montesquieu, *Esprit des lois*, rispettivamente XI, 6 e *Préface*, in *Œuvres complètes*, cit. pp. 590 e 529.

<sup>70</sup> Rispettivamente: Voltaire, *Lettres philosophiques*, XXV, cit., p. 156, dove il «partito dell'umanità» viene preso contro Pascal, questo «sublime misantropo», e la lettera a Federico II, 15 ottobre 1737, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1977, vol. I, p. 1016. Si rammenti che, negli anni Trenta, *humanité* era ancora una parola poco usata in francese, e che solo negli anni seguenti essa verrà assunta dai *philosophes* come una delle loro parole d'ordine; tanto che nel 1760, Palissot, in una commedia satirica in versi che fece scalpore, intitolata appunto *Les philosophes*, usava proprio il termine *humanité* come esempio del loro gergo astratto e, per questo, risibile (cfr. Ch. Palissot de Montenoy, *Les philosophes*, v. 693, a cura di T. J. Barling, Exeter University Printing Unit, Exeter 1975). Si vedano, per esempio, l'*Esprit des lois* (XV, 3) di Montesquieu, apparso nel 1748, dove si legge che «la ragione conduce all'umanità: soltanto i pregiudizi inducono a rinunciare a essa», e quanto scriveva Charles Pinot Duclos nel 1751: «per avere il diritto di rimproverare gli uomini, e per poterli di correggere, bisognerebbe innanzi tutto amare l'umanità» (*Considérations sur les mœurs de ce siècle*, a cura di C. Dornier, Paris, Champion, 2005, chap. I, p. 97).

<sup>71</sup> R. Barthes, *L'ultimo degli scrittori felici*, in *Saggi critici*, Torino, Einaudi, 1966, p. 48.

del buon senso (cioè dell'intelligenza, dell'*esprit*), pur con tutti i suoi innati limiti, contro la pretesa dei *raisonneurs* e dei dottori della Sorbona, o di Salamanca, di possedere la "verità", fosse essa rivelata, tramandata, "consuetudinaria" o sistematicamente dedotta, significò, in effetti, fintanto che questa "verità" venne difesa bruciando i libri che la contestavano e condannando (all'occorrenza) alla Bastiglia i loro autori, prendere il «partito dell'umanità». Per questo la difesa del buon senso, in nome del principio classico del *nihil magis*, fu sempre un dovere irrinunciabile per Voltaire, anche a costo di rifiutare talune "verità" scientifiche, se queste potevano ledere i principi di ragionevolezza, verosimiglianza, plausibilità: si trattava di difendere la ragione da se stessa, l'intelligenza dall'intellettualità, il buon senso dalle ipotesi (sia pur rigorose, e tanto più da quelle infondate) di una razionalità che non fosse in grado di offrire garanzie sulla propria autorevolezza<sup>72</sup>. Da qui, nasceva l'avversione di Voltaire per ogni filosofia sistematica, per ogni "sistema", che per lui era sinonimo di «supposizione: poi, quando questa supposizione è provata, non è più un sistema, è una verità»<sup>73</sup>. E la prova, manco a dirlo, Voltaire si aspettava di ottenerla dal proprio *esprit*, dalla propria intelligenza ragionevole, dal proprio buon senso: per questo, le parole di Kant a proposito dell'illuminismo si attagliano così bene anche a Voltaire – prendere «il partito dell'umanità» era, in fondo, lottare per «l'autoconservazione della ragione», anche a prezzo di prendere qualche occasionale cantonata per un eccesso di fiducia nella ragionevolezza del proprio *esprit*.

Per quanto bizzarre e risibili possano essere certe ostinate convinzioni di Voltaire, non bisogna dimenticare che il suo interesse principale non fu mai strettamente gnoseologico, bensì polemico. Conoscere e ragionare conformemente al buon senso serve, in primo luogo, a smascherare per contrasto quegli *esprits faux*, quelle «menti distorte», che, pur sapendo ragionare in maniera logicamente conseguente, sono privi di quel senso comune illuminato che permette di riconoscere il pregiudizio, la superstizione, la faziosità, e di sfuggirvi – e che, invece, spesso, nel XVIII secolo come in ogni secolo, occupavano posizioni e ruoli di potere e di prestigio. «Una persona può camminare benissimo e perdersi, e in tal caso meglio cammina e più si perde»<sup>74</sup> – che era proprio ciò è che a Voltaire interessava maggiormente evitare: perdersi. La sua era, ancora una volta, una preoccupazione pratica, prima ancora che teorica. In ciò risiede il valore filosofico del suo pensiero batta-

<sup>72</sup> Tra gli autografi rimasti inediti alla morte di Voltaire, Decroix, uno dei curatori della prima edizione postuma delle opere (la cosiddetta "edizione di Kehl"), rivenne un breve testo di mano del segretario Wagnière: Beuchot, che per primo lo pubblicò, riferiva che il titolo *Le système à mon tour* era stato significativamente corretto (per mano di Voltaire medesimo) in: *Le système vraisemblable*; cfr. Voltaire, *Ceuvres complètes*, ed. L. Moland, cit., 1880, vol. XXXI, p. 163, nota 1.

<sup>73</sup> Si veda la voce *Sistema*; cfr. altresì, in particolare, la satira in versi intitolata *Les systèmes*, Voltaire, *Ceuvres complètes*, cit., 1877, vol. X, pp. 167-176, nella quale vengono presi di mira indistintamente Tommaso d'Aquino, Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz... Ma, a proposito di Leibniz, anche *Candide*, nel suo complesso, non è che una satira di una filosofia trasformata in un sistema (ottimistico e providenziale) che, a proposito del male nel mondo, nega l'evidenza dell'esperienza umana e, soprattutto, del senso comune.

<sup>74</sup> Si veda la voce *Consequenza*; cfr. anche la voce *Spirito*, sez. VI.

gliero – e non solo da un punto di vista meramente storico, in quanto testimonianza di una determinata fase dell'emancipazione del pensiero occidentale dagli oscurantismi e pregiudizi di quella che in *Candide* viene chiamata beffardamente «metafisico-teologico-cosmologonigologia». Hegel giustificherà *filosoficamente* «il modo di procedere di Voltaire», indicando in esso «un esempio di quell'autentico buon senso, che quest'uomo ha posseduto in così alto grado, e di cui altri ciarlano tanto onde spacciare le loro idee malsane per buon senso»<sup>75</sup>.

Nell'atteggiamento pieno di buon senso di Voltaire che esibisce, per esempio, in innumerevoli testi a proposito della tradizionale questione teologico-metafisica della teodicea e del male radicale, Hegel seppe scorgere, non solo la necessaria premessa del pessimismo di Kant e di Fichte al riguardo, ma addirittura la sua espressione più coerente ed efficace. Costoro, osserva Hegel in *Fede e sapere*, «tradussero in forma filosofica e dimostrarono sistematicamente le obiezioni che Voltaire, ponendosi proprio dal punto di vista dell'empiria, e quindi in modo del tutto coerente *ad hominem*, faceva all'ottimismo trasportato dal bigottismo nell'empiria della vita comune». (Si pensi al modo in cui Voltaire tratta la questione in *Candide*). Ma, in tal modo, con la pretesa di conferire forma sistematica al buon senso voltairiano, la coerenza di quest'ultimo «scompare interamente, e la verità relativa dell'empirico nei confronti dell'empirico deve diventare una verità assoluta». Sarà lecito generalizzare questo giudizio, allargandolo all'atteggiamento antimetafisico del pensiero voltairiano, poiché è Hegel stesso che proseguiva generalizzando:

Non appena un'idea filosofica sul piano del fenomeno è collegata al principio dell'empiria, essa diviene immediatamente una unilateralità, ed allora il verace buon senso le contrappone un'altra unilateralità, che si trova ugualmente nel fenomeno, e mostra in tal modo la non-verità ed il carattere ridicolo della prima, in quanto per essa si fa appello al fenomeno e all'esperienza, mentre proprio in questa stessa esperienza ed in questo stesso fenomeno il buon senso mostra il contrario. Ma l'utilizzazione e la verità della seconda unilateralità non va per sé oltre, e l'autentico buon senso non pretende da essa neppure di più. Al contrario, nei confronti del buon senso la pedanteria di scuola si rende a sua volta ridicola nello stesso modo, in quanto prende assolutamente e fonde con tutta serietà dentro una forma filosofica ciò di cui il buon senso faceva quest'utilizzazione solo relativa, *ad hominem*.

Hegel contestava così alla «pedanteria di scuola» di Kant e Fichte di aver travisato il significato e misconosciuto il vero valore filosofico del buon senso di Voltaire, tanto che, sarcasticamente, egli concludeva:

Questo è il merito che le filosofie di Kant e di Fichte hanno acquisito nei confronti dell'argomentazione di Voltaire, merito di cui i tedeschi generalmente si vantano: di aver sviluppato una trovata francese, di averla restituita migliorata, posta nella sua vera luce, espli-

<sup>75</sup> G. W. F. Hegel, *Fede e sapere*, C. "Filosofia di Fichte", in *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 1971, p. 240.

citata fino in fondo e trattata scientificamente, ossia di averle inoltre sottratto la sua verità relativa, volendole attribuire una verità universale di cui è incapace<sup>76</sup>.

Conformemente al metodo dialettico con cui, di lì a poco, nella *Fenomenologia dello spirito* (VI, B, I e II) verrà interpretato il movimento illuminista in generale, già in questo scritto del 1802 emerge con estrema chiarezza il tentativo di comprendere il momento di verità che la filosofia antimetafisica di Voltaire coglieva ed esprimeva nel dare forma, con ostinazione, a un'esigenza filosofica, che Hegel, per quanto la giudicasse «relativa», nondimeno riconosceva «autentica» e, malgrado tutto, coerente. Il «verace» buon senso di Voltaire assurge, nell'interpretazione hegeliana, a paradigma di un pensiero la cui unilateralità («giudiziosa», consapevolmente *ad hominem*, ossia polemica) è funzionale allo smascheramento dell'unilateralità (senza giudizio) del pregiudizio, mostrandone l'arbitrarietà e la relatività che ignorano di essere tali; in breve, smascherandone l'infondatezza e assolvendo così la propria autentica funzione critica e demistificatoria.

In breve, Voltaire chiede al senso comune di essere in grado di riconoscere e denunciare gli abusi di una *raison raisonnée*, che rischia sempre di esaurirsi in «romanzi metafisici» e in sterili sistemi o, nei casi peggiori, di rovesciarsi in dogmatismo e fanatismo. Il buon senso è il principio su cui si fonda quella *philosophie pratique*, che, secondo d'Alembert, era «quella parte della filosofia che sola ne merita propriamente il nome»<sup>77</sup>, e che, come aveva scritto André-François Deslandes già nel 1737 in una storia della filosofia dall'antichità al XVII secolo che godette di una certa fortuna (e che venne ristampata nel 1756, e che, oggi, è caduta nell'oblio), «non è una dottrina di mera speculazione e unicamente a uso del Liceo o dell'Accademia», poiché «la filosofia influisce, poco a poco, sui costumi e, di conseguenza, su tutta la vita pratica»<sup>78</sup>.

Anche Diderot, da parte sua, riaffermerà questa concezione eminentemente pratica della filosofia, elogiando la figura del filosofo eclettico:

L'eclettico è un filosofo che, calpestando il pregiudizio, la tradizione, l'antichità, il consenso universale, l'autorità, insomma tutto ciò che soggioga l'animo del volgo, osa pensare con la propria testa, risalire ai principi generali più chiari, esaminarli, discuterli, astenendosi dall'ammettere alcunché senza la prova dell'esperienza e della ragione, che, dopo aver vagliato tutte le filosofie in modo spregiudicato e imparziale, osa farsene una propria, privata e domestica; dico *una filosofia privata e domestica*, perché l'eclettico ambisce essere non tanto il precettore quanto il discepolo del genere umano, a riformare non tanto gli altri quanto se stesso, non tanto a insegnare quanto a conoscere il vero. Non è uomo che pian-

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 241; su Hegel interprete di Voltaire, e difensore della sua filosofia del buon senso, cfr. l'interessante saggio di J. d'Hondt, *Le sacré de Voltaire par Hegel*, in "Revue internationale de philosophie", XXXII, 124-125, 1978, pp. 357-370.

<sup>77</sup> J. Le Rond d'Alembert, *Saggio sui rapporti tra intellettuali e potenti* [1753], Torino, Einaudi, 1977, p. 18, trad. modificata.

<sup>78</sup> A.-F. Deslandes-Boureau, *Histoire critique de la philosophie*, cit. in A. Soboul, *Notes pour une définition de la "philosophie" (XVIII siècle)*, in "Information historique", marzo-aprile 1964, p. 52.



ti o semini; è uomo che raccoglie e setaccia. Si godrebbe tranquillamente il raccolto, vivrebbe felice e morirebbe oscuro, se l'entusiasmo, la vanità o un sentimento più nobile, non lo traessero fuori dal suo carattere<sup>79</sup>.

Sarà certamente lecito supporre che questo non meglio specificato «sentimento più nobile» consistesse nel desiderio del «filosofo» di rendersi utile, condividendo e divulgando il proprio sapere al di là delle pareti del proprio studio, anche se la sua filosofia pratica ed eclettica rimane comunque «privata e domestica», ossia una libera ricerca individuale che non pretende di trasformarsi in dottrina o di ergersi a magistero.

L'atteggiamento dell'eclettico nei confronti del sapere tramandato e della filosofia è esattamente lo stesso del filosofo *tout court*, quale veniva descritto, e in certa misura idealizzato, in un breve testo anonimo, apparso nel 1743, che circolò largamente e a lungo negli ambienti vicini agli «enciclopedisti», tanto che venne ripreso sia da Diderot nel dodicesimo tomo dell'*Encyclopédie* (1766) alla voce *Filosofo*, che da Voltaire stesso, in appendice all'edizione del 1773 di *Les lois de Minos*. In un passo si legge che «è per accrescere il numero delle nostre conoscenze e delle nostre idee che i nostri filosofi studiano gli uomini di una volta e gli uomini di oggi: diffondetevi come api – vi dicono – nel mondo passato e in quello presente, e poi ritornerete nella nostra arnia a comporre il nostro miele», ma la curiosità e l'attenzione nei confronti della storia del pensiero non si risolvono in pure indagini erudite; lo studio della storia della filosofia, al contrario, viene affrontato con «spirito filosofico», ovvero con «discernimento» e con quello «spirito d'osservazione e di precisione che riporta tutto ai suoi veri principi»:

A questa precisione si aggiungono inoltre la flessibilità e la chiarezza. Il filosofo non è così legato a un sistema da non cogliere tutta la forza delle obiezioni, mentre l'uomo comune è talmente preda delle proprie opinioni che non si prende nemmeno il disturbo di penetrare quelle altrui. Il filosofo comprende l'opinione che respinge con la stessa profondità e la stessa chiarezza con cui comprende quella che ha adottato.

Come l'eclettico, anche il filosofo ambisce comprendere piuttosto che sentenziare, cogliere i nessi tra le diverse idee che erigere sistemi:

il filosofo è più contento di sé sospendendo la facoltà di decidere che decidendo prima di aver colto i motivi della decisione; per questo egli giudica e parla di meno, ma giudica con maggior sicurezza e parla meglio. Non evita quelle battute argute che si presentano naturalmente allo spirito in virtù di un rapido accostamento d'idee che spesso ci si stupisce di vedere unite. Quello che comunemente viene chiamato spirito risiede in questo collegamento rapido e improvviso; ma è anche ciò che egli cerca di meno; a questa brio,

<sup>79</sup> Voce *Éclectisme*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, 1755, t. V, 1755, p. 270 [rist. anastatica New York, Pergamon Press, 1969, vol I, p. 1064]; in realtà, questa parte del testo, attribuito a Diderot (cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1976, vol. VII, p. 36), non è che la traduzione di un passo dell'*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* di Johann Jakob Brucker, apparsa tra il 1742 e il 1744.

egli preferisce l'attenzione nel distinguere bene le idee e nell'afferrarne l'esatta portata e i nessi precisi<sup>80</sup>.

La filosofia, quindi, è, eminentemente, «discernimento» (*discernement*), che, all'epoca, veniva correntemente definito come «una facoltà dello spirito che distingue i motivi e i pretesti, le perfezioni e i difetti, e che, in conclusione, separa il vero dal falso. Rende precise le idee e impedisce di giudicare dalle apparenze»<sup>81</sup>; in sostanza, esso finisce col coincidere col buon senso stesso e designa quella facoltà di «distinguere le sfumature» che trascende la sfera strettamente conoscitiva e che abbraccia, nell'*homme accompli* settecentesco (ultima incarnazione dell'ideale rinascimentale dell'uomo universale), tanto la sensibilità morale quanto la competenza estetica: nel 1757, alla voce *Gusto* dell'*Encyclopédie* (VII tomo), Voltaire indica queste stesse qualità come i tratti distintivi del *bon goût*: «Per avere gusto, non basta cogliere, conoscere la bellezza di un'opera [...]. Non basta sentire, essere toccati in maniera confusa; bisogna distinguere le diverse sfumature. Nulla deve sfuggire alla prontezza del discernimento»<sup>82</sup>. E, pochi anni prima, Montesquieu nella *Défense de l'Esprit des Lois*, aveva scritto, in riferimento alle proprie vaste ricerche comparate su costumi, leggi e istituzioni, di averle ritenute utili perché «il buon senso consiste eminentemente nel conoscere le sfumature delle cose»<sup>83</sup>. Per gli uomini del Settecento, buon senso e discernimento non erano che un altro modo per designare un aspetto particolare (ma essenziale) di quella «ragione ragionevole» ovvero quella «ragione arguta» (*raison ingénieuse*) che essi identificavano con l'*esprit*, e che, per loro, non aveva ancora assunto il senso rigoroso che assumerà, poi, in Kant.

Questa «prontezza di discernimento», però, non è affatto privilegio esclusivo del filosofo, poiché «ciò che fa il galantuomo [*honnête homme*] non è l'agire per amore o per odio, per speranza o per timore, bensì l'agire per spirito d'ordine o secondo ragione»<sup>84</sup>. Se il galantuomo che conosce il mondo dimostra di saper agire conformemente ai principi della ragione, che, per definizione, guidano il filosofo, a quest'ultimo non è più concesso

<sup>80</sup> I passi citati sono tratti da *Le Philosophe. Text and Interpretation*, a cura di H. Dieckmann, Washington University Studies, n. 18, Saint Louis, 1948, rispettivamente pp. 37, 43, 41 e 45; il volume presenta, una accanto all'altra, quattro diverse versioni del testo: quella pubblicata nel 1743 nelle *Nouvelles libertés de penser*, quella che appare nell'*Encyclopédie*, quella fornita da Voltaire, e quella inserita tra le opere di Du Marsais, cui spesso il testo è stato attribuito; quest'ultima versione, la più ampia e completa, che plausibilmente anche Diderot e Voltaire dovettero conoscere, è quella seguita nella traduzione.

<sup>81</sup> D.-P. Chicaneau de Neuville, *Dictionnaire philosophique portatif, ou introduction à la connaissance de l'homme*, Seconde édition, revue, corrigée et augmentée considérablement, Lyon, 1756 [prima edizione 1751], p. 75, *ad vocem*.

<sup>82</sup> Si veda la voce *Gusto*, sez. I; il testo di Voltaire integrava la voce di Montesquieu (nota come *Essai sur le goût*), che vi era stata pubblicata postuma e incompleta.

<sup>83</sup> L. Secondat de Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois* [1755], parte II, in *Œuvres complètes*, cit., p. 813.

<sup>84</sup> *Le Philosophe*, cit., p. 47. Nella versione del testo fornita da Diderot, questa frase suona: «Il temperamento del filosofo è di agire per spirito d'ordine o secondo ragione», *ibid.*, p. 46, corsivo ns.

d'ignorare le norme che regolano il saper vivere mondano e, più in generale, la civile convivenza; è l'antica contrapposizione tra erudito e uomo di mondo, tra *savant* e *honnête homme* che risulta, così, abolita:

Al nostro filosofo non pare di essere in esilio in questo mondo, non gli sembra di essere in un paese nemico; da bravo economo, egli vuole godere dei beni che la natura gli offre, vuole trarre piacere dagli altri e, per poterlo fare, deve procurarne agli altri: pertanto, cerca di adattarsi a quelli insieme ai quali, per caso o per scelta, vive, e, nello stesso tempo, trova ciò che gli si addice; è un galantuomo [*honnête homme*] che vuole piacere e rendersi utile<sup>85</sup>.

Voltaire salutava come «uno dei grandi pregi del nostro secolo» il fatto che gli «uomini di lettere» (*gens de lettres*) non fossero più degli specialisti, dediti esclusivamente ai propri studi, bensì «uomini colti, che passano dalle spine della matematica ai fiori della poesia, e giudicano altrettanto bene un libro di metafisica e un'opera teatrale»; Voltaire attribuiva questo cambiamento allo «spirito del secolo» (ossia allo «spirito filosofico»), che «li ha resi per la maggior parte adatti sia al bel mondo che allo studio, e ciò li rende superiori a quelli dei secoli precedenti»<sup>86</sup>.

Ciò che Voltaire ha perseguito per oltre mezzo secolo è stata meno l'elaborazione di una filosofia in sé coerente che il conseguimento di una saggezza mondana, interamente umana e che non pretende di giustificarsi facendo appello a valori trascendenti, assoluti tanto quanto astratti. Fin dalla metà degli anni Trenta, egli non faceva mistero della natura pratica del proprio interesse per la filosofia, cui all'epoca si dedicava con particolare fervore: «Riconduco sempre, per quanto possibile, la mia metafisica alla morale»<sup>87</sup>. In definitiva, per Voltaire, solo quest'ultima merita davvero di essere conosciuta, poiché essa sola può essere ragionevolmente compresa nei suoi principi fondamentali<sup>88</sup> e utilmente messa in pratica nella vita in questo mondo, l'unico, peraltro, in cui sia concesso agli uomini di vivere e agire. Questo risoluto rifiuto di ogni trascendenza comporta l'assunzione della nozione di utilità come unico, ragionevole criterio di giudizio e, soprattutto, di comportamento: per Voltaire, le indagini metafisico-teologiche, sempre incerte nei loro esiti, non possono (e, soprattutto, *non debbono*) guidare l'agire degli uomini, perché è raro che non conducano a dogmatismi e a dispute, che si rivelano fomite di fanatismo e intolleranza – e in ciò consiste l'aspetto radicalmente critico, e fondamentalmente “filosofico”, del suo atteggiamento scettico nei confronti delle “verità” cui esse pretendono di pervenire.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>86</sup> Si veda la voce *Uomini di lettere*, apparsa nell'*Encyclopédie*, tomo VII, 1757.

<sup>87</sup> Nella già citata lettera a Federico di Prussia del 15 ottobre 1737, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1977, vol. I, p. 1016.

<sup>88</sup> Voltaire conservò sempre saldamente la convinzione (che per noi, oggi, è piuttosto un *wishful thinking*, se non vero e proprio pregiudizio) che «non ci sono due morali». Secondo lui, «quelle di Confucio, di Zoroastro, di Pitagora, di Aristotele, di Epitteto, di Marco Antonino sono assolutamente identiche. Dio ha posto in tutti i cuori la conoscenza del bene unitamente a una certa inclinazione al male», si veda la voce *Aristotele*.

Dopo aver illustrato le posizioni assunte dai metafisici riguardo alla natura creata o in-creata della materia, Voltaire conclude, ribadendo ancora una volta:

Per fortuna, qualunque sistema si accolga, nessuno nuoce alla morale; che importa, infatti, che la materia sia stata creata o ordinata? Dio resta in ogni caso il nostro signore assoluto. Noi abbiamo il dovere di essere virtuosi sia in un caos ordinato sia in un caos creato dal nulla. Quasi nessuna di tali questioni metafisiche influisce sulla condotta di vita; queste dispute sono come i futili discorsi che si tengono a tavola: ognuno, finito di mangiare, dimentica quel che ha detto e va dove lo chiamano il suo interesse o i suoi gusti<sup>89</sup>.

Ne consegue, secondo Voltaire, che «nessun filosofo è mai riuscito ad influenzare neppure i costumi [*mœurs*] della strada dove abitava. Perché? Perché gli uomini si comportano in base in al costume [*coutume*] e non alla metafisica»<sup>90</sup>. Ancora una volta, si tratta di una constatazione di fatto, che riguarda non l'uomo in astratto, ma i singoli uomini nella concretezza dei loro comportamenti, dettati da interessi, pulsioni e inclinazioni interamente "umane", concrete, ossia mondane (in tutte le accezioni del termine). Quella cui in tal modo Voltaire giunge è tutt'al più, come direbbe Hegel, una "verità" empirica, e, come tale, unilaterale, ma che ha la forza di ridicolizzare la tenace pretesa dei filosofi di guidare gli uomini e le loro coscienze, e, addirittura, di governare realmente la Città con il proprio sapere dottrinale. Se, da un lato, questa constatazione può suonare amara, dall'altro, essa non fa che confermare, una volta di più, la convinzione di Voltaire circa l'inutilità del sapere metafisico e delle diatribe dottrinali che da questo sono, ai suoi occhi, inseparabili. Benché, dopo essersi definitivamente (e lussuosamente) sistemato presso Fernel, Voltaire si sia sovente atteggiato a emulo di Candide, dedito alla coltivazione del proprio orto, è tuttavia evidente che non era affatto questo il modello della saggezza ch'egli continuava a cercare. (Mai romitorio fu più affollato del "castello" di *Les Délices* negli anni in cui vi dimorò il Sieur de Voltaire; né, d'altronde, mai eremita partecipò in maniera tanto rumorosa alle polemiche del secolo, attizzandole, per più di vent'anni, con libelli sulfurei, *facéties*, appelli, racconti satirici, lettere, oltre che con componimenti poetici e tragedie, prontamente diffusi in tutta Europa).

Se, per Voltaire, le idee sublimi e incomprensibili della metafisica non servono a guidare il comportamento degli uomini né a forgiarne i costumi (*mores*), non per questo egli ha mai ripudiato la filosofia, come Candide indaffarato con i propri ortaggi. Con un candore, una buona fede e un ottimismo che, ai nostri occhi, superano quelli della sua creatura romanzesca più celebre, Voltaire trovava comunque di che consolarsi:

<sup>89</sup> Si veda la voce *Materia*, sez. II.

<sup>90</sup> Voltaire, *Il filosofo ignorante*, § 24, Milano, Bompiani, 2000, p. 103, trad. lievemente modificata; non si dimentichi che, nel 1766, quando Voltaire scriveva queste righe, l'umiliante smacco ch'egli aveva patito alla corte di Federico II, dove si era recato come aspirante "filosofo del re", aveva dissipato molte sue illusioni; si rammenti, inoltre, che, nella filosofia francese settecentesca, le *mœurs* avevano acquistato una forte connotazione politica e sociale, come ha sottolineato G. Benrekassa nel saggio *Mœurs comme concept politique* in *Le langage des Lumières*, Paris, P.U.F., 1995.

Fortunatamente *senso* che le mie difficoltà e la mia ignoranza non possono pregiudicare la morale; si potrà anche non concepire l'immensità dello spazio riempito, la potenza infinita che ha fatto tutto e che tuttavia può fare ancora; questo non servirà che a provare sempre di più la debolezza del nostro intelletto; e questa debolezza ci renderà ancora più sottomessi all'Essere eterno di cui siamo l'opera<sup>91</sup>.

Voltaire si accontenta di «sentire» che la morale può prescindere dall'intelligibilità delle dottrine teologico-metafisiche, il cui oggetto trascende i «limiti dell'intelletto umano»: «si tratta solo di servirci della ragione per discernere le sfumature dell'onesto e del disonesto»<sup>92</sup>. In queste formule, affiora tutta la sicumera – e, al contempo, la buona coscienza – del «filosofo ignorante», al quale il buon senso pare sufficiente per poter discernere giusto e ingiusto, onesto e disonesto, perché li riduce alle più concrete e immediatamente afferrabili categorie di utile e inutile (o, magari, dannoso). L'«Essere eterno», le sue verità come quelle della metafisica restano impenetrabili alla ragione umana, ma ciò, in fondo, risulta irrilevante per la vita degli uomini, ovvero «non pregiudica la morale». Questa, per Voltaire, è una questione pratica di pertinenza strettamente umana, che è come dire che si tratta di un affare di *prudenza* personale e di *convenienza* sociale (sono i termini ch'egli usa): «È impossibile per noi non trovare molto imprudente l'azione di un uomo che si gettasse nel fuoco per farsi ammirare, e che sperasse di uscirne illeso. È impossibile non trovare molto ingiusta l'azione di un uomo che nella collera ne uccidesse un altro. La società è fondata solo su queste nozioni che non si sradicheranno mai dal nostro cuore, ed è per questo che la società sussiste, per quanto si sia asservita a qualche superstizione bizzarra ed orribile»<sup>93</sup>; perfino i «sofisti di tutti i paesi e di tutte le sette [...] si intendono tutti a meraviglia» quando si tratta di fare il conto dei propri guadagni, così come, alla Borsa di Londra, «l'ebreo, il maomettano e il cristiano» sono tutti d'accordo nel chiamare «“infedeli” solo coloro che fanno bancarotta»<sup>94</sup>, ovvero coloro che, con la loro imprudenza, imperizia o mancanza di scrupoli, danneggiano gli affari propri e, soprattutto, altrui.

Come al solito, fu Hegel a cogliere per primo e a formulare con parole definitive il carattere della saggezza mondana dell'illuminismo in generale, e di Voltaire in particolare, e il loro momento di verità:

Questa *saggezza* propria del rischiaramento [*Aufklärung*], alla fede appare necessariamente come la *banalità* in persona e come la *confessione* di questa banalità; quella saggezza consiste infatti nel non saper nulla dell'essenza assoluta o, che poi è lo stesso, nel sapere di lei questa verità assolutamente piatta: che essa è soltanto l'*essenza assoluta*; e nel sapere, per con-

<sup>91</sup> *Ibid.*, § 18, p. 83, corsivo ns.

<sup>92</sup> Si veda la voce *Giusto (del) e dell'ingiusto*.

<sup>93</sup> Voltaire, *Il filosofo ignorante*, § 36, cit., p. 141.

<sup>94</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, VI, cit., p. 60.

tro, soltanto la finitezza, nel saperla cioè come il vero, e nel sapere questo sapere della finitezza come il vero e il supremo<sup>95</sup>.

Questa è la saggezza del «filosofo ignorante», *che*, nel caso di Voltaire, si riassume tutta nel disinvolto gesto di stizza e d'impazienza con cui egli si sbarazzò del sapere filosofico scolastico, beffandosi del suo gergo e facendolo girare a vuoto: dopo aver citato un passo di Molière, egli confessa che, «in effetti, una scena di commedia non costituisce un argomento, benché talvolta valga anche di più; e spesso si prova tanto piacere a ricercare la verità quanto a burlarsi della filosofia»<sup>96</sup>. Eppure, con il proprio «atteggiamento spiritoso», con il proprio buon senso *banale*, con lo stile ironico e tagliente della propria «vile prosa», Voltaire, senza mai smettere i panni dell'*honnête homme* mondano e colto, screditò le «verità» di una pluri-secolare tradizione teologica e metafisica, gloriosa e ormai estenuata, esibendone spietatamente le contraddizioni e le assurdità, e fornendo alla «filosofia» nuovi oggetti su cui riflettere e compiti nuovi da assolvere.

### III. La filosofia come atteggiamento critico

Se Voltaire non manca mai di fare sfoggio di scetticismo e professione d'ignoranza quando si tratta dei tradizionali problemi della teologia e della metafisica (ma anche di questioni cruciali della fisica e delle scienze naturali, concernenti il movimento, l'azione, la gravitazione universale, la generazione *et similia*), in compenso non pare aver mai avuto dubbi su quelle che, per lui, erano, e dovevano essere, la funzione e il fine della «filosofia»:

Chi non pensa chiede spesso a chi pensa a che cosa sia servita la filosofia. Chi pensa risponde: «A distruggere in Inghilterra la rabbia religiosa che fece morire sul patibolo il re Carlo I; a impedire in Svezia a un arcivescovo, bolla papale alla mano, di far scorrere il sangue della nobiltà; a mantenere in Germania la pace religiosa, rendendo ridicole tutte le dispute teologiche; a estinguere infine in Spagna gli abominevoli roghi dell'Inquisizione»<sup>97</sup>.

La «filosofia», in sostanza, fu concepita come il mezzo per creare nuove e diverse condizioni intellettuali, morali, civili, sociali e politiche che rendessero impossibili, o quanto meno ostacolassero, il perpetuarsi e il perpetrarsi di ingiustizie, violenze, prevaricazioni e altre nefandezze che gli uomini esercitano gli uni sugli altri in nome (per lo più, ma non solo) della propria fede religiosa: lo scopo della «filosofia» era neutralizzare tutte le «dispute teologiche» e, più in generale, le consuetudini, pratiche, privilegi che si alimentano di pregiudizi e tradizioni e si fondano solo su un principio d'autorità non passato al va-

<sup>95</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, VI, B, II, a, Firenze, La Nuova Italia, 1979, vol. II, pp. 107-108.

<sup>96</sup> Si veda la voce *Apparenza*.

<sup>97</sup> Si veda la voce *Filosofò*, sez. IV.

glio critico della ragione. La possibilità di ottenere questi risultati sembrò, a un certo punto, a portata di mano: «non occorre altro che la *libertà*, e la più inoffensiva delle libertà, quella cioè di *fare pubblico uso* della propria ragione in tutti i campi»<sup>98</sup>. Kant scrisse queste celebri parole nel 1784: e nel giro di pochi anni, tra il 1789 e il 1793, chiunque poté constatare quanto «inoffensiva» fosse la libertà ch'egli reclamava affinché il processo di rischiaramento potesse compiersi. C'è voluto invece molto più tempo per intravedere la contraddizioni che tale libertà implicava. Ma sull'effettiva forza critica e demistificante di un *pubblico uso* della ragione Kant, come Voltaire, non dovette mai nutrire alcun dubbio: esso, o meglio quella forma ragionevole di razionalità che, per Voltaire, era il senso comune, sarebbe stato sufficiente per screditare «tutte le dispute teologiche» rendendole ridicole e privandole, po' alla volta, della loro autorità.

Nell'enfatico linguaggio hegeliano, questa fiducia in se stesso dello spirito dei Lumi verrà descritto come

il concetto assoluto, che si volge contro l'intero mondo delle rappresentazioni esistenti e dei pensieri fissati, distrugge tutto quel che è fisso, e si dà la coscienza della pura libertà. Quest'attività idealistica ha per fondamento la convinzione *che quel che è, che è in sé valido, è tutto essenza dell'autocoscienza*, che né i concetti (essenze individuali, che reggono l'effettiva autocoscienza) di bene e di male, né quelli di potenza e ricchezza, né le rappresentazioni fisse della fede circa Dio e il suo rapporto col mondo, circa il suo governo, nonché dei doveri dell'autocoscienza verso di lui, – che *tutto questo non è verità che sia in sé, che sia fuori dell'autocoscienza*<sup>99</sup>.

La “filosofia”, per Voltaire, non era altro che il senso comune divenuto consapevole di sé, dei propri mezzi e dei propri scopi<sup>100</sup>. Questo, che può apparire il limite della “filosofia” illuminista (e Hegel, ovviamente, lo sapeva – e pure Voltaire), ne costituì, al contempo, la forza e l'efficacia permettendole di pensare se stessa come quella «coscienza della pura libertà» in grado di emanciparsi dai vincoli, pregiudizi, usanze, privilegi autorizzati dalla tradizione (e dalla «fede») facendo affidamento solo sulle risorse del proprio ragionevole «discernimento». La “filosofia”, quale Voltaire l'intende, consiste infatti in quella stessa capacità di «discernere le sfumature» dell'onesto e del disonesto, del giusto e dell'ingiusto, del sensato e dell'insensato, dell'opportuno e dell'inopportuno che caratterizza il buon senso in opposizione al dogmatismo. E le verità della “filosofia” – o, piuttosto, il suo valore pratico – si misurano in base all'efficacia di cui il «discernimento» dà prova nel saper riconoscere, denunciare e, eventualmente, correggere parzialità, abusi e nequizie – o, quanto meno, nel creare la condizioni intellettuali, morali e perfino psicologiche che rendano

<sup>98</sup> I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici*, cit., p. 143.

<sup>99</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 239, corsivo ns.

<sup>100</sup> Si rammenti, al proposito, la formula di Montesquieu annotata tra i suoi “pensieri”: *L'esprit, en lui-même, est le bon sens joint à la lumière*, cfr. *Mes pensées*, § 1740, in *Œuvres complètes*, cit., p. 1031; cfr. Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti*, cit., p. 251, che traduce: «L'ingegno in sé è il buon senso unito al sapere»).

possibili le riforme giudicate necessarie e improcrastinabili<sup>101</sup>. (Non a caso, verso la metà del XVIII secolo, il termine *philosophie* designava correntemente, tanto per i sostenitori che per gli avversari, l'atteggiamento anti-dogmatico e anti-tradizionalista dei Lumi<sup>102</sup>, e il movimento illuminista in generale; perciò si parlava anche di *parti philosophique*).

L'esigenza di agire, riformare, perfezionare che anima il Voltaire *philosophe* – come pure la maggior parte dei suoi *confères* e degli uomini illuminati dell'epoca – sembra inconciliabile, d'altra parte, con il relativismo che comporta il senso storico che egli dimostra di possedere (tanto che non è senza fondamento la pretesa di fare di lui una sorta di storicista *ante litteram*<sup>103</sup>). E, allo stesso modo, la coscienza della relatività storica di certi fenomeni sociali, quali istituzioni e privilegi particolari impostisi col tempo, contrasta con le ambizioni universalistiche di un razionalismo che, per quanto attenuato nelle sue aspirazioni conoscitive rispetto a quello secentesco di stampo cartesiano, fu nondimeno una delle convinzioni più salde di Voltaire. Ma l'indignazione che suscitano in lui le iniquità, assurdità, contraddizioni che ovunque lo circondano è irrimediabile, ed egli non può trattenersi dall'esortare i propri lettori (e se stesso):

Da qualsiasi parte si volga lo sguardo, si trova discordanza [*contrariété*], durezza, incertezza, arbitrarietà. In questo secolo stiamo cercando di perfezionare tutto; cerchiamo quindi di perfezionare le leggi da cui dipendono la nostra vita e la nostra fortuna<sup>104</sup>.

Questa è l'esortazione che, in ogni occasione, Voltaire ha ripetuto instancabilmente variandola in innumerevoli maniere, ma tenendo sempre ferma la sostanza: se, da un lato, gli pare incontestabile che «ogni paese ha le proprie idiozie»<sup>105</sup>, questa constatazione non comporta tuttavia quella rassegnazione che, per noi, sembrerebbe essere la conseguenza più coerente e inevitabile; per Voltaire, al contrario, le «idiozie» (origine di ogni «discordanza, durezza, incertezza, arbitrarietà») esigono di essere emendate, in nome di

<sup>101</sup> Sul carattere pragmatico e «politico» del progetto illuminista, cfr. F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962 e F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.

<sup>102</sup> Ancora alla fine del secolo, nel 1799, un autore straniero e assai distante dallo spirito dei Lumi come Novalis testimonia dell'uso corrente del termine *Philosophie* in questa accezione: «Il risultato del modo di pensare moderno venne chiamato filosofia e le venne attribuito tutto quello che si opponeva all'antico e quindi, soprattutto, ogni idea contro la religione» (*Cristianità o Europa*, Milano, Rusconi, 1995, p. 97).

<sup>103</sup> Chi nutrisse la curiosità di fare la conoscenza con questo Voltaire «storicista» consulti, tanto per cominciare, W. Dilthey, *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Milano, Ed. di Comunità, 1967; e inoltre E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1970, pp. 448-465 (nonché pp. 434-438) e F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 54-89; più in generale si vedano, E. Casirer, *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1995, cap. V (significativamente intitolato «La conquista del mondo storico»), pp. 277-324 e C. Luporini, *Il concetto della storia e l'illuminismo*, in *Voltaire e le "Lettres philosophiques"*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 199-240. Lo studio più esauriente ed equilibrato sull'argomento rimane la monografia di Furio Diaz, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958.

<sup>104</sup> Voltaire, *Commentaire sur le livre des délits et des peines* [1766], cap. XXIII, in *Œuvres complètes*, cit., 1879, vol. XXV, p. 577.

<sup>105</sup> Si veda la voce *Almanacco*.



quel buon senso che non può fare a meno di riconoscerle come tali. Il relativismo, che lo studio della storia (e di quelle che, oggi, chiameremmo etnologia o antropologia) insegna<sup>106</sup>, non conduce affatto necessariamente, secondo Voltaire, a una paralisi dell'azione; esso, anzi, come aveva osservato Hegel, esercita, esattamente come lo scetticismo, una attiva funzione critica (proprio in quanto "relativizzante") nei confronti delle pretese di assolutezza di certe pratiche rispetto ad altre, senza inficiare in alcun modo la capacità di «discernere» empiricamente ciò che è utile e ciò che è di nocumento alla vita degli uomini e al loro benessere.

Anche al cospetto dello spettacolo vario e multiforme delle usanze e superstizioni umane (di volta in volta ridicole, sciocche o aberranti), Voltaire dispone sempre di un criterio per «discernere» ch'egli ritiene infallibile. Alla fine della propria monumentale indagine «sui costumi e lo spirito delle nazioni», condotta tra storia ed etnologia, egli si ritiene in diritto di concludere:

Risulta da questo quadro che tutto ciò che dipende intimamente dalla natura umana si assomiglia da un capo all'altro dell'universo, che tutto ciò che può dipendere dall'uso è diverso e che è un caso se è somigliante. L'impero dell'uso è assai più vasto di quello della natura; si estende ai costumi, a tutte le usanze; diffonde la varietà sulla scena dell'universo: la natura vi diffonde l'unità; essa stabilisce ovunque un ristretto numero di principi invariabili: pertanto, la sostanza è ovunque la stessa, mentre la cultura produce frutti diversi<sup>107</sup>.

La contrapposizione tra "natura" (eterna e immutabile) e "cultura" (storicamente determinata e mutevole) appartiene, indubbiamente, ai preconcetti che Voltaire ereditò dal proprio secolo, e che sono poi risultati del tutto infondati o, per meglio dire, che oggi appaiono l'espressione ideologica – più meno diretta – degli interessi di una classe in ascesa la quale, per affermarsi, dovette minare le fondamenta, ossia screditare le convinzioni, su cui si reggeva un secolare sistema teologico-politico che conculcava i suoi diritti. È da molto tempo che il presunto carattere naturale e universale di questi diritti è stato smascherato, e che, anzi, la "natura" stessa si è rivelata una finzione culturale, un mito buono per qualsiasi uso (anche i più turpi, in particolare quelli razzisti, che lo hanno riesumato sotto forma di differenza biologica). Nel Settecento, a Voltaire, essa però servì a contestare la legittimità di usanze e costumi, leggi e pratiche, privilegi e credenze che erano sentiti ormai come ingiustificati – e non più tollerabili.

Questa intollerabilità – o ridicologgine – di certe consuetudini risalenti a epoche remote e a un mondo feudale ormai superato – come il *droit de cuissage*<sup>108</sup> – o di certe dottrine

<sup>106</sup> Basti, come testimonianza del relativismo di Voltaire, la seguente citazione (tra infinite altre) che si può leggere alla voce *Circoncisione*: «gli antichi costumi orientali sono così enormemente diversi dai nostri che nulla deve sembrare straordinario a chiunque sia un po' istruito. Un Parigino rimane stupito quando apprende che gli Ottenotti fanno tagliare un testicolo ai loro figli maschi. Gli Ottenotti sono forse stupiti che essi li conservino entrambi».

<sup>107</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cap. CXCVII, Paris, Garnier, 1963, vol. II, p. 810.

<sup>108</sup> Si veda la voce *Cuissage o culage. Diritto di prelibazione, di marchetta, ecc.*

metafisiche e teologiche in netto contrasto con il buon senso – come quella del peccato originale<sup>109</sup> – era, prima di tutto, un invincibile sentimento d'inadeguatezza, vacuità e inutilità, quasi un dato dell'esperienza. Esse erano sentite come un gravame da cui fosse necessario liberarsi, perché da esse «dipendono la nostra vita e la nostra fortuna». L'esigenza di giustizia, prima di essere una questione di principio concernente i diritti inalienabili dell'uomo, fu, per Voltaire, un orrore fisico per la crudeltà dei supplizi, per la ferocia e l'arbitrarietà delle persecuzioni e delle guerre (di religione o di conquista) e, spesso, per la futilità delle cause che le provocavano<sup>110</sup> – senza contare lo schietto divertimento ch'egli, alle volte, seppe ricavare dallo spettacolo delle stravaganze, sciocchezze e incongruenze della condotta umana.

Quella che per noi è una patente contraddizione non appariva affatto tale al disincantato uomo di mondo che, con la saggezza dell'esperienza, ammetteva con tutta naturalezza: «a seconda delle situazioni che mi si presentano, sono Eraclito o Democrito. Talvolta rido, talvolta i capelli mi si rizzano in capo, e ciò è piuttosto naturale, poiché talvolta si ha a che fare con tigri, e talaltra con scimmie»<sup>111</sup>. Allo sguardo del “filosofo” – che vuole essere *the Lover of mankind*<sup>112</sup>, ma che conosce il mondo e le umane cose, dispregia l'*esprit de système* e, pertanto, non ammette che ci si possa fare alcuna illusione sulla natura contraddittoria e irragionevole degli uomini –, la storia appare come uno spettacolo pirotecnico: in una precedente lettera alla stessa corrispondente, egli aveva già fatto esplicitamente ricorso alla trita metafora del *theatrum mundi* di origine barocca: «dopo avere ben riflettuto su sessant'anni di sciocchezze che ho visto e che ho compiuto, ho creduto di convincermi che il mondo non è che il teatro di una piccola guerra perpetua, crudele o ridicola, e un ammasso di vanità che dà la nausea, come dice assai bene il buon teista degli ebrei che ha assunto il nome di Salomone nell'*Ecclesiaste*»<sup>113</sup>. Nel 1772, ormai vecchio, Voltaire sintetizzò il proprio pensiero in due versi di un'epistola dedicata *A Orazio*, classico modello di gentiluomo disincantato:

Questo mondo, lo sai, è un quadro cangiante,  
Talvolta gaio, talaltra mesto, eterno e nuovo<sup>114</sup>.

Al di sopra – o al di sotto – delle superficiali turbolenze della storia, rimaneva, immutabile, la natura umana: «se gli sparvieri hanno sempre avuto lo stesso carattere, perché mai

<sup>109</sup> Si veda la voce *Originale (peccato)*.

<sup>110</sup> Le febbri nervose che costringevano a letto Voltaire in occasione dell'anniversario della Notte di san Bartolomeo non erano solo una trovata propagandistica.

<sup>111</sup> Lettera a Mme Du Deffand, 8 marzo 1769, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1985, vol. IX, p. 819.

<sup>112</sup> La formula è impiegata da Voltaire in riferimento al poeta James Thomson, che viene definito a *true philosopher*, in una lettera scritta in inglese a George Lyttelton del 17 maggio 1750, in *ibid.*, 1975, vol. III, p. 184.

<sup>113</sup> Lettera a Mme Du Deffand, 6 marzo 1761, in *ibid.*, 1980, vol. VI, p. 266.

<sup>114</sup> Voltaire, *A Orazio*, in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, Firenze, Alinea, 1994, p. 221.

vorreste che gli uomini abbiano mutato il loro?»), chiedeva il savio e sventurato Martin a Candide, il quale si domandava «se gli uomini si sono sempre massacrati come fanno al giorno d'oggi; se siano sempre stati bugiardi, furbi, perfidi, ingrati, briganti, deboli, volubili, vili, invidiosi, golosi, ubriaconi, avari, ambiziosi, sanguinari, calunniatori, viziosi, fanatici, ipocriti e stupidi»; la conclusione cui quest'ultimo giunge non conclude nulla: «Oh! C'è una bella differenza, in quanto il libero arbitrio...»<sup>115</sup>. Qui, con ogni evidenza, è Voltaire stesso che sta dialogando con se medesimo; per l'ennesima volta nel corso della narrazione, la fiducia di Candide nell'insegnamento e nel gergo metafisico del proprio maestro si rivela una mera conformità a una fraseologia filosofica convenuta e vacua, a un repertorio di frasi fatte prive di contenuto reale, sottolineata dai puntini di sospensione che lasciano supporre che la discussione tra i due, come tutte le discussioni metafisiche, sia destinata a ricominciare e proseguire, ancora una volta, per non approdare a nulla: è il solito modo, tipicamente voltairiano, di cercare la verità burlandosi della filosofia, e divertendosi (e divertendo il lettore). Ma sulla serietà della posta in gioco, questa volta, Voltaire non aveva dubbi, come testimoniano il prolungato confronto che, a partire dalla fine degli anni Venti, l'ha contrapposto a Pascal e gli strenui e reiterati tentativi compiuti per replicare alle ragioni di questo “sublime misantropo” contro l'umanità<sup>116</sup>, alle quali Voltaire non volle mai piegarsi, pur stentando a trovare argomenti che ne confutassero in maniera formale e rigorosa la visione tragica della vita e del mondo<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> Voltaire, *Candide*, cap. XXI, in *Romans et contes*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1958, p. 204.

<sup>116</sup> Il confronto con il pensiero tragico di Pascal ha accompagnato Voltaire tutta la vita; e nella sua opera ne restano visibili tracce, cominciando da una serie di annotazioni risalenti al 1728, poi confluite nelle *Lettres philosophiques* (XXV lettera, 1734), accresciute un paio di volte nel 1739 e nel 1742, e ancora pochi mesi prima di morire fece ristampare un'edizione delle *Pensées* (originariamente curata da Condorcet nel 1776) con un commento (cfr. *Éloge et Pensées de Pascal, édition établie par Condorcet, annotée par Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, vol. 80A); e a una data che i filologi non sono riusciti ad accertare (ma posteriore, forse di molto, al 1747), Voltaire abbozzò in una nota autografa un confronto Vauvenargues e Pascal, la cui filosofia viene definita *fière et rude* (cfr. *Note sur Vauvenargues et Pascal*, in *Œuvres 1777-1778 (II)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2009, vol. 80C), e, nel 1771, alla voce *Uomo* delle *Questions sur l'Encyclopédie*, inserirà un articolato commento a una *pensée* pascaliana; e non si contano le volte in cui, nella sua opera e nel suo epistolario sterminato, il nome di Pascal ritorna sotto la sua penna, persino in testi in versi passabilmente frivoli, come l'*Épître à une Dame, ou soi-disant telle* del 1732, dove, in una sorta di autoritratto, Voltaire dice di se stesso: «Esamino con cura gli scritti informi, / I monumenti sparsi, e lo stile energico / Del celebre Pascal, questo satirico devoto. / [...] / Combatto il suo rigore estremo» (cfr. Voltaire, *Œuvres complètes*, cit., 1877, vol. X, p. 276); inoltre, non si dimentichi che Voltaire fu sempre un grande lettore dell'*Ecclesiaste*, che perfino tradusse nel 1759 (anno in cui apparve *Candide*). Cfr. Voltaire, *Œuvres complètes*, cit., 1877, vol. IX, pp. 481-493). Cfr. M. Sina, *L'“anti-Pascal” di Voltaire*, Milano, Vita e Pensiero, 1970, e A. McKenna, *De Pascal à Voltaire: le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990.

<sup>117</sup> In almeno una circostanza, in una lettera del 26 gennaio 1749 a Federico di Prussia, che sosteneva le ragioni della predestinazione, Voltaire ebbe l'onestà intellettuale di ammettere apertamente che, per lui, il rifiuto di simili teorie nasceva da un'esigenza, da un bisogno di azione, più che da ragioni dedotte razionalmente: «Avevo una gran voglia che fossimo liberi; ho fatto tutto il possibile per crederlo», *Correspondance*, cit., 1975, vol. III, p. 20).

Dal punto di vista filosofico, a rigore, opporre un bisogno, un'esigenza, un'ostinazione a un argomento non è pertinente (né, tanto meno, logicamente cogente): è, anzi, un modo di ragionare francamente pregiudiziale. Ma, in questo caso, il "pregiudizio" su cui esso si fonda era, per Voltaire, l'"evidenza" prima per la «ragione nascente»<sup>118</sup>, per il senso comune. Voltaire, forse, sarebbe stato perfino disposto a chiamare "istinto" questo bisogno, dato che è «solo per istinto che compiamo mille movimenti involontari, così come è per istinto che siamo curiosi, inseguiamo le novità, la minaccia ci spaventa, il disprezzo c'infastidisce, l'aria remissiva ci tranquillizza, le lacrime ci commuovono»<sup>119</sup>; allo stesso modo, in base a questi presupposti, lo spettacolo dei mali con i quali la natura affligge gli uomini, e che gli uomini s'infliggono reciprocamente, dovrà pur scatenare una qualche reazione in loro: sarà lecito ipotizzare che, in Voltaire, questa reazione fosse il desiderio di agire nel mondo, intervenendo e cercando di "perfezionarlo", conformemente alla natura dell'uomo il quale «è nato per l'azione». D'altronde, quando non era di cattivo umore, egli concedeva, per esempio dinanzi al gran numero di ospedali pubblici, ospizi, ricoveri che cominciavano a sorgere a Parigi per alleviare le sofferenze della popolazione, grazie anche all'iniziativa di alcuni filantropi illuminati come Chamousset, che «questa enorme quantità di case di carità dimostra chiaramente una verità alla quale non si presta abbastanza attenzione, ossia che l'uomo non è così malvagio come si dice, e che, malgrado tutte le sue opinioni sbagliate e gli orrori della guerra che lo trasformano in una bestia feroce, si può credere che questo animale sia buono e, come gli altri animali, sia malvagio solamente quando lo si spaventa: il male sta nel fatto che troppo spesso viene infastidito»<sup>120</sup>. Sforzarsi d'impedire che s'infastidiscano e si spaventino gli uomini stimolando in loro l'inclinazione alla superstizione, alla credulità, all'intolleranza e all'aggressività è un modo per reagire alla presenza del male nel mondo – un modo molto empirico, di limitata e incerta efficacia, forse "istintivo", e la cui necessità non è certo rigorosamente dimostrata per deduzione da principi validi *a priori*, ma, agli occhi di Voltaire, esso dovette apparire sufficientemente ragionevole e giustificato, anzi necessario e urgente, considerati gli effetti (tanto concreti quanto nefasti) dei comportamenti dell'uomo quando viene abbandonato alle proprie «opinioni sbagliate».

Per questo motivo, i suoi ripensamenti ed esitazioni, le sue perplessità e la sua disillusione visione del mondo non condussero mai Voltaire a nessuna forma di *abderitismo*, come Kant chiamerà quell'atteggiamento di distaccato pessimismo secondo cui

il principio del male nella disposizione naturale del genere umano sembra [...] associarsi col principio del bene così da essere piuttosto l'un principio neutralizzato dall'altro. Il risultato ne sarebbe l'inerzia (qui chiamata stazionarietà), una attività a vuoto, un succedersi di bene a di male, di progresso e di regresso, per cui l'intero gioco degli scambi recipro-

<sup>118</sup> Si veda la voce *Senso comune*.

<sup>119</sup> Si veda la voce *Istinto*.

<sup>120</sup> Si veda la voce *Carità*.

ci della nostra specie su questo tema dovrebbe considerarsi come un gioco da marionette; ciò agli occhi della ragione non può dare un valore maggiore alla nostra specie di quello che hanno le altre specie animali che compiono questo gioco con minor spesa e senza logorarsi l'intelletto<sup>121</sup>.

Altrove Kant precisava che

l'abderitismo, secondo il quale la montagna, dopo le doglie del parto di chi sa quale novità, darebbe alla luce, regolarmente, un topolino, è il punto di vista da cui il politico, che si ritiene saggio, crede di rappresentarsi nel modo più esatto il genere umano. Nessuna meraviglia che, in questo suo pregiudizio, anch'egli profetizzi, annunziando all'umanità il ritornare in circolo degli stessi alti e bassi, e che nei limiti cui giunge l'esperienza, colpisca anche nel segno: perché proprio questa predizione fa sì, per un certo tempo, che il proprio oggetto si avveri, ritardando ad arte tutti i mezzi che potrebbero assicurare il progresso verso il meglio<sup>122</sup>.

Voltaire nutrirà forti dubbi sulla linearità di questo progresso, e mai se ne farà strenuo propugnatore (piuttosto si limiterà a constatare nella storia dell'umanità un susseguirsi ciclico di epoche più o meno illuminate)<sup>123</sup>; ma certamente egli non fu mai tra coloro che cercarono di «ritardarlo ad arte». Il suo realismo, e la sua invincibile curiosità per le cose di questo mondo, gl'impedirono di distogliere lo sguardo dallo spettacolo che scimmie e tigri hanno messo in scena, e periodicamente replicato, fin dalla notte dei tempi, e, in effetti, Voltaire fu costretto dal suo buon senso, e dal suo senso del ridicolo e dell'ironia, ad alternare indignazione e ilarità; e la conclusione cui talvolta pervenne fu che «questo mondo sussiste come se tutto fosse ben ordinato; l'irregolarità dipende dalla nostra natura; il nostro mondo politico è come il nostro globo, qualcosa d'informe che comunque si conserva»<sup>124</sup> – ma ciò non significa che esso vada bene così. Voltaire aveva potuto terminare uno dei suoi primi *contes philosophiques* con una battuta ambigua, e memorabile: Ituriel, genio che presiede agli imperi del mondo, incarica Babouc di fargli un rapporto sulla situazione in cui versa l'impero persiano e, alla fine, soppesati i pro e i contro, decide di non «correggere Persepoli e di lasciar *andare il mondo come va*, perché [...] *se tutto non è bene, tutto è passabile*»<sup>125</sup>. Con gli anni, le malattie e le delusioni contribuiranno a rendere un

<sup>121</sup> I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, parte II, “Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio” [1798], in *Scritti politici*, cit., p. 216.

<sup>122</sup> I. Kant, *In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio?* [1798, forse già 1791], in *ibid.*, p. 234.

<sup>123</sup> Si vedano il racconto allegorico intitolato *Éloge historique de la raison* (cfr. Voltaire, *Romans et contes*, cit., pp. 516-524), in cui il tono apologetico è ambigualmente temperato da una visione disillusa delle vicissitudini storiche della Ragione e di sua figlia Verità, e da una conclusione che, come spesso accade in Voltaire, rimette tutto in discussione, e naturalmente la celebre pagina iniziale dell'*Introduzione al Siècle de Louis XIV*, nella quale vengono enumerate le quattro «età felici nella storia del mondo».

<sup>124</sup> Si veda la voce *Contraddizioni*, sez. I.

<sup>125</sup> Voltaire, *Le monde comme il va. Vision de Babouc* [1748], in *Romans et contes*, cit., pp. 87-88; il sottilissimo velo allegorico del racconto cela, dietro l'impero di Persia e Persepoli, il regno di Francia e Parigi.

po' più cupa – e molto più disincantata – la visione del mondo del patriarca di Ferney, ma non attenueranno minimamente la sua volontà d'intervenire e, soprattutto, il suo bisogno di continuare a farlo.

La conclusione cui Voltaire pervenne, tuttavia, non deve essere cercata in un precisa presa di posizione a favore o contro una determinata dottrina: che sia l'ottimismo di Leibniz e di Pope, o il pessimismo di Pascal e dei giansenisti, o il determinismo dei materialisti, o un abderitismo *blasé*... La sua intelligenza antisistemica non si è mai fatta scrupolo di cambiare sistema (opinione) «a seconda delle situazioni che [gli] si presenta[va]no», pur continuando fino all'ultimo a ribadire, per rispondere alla tradizionale domanda sull'origine del male fisico<sup>126</sup>, le ragioni piene di buon senso (e scarsamente convincenti) del deismo che aveva assorbito fin tempi della propria giovinezza quando frequentava l'ambiente dei libertini che si riunivano al Temple<sup>127</sup>, e al quale tenne fermo ancora, e tanto più disperatamente, nella sua vecchiaia quando si trattò di replicare agli argomenti addotti dai *philosophes* della generazione più giovane – come d'Holbach (e, prima di lui, La Mettrie) – a sostegno di un materialismo radicale e ateo che, per il suo estremismo, gli apparve molto pericoloso per la causa del *parti philosophique*, e contrario al senso comune; e tuttavia non poté non riconoscere (implicitamente) la forza dei tali argomenti, tanto che essi costituiranno uno dei suoi principali bersagli polemici in materia di teologia nel corso dei suoi ultimi dieci anni di vita<sup>128</sup>.

Per quanto riguarda invece i mali morali (ossia sociali e politici), per Voltaire fu molto più facile individuarne con sicurezza le cause indicandole nelle «opinioni sbagliate» con cui gli uomini s'illudono – o vengono illusi, ossia raggirati e traviati –, e che l'ignoranza e il pregiudizio alimentano. Pur senza essere animato da una fiducia incrollabile nei trionfi del progresso della ragione umana, non poté impedirsi di esclamare: «Poveri umani che siamo! Quanti secoli ci sono voluti per acquistare un po' di ragione!»<sup>129</sup>. Come entusiasmo, è alquanto tiepido; ma è, altresì, la ragionevole constatazione di un cambiamento «verso il meglio» (seppur lieve). E comunque, ignoranza, pregiudizi, superstizioni, opinioni sbagliate, come pure il fanatismo e l'intolleranza che ne conseguono, gli dovevano sem-

<sup>126</sup> «I teologi di ogni nazione dovettero porsi la domanda che noi tutti ci poniamo all'età di quindici anni: perché c'è il male sulla terra?», Voltaire, *Essai sur les mœurs*, "Introduction", VI, cit., vol. I, p. 21.

<sup>127</sup> La prima testimonianza del deismo di Voltaire viene solitamente fatta risalire al 1722, quando compose in versi l'*Épître à Uranie*, originariamente dedicata a Madame de Rupelmonde, e che cominciò a circolare solo molto più tardi, e che solo nel 1775 assunse il titolo definitivo *Le pour et le contre*; sulla complessa storia di questo testo voltairiano, cfr. l'eccellente studio di I. O. Wade, *The Épître à Uranie*, in "PMLA", 47/4, 1932.

<sup>128</sup> Si vedano, a titolo d'esempio, le voci *Dio, dèi*, sez. IV, e *Cause finali*, risalenti entrambe agli anni 1770-1771, e nelle quali viene criticato in dettaglio il *Système de la nature* di d'Holbach, nonché la voce *Ateismo*, sez. II (del 1768); ma sarebbe impossibile citare tutti i testi in cui Voltaire contesta l'ateismo materialista, cfr. R. Sasso, *Voltaire et le Système de la nature de d'Holbach*, in "Revue internationale de philosophie", 32, 124-125.

<sup>129</sup> Si veda la voce *Bacone* (Ruggero).

brare mali emendabili, perché «bisogna pure che la ragione si perfezioni; il tempo finisce per formare filosofi che si accorgono che né le cipolle, né i gatti, e nemmeno gli astri, hanno disposto l'ordine della natura»<sup>130</sup>. Questo è il progresso in cui credette Voltaire, e che, anzi, gli parve di poter ragionevolmente constatare in certe fasi della storia umana, tra cui quella nella quale si trovava lui stesso a vivere<sup>131</sup>: esso non era, per lui, altro che un graduale, “progressivo” *accorgersi* che certe opinioni, certe credenze, certi giudizi erano stati assunti per secoli senza ragione, e senza essere stati sottoposti al vaglio del buon senso, e comportava una conseguente “progressiva” insofferenza nei confronti di una tradizione che quelle opinioni sbagliate e quei pregiudizi aveva tramandato e imposto per altrettanti secoli attribuendo a cipolle, gatti, astri (nonché reliquie, rituali, liturgie, sacramenti, santi leggendari, concili, bolle papali...) carattere sacro e poteri misteriosi – sacri e misteriosi perché la ragione umana era costretta (eventualmente con la forza) a piegarsi con reverenza e senza discutere davanti a essi.

Con Voltaire, attorno alla metà del XVIII secolo, questa insofferenza raggiunge un culmine, e si trasforma in indignazione. Egli non fu certamente il primo, ma per certo fu colui che meglio e più efficacemente di chiunque altro scrittore a lui contemporaneo seppe dare espressione a tale insofferenza e a tale indignazione, alimentando con esse la propria scrittura. La sua «vile prosa», con i ritmi rapidi e nervosi del suo *style coupé*, con le sue *pointes* fulminanti, con la sua ironia che simula l'ingenuità e dissimula (a stento, invero) una spietata aggressività, fu lo strumento più perfetto e formidabile per dare forma a un'impazienza – prima di tutto, la sua personale – giunta ormai al colmo della sopportazione, e per trasformare in *stile* quell'«atteggiamento critico», come lo chiama Michel Foucault, che non solo consisteva kantianamente nel «chiedersi, ogni qualvolta si deve assumere qualcosa, se si ritiene davvero possibile eleggere la ragione di tale assunzione», ma anche sollevare il problema dell'«arte di non essere governati o, se si preferisce, [dell']arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo»<sup>132</sup>. Nella maniera più provocatoria, e più arguta, Voltaire si ostinò a porre a se stesso questo problema e, soprattutto, a costringere il proprio lettore a porsi. Un esempio particolarmente folgorante e sintetico del modo in cui Voltaire formulava la questione potrebbe essere il seguente: «il forte opprime sempre il debole: ma perché mai i più forti devono essere i monaci?»<sup>133</sup>. Il pragmatismo di Voltaire non si fa illusioni circa la natura intrinsecamente violenta dei rapporti tra i forti e i deboli (tra governanti e governati) in questo mondo: in fondo, anche tali rapporti obbediscono alle leggi della natura contro le quali l'uomo nulla può (e ancora me-

<sup>130</sup> Si veda la voce *Religione*, sez. II; in queste righe, Voltaire allude, in particolare, alla religione dell'antico Egitto, e menziona, come esempi di credenze assurde, il carattere sacro ch'essa attribuiva ai gatti (cfr. *Essai sur les mœurs*, “Introduction”, V, cit., vol. I), e alle cipolle (si veda la voce *Bestemmia*).

<sup>131</sup> Cfr. F. Diaz, *Idea del progresso e giudizio storico in Voltaire*, in “Belfagor”, 9, 1954.

<sup>132</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 37-38; si tratta di una conferenza tenuta alla Sorbona nel 1978, intitolata *Qu'est-ce que la critique (Aufklärung et critique)*.

<sup>133</sup> Si veda la voce *Beni ecclesiastici*, sez. IV.

no la sua debole ragione). Ma che, in pieno Settecento, i più forti dovessero continuare a essere i «monaci» (che, qui, ovviamente, stanno per tutti i difensori dello *status quo*, della tradizione, della consuetudine, del principio d'autorità, del privilegio, ovvero di tutto ciò che, per Voltaire, non era più sopportabile) non era più ovvio, non andava più da sé e, soprattutto, non era più ammissibile assumerlo come un fatto che dipendesse da una qualche legge di natura, e tanto meno divina: in altri termini, era un'assunzione di cui bisognava urgentemente cominciare a chiedersi la ragione, e magari chieder ragione ai diretti interessati.

È qui che emerge quello che probabilmente fu, e resta, l'autentico significato del pensiero e dell'*azione* di Voltaire in quanto “filosofo”, nonché il suo durevole insegnamento per noi suoi lettori (molto) postumi.

#### IV. *Voltaire e l'attualità come problema filosofico*

Il carattere antisistemico, e sovente disordinato e caotico, della sua opera filosofica – e in particolare del *Dizionario filosofico* – ha potuto (e tuttora può) sconcertare e magari irritare gli storici della filosofia di professione; per lo più, le varie dottrine e teorie ch'egli abbracciò e divulgò (e poi, non di rado, abbandonò) nel corso degli anni non si distinguono per originalità e profondità, per cui i filosofi venuti dopo di lui (con la vistosa eccezione di Hegel) sono stati legittimamente alquanto restii a considerarlo un loro pari; in una succinta nota a piè di pagina di un breve panorama storico della filosofia francese, Henri Bergson lo liquida sbrigativamente sentenziando che «Voltaire appartiene alla storia delle lettere più che a quella della filosofia», e troncando ogni possibile obiezione con la dichiarazione che, nel proprio saggio, egli intende occuparsi, «soprattutto, di coloro che furono, in filosofia, creatori d'idee e di metodi nuovi» – nel cui novero, ai suoi occhi, Voltaire evidentemente non rientra<sup>134</sup>. Inoltre, non solo è incontestabile che Voltaire si è appropriato di molte idee e intuizioni altrui – spesso rivendicandolo ostentatamente, come nel caso dell'empirismo sensistico del venerato Locke, e altrettanto spesso omettendo d'indicare le proprie fonti –, ma non bisogna neppure passare sotto silenzio, come sarebbero inclini a fare certi *voltairolatri*, ch'egli non si vergognò di sostenere alcune opinioni aberranti lasciando sconcertati perfino i suoi compagni di lotta e i suoi ammiratori<sup>135</sup>: non si pensi soltanto al già ricordata cantonata relativa all'origine dei fossili di conchiglie

<sup>134</sup> H. Bergson, *La philosophie française* [1915], in *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972, p. 1164.

<sup>135</sup> Sugli aspetti poco conformi all'immagine agiografica di Voltaire, potrà essere curioso consultare, malgrado il tono petulante e gratuitamente polemico, e il fatto che i testi commentati siano attinti quasi esclusivamente dall'epistolario voltairiano (che contiene per lo più giudizi necessariamente frettolosi, spesso pronunciati “a caldo” e formulati per lo più in forma privata e, quindi, molto disinvolta a interlocutori con cui Voltaire era in rapporti d'amicizia), X. Martin, *Voltaire méconnu. Aspects cachés de l'humanisme des Lumières (1750-1800)*, Brouère, Éditions DMM, 2006.



marine rinvenuti in alta montagna, o al testardo rifiuto di ammettere che la pratica della prostituzione sacra fosse storicamente attestata presso talune popolazioni antiche (queste, in fin dei conti, possono essere considerate buffe e innocue stravaganze idiosincratice); si rammentino piuttosto le sue sgradevoli e reiterate invettive contro gli Ebrei<sup>136</sup>, o la sua inattesa e ripetuta apologia dello schiavismo, che turbò Condorcet quando curò l'edizione postuma di Kehl delle opere complete di Voltaire<sup>137</sup>, o il costante disprezzo che non mancò mai di dimostrare nei confronti di quella che chiamava *la populace* e che tanto urta la nostra sensibilità e contrasta con la nostra idea di "democrazia di massa"<sup>138</sup>.

Ma nemmeno quelle idee, ideali, principi, parole d'ordine che l'agiografia ha sempre associato alla figura venerabile del patriarca di Ferney, e alla quale già i suoi contemporanei le associavano<sup>139</sup>, costituiscono il vero e vivo retaggio ch'egli ha lasciato alla posterità. La sua difesa della tolleranza (intesa nel significato proprio che essa aveva tra Sei e Settecento, ossia rispetto per la libertà di culto) o della libertà di pensiero, il suo strenuo rifiuto di ogni ingerenza da parte del potere ecclesiastico nelle scelte dello Stato in materia politica e legislativa, la sua avversione viscerale per ogni fanatismo fideistico e il suo orrore per le persecuzioni religiose, la guerra (soprattutto, se di religione), la tortura, le sue

<sup>136</sup> Numerose tracce di questa avversione di Voltaire nei confronti del popolo ebraico e della sua religione si possono trovare sparse anche nelle voci di argomento biblico del *Dizionario filosofico* (e, in particolare, si veda la voce *Ebrei*); su ciò, cfr. R. Desné, *Voltaire et les Juifs. Antijudaïsme et antisémitisme. À propos du Dictionnaire philosophique*, in *Pour une histoire quantitative. Études offertes à Sven Stelling-Michaud*, Genève, Presses Universitaires Romandes, 1975. Sull'imbarazzante e intricata questione dell'antisemitismo di Voltaire, che i suoi apologeti vorrebbero derubricare ad antiggiudaismo (in funzione, per di più, indirettamente anticristiana), il dibattito si è fatto molto acceso soprattutto dopo la Shoah; per un Voltaire antisemita, si veda, in primo luogo, L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, 3. *Da Voltaire a Wagner*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 109-125, mentre per un tentativo di fornire un quadro più equanime del dibattito nel suo complesso, cfr. B. E. Schwarzbach, *Voltaire et les Juifs: bilan et plaidoyer*, in "Studies on Voltaire and the eighteenth Century", 358, 1997.

<sup>137</sup> A proposito delle dichiarazioni a favore dello schiavismo si veda l'*Essai sur les mœurs*, cap. CXCVII, cit., vol. II, p. 805, e *L'A. B. C.*, VIII, in Voltaire, *Scritti politici*, Torino, UTET, 1964, pp. 880-883; su ciò, cfr. R. Campi, *Voltaire. Lo scandalo dell'intelligenza*, Napoli, Liguori, pp. 47-55.

<sup>138</sup> Come esempio del giudizio sprezzante di Voltaire sul *popolo* basti questa sola frase (tra le infinite altre che si potrebbero citare): «il popolo s'ingannava; ma che importa il popolo?» (si veda la voce *Favola*). Questo aspetto elitario del suo pensiero ha sempre irritato i "democratici": nel 1869, Flaubert lo registrava già come luogo comune nell'*Éducation sentimentale* attribuendolo al dottrinario socialista Sénécal, che detestava Voltaire perché «non amava il popolo» (cfr. *L'Éducation sentimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1985, p. 196). Cfr. R. Mortier, *Voltaire et le peuple*, in *Le Cœur et la Raison. Recueil d'études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990.

<sup>139</sup> Si veda, meramente a titolo di esempio, D. Diderot, *Le nouveau de Rameau*, edizione critica a cura di J. Fabre, Genève, Droz, 1977, p. 42: «*Maometto* è una tragedia sublime; preferirei aver riabilitato la memoria dei Calas». E quando Voltaire rientrò a Parigi, pochi mesi prima di morire, la popolazione inneggiò a lui nelle strade come al paladino dei Calas (*l'homme aux Calas*). La Rivoluzione, poi, inumandolo nel Panthéon il 12 luglio del 1791, lo celebrava con le seguenti parole incise sul suo sarcofago: «Vendicò Calas, La Barre, Sirven e Montbailly. / Poeta, filosofo, storico, ha dato un grande slancio / allo spirito umano e ci ha preparati a divenir liberi», cfr. *L'Extrait du Moniteur relatif à la translation des cendres de Voltaire au Panthéon*, 13 luglio 1791, in *Œuvres complètes de Voltaire*, ed. L. Moland, cit., 1883, vol. I, p. 486.

critiche a ogni forma di abuso e di arbitrio nell'esercizio del potere, le sue campagne di stampa a favore degli oppressi e delle vittime dell'ingiustizia e del pregiudizio religioso, sono certamente entrate a far parte di un patrimonio di valori da difendere nel quale non può non riconoscersi chiunque condivida e accetti l'ordine culturale, etico e politico che vige in Occidente: laico, secolarizzato, liberale, tecnologico, consumista, fondato sul diritto e la libertà, e sul libero mercato. Questo ordine ha impiegato un paio di secoli per affermarsi, per lo meno in Europa, e non vi sono dubbi (o, almeno, non dovrebbero essercene) circa il ruolo determinante che il progetto illuminista, cui contribuì pure Voltaire in misura non trascurabile, ebbe in tale processo. È molto tempo ormai che, però, la dialettica immanente all'illuminismo ne ha corroso, dall'interno, le certezze, ne ha smorzato il carattere demistificante e anti-autoritario, e ne ha fatto affiorare gli aspetti più problematici e contraddittori, che ben presto hanno assunto un carattere tragico e abominevole, e sovente catastrofico – l'elenco va dal colonialismo ottocentesco (che celava le proprie nefandezze dietro la maschera di una missione civilizzatrice presentata come *the white man's burden*) alla consuetudine invalsa ai giorni nostri di esportare con le armi la democrazia a chi non sembra gradirla, passando attraverso gli orrori del Novecento, fino a tutti gli esempi di discriminazione delle minoranze e di sfruttamento dei più deboli che ciascuno può trovare da sé senza aver nemmeno bisogno di andarli a cercare troppo lontano. Alla luce di tanti e tali fallimenti, è difficile, oggi, potersi richiamare direttamente ai valori che la figura d'intellettuale impegnato incarnata da Voltaire illustra esemplarmente: il filo che ci collegava a essi sembra essersi spezzato. Da tempo ormai, questi valori hanno perduto gran parte della loro originaria e dirompente forza critica ed emancipatrice per essere assunti nel repertorio dei luoghi comuni del nostro patrimonio culturale e ideologico, e lasciati all'edificante retorica ufficiale dei rappresentanti politici delle potenze occidentali, alla cui buona fede bisogna essere molto candidi per poter credere.

Non bisogna pertanto pretendere di valutare la portata storica e l'eventuale significato attuale della "filosofia" di Voltaire (quale egli la intese e praticò) sulla base di un variegato corpo di dottrine che, certo, spesso assomiglia tanto a un caso di idee (nemmeno poi tanto) chiare. Erede di una (allora) nuova e diversa tradizione che risaliva all'empirismo di Francesco Bacone<sup>140</sup> e al sensismo di John Locke, alle scoperte della fisica newtoniana, al libertinismo francese del XVII secolo e al deismo dei *freethinkers* inglesi, Voltaire ne assorbì profondamente la lezione – anche se probabilmente non l'ha rielaborata in maniera originale, stando ai suoi detrattori<sup>141</sup>. E comunque, dichiarate, rivendicate o taciute,

<sup>140</sup> Per quanto riguarda il valore fondativo riconosciuto dai *philosophes* all'opera di Bacone, basti pensare al *Discours préliminaire* di J. Le Rond d'Alembert, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, 1751, t. I, pp. XXIV-XXV [rist. anastatica New York, Pergamon Press, 1969, vol. I, p. 15]; cfr. Voltaire, *Lettres philosophiques*, XII, cit., e la voce *Su Francesco Bacone e l'attrazione*, del 1771.

<sup>141</sup> Montesquieu, sempre maldisposto e spesso ingiusto nei confronti di Voltaire, sosteneva ch'egli avesse «un'immaginazione plagiaria: essa non vede mai una cosa se non glie n'è stato mostrato un lato» (*Riflessioni e pensieri inediti*, cit., p. 80; per l'originale, cfr. Montesquieu, *Mes pensées*, § 935, in *Ceuvres complètes*, cit., p. 980). Al di là dell'incompatibilità caratteriale tra i due e, da parte di Montesquieu, la scarsa stima e

queste influenze hanno lasciato nella sua opera tracce che saltano agli occhi di chiunque, e che gli storici della filosofia hanno abbondantemente indagato e messo in rilievo (per convincersene, è sufficiente scorrere una qualsiasi bibliografia critica su Voltaire). Ma lo studio di questa trafila d'influssi, echi, prestiti, plagi non è particolarmente utile al fine di comprendere e valutare la sua "filosofia".

Non sarà allora una semplificazione indebita e arbitraria vedere nella "filosofia" di Voltaire un moto d'impazienza: a un certo punto, egli dovette perdere la pazienza e cominciare a chiedersi nel modo più provocatorio possibile, «perché mai i più forti [dovessero] essere i monaci». È evidente che, a questo proposito, non si possono fissare date con precisione e che non si trattò di una folgorazione sulla via di nessuna Damasco; ma è altrettanto evidente che, a un determinato momento, spazientito, Voltaire dovette sentire l'urgenza, e trovare la convinzione, la forza e il coraggio, di rivolgersi direttamente all'opinione pubblica (che andava formandosi proprio allora) per denunciare l'insopportabilità del perpetuarsi di una tradizione secolare e screditata, e di sollecitare vibratamente i «monaci», e tutti i propri avversari, ad «adeguarsi ai tempi», come suona il *refrain*, o *slogan* martellante, che scandisce un breve libello, al quale dà anche il titolo<sup>142</sup>. Questo testo minore può apparire uno dei tanti pubblici appelli di Voltaire a favore della causa dei lumi della ragione e della loro diffusione, e certamente lo è; in esso, si ritrovano alcuni dei motivi della propaganda "filosofica" voltairiana, addotti come esempi clamorosi di usanze e consuetudini assurde, inique, ingiustificate, abusive – i re inglesi che «non fingono più di guarire gli scrofolosi», il culto del miracoloso sangue di San Gennaro a Napoli, l'uso di pagare la decima al clero, le ingerenze della Curia pontificia e delle gerarchie ecclesiastiche negli affari politici interni del regno di Francia, le velenose dispute dottrinarie contro i giansenisti alimentate dalla Compagnia di Gesù, «una società poco socievole, straniera in patria»... Il libello, però, si apre con un buffo aneddoto inventato da Voltaire, il quale ha come protagonista «il defunto signor di Montampui», rettore dell'Università di Parigi: costui, volendo recarsi a teatro per assistere a una commedia, ma ritenendo che la dignità della sua carica sia incompatibile con certe frivole distrazioni, decide, per evitare di essere scoperto, di travestirsi con incongrui abiti femminili, appartenuti a sua nonna, «decaduta al tempo della Fronda»; una volta uscito in strada, il bizzarro camuffamento, invece di farlo passare inosservato, ottiene il risultato opposto: «La strana figura fece nascere crocchi di gente. La signora non venne granché rispettata, fu tirata di qua e di là, riconosciuta come omaccione e portata in prigione, dove rimase fino a quando non confessò di essere il rettore dell'Università di Parigi, figlia primogenita dei nostri re». Il senso che

simpatia, sulle affinità profonde che attraversano le loro concezioni filosofiche, cfr. l'equilibrata interpretazione proposta da D. Felice, *Voltaire lettore e critico dell'Esprit des lois*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di D. Felice, Pisa, ETS, 2005, vol. I; recentemente ripreso come *Introduzione* a Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, Pisa, ETS, 2011.

<sup>142</sup> Si tratta di un testo datato 1765, e intitolato *Conformez-vous aux temps*, tradotto col titolo *Adeguatevi ai tempi* e raccolto in Voltaire, *Racconti, facezie, libelli*, Torino, Einaudi, "Biblioteca della Pléiade", 2004.

Voltaire ricava da questa storiella grottesca è serissimo: «se il signor di Montampui avesse tenuto presente il bell'assioma: *Adequatevi ai tempi* [*Conformez-vous aux temps*], non si sarebbe esposto in tal modo agli occhi di tutti» – e questo «bell'assioma» voleva essere, e certo dovette suonare come, un'esortazione (anzi un'ingiunzione) vagamente minacciosa per i vari, attardati "Montampui" – le righe con cui Voltaire sigilla la propria perorazione non sembrano scritte infatti per rassicurare i tutori delle istituzioni cui sono rivolte (nel caso in acconcio i magistrati del parlamento di Parigi): «Quando vedete la ragione compiere progressi così prodigiosi, consideratela un'alleata che può venirvi in soccorso, e non una nemica da attaccare. Siate certi che alla lunga sarà più potente di voi, abbiate il coraggio di prediligerla, e non abbiate timore. Adequatevi ai tempi»<sup>143</sup>. Il monito sottinteso quanto inequivocabile è: chi già non ha provveduto a conformarsi ai tempi sarà necessariamente costretto a farlo comunque, volente o nolente, presto o tardi.

Il vero motivo d'interesse di questo breve testo occasionale non è l'ennesimo attacco sferrato ai soliti giudici oscurantisti che difendevano i propri interessi e privilegi, bensì il *refrain* in quanto tale, il quale implica una questione di capitale importanza strategica per l'azione di *philosophe* militante di Voltaire, come comprova il fatto che essa ritorna insistentemente nelle sue opere. In un articolo coevo, e intitolato *Sentenze di morte*, egli esordisce manifestando il proprio stupore per la «grande quantità di uomini eminenti nello Stato, nella Chiesa, nella società, che sono stati messi a morte come briganti di strada», con la precisazione che non intende tanto parlare «delle uccisioni in forma giuridica, eseguite legalmente e secondo le regole», di cui la storia abbonda, e che ovviamente dovrebbero far fremere per la loro efferatezza<sup>144</sup>. Adducendo con dovizia esempi storici, attinti sia dalla storia francese che inglese, Voltaire rileva come, «tra tutti coloro che sono stati fatti perire così, in conformità alla procedura legale, non credo che in tutta Europa ce ne siano stati quattro che avrebbero scontato la propria sentenza, se il loro processo fosse durato un po' più di tempo o se le loro parti avverse fossero morte d'apoplessia durante la fase istruttoria». Ma la conclusione cui vuole giungere Voltaire non è la semplice denuncia di queste uccisioni in quanto «assassinii [...] rivestiti delle forme della legalità»: per sottolineare l'eccezionalità di questi crimini che «non rientrano nella serie delle ingiustizie ordinarie», Voltaire introduce la nozione di *esprit du temps*, «spirito del tempo» – espressione famigerata che, com'è risaputo, successivamente altri caricheranno d'implicazioni metafisiche che essa, certo, non aveva nelle intenzioni di Voltaire. Nell'uso ch'egli ne fa, essa non significa altro che tali esecuzioni hanno potuto avere luogo solo in determinate circostanze, in un determinato momento: sarebbe bastato «attendere che il tempo modific[asse] gli interessi, raffredd[asse] le passioni, aliment[asse] altri sentimenti», e la vita delle vittime sarebbe stata salva; retoricamente, infatti, egli si chiede se «ci [sia] mai stata anche una sola tra le sentenze ordinarie, emesse dai giudici competenti contro principi o

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>144</sup> Si veda la voce *Sentenze di morte*, originariamente apparsa nel 1765 nella raccolta intitolata *Nouveaux mélanges*; poi inserita nel *Dizionario filosofico*, dai curatori dell'edizione di Kehl.

uomini importanti, che sarebbe stata eseguita, e perfino emanata, se la decisione fosse stata presa in un altro momento». Questo è anche, e soprattutto, il caso delle vittime delle persecuzioni religiose, come Vanini, «bruciato in base a una vaga accusa di ateismo»: «se, oggi, ci fosse qualcuno tanto pedante e sciocco da scrivere i libri di Vanini, essi non verrebbero letti, e questa sarebbe la sola conseguenza». Lo stesso ragionamento viene fatto valere per la condanna al rogo di Michele Serveto: secondo Voltaire, «se quel pazzo di Serveto fosse arrivato [a Ginevra] al momento giusto [*dans le bon temps*], non avrebbe avuto nulla da temere». La conclusione è poco pietosa nei confronti delle vittime (affette dallo stesso fanatismo dei loro carnefici, che, come tale, non merita alcuna comprensione), ma è una inequivocabile prova di senso storico da parte di Voltaire – e anche qualcosa di più: è la testimonianza di un acuto senso di quello che, nel greco classico, si chiamava *kairós*. Altrove, per spiegare il significato e illustrare il corretto uso del sostantivo *apropos*, che, all'incirca, in almeno in una delle sue diverse accezioni, è equivalente a *kairós* (e che, dunque, si potrebbe rendere in italiano con “occasione”, “momento opportuno”, “tempo debito”), egli afferma che l'*apropos* (che abbiamo tradotto, appunto, con “occasione”) «negli affari importanti, nei rivolgimenti degli Stati è tutto», e dunque che «Cromwell ai tempi di Elisabetta o di Carlo II, il cardinale di Retz dopo che Luigi XIV cominciò a governare da solo sarebbero state persone del tutto comuni» e che «Cesare, nato al tempo di Scipione l'Africano, non avrebbe sottomesso la repubblica romana, e se Maometto ricomparisse oggi, sarebbe tutt'al più sceriffo della Mecca»<sup>145</sup>.

A conferma dell'importanza che Voltaire attribuiva a questa idea, non sarà mera pedanteria rammentare che, a parte la nota pessimistica, essa compariva, quasi negli stessi termini e insieme ai medesimi esempi, già nelle *Lettres philosophiques*, apparse quasi quarant'anni prima:

Non è curioso che Lutero, Calvino, Zwingli, tutti autori illeggibili, abbiano fondato sette che dividono l'Europa, o che l'ignorante Maometto abbia dato una religione all'Asia e all'Africa, mentre Newton, Clarke, Locke, Le Clerc, ecc., i più grandi filosofi e le migliori penne del loro tempo, siano riusciti creare appena un piccolo drappello, che anzi diminuisce di giorno in giorno?

Ecco cosa significa venire al mondo al momento giusto. Se ricomparisse, oggi, a Parigi, il cardinale di Retz non riuscirebbe a spingere alla sollevazione nemmeno una decina di donne.

Se rinascesse, Cromwell, che fece decapitare il proprio re e si proclamò sovrano, sarebbe un semplice commerciante di Londra<sup>146</sup>.

<sup>145</sup> Si veda la voce *A proposito, l'occasione*; apparsa nel 1770 nelle *Questions sur l'Encyclopédie*; mentre, a conferma dei limiti (per noi) del suo senso storico, Voltaire non sembra avere dubbi che, «se rinascessero Archimede o Virgilio, sarebbero ancora il miglior matematico, l'uno, e, l'altro, il miglior poeta della propria nazione». Nelle questioni matematiche e di buon gusto, il tempo non interviene, una volta ch'essa siano state decise con criterio (cioè, secondo ragione).

<sup>146</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, VII, cit., pp. 63-64.

*L'esprit du temps*, il *bon temps*, l'*apropos* sono termini ed espressioni che designano, per Voltaire, un'idea di adeguatezza rispetto a determinate esigenze poste dalla natura intrinsecamente storica (si potrebbe dire, dalla "storicità") di ogni pratica, singola azione o credenza umana, ossia da quella che, di volta in volta, è o è stata la loro attualità. E tale criterio di adeguatezza vale per tutti: «monaci», fanatici, monarchi illuminati, tiranni, filosofi, ciarlatani<sup>147</sup>. Per tutti, si tratta di «valutare correttamente i tempi» (*bien prendre leurs temps*). Perfino il saggio Numa si dimostrò occasionalmente un ciarlatano, assicurando ai propri concittadini di aver ricevuto da Giove, attraverso la ninfa Egeria, le leggi ch'egli intendeva dare alla città di Roma, le quali non sarebbero state accolte senza contestazioni senza questo presunto avallo divino; egli avrebbe addirittura potuto essere accusato di empietà («se qualche nemico segreto avesse smascherato la sua truffa, se avesse detto: Trucidiamo un truffatore che prostituisce il nome degli dèi per ingannare gli uomini, correva il rischio di essere spedito in cielo insieme a Romolo»), ma, conclude Voltaire, è «probabile che Numa prese bene le sue misure, e ingannò i Romani per il loro bene, con un'abilità adatta ai tempi, ai luoghi, allo spirito dei primi Romani»<sup>148</sup>. Voltaire scorge «un po' di ciarlataneria» perfino in Socrate, il venerato martire della filosofia, con il suo «demone familiare» e la storia dell'oracolo delfico che lo proclamava il più saggio degli uomini: questi, anzi, per Voltaire, sono tratti di «pura ciarlataneria». La responsabilità della sua condanna a morte non ricade più interamente sull'ignoranza e il fanatismo dei suoi carnefici (secondo la vulgata illuminista<sup>149</sup>), ma deve essere, almeno in parte addebitata a Socrate stesso, il quale, proprio come il signor di Montampui, «valutò male i tempi» (*prit mal son temps*). Forse cento anni prima avrebbe governato Atene». Secondo Voltaire, ad Atene, attorno al 399 a.C., non era più tempo di demoni e oracoli – dal punto di vista prettamente storico, sarà pure un giudizio opinabile, ma il significato del ragionamento di Voltaire, nel suo contesto polemico, è perfettamente chiaro e coerente.

Più che un invito o un'esortazione, l'ingiunzione ad «adeguarsi ai tempi» intende suonare come una vera e propria sentenza di condanna per tutti quei costumi, consuetudini, convenzioni e credenze che non sono più *à propos*: il loro significato storico, la loro originaria funzione vengono valutati esclusivamente in base alla loro conformità alle esigenze del presente, nella ferma convinzione che queste siano il prodotto dei "progressi della ragione", tanto che, in definitiva, per Voltaire, «adeguarsi ai tempi» non significa altro che adeguarsi a quei progressi, piegandosi così, nello stesso tempo, ai dettami della ra-

<sup>147</sup> E vale anche per lo Spirito Santo, e soprattutto per coloro che asseriscono di conoscerne le misteriose intenzioni: «Lo Spirito Santo si è sempre conformato ai tempi. Ispirava i primi discepoli in un tugurio miserabile; oggi, comunica le proprie ispirazioni in San Pietro a Roma, che è costata duecento milioni; parimenti divino nel tugurio e nel superbo edificio di Giulio II, di Leone X, di Paolo III e di Sisto V», si veda la voce *Altari*.

<sup>148</sup> Si veda la voce *Ciarlatani*, dove vengono evocati anche i consueti esempi di Maometto e Cromwell.

<sup>149</sup> A proposito del giudizio, oscillante e pieno di riserve, di Voltaire su Socrate, e di quella che ne era l'immagine diffusa tra i *philosophes*, cfr. R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe*, Paris, Minard, 1967, in particolare pp. 31-44.

gione. Questo atteggiamento, lungi dal condurre a una qualche forma di relativismo, viene assunto, al contrario, da Voltaire per condannare all'irragionevolezza – che, per un illuminista, è come dire all'insignificanza, all'insensatezza, all'irrelevanza – tutto ciò che non obbedisce all'*esprit du temps*, ossia che non giunge a tempo debito: ciò che giunge *à propos*, essendo per principio pensato come conforme alla ragione, finisce così per sovrapporsi e identificarsi con ciò che è sensato e giusto.

Questo modo di pensare – che potrebbe essere definito tattico od opportunistico, e che è tipico della mentalità pragmatica di Voltaire e di chiunque persegua in maniera consapevole un progetto “rivoluzionario” come quello illuministico – si fonda sul senso del presente, e delle esigenze che il tempo presente pone al pensiero, oltre che all'azione pratica del “filosofo”: questo senso dell'attualità costituisce il nucleo propriamente filosofico della “filosofia” di Voltaire. Nel *Traité sur la tolérance* (pubblicato nel 1763), esso viene formulato nella maniera più esplicita e chiara, ancora una volta in stretta connessione con un preciso progetto pratico: la riabilitazione della memoria di Calas, e la condanna (morale) dei suoi carnefici e della loro fanatica intolleranza.

Il vero mezzo per diminuire il numero dei maniaci, se ne restano, è quello di affidare questa malattia dello spirito al controllo della ragione che illumina gli uomini lentamente, ma infallibilmente. La ragione è mite, è umana, ispira l'indulgenza, soffoca la discordia, consolida la virtù, rende piacevole l'obbedienza alle leggi, più di quanto non le garantisca la forza. E non si vorrà tener conto del ridicolo di cui circondano oggi il fanatismo tutte le persone per bene? Questo ridicolo è una barriera potente contro le stravaganze di tutti i faziosi. *Il passato è come se non fosse mai stato. Bisogna sempre partire dal punto in cui si è arrivati, e da quello in cui sono giunte le nazioni*<sup>150</sup>.

Il contesto, come al solito è polemico, e l'implicito appello all'attualità assume immediatamente la funzione di un giudizio di valore. Ciò che preme maggiormente a Voltaire è convincere il pubblico dei propri lettori è che la “filosofia”, ossia la ragione, è in grado di «diminuire il numero dei maniaci» (e dei fanatici, dei faziosi, dei dottrinari, dei «monaci»...): indicando il «punto in cui si è arrivati, e [quello cui] sono giunte le nazioni», essa smaschera ed espone alla pubblica indignazione – per mero contrasto tra la situazione passata e quella attuale – le «stravaganze di tutti i faziosi». La coscienza dell'attualità basta dunque, per Voltaire, a condannare al ridicolo il passato. Da un lato, infatti, l'attualità viene assunta come un dato di fatto da cui «partire», come il «punto» cui effettivamente è giunta la ragione in quel determinato momento storico; dall'altro, proprio per questo motivo, ne viene rivendicato, da parte di Voltaire, il valore paradigmatico in base al quale giudicare i precedenti stadi di sviluppo della società. In quanto criterio di giudizio (cioè di valore), la nozione di attualità si rivela pertanto perfettamente funzionale al compito critico dell'illuminismo: la conclusione è che, considerato alla luce dell'attualità, «il pas-

<sup>150</sup> Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, V, in *Scritti politici*, cit., pp. 481-482, trad. lievemente modificata e corsivo ns.

sato è come se non fosse mai stato» – e che, infine, i suoi errori, pregiudizi e «stravaganze» si dissolveranno, sepolti dal ridicolo, diventando così definitivamente irrilevanti e “inutili”<sup>151</sup>.

Al di là dell'aspetto strettamente polemico, tuttavia, quello che emerge da questo passo è lo stesso problema teorico su cui, qualche anno più tardi, Lessing si soffermerà in un breve scritto significativamente intitolato *Su un compito attuale*; anche in questo caso, benché posto in una prospettiva più ampia rispetto ai testi di Voltaire, il tema è il rapporto tra “filosofia” e fanatismo, o meglio tra illuminismo e «entusiasmo ed esaltazione visionaria», per attenersi alla terminologia con cui era stata formulata la domanda proposta come argomento di discussione nel gennaio del 1776 sulla rivista di Wieland, “Der Teutsche Merkur”. Nelle righe di apertura dell'abbozzo, esso viene precisato con la massima chiarezza:

Ho preferito dire “su un compito attuale” [*über eine zeitige Aufgabe*] piuttosto che “su un compito dell'epoca” [*über eine Aufgabe der Zeit*]. In primo luogo perché quest'ultima locuzione mi sembra troppo francesizzante; e poi perché un compito *dell'epoca* non è sempre un compito *attuale*. Ossia un compito che è all'ordine del giorno [*auf den Tapete*] non è sempre da intendere come un compito che sia particolarmente *adeguato* [*angemessen*] all'epoca presente [*gegenwärtigen Zeit*] e sul quale proprio oggi *urga* una decisione; mentre soprattutto su quest'ultimo aspetto vorrei che si riflettesse fin dal titolo<sup>152</sup>.

Chiarire la natura del rapporto tra filosofia e fanatismo viene designato da Lessing come «compito attuale»: non semplicemente come un tema tipico «dell'epoca», bensì come quello che l'«epoca presente», ossia l'attualità, impone alla filosofia in quanto costringe l'illuminismo a pensare se stesso e i propri compiti come una “filosofia del presente”: sono, infatti, l'adeguatezza all'«epoca presente» e l'urgenza i criteri in base ai quali valutare la portata del compito di cui spetta alla filosofia farsi carico. È a partire dall'attualità che la “filosofia” ha preteso di misurare le proprie conquiste rispetto al passato, di fissare gli obiettivi per il futuro e di rivendicare la legittimità del proprio «atteggiamento critico» verso la tradizione e il principio d'autorità – perciò, circoscrivere i limiti di questa attualità, distinguendola da ciò che è soltanto «all'ordine del giorno» (letteralmente “sul tappeto”) e coglierne la specificità è stato l'assillo dell'illuminismo, e, come si è visto, di Voltaire.

Questo, come ha osservato Michel Foucault, sarebbe proprio il tratto che contraddistingue l'illuminismo, facendo di esso «un processo culturale molto singolare che ha pre-

<sup>151</sup> In un appunto di datazione incerta si ritrova tale convinzione formulata nella maniera più esplicita e sintetica: «Gli errori sono necessari ai barbari. Bisogna che un re guarisca la scrofolosi in tempi d'ignoranza, oggi è inutile» (*Voltaire's Notebooks*, a cura di T. Besterman, Genève, Institut Voltaire, 1952, vol. I, p. 98). Diventare “inutile” è il destino di chi ignora, o si ostina in malafede a ignorare, le esigenze del “tempo presente”: è il destino toccato ai re taumaturghi, ai tomisti, agli scotisti, ai profeti calvinisti delle Cevennes, che hanno finito per ridursi a stravaganti curiosità antiquarie, come tutte quelle altre *coutumes bizarres* che Voltaire si divertiva a registrare nei propri taccuini (cfr. *ibid.*, vol. II, p. 388).

<sup>152</sup> G. E. Lessing, *Su un compito attuale*, in *La religione dell'umanità*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 55, corsivi nel testo.



so coscienza di sé dandosi un nome, situandosi nei confronti del proprio passato e del proprio avvenire, indicando le operazioni che deve effettuare all'interno del proprio presente»<sup>153</sup>. Riflettendo sulla risposta di Kant alla domanda «che cosa è l'illuminismo?», Foucault ha sottolineato come il problema che essa sollevava fosse appunto «quello del presente, quello dell'attualità [*actualité*]», ovvero la «questione filosofica del presente»<sup>154</sup>. Opportunamente, egli si premura di precisare che il carattere di questa interrogazione sull'attualità da parte dell'illuminismo è diverso rispetto ad altri, precedenti tentativi di pensare filosoficamente il presente – e i nomi evocati sono quelli di Descartes, Vico, Agostino e Platone<sup>155</sup>. Per costoro, si sarebbe trattato di determinare e stabilire, di volta in volta, i compiti propri della filosofia rispetto alle esigenze poste da una situazione storica data piuttosto che di problematizzare l'attualità in quanto tale. Secondo Foucault, esattamente come aveva scritto Lessing nel 1776 (e stupisce che Foucault non l'abbia citato a sostegno della propria interpretazione), la domanda cui Kant si sente chiamato a rispondere, invece, «non è semplicemente: che cosa, nella situazione attuale, può determinare questa o quella decisione di ordine filosofico?»; per il filosofo illuminista, per la prima volta, «il problema verte su che cosa sia il presente e, prima di tutto, sulla determinazione di un certo elemento del presente che, tra tutti gli altri, bisogna riconoscere, distinguere e decifrare. Che cosa, nel presente, ha senso per una riflessione filosofica»<sup>156</sup>. Sul finire del XVIII secolo, la domanda sull'*Aufklärung* avrebbe costretto il “filosofo” a interrogarsi non solo sui propri compiti e scopi immediati, sulla propria funzione sociale, ma anche, e soprattutto, sul significato “attuale” della *philosophie* quale la s'intendeva all'epoca, su ciò che, in quel preciso momento, in essa, e grazie a essa, stava accadendo: «Tutto ciò – ne conclude Foucault –, la filosofia come problematizzazione di un'attualità e come interrogazione, da parte del filosofo, di questa attualità di cui fa parte e nei confronti della quale deve situarsi, potrebbe caratterizzare la filosofia come discorso della modernità e sulla modernità»<sup>157</sup>. L'originalità dell'illuminismo, rispetto al pensiero degli altri grandi filosofi citati, risiederebbe, secondo Foucault, in quello ch'egli chiama l'«atteggiamento moderno», che in «un nuovo modo di porre il problema della modernità, non più in rapporto longitudinale con gli antichi, ma in quello che potrebbe essere chiamato un rapporto ‘sagittale’ con la propria attualità. Il discorso deve riprendere in considerazione la sua attualità, per ritrovare il proprio luogo peculiare, per dirne il senso e, infine, per specificare il modo in cui esso è in grado di agire all'interno di questa attualità»<sup>158</sup>. Ciò significa che non

<sup>153</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 255; si tratta di una sintesi della lezione tenuta al Collège de France il 5 gennaio 1983.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 253. Si veda anche l'altro saggio dallo stesso titolo, apparso originariamente in inglese nel 1984 (*What is Enlightenment?*), cfr. *ibid.*, p. 219.

<sup>155</sup> Cfr. M. Foucault, *What is Enlightenment?*, cit., p. 218.

<sup>156</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 254.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 254-255.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 255.

si trattava più di stabilire a chi spettasse il primato tra antichi e moderni<sup>159</sup>, bensì di pensare e rivendicare la propria modernità in termini di adeguatezza ai tempi presenti, e non di valore atemporale e assoluto.

Si potrebbe, però, rovesciare questo assunto, e affermare che la modernità con cui l'illuminismo volle identificarsi fosse segnata dalla consapevolezza che il tempo della storia, il suo divenire, non era determinato da leggi provvidenziali, bensì da decisioni affatto umane che, proprio per questo, dovevano essere costantemente ripensate, verificate e modificate in conformità alle mutevoli esigenze poste dal presente nella sua attualità, la cui costitutiva contingenza nessun ordine teologico e trascendente poteva più riscattare e, tanto meno, fondare. Si ritroverebbe così l'altro motivo dominante nella riflessione kantiana sull'illuminismo: l'uscita dallo stato di minorità da parte dell'uomo. Sollevare la questione del presente significava domandarsi quali fossero «i limiti attuali del necessario» (e dell'«inutile», come i re che guarivano gli scrofolosi, e altre stravaganze simili) – o, detto altrimenti, porre il problema di «ciò che non è o non è più indispensabile per la costituzione [degli uomini] come soggetti autonomi»<sup>160</sup>.

Foucault, a dire il vero, non menziona mai Voltaire, ma è lampante quanto le sue osservazioni siano pertinenti per comprendere quello che fu anche per Voltaire (ben prima che per Kant) il compito che attendeva la “filosofia”, se essa intendeva mantenersi all'altezza delle proprie aspirazioni e raggiungere i propri scopi. Il costante sforzo di Voltaire di pensare a «partire dal punto in cui si è arrivati, e da quello in cui sono giunte le nazioni» risponde precisamente a questa esigenza: a più riprese, Foucault chiama questa prospettiva teorica un'«ontologia del presente», un'«ontologia storica di noi stessi», un'«ontologia critica di noi stessi»<sup>161</sup>. È molto probabile che Voltaire non avrebbe apprezzato simili formule, che gli sarebbero suonate oscuri verbalismi tanto quanto il gergo della scolastica; esse, tuttavia, esprimono esattamente ciò che la sua “filosofia” volle essere, e fu. Di fatto, chiedersi, per esempio, «perché viene abbandonata al disprezzo, alla degradazione, all'oppressione, alla rapina, la gran massa di uomini laboriosi e innocenti che tutti i giorni dell'anno coltiva la terra per farvene mangiare i frutti; mentre, al contrario, viene rispettato, trattato con riguardo, corteggiato l'uomo inutile, e spesso malvagio, che vive solo del lavoro di quelli, e che si arricchisce solo con la loro miseria?»<sup>162</sup> (che, con tutta evidenza, non è che una variante della domanda «perché mai i più forti devono essere i monaci?») significa porsi in un determinato «modo di relazione con l'attualità»<sup>163</sup>: com'è possibile che, «al punto in cui si è arrivati, e in cui sono giunte le nazioni», una ristretta clas-

<sup>159</sup> Si veda la voce *Antichi e Moderni*, che Voltaire termina ecumenicamente: «Insomma, per concludere, beato colui che, privo di ogni pregiudizio, è sensibile al valore degli antichi e dei moderni, apprezza i loro pregi, conosce il loro difetti, e li perdona».

<sup>160</sup> M. Foucault, *What is Enlightenment?*, cit., p. 226.

<sup>161</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 261, e *What is Enlightenment?*, cit., pp. 229 e 231.

<sup>162</sup> Si veda la voce *Perché (i)*.

<sup>163</sup> M. Foucault, *What is Enlightenment?*, cit., pp. 222 e 223.

se di uomini privilegiati continui a essere «trattata con riguardo», mentre la gran massa dei contadini «laboriosi e innocenti» viene disprezzata e oppressa? Altre varianti significative di questa stessa domanda si leggono, per esempio, alla voce *Voti* che inizia: «Fare un voto per tutta la vita significa farsi schiavo. Come si può tollerare la peggiore delle schiavitù in un paese in cui la schiavitù è bandita?». E poco oltre Voltaire incalza: «Come hanno potuto i governi essere tanto nemici di se stessi, tanto insensati, da autorizzare i cittadini ad alienare la propria libertà a un'età in cui non è permesso disporre della benché minima parte della propria fortuna? Com'è possibile che i magistrati, consapevoli dell'enormità di questa sciocchezza, non provvedano a regolarla?». E, in conclusione, dopo l'ennesimo apologo anticlericale, esclama: i monaci «hanno fatto tutti voto di vivere a nostre spese, di essere un fardello per la patria, di nuocere alla popolazione, di tradire i propri contemporanei e la posterità. E noi lo tolleriamo!». (Il verbo usato, due volte, da Voltaire è *souffrir*, che mette bene in evidenza la sua *insofferenza*, ma che non è una forzatura indebita tradurre con “tollerare”). Queste domande sono retoriche in quanto presuppongono tutte che il tempo (la storia) abbia finito per scalzare le fondamenta della tradizione (nei casi citati, dell'ordine feudale e del potere ecclesiastico) e renderne dubbia e contestabile l'autorità: sono domande che il presente (di Voltaire) poneva al passato, a partire dal presente stesso e dalle proprie mutate esigenze di razionalità (equità).

Il ragionamento, a quanto pare, incorre formalmente in una certa viziosa circolarità: il criterio per condannare come inique e “inutili”, cioè insensate e prive di autorità, le consuetudini stabilite unicamente dalla tradizione è, per Voltaire, la loro inadeguatezza rispetto alle esigenze dei tempi presenti, e ciò che le rende inadeguate ai tempi presenti è la loro iniquità. Un dato di fatto – la tradizione sentita come non più conforme alle esigenze di razionalità dei tempi presenti – viene surrettiziamente trasformato in un giudizio di valore – il principio di autorità della tradizione non merita più alcun rispetto. Simili obiezioni non avrebbero certo modificato le opinioni di Voltaire; per il suo spirito pragmatico, il problema non concerneva la coerenza logica, ma la realizzabilità pratica del progetto illuminista ch'egli sentiva come un'urgenza: in che modo liberarsi di una tradizione la cui autorità era, di fatto, considerata un gravame, un pregiudizio infondato e un vincolo insopportabile. Il contributo di Voltaire alla soluzione di esso fu del tutto conforme al suo talento di scrittore: con la mera forza retorica delle sue domande, dei suoi ostinati “perché”, egli seppe fare della propria impazienza un argomento efficace, o, quanto meno, rendere un'insofferenza largamente condivisa dai suoi lettori un criterio di giudizio (e di condanna). La “filosofia” di Voltaire (e sodali), forse, è servita “solo” a questo: contribuire a rendere intollerabile ciò che per secoli era stato tollerato, rifiutandosi di continuare a considerarlo ovvio e immutabile e denunciandone l'inadeguatezza rispetto alle esigenze del proprio tempo. Quando dichiarava a d'Alembert che «bastano cinque o sei filosofi che siano d'accordo tra loro per rovesciare il colosso», Voltaire si dimostrava eccessivamente ottimista; ma, in fin dei conti, con simili affermazioni voleva soltanto incoraggiare i propri compagni a perseverare nel loro impegno (in un periodo, peraltro, in questo caso particolare, assai difficile). Quando, però, aggiungeva che «non si tratta di

impedire ai nostri domestici di andare a messa o alla predica; si tratta di strappare i padri di famiglia alla tirannia degl'impositori e d'ispirare lo spirito di tolleranza. Questa missione ha già incontrato brillanti successi»<sup>164</sup>, il proposito sembra assai più fondato e realistico. La "filosofia" non avrà rovesciato il colosso, ma ha contribuito a rendere insopportabile la «tirannia degl'impositori», diffondendo il sospetto che le loro "imposture" fossero ormai prive di senso e di funzione, contraddittorie e risibili quando non ingiuste e crudeli – in breve, non erano più tollerabili. Questo era il fine che Voltaire attribuiva alla "filosofia", e alla cui realizzazione egli contribuì attivamente con la sua opera di "filosofo", di storico e di polemista.

Non sarà un'esagerazione affermare che egli, con la sua insofferenza, contribuì in maniera determinante a costruire quell'Intollerabile che fissa e definisce le «frontiere dello spazio morale»<sup>165</sup> della modernità cui anche noi, ancora oggi, apparteniamo. Gli abusi del potere ecclesiastico, i privilegi e le prevaricazioni dell'aristocrazia, le efferatezze dell'Inquisizione, le crudeltà della tortura, la brutalità di un sistema giudiziario che l'accoglieva tra i mezzi leciti d'indagine e come prova, la cecità, i pregiudizi e la brutalità del fanatismo dei *religionistes*, l'iniquità delle guerre di conquista e di religione, l'ingiustizia di una fiscalità che gravava interamente sulle classi produttive, come pure le oscurità della metafisica, le astruserie della teologia, le contraddizioni di cui erano costellati testi che la tradizione imponeva di rispettare come sacri e che contrastavano con le conoscenze ed esperienze del senso comune, cominciarono a essere sentite come altrettante trasgressioni – intollerabili – di quella «linea divisoria» (*ligne de partage*)<sup>166</sup> che, proprio come un *limes*, serve a definire una civiltà e l'insieme dei valori etici, sociali, giuridici e politici in cui essa si riconosce. La "filosofia" di Voltaire (e dei Lumi) concorse in maniera determinante a tracciare tale "linea", tale "frontiera", o, per essere più precisi, a spostarla, a modificarne il tracciato rispetto a quello che essa aveva seguito per secoli. Detto altrimenti, essa concorse all'«evoluzione delle sensibilità», che è appunto «ciò che modifica al contempo l'intollerabile e la capacità di coglierlo come tale»: il passaggio dalla società di Antico Regime alla modernità può essere descritto, allora, come un passaggio «da una configurazione d'intollerabili a un'altra»<sup>167</sup>, e questa nuova «configurazione» – che, in larga misura, è ancora la nostra – non è pensabile senza l'azione "filosofica" di Voltaire. È lui che, nella maniera più esplicita, ha fissato i limiti di ciò che, pochi decenni prima della Rivoluzione, non si era più disponibili a tollerare, e che, dopo la frattura rivoluzionaria, non si sarebbe mai più

<sup>164</sup> Lettera a d'Alembert, 6 dicembre 1757, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1978, vol. II, p. 1176. L'anno 1757 fu l'anno che vide lo scatenarsi delle polemiche attorno alla voce *Genève*, composta per l'*Encyclopédie* da d'Alembert, che abbandonerà la direzione del progetto enciclopedico, il quale dovette essere sospeso per ordine delle autorità fino al 1766.

<sup>165</sup> Cfr. *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, a cura di D. Fassin e P. Bourdelais, Paris, La Découverte, 2005.

<sup>166</sup> D. Fassin, *Les frontières de l'espace moral*, in *ibid.*, p. 8.

<sup>167</sup> *Ibid.*, rispettivamente pp. 11 e 12.

stati disposti a farlo, malgrado le varie restaurazioni, reazioni, riflussi che si sono susseguite negli ultimi due secoli. Non è un caso che Tzvetan Todorov abbia fornito (benché non intenzionalmente) la descrizione più precisa e sintetica dei nostri “intollerabili” in un saggio nel quale rivendica i valori dell’illuminismo come quelli che fondano e caratterizzano la civiltà occidentale contemporanea (i diversi capitoli del libro s’intitolano, a scanso di equivoci: «Autonomia», «Laicità», «Verità», «Umanità», «Universalità»); nell’intento di respingere l’accusa che i reazionari di tutti i tempi – da Joseph de Maistre in poi – hanno rivolto alla società intrisa di spirito illuminista uscita dalla Rivoluzione di essere secolarizzata e priva del senso del sacro, egli osserva che «non è vero, tuttavia, che le nostre società secolarizzate ignorino completamente il sacro; solo che questo non si trova più nei dogmi o nelle reliquie, bensì nei diritti degli esseri umani. È sacra, per noi, una certa libertà dell’individuo: il suo diritto di praticare (o meno) la religione che ha scelto, di criticare le istituzioni, di cercare da sé la verità. È sacra la vita umana; è per questo che gli Stati hanno rinunciato al loro diritto di attentare ad essa con la pena di morte. È sacra l’integrità del corpo umano; è per questo che la tortura è bandita, anche quando la ragione di Stato la raccomanderebbe, o è vietata l’infibulazione, praticata su bambine che non dispongono ancora autonomamente della propria volontà»<sup>168</sup>. Una buona definizione di sacro potrebbe essere, infatti, ciò la cui trasgressione è intollerabile. Ed è a partire da questi limiti di tollerabilità che, ancora oggi, le democrazie liberali occidentali pensano la propria civiltà fondata sulla laicità, sulla libertà di culto e di pensiero, sulla difesa dei diritti umani – e, bisognerebbe aggiungere per completezza, sul liberismo economico (anche se questo è un diritto meno nobile da rivendicare, e di sacro non sembra avere più granché: sono finiti i tempi in cui, nel diciassettesimo articolo della *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, il diritto alla proprietà veniva solennemente dichiarato «inviolabile e sacro» – e, infatti, Todorov non lo menziona nella sua lista, per il resto abbastanza completa).

Con l’acutissimo senso dell’attualità del polemista (e dello scrittore satirico), Voltaire si è trovato costantemente nella condizione di dover riflettere «sul punto in cui si era arrivati», su ciò che era ormai intollerabile e su ciò che era “sacro”, ossia necessario, imprescindibile e inderogabile – e lo fece costringendo anche gli altri (compresi, innanzitutto, gli avversari) a prenderne coscienza. Questa, in conclusione, è la “filosofia” di Voltaire, la cui portata e il cui valore esigono di essere misurati su quelli che storicamente ne furono gli esiti in *quel determinato* momento. Ma la sua eredità *per noi*, la sua perdurante attualità non dovrà essere cercata tanto nei risultati concreti che la sua “filosofia” ottenne, nelle riforme per cui lottò: essi, e alcune loro conseguenze pratiche (i cui effetti sono ancora in parte riconoscibili oggi) fanno comunque parte della storia – o forse della preistoria –

<sup>168</sup> T. Todorov, *L’esprit des Lumières*, Paris, Laffont, 2006, pp. 64-65; il libro integra e sviluppa il testo di Todorov pubblicato nel catalogo (alle pp. 10-16) di un’esposizione allestita alla Bibliothèque Nationale di Parigi nel marzo-maggio 2006, il cui titolo era significativamente (programmaticamente, sarebbe meglio dire forse): *Lumières! Un héritage pour demain*.

della nostra modernità come qualsiasi altro evento del passato; in altre parole, appartengono al novero dei *brute facts*, come la bancarotta del sistema di John Law, la guerra dei Sette Anni o la presa della Bastiglia – per quanto possano acquisire un significato simbolico, ed essere così assunti come momenti fondanti della modernità e, quindi, di capitale importanza per noi e per la nostra identità attuale, essi non possono essere considerati, a rigore, un'eredità, un retaggio “culturale” trasmissibile: al massimo, sono fasi salienti di un processo non ancora esaurito (forse) e di cui (forse) ancora facciamo parte. E meno ancora l'eredità del pensiero di Voltaire dovrà essere cercata unicamente nelle teorie e dottrine ch'egli professò: anche queste – tanto quelle che crediamo di poter ancora fare nostre, perché le sentiamo vicine alla nostra sensibilità, quanto quelle più strampalate o perfino aberranti – appartengono alla storia delle idee, o come altro la si voglia chiamare, se non si è disposti ad ammettere che il pensiero di Voltaire appartenga a quella che a scuola e nelle università viene chiamata storia della filosofia. E, per di più, come s'è visto, sarebbe fatica vana cercare di ricostruire, a partire da questo «caos d'idee», un *système* organico, dato ch'egli si rifiutò sempre, per principio, di elaborarne uno. Non si tratta, dunque, di celebrare la “perenne attualità” del pensiero di Voltaire immedesimandosi nelle sue campagne di opinione (che, per quanto condivisibili, furono, e restano, le “sue”, e non le “nostre”), ripetendo pedissequamente le sue parole d'ordine (le quali, per quanto folgoranti, erano rivolte ai suoi contemporanei, e non a noi), bensì di assumere nei confronti del nostro presente quell'atteggiamento critico (insofferente e impaziente) che egli seppe tenere, in ogni circostanza, nei confronti del proprio.

La conclusione più equilibrata cui si possa giungere circa l'attualità *per noi* di Voltaire l'ha formulata Michel Foucault a proposito dei Lumi in generale: «il filo che può ricollegarci [...] all'*Aufklärung*» (e, dunque, anche a Voltaire) non deve ridursi a un'astorica, e acritica, «fedeltà a degli elementi di dottrina, ma [essere] piuttosto la riattivazione permanente di un atteggiamento; vale a dire di un *ethos* filosofico che potrebbe essere caratterizzato come critica permanente del nostro essere storico»<sup>169</sup>. E, in un'altra pagina, egli precisa, non senza ironia: «Abbandoniamo alla sua pietà chi vuole conservare viva e intatta l'eredità dell'*Aufklärung*. Questa pietà è, certamente, il più commovente dei tradimenti. Non si tratta di preservare i resti dell'*Aufklärung*; bisogna avere presente e custodire il problema stesso di questo evento e del suo senso (il problema della storicità del pensiero dell'universale) come ciò che deve essere pensato»<sup>170</sup>. L'ammirazione celebrativa nei confronti dell'antesignano della modernità, e delle sue lotte per l'emancipazione e la laicità, corre infatti il rischio di trasformarsi in una forma d'incomprensione, e di tradimento, del tutto speculare all'irritazione suscitata dallo scarso rigore filosofico del suo pensiero o dal tono spesso sprezzante ed elitario (antidemocratico) del suo *esprit*: detto in poche parole, essa rischia di fissare Voltaire in un'icona del patrimonio culturale, e, così facendo, di mo-

<sup>169</sup> M. Foucault, *What is Enlightenment?*, cit., pp. 225-226.

<sup>170</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 261.

numentificarlo. Laddove, se l'opera multiforme di Voltaire ci interpella, ci provoca e non di rado ci sconcerta, è proprio perché essa stride e contrasta con il nostro presente, nel momento stesso in cui, in essa, riconosciamo le radici, l'origine di ciò che è divenuta oggi la civiltà occidentale, secolarizzata, democratica, massificata e tecnologica, alla quale apparteniamo. La maniera peggiore, e più facile, per tradire Voltaire – e la forza attuale *per noi* della sua “filosofia” – è ridurlo a un capitolo della storia delle idee, mettendo magari tra parentesi quegli aspetti delle sue polemiche che giudichiamo troppo personali, idiosincratici o legati a episodi remoti e superati dalla storia, i suoi giudizi avventati o francamente campati in aria, quelli che furono i suoi pregiudizi (per esempio, il valore indiscutibile del modello classicista in poesia o classista in politica) – in breve, tutto ciò che della sua figura e del suo pensiero pieno di contraddizioni appare irritante poiché non corrisponde all'immagine monumentale che del patriarca di Ferney è stata costruita da due secoli di apologetica agiografica.

Restargli fedeli, viceversa, comporta che il suo pensiero venga compreso in tutta la sua *inattualità* – a patto di intenderla nel senso in cui Nietzsche definiva le proprie meditazioni «inattuali», ovvero, più correttamente, intempestive (*unzeitgemässe*). Il valore attuale della “filosofia” di Voltaire, del suo umanesimo scettico ma non rassegnato, del suo spirito disilluso ma indomito, del suo elitarismo intellettuale ma fieramente avverso a ogni privilegio e prevaricazione arbitraria, delle sue campagne contro *l'Infâme*, che testimoniano degli splendori e dei limiti della civiltà europea in una fase determinata (e, per molti aspetti, determinante) della sua storia, risiede nella loro intempestività *per noi*, che è come dire nella loro distanza *da noi* e dalle nostre esigenze attuali. È proprio l'effetto perturbante della sua intempestività, cioè il suo essere, al contempo, familiare ed estraneo, prossimo e remoto rispetto alla sensibilità di oggi, che ne costituisce l'attualità *per noi* (la quale, peraltro – non sarà forse superfluo precisarlo –, è la *sola* attualità di cui *noi* possiamo fare esperienza). L'intempestiva attualità di Voltaire agisce, nel nostro presente, per contrasto, ovvero dialetticamente. E, dunque, per comprendere, apprezzare e, magari, trarre profitto da essa è necessario, senza intenzioni tardivamente apologetiche né denigratorie, saper prendere le distanze dalle idee e dalle opinioni di Voltaire per non dimenticare quale fosse la loro funzione pratica nel quadro della strategia polemica e “filosofica” perseguita da Voltaire per oltre mezzo secolo con accanimento, ostinazione e coerenza. Solo allora, cogliendolo nella sua intempestività *per noi*, potremo ritrovare in lui, nel suo pensiero, nei suoi libelli e negli altri scritti d'occasione un modello esemplare di atteggiamento critico nei confronti del (proprio) presente, cioè dell'attualità propria a ciascuno – un modello al quale non è possibile rinunciare se si vuole continuare a riflettere criticamente sul punto in cui si è giunti, oggi, ma che, proprio per questo, non deve essere trasposto tale e quale agli odierni “tempi presenti”, magari con l'aggiunta di qualche ritocco *à la page*: di un *Voltaire travesti* ad uso dei gusti della moda corrente, ovvero dell'ideologia dominante, oggi, non sapremmo proprio che farcene.

## Voltaire, *Tolleranza*

A cura di Domenico Felice<sup>1</sup>

### Sezione I<sup>2</sup>

Ho visto, nelle storie, così tanti orribili esempi di fanatismo, dalle divisioni tra atanasiani e ariani sino all'assassinio di Enrico il Grande e al massacro delle Cévennes<sup>3</sup>; ho visto con i miei occhi così tante calamità pubbliche e private causate dal furore settario e da impeti d'entusiasmo, dalla tirannia del gesuita Le Tellier alla demenza dei convulsionari e dei biglietti di confessione<sup>4</sup>, che mi sono spesso domandato: *La tolleranza è un gran male tanto quanto l'intolleranza? E la libertà di coscienza è un flagello tanto barbaro quanto i roghi dell'Inquisizione*<sup>5</sup>?

È con rammarico che parlo degli Ebrei: questa nazione, per molti aspetti, è la più detestabile fra quante abbiano mai insudiciato la Terra. Ma per quanto assurda e atroce essa fosse, la setta dei sadducei fu pacifica e onorata, sebbene non credesse affatto all'immortalità dell'anima, mentre i farisei ci credevano. La setta di Epicuro non fu mai perseguitata dai Greci. Quanto all'ingiusta morte di Socrate, l'unico motivo che sono riuscito a trovare è l'odio dei pedanti. Egli stesso riconosce di aver passato la vita a dimostrare a costoro che erano persone illogiche; offese il loro amor proprio ed essi si vendicarono con la cicuta. Gli Ateniesi gli chiesero perdono dopo averlo avvelenato e gli eressero un tempio<sup>6</sup>. È un fatto unico che non ha alcun rapporto con l'intolleranza.

<sup>1</sup> Anticipiamo qui la prima traduzione italiana integrale della voce *Tolleranza* di Voltaire, in corso di pubblicazione nel volume: Voltaire, *Dizionario filosofico integrale. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, a cura di Domenico Felice e Riccardo Campi, Milano, Bompiani ("Il pensiero occidentale"). È a questa traduzione che fanno riferimento i rinvii delle note che seguono.

<sup>2</sup> Sono stato il primo a pubblicare, nel 1821, ciò che è contenuto in questa sezione, sulla base di una copia in mio possesso datami dal compianto Decroix, uno degli editori di Kehl. (*Beuchot*) – Jacques-Joseph-Marie Decroix (1746-1826). Si veda Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763).

<sup>3</sup> Riferimento a Enrico IV di Borbone e alla strage degli Ugonotti compiuta nel 1684.

<sup>4</sup> Si vedano le voci *Convulsioni* e *Confessioni*.

<sup>5</sup> Si veda la voce *Inquisizione*.

<sup>6</sup> Si veda la voce *Socrate*.



Quando i Romani furono padroni della più bella parte del mondo, è noto che ne tollerarono tutte le religioni, per quanto non le ammirassero; e mi sembra assodato che sia grazie a questa tolleranza che il cristianesimo s'è instaurato, giacché i primi cristiani erano quasi tutti Ebrei.

Gli Ebrei avevano, come oggi, sinagoghe a Roma e nella maggior parte delle città mercantili. I cristiani derivati dal loro ceppo si giovarono all'inizio della libertà di cui godevano gli Ebrei<sup>7</sup>.

Non prendo qui in esame le cause delle persecuzioni che subirono in séguito: basti tenere presente che se fra tante religioni i Romani ne prescissero, a conti fatti, una sola, ciò non vuol dire affatto che fossero persecutori.

Al contrario, bisogna riconoscere che da noi ogni Chiesa ha mirato a sterminare tutte le Chiese di opinione contraria alla sua. Il sangue è sgorgato a lungo per questioni teologiche, e soltanto la tolleranza ha potuto arrestare il sangue che scorreva da un capo all'altro dell'Europa.

#### Sezione II<sup>8</sup>

Che cos'è la tolleranza? È l'appannaggio dell'umanità. Siamo tutti impastati di debolezze e di errori; perdoniamoci reciprocamente le nostre sciocchezze, è la prima legge della natura.

Alla Borsa di Amsterdam, di Londra, di Surat o di Bassora, il guebro, il baniano, l'ebreo, il maomettano, il deicola cinese, il bramino, il cristiano greco, il cristiano romano, il cristiano protestante, il cristiano quacchero, trafficano tutti insieme: nessuno leverà mai il pugnale contro gli altri per guadagnare anime alla propria religione. Perché, allora, ci siamo scannati quasi senza interruzione dal primo concilio di Nicea<sup>9</sup> in poi?

Costantino cominciò col promulgare un editto che autorizzava tutte le religioni e finì col perseguitarle. Prima di lui ci si scagliò contro i cristiani solo perché cominciavano a formare un partito nello Stato. I Romani consentivano tutti i culti, persino quelli degli Ebrei e degli Egiziani, per i quali nutrivano tanto disprezzo. Perché Roma tollerava questi culti? Perché né gli Egiziani né gli stessi Ebrei cercavano di sterminare l'antica religione dell'Impero, non correvano per terra e per mare allo scopo di fare proseliti: pensavano solo a far quattrini, mentre è incontestabile che i cristiani volevano che la loro fosse la religione dominante. Gli Ebrei non volevano che la statua di Giove stesse a Gerusalemme; ma i cristiani non volevano che essa fosse in Campidoglio. San Tommaso ebbe la buona fede di confessare che, se i cristiani non detronizzarono gli imperatori, fu solo perché non

<sup>7</sup> Si vedano le voci *Ebrei* e *Cristianesimo*.

<sup>8</sup> Costituiva tutta la voce nel *Dictionnaire philosophique*, 1764. (*Beuchot*)

<sup>9</sup> Svoltosi nel 325. Si vedano le voci *Arianesimo*, *Cristianesimo* e *Concili*.

poterono farlo [*Summa Theologica*, II, 2, q. 12]. La loro convinzione era che tutta la Terra dovesse essere cristiana. Erano, dunque, necessariamente nemici di tutti i popoli della Terra, finché questi non si fossero convertiti.

Erano poi nemici gli uni degli altri su tutti i punti controversi della loro religione. Bisogna, innanzitutto, considerare Gesù Cristo come Dio? Quelli che lo negano vengono anatemizzati sotto il nome di ebioniti<sup>10</sup>, i quali, a loro volta, anatematizzano gli adoratori di Gesù.

Alcuni di loro vogliono che tutti i beni siano comuni, come si sostiene che lo fossero al tempo degli apostoli? I loro avversari li chiamano nicolaiti<sup>11</sup> e li accusano dei più infami delitti. Altri tendono a una devozione mistica? Vengono chiamati gnostici e ci si scaglia contro di loro con furore. Marcione disputa sulla Trinità? Lo si tratta da idolatra.

Tertulliano, Prassea, Origene, Novato, Novaziano, Sabellio e Donato sono tutti perseguitati dai loro fratelli prima di Costantino; e appena questi ha fatto trionfare la religione cristiana, ecco gli atanasiani e gli eusebiani sbranarsi a vicenda; e da allora la Chiesa cristiana è inondata di sangue fino ai giorni nostri.

Il popolo ebreo era, lo ammetto, un popolo assai barbaro. Scannava senza pietà tutti gli abitanti di uno sventurato piccolo paese<sup>12</sup>, sul quale non aveva più diritti di quanti non ne abbia oggi su Parigi e su Londra. Tuttavia, quando Naaman guarì dalla lebbra per essersi immerso sette volte nel Giordano; quando, per testimoniare la sua gratitudine a Eliseo, che gli aveva insegnato quel segreto, gli disse che avrebbe adorato il dio degli Ebrei per riconoscenza, riservandosi però la libertà di adorare anche il Dio del suo re e ne chiese permesso a Eliseo, il profeta non esitò a concederglielo [*2Re* 5, 10-18]. Gli Ebrei adoravano il loro Dio; ma non si stupivano mai del fatto che ogni popolo avesse il proprio. Trovavano giusto che Chemos avesse concesso un certo distretto ai Moabiti, purché il loro Dio ne desse uno anche a loro [*Gc* 11, 23-24]. Giacobbe non esitò a sposare le figlie di un idolatra [*Gn* 29, 16 segg.]. Labano aveva il suo dio, come Giacobbe aveva il proprio. Ecco degli esempi di tolleranza presso il popolo più intollerante e crudele di tutta l'antichità: noi l'abbiamo imitato nei suoi assurdi furori, ma non nella sua indulgenza<sup>13</sup>.

È chiaro che qualunque individuo perseguiti un uomo, suo fratello, perché non è della sua opinione, è un mostro: ciò è fuori discussione; ma il governo, i magistrati, i principi, come si comporteranno verso coloro che hanno un culto diverso dal loro? Se sono stranieri potenti, è certo che un principe farà alleanza con loro. Francesco I, cristianissimo, si unirà con i musulmani contro Carlo V, cattolicissimo. Francesco I darà denaro ai luterani

<sup>10</sup> Setta giudaizzante del periodo apostolico. Il nome è una traslitterazione del termine ebraico *Evionim*, che significa «poveri». Nell'accezione comune la parola venne a esprimere la limitatezza della legge mosaica e l'incapacità di comprendere Gesù Cristo propria dei giudaizzanti.

<sup>11</sup> Setta eretica del periodo apostolico. Il loro nome deriva, secondo Sant'Ireneo (*Contro le eresie*, I, 26, 3), da Nicola d'Antiochia, uno dei primi sette diaconi a cui gli Apostoli imposero le mani.

<sup>12</sup> Allusione ai Medianiti. Si veda la voce *Ebrei*.

<sup>13</sup> Si veda la voce *Ebrei*.

di Germania per sostenerli nella loro rivolta contro l'imperatore; ma comincerà, secondo l'uso, col far bruciare i luterani nel proprio regno. Li finanzia in Sassonia per ragioni politiche; li brucia, per le stesse ragioni, a Parigi. E che cosa succederà? Le persecuzioni fanno proseliti, e ben presto la Francia sarà piena di nuovi protestanti: dapprima, essi si lasceranno impiccare; successivamente, si metteranno a impiccare anche loro. Ci saranno guerre civili, poi verrà la Notte di San Bartolomeo, e questo angolo del mondo finirà con l'avere caratteristiche peggiori di quelle attribuite all'Inferno dagli antichi e dai moderni.

Insensati, che non avete mai saputo rendere un culto puro al Dio che vi ha creati! Sciagurati, che non vi siete mai lasciati guidare dall'esempio dei noachidi<sup>14</sup>, dei letterati cinesi, dei Parsi e di tutti i saggi! Mostri, che avete bisogno di superstizioni, come il ventriglio dei corvi ha bisogno di carogne! Vi è già stato detto<sup>15</sup>, e non c'è altro da dirvi: se avete due religioni in patria, si scanneranno a vicenda; se ne avete trenta, vivranno in pace<sup>16</sup>. Guardate il Gran Turco: egli governa Guebri, Baniani, cristiani greci, nestoriani e romani. Il primo che tenta di suscitare tumulti viene impalato, e tutti vivono tranquilli.

### Sezione III<sup>17</sup>

Fra tutte le religioni, la cristiana è senza dubbio quella che deve ispirare maggiore tolleranza, sebbene fino ad oggi i cristiani siano stati i più intolleranti fra tutti gli uomini.

Gesù, essendosi degnato di nascere, come i suoi fratelli<sup>18</sup>, nella povertà e nella bassezza, non si degnò mai di praticare l'arte della scrittura. Gli Ebrei avevano una legge scritta fin nei minimi dettagli e noi non possediamo una sola riga di mano di Gesù. Gli apostoli si divisero su parecchi punti. San Pietro e san Barnaba mangiavano carni proibite con i nuovi cristiani stranieri e se ne astenevano con i cristiani ebrei. San Paolo rimproverava loro questa condotta [*Ga* 2, 11-14], ma poi questo stesso Paolo, fariseo e discepolo del fariseo Gamaliele, questo stesso Paolo che aveva perseguitato con furore i cristiani, e che, dopo aver rotto con Gamaliele, si fece a sua volta cristiano, si recò nondimeno a sacrificare nel tempio di Gerusalemme durante il suo apostolato. Osservò pubblicamente per otto giorni tutte le cerimonie della legge giudaica, alla quale aveva rinunciato; vi aggiunse anzi devozioni e purificazioni in sovrappiù: insomma, giudaizzò in tutto e per tutto. Il più grande apostolo dei cristiani fece per otto giorni le stesse cose per le quali oggi si condannano gli uomini al rogo presso buona parte dei popoli cristiani<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> I discendenti di Noè, dall'ebraico *noah*.

<sup>15</sup> Cfr. Voltaire, *Lettres philosophiques*, sesta lettera.

<sup>16</sup> Analoga tesi è espressa nelle *Lettres persanes* (1721) di Montesquieu, lettera LXXXV.

<sup>17</sup> Costituiva la seconda sezione della voce *Tolleranza* nell'edizione del 1765 del *Dictionnaire philosophique*. (*Beuchot*)

<sup>18</sup> Sui fratelli di Gesù si vedano *Mt* 12, 46-47, *Mc* 3, 31 e *At* 1, 14.

<sup>19</sup> Si veda la voce *Paolo*.

Teuda e Giuda [*il Galileo*] si erano proclamati *mesia* prima di Gesù. Dositeo, Simone e Menandro si dissero tali dopo Gesù. Sin dal primo secolo della Chiesa, e prima ancora che il nome di *cristiano* diventasse noto, c'erano già una ventina di sette in Giudea.

Gli gnostici contemplativi, i dositeani e i cerintiani<sup>20</sup> esistevano prima che i discepoli di Gesù avessero assunto il nome di *cristiani*. Ci furono ben presto trenta Vangeli, ognuno dei quali apparteneva a una comunità differente; e sin dalla fine del primo secolo si possono contare trenta sette cristiane in Asia Minore, in Siria, ad Alessandria e persino a Roma.

Tutte queste sette, disprezzate dal governo romano e nascoste nella loro oscurità, si perseguitavano nondimeno fra loro nei sotterranei in cui strisciavano, vale a dire si scagliavano ingiurie; era tutto quello che potevano fare nella loro abiezione: quasi tutte erano composte da individui appartenenti alla feccia del popolo.

Quando, infine, alcuni cristiani ebbero abbracciato i dogmi di Platone<sup>21</sup> e mescolato un po' di filosofia alla loro religione, separandola da quella ebraica, essi divennero a poco a poco più rispettabili, ma continuarono a rimanere sempre divisi in parecchie sette, senza che ci fosse mai un solo momento in cui la Chiesa cristiana fosse veramente unita. Essa nacque in mezzo alle divisioni degli Ebrei, dei Samaritani, dei farisei, dei sadducei, degli esseni, dei giudaïti, dei discepoli di Giovanni, dei terapeuti<sup>22</sup>. Fu divisa sin dalla culla e lo fu persino durante le persecuzioni che patì talvolta sotto i primi imperatori. Spesso il martire era considerato un apostata dai suoi confratelli, e il cristiano carpocraziano<sup>23</sup> spirava sotto la scure del boia romano, scomunicato dal cristiano ebionita, il quale era sua volta anatemizzato dal sabelliano.

Questa orribile discordia, che perdura da tanti secoli, è un'impressionante lezione che ci dice che dobbiamo perdonarci l'un l'altro i nostri errori: la discordia è il grande male del genere umano e la tolleranza ne è l'unico rimedio.

Non c'è nessuno che non convenga su questa verità, sia che mediti a sangue freddo nel suo studio, sia che esamini pacatamente la questione con i suoi amici. Perché allora quegli stessi uomini che, in privato, ammettono l'indulgenza, la benevolenza e la giustizia, insorgono in pubblico con tanto furore contro queste virtù? Perché? Perché il loro interesse è il loro dio, perché sacrificano tutto a questo mostro che adorano.

«Io possiedo una dignità e una potenza, che l'ignoranza e la credulità hanno fondato; cammino sulle teste degli uomini prosternati ai miei piedi: se essi si rialzano e mi guardano in faccia, sono perduto; bisogna, dunque, tenerli proni a terra con catene di ferro».

Così hanno ragionato uomini che secoli di fanatismo hanno reso potenti. Essi hanno altri potenti sotto di loro, e costoro ne hanno altri ancora, e tutti si arricchiscono con le spoglie del povero, si ingrassano col suo sangue e ridono della sua imbecillità. Detestano

<sup>20</sup> Si veda la voce *Cristianesimo*. I cerintiani erano i discepoli dell'eresiarca Cerinto (I sec. d.C.).

<sup>21</sup> Si veda la voce *Platone*.

<sup>22</sup> Si veda la voce *Cristianesimo*.

<sup>23</sup> Appartenente alla setta gnostica dei carpocraziani fondata in Alessandria da Carpocrate, gnostico del II sec., e da suo figlio Epifane.

tutti la tolleranza, come i faziosi arricchitisi a spese della collettività hanno paura di rendere conto del loro operato, e come i tiranni temono la parola *libertà*. E, per colmo, assoldano fanatici che vanno gridando a gran voce: «Rispettate le assurdità del mio padrone, tremate, pagate e tacete!».

Fu così che ci si comportò per lungo tempo in gran parte della Terra; ma oggi che tante sette si bilanciano con i loro poteri, quale partito prendere nei loro confronti? Ogni setta, come si sa, è sinonimo di errore; non esistono sette di geometri, di algebristi e di aritmetici, perché tutte le proposizioni della geometria, dell'algebra e dell'aritmetica sono vere. In tutte le altre scienze ci si può sbagliare<sup>24</sup>. Quale teologo tomista o scotista oserebbe sostenere seriamente di essere sicuro del fatto suo?

Se c'è una setta che ricordi i tempi dei primi cristiani, è senza dubbio quella dei quaccheri. Nessuno più dei quaccheri somiglia agli apostoli. Gli apostoli ricevevano lo Spirito, e i quaccheri anche. Gli apostoli e i discepoli parlavano a tre o quattro per volta nelle loro assemblee al terzo piano, e i quaccheri fanno altrettanto a pianterreno. Secondo san Paolo, era permesso alle donne di predicare e, secondo lo stesso santo, era loro proibito [*1Cor* 11; 14, 34]; le quacchere predicano in virtù della prima posizione da lui espressa.

Gli apostoli e i discepoli giuravano con un semplice *sì* o *no*, e i quaccheri ugualmente.

Nessun segno di distinzione, nessun abbigliamento diverso fra i discepoli e gli apostoli; i quaccheri hanno maniche senza bottoni e sono tutti vestiti alla stessa maniera.

Gesù Cristo non battezzò nessuno dei suoi apostoli; i quaccheri non sono battezzati<sup>25</sup>.

Sarebbe facile spingere più lontano questo parallelo; sarebbe ancor più facile mostrare quanto la religione cristiana di oggi giorno differisca dalla religione che Gesù professò. Gesù era ebreo, mentre noi non siamo ebrei. Gesù si asteneva dal maiale, perché è immondo, e dal coniglio, perché rumina e non ha l'unghia fessa; noi mangiamo tranquillamente il maiale perché per noi non è immondo, e mangiamo il coniglio, che ha l'unghia fessa e non rumina.

Gesù era circonciso, mentre noi conserviamo il nostro prepuzio. Gesù mangiava l'agnello pasquale con la lattuga e celebrava la festa dei tabernacoli, mentre noi non lo facciamo. Osservava il sabato, mentre noi l'abbiamo cambiato; sacrificava, mentre noi non sacrificiamo<sup>26</sup>.

Gesù nascose sempre il mistero della sua incarnazione e della sua dignità; non dichiarò affatto di essere uguale a Dio<sup>27</sup>. San Paolo dice espressamente nella sua *Epistola agli Ebrei* [2, 7] che Dio creò Gesù inferiore agli angeli; e, nonostante tutte le parole di san Paolo, Gesù è stato riconosciuto Dio nel concilio di Nicea.

<sup>24</sup> Analoga contrapposizione tra geometria da un lato e metafisica e teologia dall'altro, è espressa nella voce *Setta*.

<sup>25</sup> Si veda la voce *Quaccheri*.

<sup>26</sup> Sull'osservanza delle pratiche giudaiche da parte di Gesù, si vedano *Lc* 2, 27-28, *Gv* 7, 2-10 e *Mt* 5, 17-30.

<sup>27</sup> Si veda la voce *Cristianesimo*. V. poggia la sua tesi su *Gv* 14, 28: «mio Padre è più grande di me».

Gesù non diede al papa né la marca di Ancona né il ducato di Spoleto; e tuttavia il papa li possiede per diritto divino<sup>28</sup>.

Gesù non fece un sacramento né del matrimonio né del diaconato; eppure fra noi il diaconato e il matrimonio sono sacramenti.

Se vogliamo considerare le cose con attenzione, la religione cattolica, apostolica e romana è, in tutte le sue cerimonie e in tutti i suoi dogmi, l'opposto della religione di Gesù.

E con questo? Dovremmo forse tutti giudaizzare, perché Gesù ha giudaizzato per tutta la vita?

Se fosse permesso di ragionare in modo conseguente in fatto di religione, è chiaro che dovremmo farci tutti ebrei, perché Gesù Cristo, nostro salvatore, nacque ebreo, visse da ebreo, morì ebreo e dichiarò espressamente di essere venuto per compiere e adempiere la religione ebraica. Ma è più chiaro ancora che noi dobbiamo tollerarci a vicenda, perché siamo tutti deboli, incoerenti, soggetti all'incostanza e all'errore. Una canna piegata dal vento nel fango dirà forse alla canna vicina, piegata in senso contrario: «Striscia come me, miserabile, o presenterò istanza perché tu venga divelta e bruciata?»

#### Sezione IV<sup>29</sup>

Amici miei, quando abbiamo predicato la tolleranza in prosa, in versi, da qualche pulpito e da tutte le nostre società; quando abbiamo fatto risuonare queste veritiere voci umane<sup>30</sup> negli organi delle nostre chiese, noi abbiamo reso un servizio alla natura, abbiamo reintegrato l'umanità nei suoi diritti; e non c'è più oggi giorno un ex gesuita o un ex giansenista che osi dire: «Io sono intollerante».

Ci saranno sempre dei barbari e dei bricconi che fomenteranno l'intolleranza; ma non lo ammetteranno; e sarà già un guadagno notevole.

Ricordiamoci sempre, amici miei, ripetiamo (bisogna ripetere per non dimenticare)<sup>31</sup>, ripetiamo le parole del vescovo di Soissons, non Languet, bensì Fitz-James Stuart<sup>32</sup>, nella sua lettera pastorale del 1757: «Dobbiamo considerare i Turchi come nostri fratelli».

Pensiamo che in tutta l'America inglese, che equivale press'a poco a un quarto del mondo conosciuto, ogni libertà di coscienza è sancita; e, purché si creda in Dio, ogni religione è ben accolta, ragion per cui il commercio fiorisce e la popolazione aumenta.

Riflettiamo sempre sul fatto che la prima legge dell'Impero russo, che è più grande dell'Impero romano, è la tolleranza nei confronti di qualsiasi setta.

<sup>28</sup> Si veda la voce *Pietro*.

<sup>29</sup> Prima sezione nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, parte nona, 1772. (Beuchot)

<sup>30</sup> C'è un registro d'organo chiamato *voce umana* [*fiffaro* o *vox humana*], che si combina con il registro del flauto. (V.)

<sup>31</sup> Cfr. Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, cap. II; Id., *Sermon du rabin Akib* (1761) e *Sermon de Josias Rossette* (1768).

<sup>32</sup> François Fitz-James Stuart (1709-1764), giansenista.

L'Impero turco e quello persiano usarono sempre un atteggiamento indulgente. Maometto II, conquistando Costantinopoli, non costrinse i Greci ad abbandonare la loro religione, per quanto li considerasse idolatri. Ogni padre di famiglia greco se la cavò pagando cinque o sei scudi l'anno. Si permise loro di conservare varie prebende e varie diocesi; ancora oggi, addirittura, il sultano turco nomina canonici e vescovi, mentre il papa non ha mai designato alcun iman o mullah.

Amici miei, ci sono solo pochi monaci, e qualche protestante altrettanto ottuso e barbaro quanto costoro, a restare ancora intolleranti.

Siamo stati talmente contagiati da questo furore, che nel corso dei nostri lunghi viaggi, l'abbiamo portato in Cina, nel Tonchino e in Giappone. Abbiamo impestato quei bei paesi. I più indulgenti tra gli uomini hanno imparato da noi a essere i più inflessibili. Abbiamo detto loro fin dall'inizio, per ricambiare la loro buona accoglienza: «Sappiate che noi siamo, sulla Terra, gli unici ad aver ragione e che perciò dobbiamo essere dappertutto i padroni». Allora siamo stati scacciati per sempre; sono corsi fiumi di sangue: questa lezione avrebbe dovuto correggerci.

#### Sezione V<sup>33</sup>

L'autore delle precedenti sezioni è un brav'uomo che cenerebbe con un quacchero, un anabattista, un sociniano, un musulmano ecc. Per parte mia, vorrei spingere la cortesia ancora oltre e dirò perciò al mio fratello turco: «Mangiamo insieme un buon pollo con riso invocando Allah; la tua religione mi sembra assai degna di rispetto: tu adori un solo Dio, sei tenuto a dare in elemosina tutti gli anni un denaro ogni quaranta di reddito e a riconciliarti con i tuoi nemici il giorno del *bairam*<sup>34</sup>. I nostri bigotti, che a nulla risparmiano le loro calunnie, hanno detto mille volte che la tua religione ha avuto successo solo perché è del tutto sensuale. Hanno mentito, quei poveracci; la tua religione è molto austera, comanda di pregare cinque volte al giorno, prescrive il digiuno più rigoroso, proibisce il vino e i liquori che i nostri direttori spirituali degustano; e se permette solo quattro mogli a quanti possono mantenerle (cosa molto rara), condanna tramite questa limitazione l'incontinenza ebraica, che consentiva diciotto mogli all'omicida Davide [2*Sam* 5, 13] e settecento, senza contare le concubine, a Salomone, l'assassino di suo fratello [1*Re*, 11, 3]»<sup>35</sup>.

Dirò al mio fratello cinese: «Ceniamo insieme senza tante cerimonie, giacché non apprezzo le moine; apprezzo invece la tua legge, la più saggia di tutte e, forse, la più antica». Più o meno le stesse cose dirò anche al mio fratello indiano.

<sup>33</sup> Seconda sezione nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, nona parte, 1772. (*Beuchot*)

<sup>34</sup> *Bairam* è il nome di due feste islamiche: *piccolo bairam*, festa della durata di tre giorni, successiva al digiuno del *Ramadan*; *grande bairam*, festa della durata di quattro giorni che ha luogo settanta giorni dopo il *piccolo bairam*.

<sup>35</sup> Si vedano le voci *Davide* e *Salomone*.

Ma che cosa dirò al mio fratello ebreo? Gli darò da mangiare? Sì, a patto che: durante il pasto l'asino di Balaam [*Nm* 22, 22-27] non si metta a tagliare; un pesce non venga a inghiottirsi qualcuno degli invitati e a tenerlo per tre giorni nel ventre [*Gn* 2, 1]; Ezechiele non mescoli alla nostra cena il suo pranzo; un serpente non si intrometta nella conversazione per sedurre mia moglie; un profeta non osi andare a letto con lei dopo cena, come fece quel tale Osea, per quindici franchi e uno staio d'orzo [*Os* 1, 2]; ma soprattutto, a patto che nessun Ebreo faccia il giro di casa mia suonando la tromba, faccia cadere i muri e sgozzi me, mio padre, mia madre, mia moglie, i miei figli, il mio gatto e il mio cane, secondo l'antica usanza ebraica. Orsù, amici miei, pace; recitiamo il nostro *benedicite*<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Allusione al Cantico di Daniele o dei tre fanciulli nella fornace (*Dn* 3, 52-57).





Esteban Anchustegui Igartua

## La religión en Rousseau y el proyecto patriótico revolucionario francés

La *religión* siempre ha traído de cabeza al ser humano. Planteada con los matices, vaivenes y usos propios de los diferentes momentos históricos la *religión*, *Dios*, ha estado presente en todo momento en sus reflexiones. Cuando, por ejemplo, nos planteamos cuestiones referidas a modelos de convivencia diferentes a las democracias liberales, el tema de la *religión* adquiere una relevancia de primer orden. Así, conceptos como el de «alianza de civilizaciones» nos retrotraen inmediatamente a los diferentes modos de organizar la relación entre el mundo, Dios y el hombre. Y es precisamente de esto de lo que nos habla Rousseau. El ginebrino plantea la exigencia de una renovada sociedad basada en un nuevo tipo de ser humano, muy alejado del comúnmente aceptado en su época, reconciliado con el orden de la naturaleza a través de la conciencia y que da origen a una organización social donde el «amor de sí» se manifiesta en el interés general mediante un gran contrato social.

Anteriormente Thomas Hobbes, en su tratado *Leviathan* (1651), ya había provocado un gran cambio en lo que a la cuestión de Dios se refiere. Hobbes, en lugar de ocuparse de Dios y sus imperativos, se ocupó exclusivamente del hombre y sus creencias. Se trataba, según el filósofo inglés, de intentar explicar por qué las convicciones religiosas dan con tanta frecuencia lugar a conflictos políticos. Lo que perseguía era que el nuevo pensamiento político ya no se ocupara de la política de Dios, sino que se concentrara únicamente en los hombres como creyentes en Dios y en evitar las disputas entre ellos. En definitiva, estaba dando el primer paso para erigir instituciones políticas legítimas sin que tuvieran necesariamente que estar basadas en la revelación divina. A lo que no se atrevió Hobbes fue a refutar la fe en la revelación divina. Rousseau sí, y así le fue. Rousseau habla de religión en términos de necesidades humanas y no de verdades divinas reveladas, y por esto fue perseguido y vilipendiado durante el resto de su vida.

Pero no siempre fue así. Los escritos de Rousseau, o sus efectos, deben ser encuadrados en un momento histórico determinado y, de hecho, produjeron el caldo de cultivo donde van a surgir los discursos que luego se plasmarán en la Revolución Francesa. El jacobino Maximiliano Robespierre no tiene duda sobre el papel preponderante de Rousseau

au como inspirador del proceso liberador del género humano que la revolución ha iniciado, y lo ilustra de la siguiente manera: «Entre aquellos que, en la época a que me refiero destacaron en la carrera de las letras y de la filosofía, un hombre se demostró digno, por lo elevado de su alma y por la grandeza de su carácter, del ministerio de preceptor del género humano»<sup>1</sup>. El panegírico que Robespierre hace del maestro, de quien se considera discípulo, es absoluto, excepcional: «Atacó la tiranía con franqueza, habló con entusiasmo de la divinidad; su elocuencia enérgica y proba describió con ardor los encantos de la virtud (...) ¡Ah, si hubiese sido testigo de esta Revolución de la que fue el precursor y que le ha llevado al Panteón! ¿Quién podría dudar que su alma generosa hubiera abrazado con entusiasmo la causa de la justicia y de la igualdad?»<sup>2</sup>.

«Habló con entusiasmo de la divinidad», dice Robespierre para referirse a Rousseau. Ambos personajes probablemente compartían este entusiasmo, si nos atenemos, al menos, al mencionado discurso de Robespierre, donde propone instaurar la denominada «fiesta del Ser Supremo», celebrada por vez primera el 8 de junio de 1794. En ese acto se prendía fuego a una enorme estatua que representaba al ateísmo, mientras, simultáneamente, se hacía surgir otra nueva que simbolizaba la sabiduría, todo ello inmerso en una atmósfera que pretendía dar testimonio del abrazo fraterno de toda la humanidad, episodio éste que en todo momento estuvo acompañado de proclamas que subrayaban la reivindicación ciudadana, así como de homenaje a la República nacida dos años atrás.

En este discurso Robespierre reinventaba la propia Revolución, asignándole como su objetivo principal, a través del Culto al Ser Supremo, la institución de una «religión cívica», inspirada en Rousseau. De este modo, la Revolución fusionaba el cuerpo político y el cuerpo social, es más, constituía el elemento social a partir del elemento político, de tal manera que los principios se convirtieran en vínculos, esto es, la ley en costumbre y la sociedad en una «religión civil»<sup>3</sup>. Con este objetivo, El 6 de de abril de 1794 Robespierre co-

<sup>1</sup> M. Robespierre, *Elogio de Rousseau ante la Convención Nacional*, del discurso pronunciado en la Convención del 18 florial, año II (7 de mayo de 1794), titulado *Sobre las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos y sobre las fiestas nacionales* (ROBESPIERRE 1992, p. 179).

<sup>2</sup> Ivi.

<sup>3</sup> Un pasaje de este discurso de Robespierre (ROBESPIERRE 1992, p. 175) resume ejemplarmente este proyecto: «La obra maestra de la sociedad consistirá en generar en él (hombre), con respecto a los cosas morales, un instinto rápido, que, sin la ayuda tardía de la razón, le impulsase a hacer el bien y evitar el mal: porque la razón individual de cada hombre, engañado por sus pasiones, es con frecuencia la de un sofista que defiende su causa, y la autoridad del hombre. Pues bien, lo que produce o sustituye este precioso instinto, lo que suple la insuficiencia de la autoridad humana es el sentimiento religioso que imprime en las almas la idea de la sanción con respecto a los preceptos de la moral, sanción dictada por una potencia superior al hombre» (esto es, hacer del «imperativo categórico», siguiendo un lenguaje kantiano, un *instinto*, una *nueva naturaleza*). Tal instrumento, por tanto, sólo puede ser la *religión*. De ahí que, subraya Robespierre «no conozco ningún legislador a quien se le haya ocurrido nacionalizar el ateísmo. Sé, por el contrario, que incluso los más sabios entre ellos, se han permitido mezclar con la verdad algunas ficciones, ya sea para asombrar la imaginación de los pueblos, ya sea para atarlos más fuertemente a sus instituciones» (*ibid.*, pp. 175-176). En este mismo sentido se había manifestado Rousseau en *El Contrato Social* cuando aseveraba que ha de haber una «religión» o «profesión de fe puramente *civil*, cuyos artículos corresponde fijar al soberano como nor-

misionó a Couthon a proponer en el nombre del Comité de Salvación Pública que se instituyera una fiesta en honor al Ser Supremo, y al día siguiente, en el ya citado discurso, Robespierre en persona destacó ante la Convención Nacional francesa el plan de la nueva religión. Y en su arenga explicó que, desde el punto de vista religioso y republicano, la idea de un Ser Supremo era ventajosa para el Estado, que la religión debía ser dispensada del sacerdocio, y que los sacerdotes eran a la religión lo que los charlatanes a la medicina, y que el verdadero sacerdote del Ser Supremo era la Naturaleza<sup>4</sup>.

Y este canto a la Naturaleza, a la religión natural, ya lo había inaugurado Rousseau. *La Profesión de fe del vicario saboyano* es una defensa de la religión natural que se produce en el contexto de la propuesta rousseauiana de la creación de un nuevo tipo de ser humano, y donde se defiende que la religión es natural porque se basa únicamente en la evidencia de las facultades humanas innatas. Es por ello que este texto se ubica en el gran tratado sobre la educación que Rousseau escribe, *Emilio o de la educación*, concretamente en el Libro IV. El hecho de que Rousseau decida incluir *La Profesión de fe del vicario saboyano* en el *Emilio* deja bien a las claras la importancia que tiene para el ginebrino la religión en la educación del individuo, ya que es una de las lecciones esenciales que Emilio debe recibir a lo largo de su formación.

*Emilio o de la educación* es el más importante de todos los libros de Rousseau, como él mismo confesó<sup>5</sup>. Es un gran tratado sobre la educación que el individuo debe recibir desde su nacimiento hasta su incorporación a la vida civil. Emilio será formado de acuerdo con los principios de la naturaleza, alejado de profundas argumentaciones racionales o metafísicas, de tal manera que, partiendo de la bondad natural de su discípulo, la labor del preceptor se limitará a un simple dejar fluir a la naturaleza en función de las necesidades que el alumno presente en cada etapa de su formación. La obra se organiza en cuatro grandes apartados que corresponden a las diferentes etapas o edades esenciales de Emi-

mas de sociabilidad» a las que debe ajustarse el comportamiento del «buen ciudadano» y del «súbdito fiel», pues «al Estado le importa que cada ciudadano tenga una religión *que le haga amar sus deberes*» (ROUSSEAU 1998, IV, 8).

<sup>4</sup> «Y, por otra parte, ¿qué relación existe entre los curas y Dios? Los curas son a la moral lo que los charlatanes a la medicina. ¡Qué distinto es el Dios de la Naturaleza del Dios de los curas! No se conoce nada tan semejante al ateísmo como las religiones que ellos han construido. A fuerza de desfigurar la imagen del Ser supremo lo han aniquilado; han hecho de él un globo de fuego, un buey, un árbol, un hombre o un rey. Los curas han creado a Dios a su imagen: lo han creado celoso, caprichoso, ávido, cruel e implacable. Lo han tratado como los mayordomos de palacio trataron a los descendientes de Clovis para reinar bajo su nombre y ocupar su lugar. Los curas han relegado a Dios en el cielo como en un palacio y sólo le han llamado a la tierra para pedir en su nombre diezmos, riquezas, honores, placeres y poder. / El verdadero sacerdote del Ser supremo es la Naturaleza; su templo, el universo; su culto, la virtud; sus fiestas, la alegría del gran pueblo reunido bajo sus ojos para estrechar los dulces lazos de la fraternidad universal y para presentarle el homenaje de los corazones sensibles y puros. / Curas, ¿con qué títulos habéis acreditado vuestra misión? ¿Acaso habéis sido más justos, más modestos, más amigos de la libertad que los demás hombres? ¿Acaso habéis amado la igualdad, defendido los derechos del pueblo, renegado del despotismo y derribado la tiranía?» (ROBESPIERRE 1992, p. 182).

<sup>5</sup> «Mi libro más digno y mejor» (ROUSSEAU 1977, p. 762).

lio, es decir, de todo ser humano. La primera etapa corresponde a la edad de la naturaleza (libros I y II). En este periodo se trabaja ante todo la educación del cuerpo y de los sentidos, siempre en armonía con la naturaleza. La segunda etapa corresponde a la edad de la fuerza (libro III), de los 12 a los 15 años, y donde Emilio comprende la utilidad de adquirir una destreza, un oficio adecuado, que será manual (Rousseau propone el oficio de carpintero). La tercera etapa corresponde a la edad de la razón y las pasiones (libro IV), de los 15 a los 20 años. Es el momento más importante de la obra en el que se plantean las cuestiones referidas a la educación religiosa y moral de su discípulo. Es aquí donde Rousseau introduce como un discurso independiente *La Profesión de fe del vicario saboyano*. La última etapa se refiere a la edad de la sabiduría y el matrimonio (libro V) en la que Emilio entra en la vida civil a través del matrimonio con Sofía y emprende una vida independiente siempre de acuerdo con su bondad natural, gracias a la formación que ha recibido y que le ha mantenido alejado de la corrupción que supone la filosofía.

La aparición del *Emilio* supuso un escándalo mayúsculo. Publicado en mayo de 1762, a los pocos días fue confiscado por la policía del monarca francés y días más tarde el Parlamento parisino ordena que el *Emilio* sea quemado y condena a su autor. Ginebra sigue el ejemplo, e incluso Holanda, en donde había sido impreso, prohíbe su venta y la Sorbona lo censura. Todos —sociedad, iglesia y universidad— contra Rousseau, el cual de nuevo, sólo e incomprendido, no tiene más remedio que el exilio. El motivo de semejante reacción no es sino la inclusión de *La Profesión de fe del vicario saboyano* en el *Emilio*. Rousseau expone en *La Profesión de fe* una concepción de la fe que no cree necesaria la revelación divina, sino que, por el contrario, se basa en la fuerza de la conciencia y del sentimiento interior, y que predica la tolerancia como requisito fundamental. Es decir, una religión extraña a todo tipo de poder político o institucional que se opone a la exigencia de considerar como verdadera a una religión determinada. Una religión, por lo tanto, que iba en contra de las iglesias, y que por eso fue condenada tanto por el arzobispo de París como por el Consejo calvinista de Ginebra. Al mismo tiempo, es una religión que, surgiendo directamente —sin mediación alguna— del corazón, es, por ende, universal y no resulta extraña a las exigencias de la razón, aspecto éste que en una época marcada por los deseos de una emancipación radical de toda autoridad irracional supuso el rechazo de los *philosophes* ilustrados de la época<sup>6</sup>. Su otra gran obra, *El Contrato Social*, que se había publicado varios meses antes, también fue prohibida ese mismo año (1762). Y es que mediante estas dos obras Rousseau plantea la necesidad de una nueva manera de construir la relación entre el mundo, Dios y el hombre, muy alejada de la de su época.

Rousseau ya fue advertido, cuando estaba ultimando la publicación del *Emilio*, de los problemas que podría llegar a tener debido a la inclusión de *La Profesión de fe*, pero él, a pesar de ser un texto independiente, no estaba dispuesto a renunciar a lo que consideraba absolutamente imprescindible para la educación religiosa del joven alumno y por eso

<sup>6</sup> «El olvido de toda religión lleva al olvido de los deberes del hombre» (ROUSSEAU 1990 ROUSSEAU 1990 [*La Profesión de fe del vicario saboyano*], p. 354).

decide mantener su inclusión en el *Emilio*. Es evidente que las otras partes del libro no le habrían acarreado molestia alguna. Por lo que esta decisión rebelde delata una de las características de la propia obra de Rousseau: su permanente y radical exigencia de sinceridad. Precisamente si algo queda claro y diáfano mediante la lectura del libro es su tono de sinceridad personal. *La Profesión de fe* no es un tratado sobre religión. No encontrará el lector grandes deducciones filosóficas para demostrar la existencia de Dios. Lo que nos encontramos es una declaración personal, sincera, íntima que surge desde lo más profundo del corazón de un vicario a su alumno. «Hijo mío, no esperéis de mí palabras sabias ni profundos razonamientos. No soy un gran filósofo, y me preocupo poco de serlo. Pero a veces tengo sentido común y siempre amo la verdad. No quiero argumentar con vos, ni tratar de convenceros; me basta con exponeros lo que pienso en la simplicidad de mi corazón. Consultad el vuestro durante mi discurso; es cuanto os pido»<sup>7</sup>. Estas son las primeras palabras que pronuncia el vicario, con las que comienza *La Profesión de fe*.

Robespierre lo tendrá muy claro al respecto: el sentimiento religioso debe servir para inspirar el sentimiento de deber de los ciudadanos<sup>8</sup>, uno de cuyos instrumentos será la institución de las fiestas nacionales: «Reunid a los hombres y los haréis mejores, puesto que los hombres, reunidos, intentarán complacerse mutuamente y no podrán hacerlo sino con cosas que les hagan agradables. Dad a sus reuniones un gran movimiento moral y político y el amor por las cosas honestas entrará en todos los corazones junto con el placer; puesto que los hombres se ven siempre con agrado. El hombre es el mayor objeto que existe en la naturaleza; y el más hermoso de todos los espectáculos es el de un pueblo reunido»<sup>9</sup>.

Pero esta educación virtuosa del ciudadano debe efectuarse bajo la asistencia y amparo del Ser Supremo:

Debemos invitar a nuestras fiestas a la naturaleza y a todas las virtudes para que todas ellas se celebren bajo los auspicios del Ser supremo: todas deben serle consagradas y deben comenzar y concluir con un homenaje a su poder y a su bondad. ¡Serás tú quien des el nombre sagrado a una de nuestras fiestas más bellas, tú, hija de la Naturaleza! Tú, madre de la felicidad y de la gloria, tú, única soberana legítima del mundo que fuiste destronada por el crimen. ¡Tú, a la que el pueblo francés ha restituido su dominio, y al que le das una patria y buenas costumbres, tú, oh augusta Libertad!<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>8</sup> «Pero dejemos a los curas y volvamos a la divinidad. Debemos vincular la moral a principios eternos y sagrados; debemos inspirar al hombre un respeto religioso por el hombre, un sentimiento profundo de sus deberes, que es la única garantía de la felicidad social; debemos alimentarle con todas nuestras instituciones: la educación pública debe encaminarse, sobre todo a este objetivo. / Ya no se trata de formar “señores” sino ciudadanos; sólo la patria tiene el derecho a educar a sus hijos: no puede confiar esta tarea al orgullo de las familias, ni a los prejuicios de los individuos, eternos alimentos de la aristocracia y de un federalismo doméstico, que restringe los espíritus, los aísla, y destruye –junto con la igualdad– todos los fundamentos del orden social. Pero este grandioso argumento es extraño a la presente discusión» (ROBESPIERRE 1992, p. 183).

<sup>9</sup> *Ivi.*

<sup>10</sup> ROBESPIERRE 1992, p. 184.

Pero volvamos a *La Profesión de fe*. La narración del libro consiste en la sincera e íntima declaración por parte de un sencillo vicario católico de sus ideas religiosas a un joven calvinista «fugitivo» que ha huido de su patria y ha decidido convertirse al catolicismo<sup>11</sup>. Tras diversas peripecias, este joven es admitido en un hospicio para ser educado en su nueva fe. Es en este hospicio, donde el joven se topa con un hombre extraordinario, que le acoge, le escucha, le ayuda. El joven, impresionado por la paz y honradez que irradia el vicario<sup>12</sup>, quiere conocer las ideas de este hombre que le hacen estar tan feliz consigo mismo y llevar una vida en paz. El vicario está dispuesto a complacerle, y así lo manifiesta en el *Emilio*: «Al punto me hizo comprender que después de haber recibido mis confesiones, quería hacerme las suyas. Derramaré en vuestro seno, me dijo abrazándome, todos los sentimientos de mi corazón. Me veréis, si no tal como soy, al menos tal como me veo a mí mismo. Cuando hayáis recibido mi completa profesión de fe, cuando conozcáis bien el estado de mi alma, sabréis por qué me estimo dichoso y, si pensáis como yo, lo que tenéis que hacer para serlo»<sup>13</sup>. Y como no puede ser de otra manera, esta declaración personal que busca la armonía con la naturaleza, Rousseau la ubica en un entorno natural, no en las frías habitaciones o aulas del hospicio<sup>14</sup>.

Es este tono personal de la confesión del vicario a su alumno el que directamente nos ubica en el tema principal del libro: exponer los principios fundamentales de una religión que se apoya en la conciencia (no en profundos razonamientos metafísicos, ni en verdades reveladas), que es universal y que posee, por una parte, una directa incidencia en la conducta y, por otra, una profunda vocación de reconciliarse con la armonía de la naturaleza, con el orden del mundo.

En su exposición, el vicario parte del ejercicio de la duda y tras consultar a filósofos, hojear libros y examinar diversas opiniones, lejos de librarse de sus dudas comprendió que «los filósofos no harían sino multiplicar las que me atormentaban y no resolverían ninguna»<sup>15</sup>. Es en este momento cuando resuelve dar un giro y mirar dentro de sí y ver «la luz interior», convencido de que las verdades que él busca no las encontrará sino dentro de su corazón<sup>16</sup>. Para hallar la verdad religiosa, el hombre sólo tiene que mirar al interior

<sup>11</sup> Es evidente que este joven es el propio Rousseau.

<sup>12</sup> El joven estudiante lo califica como «hombre de paz» (ROUSSEAU 1990 [*La Profesión de fe del vicario saboyano*], p. 358).

<sup>13</sup> *Ivi*.

<sup>14</sup> «Me llevó fuera de la ciudad, sobre una alta colina bajo la que corría el Po, cuyo curso se veía a través de las fértiles riberas que baña. En la lejanía, la inmensa cadena de los Alpes coronaba el paisaje. Los rayos del sol levante rozaban ya las llanuras, y, proyectando sobre los campos mediante largas sombras los árboles, las laderas y las casas, enriquecían con mil accidentes de luz el más bello cuadro con el que la vista humana puede ser sorprendida nunca. Se hubiera dicho que la naturaleza desplegaba a nuestros ojos toda su magnificencia para ofrecerla como contexto a nuestra charla» (*ivi*).

<sup>15</sup> ROUSSEAU 1990 [*La Profesión de fe del vicario saboyano*], p. 363.

<sup>16</sup> «...reanudo por esta regla el examen de los conocimientos que me interesan, resuelto a admitir por evidentes todos aquellos a los que, en la sinceridad de mi corazón, no pueda rehusar mi consentimiento...» (*ibid.*, p. 364)

de sí mismo, partiendo de la aceptación (o reconciliación) del «orden universal»<sup>17</sup>. Se puede afirmar, por consiguiente, que el hombre encuentra el origen de sus creencias religiosas en su propio ser. Esa necesidad de relacionar los principios religiosos con el propio ser, con la naturaleza del hombre, explica por qué Rousseau concede tan poca importancia a las pruebas racionales. Dios, en tanto creador del orden natural, se nos presenta como una expresión de la necesidad humana de justicia y de virtud al que llegamos directamente, sin intermediarios, dejando oír a la conciencia. «Hay pues en el fondo de las almas un principio innato de justicia y de virtud por el cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas, y es a ese principio al que doy el nombre de conciencia»<sup>18</sup>, afirma el vicario. Pero a pesar de que la conciencia habla a todos los corazones, no todos son capaces de reconocerla, ya que «nos habla la lengua de la naturaleza»<sup>19</sup>. La conciencia es «la voz del alma», es el lenguaje más íntimo del «sí mismo», así como las pasiones los son «del cuerpo». Son dos lenguajes que se contradicen. La conciencia es la que dicta todo lo necesario para vivir, el origen de los más profundos e importantes sentimientos humanos, porque la conciencia es anterior a la razón<sup>20</sup>. Además, mientras que la razón tiende a aislar y analizar los objetos, la sensibilidad y los sentimientos son conmovidos por su apariencia general y, en consecuencia, desempeñan un papel más decisivo que la razón en la respuesta del hombre a la naturaleza.

No hay que olvidar el tiempo en el que vive Rousseau, la época de la *Ilustración*, en el que la razón ha sido elevada a principio supremo, casi divino. Para Rousseau la razón ostenta un estatus importante, pero no autónomo. Ésta debe estar siempre iluminada por la conciencia, por el sentimiento interior, para que pueda orientar un comportamiento correcto que se fundamente en el bien. Todas las consideraciones y reflexiones deben superar el examen del asentimiento «interior» del corazón, de la conciencia. De ahí que a Rousseau no le interese tanto saber, sino creer para actuar. Se trata de asegurar un uso de la razón que desemboque en una actuación correcta<sup>21</sup>. Y es que, a diferencia de la razón, la conciencia «no engaña jamás, es la verdadera guía del hombre; es al alma lo que el instinto al cuerpo; quien la sigue obedece a la naturaleza y no teme extraviarse»<sup>22</sup>. Así, la conciencia se constituye en juez íntimo del bien y del mal y, por lo tanto, en depositaria de todo juicio moral. Su veredicto alcanza un carácter universal debido a su propia naturaleza uni-

<sup>17</sup> «Ved el espectáculo de la naturaleza, escuchad la voz interior» (*ibid.*, p. 400).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>20</sup> «Existir para nosotros es sentir; nuestra sensibilidad es, de modo irrefutable, anterior a nuestra inteligencia, y hemos tenido sentimientos antes que ideas» (*ibid.*, p. 392).

<sup>21</sup> «Gracias al cielo, he nos aquí liberados de todo ese espantoso aparato de filosofía; podemos ser hombres sin ser sabios; dispensados de consumir nuestra vida en el estudio de la moral, tenemos a bajo precio un guía más seguro en este Dédalo inmenso de las opiniones humanas» (*ibid.*, p. 393).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 387.



versal. Es, por lo tanto, la referencia de toda acción moral. La conciencia constituida, por una parte, como el instrumento que la naturaleza ha depositado en el hombre para alcanzar las verdades más profundas sin necesidad de ningún tipo de intermediación y, al mismo, precisamente por ello, principio sobre el que se edifica toda la acción humana que pueda calificarse como moral. Y es de esta doble relación del hombre consigo mismo y con los demás de donde «nace el impulso de la conciencia»<sup>23</sup>. De esta manera, se pone de manifiesto la necesidad de relacionar los principios religiosos con la naturaleza humana. Por tanto, el interés de las ideas religiosas de Rousseau está en su radical intento de relacionar éstas con la naturaleza del hombre.

El primer precepto moral es el cuidado «de sí mismo». El concepto de «amor de sí» es central en el conjunto del pensamiento de Rousseau, ya que para nuestro autor los individuos en el estado de naturaleza no poseen más que dos instintos naturales que preceden al estado de reflexión: el amor de sí y la piedad<sup>24</sup>. El primero actúa como sentimiento de supervivencia y de derecho a la existencia y el segundo actúa dentro del individuo como instinto que rechaza el sufrimiento ajeno. La importancia del «amor de sí» está presente a lo largo de toda la obra del ginebrino. Para aprehender lo que es no hay, una vez más, sino que mirar a la «luz interior», escuchar a la conciencia. El «amor de sí» es el objeto inmediato de la conciencia, lo que revela el sentimiento interior. Lo que permite estar bien consigo mismo (armonía) y lo que hace posible no reconocer más autoridad que la que emana de la propia conciencia. Rousseau está sentando, de este modo, las bases del sujeto autónomo que posteriormente Kant construirá con el imperativo categórico. Rousseau apunta a la autonomía del individuo como base de la dignidad humana, una dignidad compatible con la religiosidad. Si en Kant la idea de autonomía será la que fundamente la dignidad humana, en Rousseau la expresión máxima de esa dignidad humana se sitúa en la conciencia<sup>25</sup>.

Toda conducta moral precisa de un modelo y el mejor modelo del «amor de sí» se sitúa en la bondad del hombre natural, con su simplicidad y en íntima comunión con la naturaleza y con el orden del mundo. Para Rousseau toda la naturaleza sigue un orden admirable, cuya finalidad responde a una voluntad inteligente, activa, que lo ha construido y ésta no puede ser sino Dios, entendido éste como inteligencia ordenadora de la naturaleza que aparece de manera inmediata ante la conciencia. Esa necesidad de conjugar la ar-

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>24</sup> La condición social por naturaleza del hombre, que Rousseau preconiza al inicio mismo del *Emilio*, tiene aquí una excelente ocasión para mostrarse. No es éste el lugar, pero si se echa una hojeadita al contenido de ambos conceptos en el discurso sobre la desigualdad y en el texto que nos ocupa, se advertirá sin dificultad de hasta qué punto la sociedad está presente en estos *instintos naturales* en el *Emilio*, mientras que estaba totalmente ausente en el discurso citado.

<sup>25</sup> «¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía seguro de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace del hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la mortalidad de sus acciones; sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales...» (ROUSSEAU 1990 [*La Profesión de fe del vicario saboyano*], p. 393).

monía del sujeto individual, fundamentada en el «amor de sí», con el orden, con la armonía de la naturaleza, es la que está presente en toda la obra de Rousseau y muy especialmente en *La Profesión de fe*. La verdadera religión debe surgir de esa unidad armónica que vincula al sujeto con el mundo, que une al «amor de sí» con el orden de la naturaleza. Construir esta unidad, fundamentarla, es la misión de la religión natural. Lo que hace al vicario un hombre feliz, «un hombre de paz», es precisamente haber logrado esa comunión entre el orden del sujeto individual y el orden de la naturaleza. Se trata de un hombre que vive en armonía consigo mismo, con su entorno y con la sociedad que le rodea. La figura del vicario se presenta, de este modo, como un ideal de la armonía deseada y «el amor de sí», como la base de toda armonía posible. Esta armonía constituye la base de cualquier conducta que pueda calificarse como virtuosa, iluminada por la conciencia, y debe ser alcanzada en la nueva sociedad edificada sobre un pacto de voluntades libres que respetan el «amor de sí». Rousseau resuelve de esta manera el problema planteado al principio sobre la relación entre el mundo, Dios y el hombre.

Y precisamente la actitud frente a esta armonía es la que diferencia el bien del mal. El hombre bueno acepta su lugar en el orden universal y el hombre débil quiere que el orden gire en torno suyo, quiere ser el centro del universo<sup>26</sup>. El hombre bueno se siente feliz «al situarse en relación a la totalidad», mientras que el débil sitúa el todo en torno suyo. Dicho de otra manera, el hombre bueno es el que, escuchando «la voz interior» de la conciencia, conforme al «amor de sí» se reconcilia consigo mismo y con la armonía de la naturaleza (el vicario), mientras que el débil es el que transforma el «amor de sí» en «amor propio», fuente de egoísmo, y pretende quebrar la armonía de la naturaleza, situándose en el epicentro de ese orden establecido por Dios. Esta actitud supone, indefectiblemente, un alejamiento, un quebranto del orden natural. El mal es precisamente la ruptura de la armonía que es propia del hombre de la naturaleza: es la mutación del «amor de sí» en «interés propio» y la sustitución de la voluntad general por la voluntad particular. Es esta transformación la que, en la época en la que vive Rousseau, configura la sociedad civil, a la que se había caracterizado por un supuesto *progreso*, aspecto éste que el ginebrino rechaza con todas sus fuerzas. Para nuestro autor, esa alteración supone una adulteración del orden natural, y es sinónimo de corrupción moral y degeneración política. Así, la historia, el movimiento histórico, se presenta como un proceso degenerativo, como un «oscu-

<sup>26</sup> «Medito sobre el orden del universo, no para explicarlo mediante vanos sistemas, sino para admirarlo sin cesar, para adorar al sabio autor que en él se deja sentir. Converso con él, inundo todas mis facultades de su divina esencia; me enternezco con sus beneficios, lo bendigo por sus dones, pero no le ruego. ¿Qué le pediría? ¿Qué cambiase para mí el curso de las cosas, que hiciera milagros en mi favor? Yo, que debo amar por encima de todo el orden establecido por su sabiduría y mantenido por su providencia, ¿he de querer que se turbe por mí ese orden? No, ese voto temerario merecería ser más bien castigado que escuchado. No le pido tampoco el poder obrar bien: ¿por qué pedirle lo que me ha dado? ¿No me ha dado la conciencia para amar el bien, la razón para conocerlo, la libertad para elegirlo? Si hago el mal no tengo excusas; lo hago porque lo quiero; pedirle cambiar mi voluntad es pedirle lo que él me pide; es querer que él haga mi trabajo, y que yo recoja su salario; no estar contento con mi estado es no querer ser hombre, es querer otra cosa que lo que es, es querer el desorden y el mal» (*ibid.*, p. 397).

recimiento». Siendo el responsable de una deformación «más que de un progreso cualitativo»<sup>27</sup>. Pero no es la naturaleza del hombre la causante de esta degeneración, del mal en definitiva, sino que es el hombre en sociedad<sup>28</sup>. El hombre social, el hombre en relación, es un hombre desnaturalizado que ha interiorizado las normas sociales y ha anulado todo lo natural que había en él. El hombre social se encuentra escindido entre norma e instinto, entre razón y sensibilidad (corazón, conciencia). Ante esto, Rousseau, tal como afirmaba al inicio de estas líneas, plantea la exigencia de un nuevo modelo de sociedad basada en un nuevo tipo de ser humano, muy alejado del comúnmente aceptado en su época, reconciliado con el orden de la naturaleza a través de la conciencia y que da origen a una organización social donde el amor de sí se manifiesta en el interés general mediante un gran contrato social, según afirmáramos más arriba<sup>29</sup>. Para ello, es indispensable, tal como hace el vicario en su confesión, contemplar «la luz interior», alejarnos del “parecer” y escuchar a nuestro corazón y a la conciencia que nos reconcilia con nosotros mismos y con la armonía de la naturaleza.

Escuchar a nuestro corazón es suficiente para llegar a las verdades más profundas. Puesto que en opinión de Rousseau el hombre podía encontrar a Dios por su propio esfuerzo, no sólo era superflua cualquier intermediación, sino que ésta podía constituirse en un obstáculo para el descubrimiento de la verdad. «¡Cuántos hombres se interponen entre Dios y yo!», se lamenta el vicario. El sentimiento de Dios aparece en el interior de cada hombre, anida en la conciencia y no precisa más que del culto íntimo del corazón, sin exigir cultos externos. El «culto del corazón»<sup>30</sup> es la verdadera forma de culto a Dios, es la nueva forma de esa armonía que une «el amor de sí» con el orden de la naturaleza. Es la soledad en que la religión natural deja al hombre ante Dios la que conduce a esta nueva forma de culto, desdeñando las demás<sup>31</sup>. Y es que la religión natural no admite la intermediación de otros seres humanos, ni precisa de milagros, ni la revelación de textos sagrados escritos, todo hay que decirlo, por hombres. En definitiva, la religión natural permite el contacto directo de cada ser humano con Dios. Es por eso que es accesible a todo ser humano, universal. El único libro que hay que hojear y mirar es «el grande y sublime» libro de la naturaleza<sup>32</sup>. La religión revelada, por el contrario, exige la fe en la palabra revelada.

<sup>27</sup> STAROBINSKI 1983, p. 27.

<sup>28</sup> «Es en *manos* del hombre, y no en su *corazón*, donde todo se degenera. Sus manos trabajan, cambian la naturaleza, hacen la historia, acondicionan el mundo exterior y, a la larga, producen la diferencia entre las épocas, la lucha entre los pueblos y la desigualdad entre los “individuos”» (*ibid.*, p. 32).

<sup>29</sup> Rousseau aspira a «encontrar una forma de asociación (...) mediante la cual, cuando alguien se una al todo no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y se mantenga tan libre como antes» (ROUSSEAU 1998, I, 6).

<sup>30</sup> ROUSSEAU 1990 [*La Profesión de fe del vicario saboyano*], p. 418.

<sup>31</sup> De ahí que produzca quizá algo más que sorpresa cuando se refiera al vicario saboyano, en las *Cartas escritas desde la montaña* (ROUSSEAU 2008, Carta Primera, p. 36), como un «sacerdote católico», quien siguiendo su credo no podría eliminar la mediación de la Iglesia Católica en su relación con Dios.

<sup>32</sup> «Nadie tiene excusa de no leer en él, porque habla a todos los hombres una lengua inteligible por todos los espíritus» (ROUSSEAU 1990 [*La Profesión de fe del vicario saboyano*], pp. 415-416).

Reclama el sometimiento de la razón a una serie de elementos sobrenaturales que se presentan revelados por Dios de una manera exclusiva a una religión determinada. Este tipo de religión tiene muchas manifestaciones. Para decidir cuál es la verdadera (Rousseau, en la *Profesión de fe*, cuestiona el cristianismo, el judaísmo y el islam), será necesario estudiar cuidadosamente todas ellas, interpretar los datos que ellas consideran revelados por Dios, interpretar sus textos. Hará falta, según Rousseau, toda una vida para llegar a conocer cuál de esas religiones que se presentan como reveladas es la verdadera. De esta manera, sólo los sabios podrían llegar, en su caso, a ser creyentes. Pero además, la aceptación de cualquiera de las religiones reveladas supondría admitir que entre Dios y el hombre se entromete la mediación de otros seres humanos y, de esta manera, se pondría de manifiesto la imposibilidad de llegar directamente a Dios. Esto Rousseau no lo puede admitir. «¿No ha dicho Dios todo a nuestros ojos, a nuestra conciencia, a nuestro juicio? ¿Qué más nos dirán los hombres? Sus revelaciones no hacen sino degradar a Dios dándole las pasiones humanas»<sup>33</sup>, afirma el vicario. Además, si buscamos sinceramente la verdad, «no otorguemos nada al derecho de nacimiento y a la autoridad de los padres y de los pastores, sino que sometamos a examen de conciencia y de la razón cuanto nos han enseñado desde nuestra infancia. Aunque me griten: somete tu razón. Eso puede decirme quien me engaña; necesito razones para someter mi razón»<sup>34</sup>. Nadie, en definitiva, puede eludir la responsabilidad de tener que juzgar por sí mismo (el «cuidado de sí» es el primer precepto moral) y decidir sobre el significado que quiere darle a su propia vida.

Pero es que, además, cada una de estas religiones reveladas se autoproclama como la únicamente verdadera y, por lo tanto, hay que rechazar las demás. Rousseau critica la religión revelada, además de por constituir un impedimento para la relación directa entre el hombre y Dios, porque sus pretensiones de única autoridad divina abocan inevitablemente a la intolerancia y al fanatismo. Las ideas religiosas han sido corrompidas por la acción del hombre en relación con los demás, es decir, por la sociedad que incita a los hombres a la intolerancia y al fanatismo. Cualquier reivindicación sobre la posesión exclusiva de la verdad religiosa está acompañada inexorablemente por un deseo de satisfacer los instintos y las pasiones más egoístas, fruto del interés propio. Todos aquellos que pretendan dominar la mente de los demás –en opinión de Rousseau, teólogos y filósofos son un ejemplo de ello– no son sino expresión de la propia vanidad y orgullo. La intolerancia religiosa es especialmente despreciable, ya que se manifiesta en seres humanos cuyas vidas, en teoría, están dedicadas al servicio del amor a Dios. Frente a este tipo de religión, la religión natural es liberadora porque invita a actuar conforme a la sencillez del corazón y pregona únicamente dos principios fundamentales, la virtud –que no es sino producto de la fuerza de la voluntad de quien sabe vencer sus afectos y sus pasiones al comportarse conforme lo que dicta su conciencia, su deber–, el amor por la armonía, el orden natural, y la tolerancia.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 402.

Rousseau, por tanto, rechaza las religiones y la metafísica como herramientas para comprender el mundo. La verdad no tiene que ver con grandes tratados, ni con revelaciones divinas, sino con la veracidad y autenticidad del hombre. «No trato de saber más de lo que importa a mi conducta», declara el vicario; «en cuanto a los dogmas que no influyen ni sobre acciones ni sobre la moral, y por las que tantas personas se atormentan, no me preocupó para nada»<sup>35</sup>. Desde aquí Rousseau construye un nuevo concepto de tolerancia basado en una filosofía de la autonomía, del amor de sí y la compasión hacia los demás. La *Enciclopedia* había equiparado el fanatismo y la intolerancia con una enfermedad. El remedio está en el «amor de sí», como fundamento irreductible de la autonomía humana. La distinción entre la religión natural y la revelada es el lugar teórico en el que se articulan las diferencias entre la tolerancia y el fanatismo. El criterio de distinción es la autonomía. Afirmaciones como «decirme que someta mi razón es ultrajar a su autor», o «hemos dejado a un lado toda autoridad humana»<sup>36</sup>, constituyen el asidero necesario desde donde se construyen los dogmas de la intolerancia y no manifiestan sino el rechazo más absoluto del «amor de sí», es decir, de la autonomía humana. Suponen actos de sumisión de unos hombres a otros, que es a lo que nos abocan necesariamente las religiones reveladas. La religión natural, por el contrario, se sitúa únicamente en el ámbito «de lo que importa a mi conducta». Y mi conducta debe regirse, según el primer precepto de la moral, conforme al «cuidado de sí», ya que «nadie tiene derecho a fiarse del juicio de otros». Esta noción de autonomía está en la base de la tolerancia, ya que mi autonomía supone necesariamente el reconocimiento de la conducta autónoma del otro. La autonomía se constituye, de esta manera, en el territorio común necesario, en la medida que se presenta como «un deber», para construir el concepto positivo de tolerancia.

Nadie puede extrañarse de que esta actitud de Rousseau causara un enorme escándalo. No sólo ante las Iglesias, sino también ante los *philosophes*. El propio Rousseau consideraba su defensa de la religión natural como el punto principal de desacuerdo con aquéllos. No era el único. Presentar a la religión como algo intrínseco al propio ser, a la propia naturaleza humana, significaba chocar frontalmente con el escepticismo. Rousseau increpa a Montaigne por la imposibilidad de construir una vida sin ningún tipo de creencia. «La duda sobre las cosas que nos importa conocer es un estado demasiado violento para el espíritu humano; no resiste ahí mucho tiempo, se decide, a pesar suyo, de una manera o de otra, y antes prefiere equivocarse que no creer nada»<sup>37</sup>. Sus ideas también chocan con el materialismo imperante en su época, que reducía todo ser a materia y dotaba a ésta de vida y finalidad propias. Por ello, su enfrentamiento a los ilustrados, a los que él mismo denomina «partido de los filósofos», es también radical. Su rechazo a la idea de progreso, así como su crítica a la razón, dos ejes fundamentales de las Luces, le separan del

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 361.

«espíritu filosófico». Ya su primer *Discurso* es un alegato contra la idea de progreso cuando dirigiéndose a los romanos afirma: «Apresuraos a demoler esos anfiteatros, romped esos mármoles, quemad esos cuadros, echad a esos esclavos que os sojuzgan y cuyas funestas artes os corrompen»<sup>38</sup>, o cuando suplica: «¡Dios Todopoderoso! ¡Tú que tienes en tus manos a los espíritus, líbranos de las luces y de las funestas artes de nuestros antepasados y devuélvenos a la ignorancia, la inocencia y la pobreza, únicos bienes que pueden darnos felicidad y que son preciosos ante ti!»<sup>39</sup>.

Para Rousseau, pues, el desarrollo de la razón humana, articulado con el desarrollo de la sociedad, ha engendrado un ser corrompido. La evolución histórica ha supuesto lo que Starobinski denomina un «desgarramiento ontológico entre el ser y el parecer»<sup>40</sup>. En *La Profesión de fe* Rousseau abunda en esta desconfianza ante el supuesto progreso basado en un modelo de razón físico-matemática motor de un ilimitado progreso científico. Bien al contrario, en *La Profesión de fe* la defensa de la ignorancia y de los límites del conocimiento se manifiestan con claridad. El vicario destaca el valor positivo de la ignorancia y reconoce, en su sincera confesión, los límites del conocimiento, construyendo su discurso desde la veracidad y la autenticidad de su confesión. De esta manera, Rousseau pretende desacreditar la autoridad de la razón, mostrando que no es fiable y, paralelamente, subraya el requisito del asentimiento de la conciencia, la necesidad del sentimiento interior. Todo ello supone un duro golpe a la fe racionalista de sus contemporáneos y abre una brecha prácticamente irreconciliable en su filosofía, y por la que surgirá el movimiento romántico. Así, el racionalismo de la mensurabilidad y de la cuantificación del mundo deja paso a la subjetividad, al sentimiento. No hay, pues, para Rousseau ninguna obligación de ser sabio, ya que la única razón adecuada es la que camina iluminada por la conciencia que nos conducirá al mantenimiento del «amor de sí», condición *sine qua non* para una práctica correcta en consonancia con la bondad natural del hombre. Es desde esta práctica correcta desde donde surge la necesidad de una religión natural que no es extraña a la razón, a diferencia de la religión revelada.

La *Revolución* y los jacobinos, de la mano de Robespierre, entendieron pronto la potencialidad de la propuesta rousseauiana, que, de la mano de la conciencia, no puede ser juzgada sino por sí misma<sup>41</sup>. Porque la Libertad que la Naturaleza ha restituido al pueblo francés abre un glorioso camino para el género humano, no exento, eso sí, de sacrificios: «Compartiremos nuestros sacrificios con tu inmortal compañera, la dulce y sagrada Igualdad. Festejaremos a la humanidad, la humanidad envilecida y pisoteada por los enemigos de la República francesa. Será un hermoso día en que celebraremos la fiesta del género hu-

<sup>38</sup> ROUSSEAU 1974, p. 41.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>40</sup> STAROBINSKI 1983, p. 17.

<sup>41</sup> «Qué se le puede objetar a aquél que quiere decir la verdad y que está dispuesto a morir por ella» (ROBESPIERRE 1992, p. 201) dice Robespierre en su último discurso en la Convención Nacional, el 9 de termidor del año III (26 de julio de 1794).

mano: habrá un fraternal y sagrado banquete en el que el pueblo francés invitará a la inmensa familia cuyos honores y derechos imprescriptibles defiende»<sup>42</sup>.

El proceso revolucionario ya está en marcha, y los patriotas revolucionarios, de la mano del Ser supremo, ya tienen su agenda organizada, con su calendario y sus fiestas diseñadas: «Debemos instituir la fiesta de la Gloria: no de la que devasta y oprime al pueblo, sino de la que lo libera, lo ilumina y lo consuela; de la que, después de la patria, es el primer ídolo de los corazones generosos. / También debemos instituir una fiesta conmovedora: la fiesta de la Desgracia. Los esclavos adoran la fortuna y el poder: nosotros honraremos la desgracia, la desgracia a la que la humanidad no puede desterrar por completo de la tierra, pero que consuela y alivia con respeto»<sup>43</sup>.

Es cierto que Rousseau fue criticado y vilipendiado por todos en su tiempo. Al poner en cuestión la fe revelada por una parte, y la supremacía de la razón por otra, el ginebrino se colocaba enfrente de todo poder de su época. La publicación de su libro le supuso la persecución, el exilio y la soledad. Pero él no tenía otro camino que el de la sinceridad, la radical sinceridad con uno mismo, conforme al «amor de sí». Rousseau ya barruntaba que algo así le podía ocurrir, si tenemos en cuenta las palabras que dirige el vicario a su alumno con las que finaliza el libro. «Tal vez seáis el único de vuestro partido; pero llevaréis en vos mismo un testimonio que os dispensará de los testimonios de los hombres. Que os amen u os odien, que lean o desprecien vuestros escritos, no importa: decid lo que es verdad, haced lo que está bien; lo que importa al hombre es cumplir sus deberes en la tierra, y olvidándose de uno es como se trabaja para sí. Hijo mío, el interés particular nos engaña; sólo la esperanza del justo no engaña»<sup>44</sup>.

La Revolución francesa ya tenía una víctima, una víctima virtuosa frente a la corrupción social que se les había impuesto a los seres humanos, un patriota *avant la lettre*, cuya memoria y ejemplo honrarían los revolucionarios en su marcha moral: Los enemigos de la República son todos los hombres corrompidos. El patriota no es más que un hombre probo y magnánimo, en toda la amplitud de este término. Poca cosa es aniquilar a los reyes: lo que importa es hacer respetar a todos los pueblos el carácter del pueblo francés. Sería inútil que llevásemos a los confines del mundo la fama de nuestras armas, si todas las pasiones desgarran impunemente el seno de nuestra patria. Debemos desconfiar incluso del entusiasmo por nuestros éxitos. Seamos fuertes frente a los fracasos y modestos frente a los triunfos; establezcamos entre nosotros la paz y la felicidad por medio de la sabiduría y de la moral. Éste es el verdadero objetivo de nuestro trabajo, ésta es la empresa más heroica y más difícil<sup>45</sup>.

Concluamos con todo recordando que en la *Profesión de fe* Rousseau, es cierto, critica las diversas religiones reveladas, del *Libro* (razón por la cual su texto del *Emilio* fue con-

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>44</sup> ROUSSEAU 1990 [*La Profesión de fe del vicario saboyano*], p. 424.

<sup>45</sup> ROBESPIERRE 1992, p. 188.

denado por las distintas iglesias cristianas y quemado por el verdugo en el atrio de Notre Dame), y defiende una concepción de la fe amparada en la conciencia, la tolerancia y el sentimiento interior. Pero de la misma manera, este uso de la conciencia, que no puede ser juzgada sino por sí misma, será el argumento utilizado por los revolucionarios jacobinos para instaurar una ideología totalitaria, de la mano del Comité de Salvación Pública, donde el fin justifica los medios, y cuyos protagonistas no dudarán en afirmar que «par pitié, par amour pour l'humanité soyez inhumains; ainsi l'habile et secourable chirurgien fait tomber sous son fer cruel et bienfaisant, le membre gangrené pour sauver le corps du malade»<sup>46</sup>. Una conciencia individual absoluta y autónoma acabará siendo totalmente heterónoma ante el nuevo órgano de dirección política del jacobinismo revolucionario, que se nutre de las mismas raíces que aquélla.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ROBESPIERRE 1992: M. Robespierre, *La Revolución jacobina*, traducción y prólogo de J. Fuster, Barcelona, Nexos.
- ROUSSEAU 1974: J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, traducción y prólogo de A. L. Hernández, Buenos Aires, Aguilar.
- ROUSSEAU 1977: J.-J. Rousseau, *Las Confesiones*, traducción de M. Armiño, Madrid, Alianza Editorial.
- ROUSSEAU 1990: J.-J. Rousseau, *Emilio, o De la educación*, traducción de M. Armiño, Madrid, Alianza Editorial.
- ROUSSEAU 1998: J.-J. Rousseau, *El Contrato Social*, estudio preliminar y traducción de M. J. Villaverde, Madrid, Tecnos.
- ROUSSEAU 2008: J.-J. Rousseau, *Cartas escritas desde la montaña*, traducción, introducción y notas de A. Hermosa Andújar, Buenos Aires, Prometeo Editorial.
- STAROBINSKI 1983: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, traducción de S. González Noriega, Madrid, Taurus Ediciones.

<sup>46</sup> *À la Convention Nationale. Pétition de la Section de Guillaume Tell en masse*, 7 nivoso, año I (27 de diciembre de 1793). Si alguien alberga alguna duda acerca de qué sea totalitarismo, ahí puede leer su definición.





Simón Gallegos Gabilondo

**De l'écriture errant dans le monde,  
ou la découverte des géants patagons**

Bien parece – respondió Don Quijote – que no estás cursado en esto de las aventuras; ellos son gigantes, y si tienes miedo, quitate de ahí y ponte en oración en el espacio que yo voy a entrar con ellos en fiera y desigual batalla.

(Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*)

Les chroniques de voyage, qui à l'époque moderne redessinent la surface du Globe, relèvent d'une étrange réversibilité de l'épistémologie, implicitement mise en jeu dans les rapports entre livre et monde. Tout récit s'expose à la possibilité d'être classé dans le domaine de l'imagination et, dans ce cas, un énoncé référentiel court le risque de glisser vers la fiction: «rien n'empêche une histoire qui relate un événement réel d'être perçue comme littéraire; il ne faut rien changer dans sa composition, mais simplement se dire qu'on ne s'intéresse pas à sa vérité et qu'on la lit 'comme' de la littérature»<sup>1</sup>. Cette possibilité admet d'être renversée afin de montrer que l'ordre du possible est également constitué par une logique inverse: rien n'empêche qu'une histoire qui raconte des événements imaginaires soit entendue comme véritable, et qu'ainsi le monde fictif s'infiltré dans le réel, tout en gardant les mêmes formes de récit. Contrairement à la fictionnalisation de l'événement réel, cette deuxième alternative présuppose la centralité de la question de la vérité du récit, devenu paradoxale description du monde. Dans ce cadre, notre propos évoque la complexité du rapport entre récit et vérité, ou entre l'écriture du voyage et l'expérience du monde, laquelle s'inscrit dans la distance non mesurable qui sépare le voyageur, le chroniqueur et le philosophe. La spécificité et l'ambiguïté du récit de voyage s'inscrivent dans ces chemins entrecroisés, comme une subdivision de la littérature qui n'est pas toujours lue comme un récit fictif mais, au contraire, comme un miroir dans lequel le monde se

<sup>1</sup> T. Todorov, *Les genres du discours*, Paris, Seuil, 1978, p. 16.

reflète. En ce sens «les trois siècles modernes se trouvent en effet unis par le système humaniste des lettres et des arts. Ce dernier accorde aux voyages un statut sérieux à l'intérieur de l'Histoire conçue comme un discours à la fois narratif et descriptif»<sup>2</sup>. Malgré ses sources littéraires, intertextuellement entremêlées, c'est précisément ce statut scientifique accordé aux récits de voyage qui rend possible la «polémique des géants».

En remettant en cause l'idée de l'homme dans laquelle l'Europe se reconnaissait jusqu'alors, dans le Vieux Continent, peu après la découverte de l'Amérique, naît un débat concernant l'existence d'une nouvelle espèce d'hommes en Patagonie. Cette découverte soulève des questions fondamentales autour de la tentative de définir les limites du genre humain. Selon Antonello Gerbi, il s'agit d'une des diatribes les plus anciennes sur les propriétés du Nouveau Monde<sup>3</sup>, Jacqueline Duvernay-Bollens affirme que le cas patagon est un lieu dans lequel se produit une redéfinition de l'homme et remarque «que pendant trois siècles on n'ait cessé de remâcher le pour et le contre de l'existence des géants patagons sans jamais parvenir à un consensus est un des aspects plus remarquables du problème»<sup>4</sup>, et Michèle Duchet considère qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle les géants constituent «une des plus belles énigmes anthropologiques du demi-siècle»<sup>5</sup>. Les géants sont l'objet d'un profond débat, pendant une période qui ne trouvera sa fin qu'avec le nouvel esprit scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle, et, comme nous le verrons par la suite, à l'époque de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, les Patagons constituent l'objet d'une controverse relative au problème de la nature du continent américain et de sa population aux bornes de la notion d'humanité, à la périphérie de laquelle des peuples merveilleux trouvaient leur place depuis l'Antiquité.

Avec la découverte de l'Amérique s'ouvre «l'époque où les peuples monstrueux de l'Ancien Monde cèdent la place aux peuples sauvages du Nouveau»<sup>6</sup>, dans laquelle les débats se déroulent dans le cadre d'une nouvelle perception de l'espace et d'une nouvelle nécessité de redéfinition du concept d'espèce humaine. Une éventuelle humanité géante pouvait mettre en crise l'idée selon laquelle l'homme était une espèce unique pour devenir une catégorie aux contours flous. La possibilité d'une telle discussion dévoile une fissure dans la représentation de l'espèce humaine. Le débat ne se concentre pas seulement sur la définition théorique d'une nature humaine, mais l'idée d'une humanité géante est interprétée selon une vision historique, selon laquelle il s'agissait d'une humanité originaire et probablement antédiluvienne. En ce sens, la possibilité d'une espèce d'hommes géants s'inscrit comme une autre différence dans l'altérité controversée du sol américain. À

<sup>2</sup> F. Wolfzettel, *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 6.

<sup>3</sup> A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica*, Milano, Adelphi, 2000, p. 122.

<sup>4</sup> J. Duvernay-Bolens, *Les géants patagons. Voyage aux origines de l'homme*, Paris, Michalon, 1995, p. 25.

<sup>5</sup> M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 64.

<sup>6</sup> J. Duvernay-Bolens, «Les géants patagons ou l'espace retrouvé. Les débuts de la cartographie américaine», dans *L'homme*, 1988, tome 28 n° 106-107, p. 156.

l'époque du bouleversement de l'image du monde par les grandes découvertes géographiques, qui est surtout l'époque des grandes redéfinitions conceptuelles que ces dernières exigent, se pose le problème de l'origine des Américains. La discussion se développe inévitablement à partir des chroniques de voyage, où le portrait des habitants du Nouveau Monde pouvait mettre en doute tant la théologie, qui soutenait l'origine commune de tous les hommes à partir du récit biblique, que la nouvelle autorité du discours géographique, que dessinait le monde sous la plume des cartographes, inspirés dans leurs cabinets par la lecture des récits des explorations.

Le premier Européen qui décrit les géants de Patagonie est Antonio Pigafetta, chroniqueur italien de l'expédition de Fernand de Magellan, qui au début du XVI<sup>e</sup> siècle fit pour la première fois le tour du monde en démontrant de façon empirique la théorie, d'origine pythagoricienne, de la sphéricité de la Terre. Ce premier récit aura des conséquences remarquables dans la littérature de voyage, car il détermine la création du *topos* des géants, qui se reflète aussi dans la représentation géographique du Nouveau Monde et assimilera les étonnantes découvertes des voyageurs, bientôt transcrites sur les rouleaux de papier dans les ateliers cosmographiques.

Quelques mois après le départ de San Lúcar, près de Cadix, en 1519, l'expédition de Fernand de Magellan touche les côtes brésiliennes. En se dirigeant vers le sud, elle traverse le continent et passe de l'Atlantique à un nouvel océan, à travers un détroit qui venait d'être découvert. En opposition à la «mer du nord», ou Atlantique, ce nouvel océan était indiqué jusqu'ici sous la dénomination «mer du sud», qui après cette expédition acquerra le nom de Pacifique. Au Rio de la Plata, Pigafetta remarque un homme, dont la voix est comparée à celle d'un taureau, «grand comme un géant»<sup>7</sup>, et des hommes qui «faisaient plus en un pas que ne pouvions faire en un saut»<sup>8</sup>. L'expédition arrive ensuite dans un port nommé San Julián par Magellan, où «un jour, sans que personne n'y pensât, nous vîmes un géant qui était à la rive de la mer, tout nu, et dansait, sautait et chantait. Et en chantant il mettait de l'arène et poudre sur sa tête. Notre capitaine envoya vers lui un de ses gens, auquel il donna charge de chanter et sauter comme l'autre pour l'assurer et lui montrer amitié en signe de paix»<sup>9</sup>. Le géant fut amené devant le capitaine et «quand il fut devant nous, il commença à s'étonner et à avoir peur, et levait un doigt contremont, croyant que nous venions du ciel. Et il était tant grand que le plus grand de nous ne lui venait qu'à la ceinture, combien qu'il était de bonne disposition»<sup>10</sup>; «le capitaine fit bail-ler à manger et à boire à ce géant, puis il lui montra aucunes choses, entre autres un miroir d'acier, dans lequel ce géant, quand il vit sa semblance, s'épouvanta grandement, sautant en arrière tant qu'il fit tomber trois ou quatre de nos gens par terre»<sup>11</sup>. Le géant est

<sup>7</sup> *Le voyage de Magellan*, Paris, Chandeigne, 2007, p. 95.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 98.

vêtu avec des peaux d'animaux et porte un arc et des flèches. Entre les voyageurs et les géants a lieu un échange d'objets et pendant quelques jours les Européens ont l'opportunité d'observer les mœurs et le comportement de ces hommes, auxquels Magellan donne le nom de Patagons. Pigafetta nous parle d'un géant qui «avait une voix terriblement grosse et forte»<sup>12</sup>, lequel, comme l'océan, le port et le détroit, doit être nommé: «ce géant était plus grand et mieux conformé que les autres et était personne fort gracieuse et aimable, aimant à danser et sauter. Lequel quand il sautait enfonçait la terre d'une paume de profondeur au lieu où touchaient ses pieds. Il fut longtemps avec nous et à la fin nous le baptisâmes et le nommâmes Jean»<sup>13</sup>.

Le chroniqueur décrit les mœurs de ce peuple, leur comportement, leur manière de s'habiller avec des peaux d'animaux, comment ils mangent de la chair crue et comment ils se peignent le visage avec des couleurs. Son texte dépasse parfois la condamnation et le reproche pour laisser place à des descriptions plus ou moins détaillées. Malgré les limites des catégories à disposition de Pigafetta, qu'on voit par exemple dans la diabolisation des Américains, il semble les dépasser dans certaines observations, dans la tâche paradoxale de décrire un monde nouveau. Sa chronique explique que le capitaine désire amener en Europe une preuve vivante des merveilles de son voyage, il veut amener en Espagne des géants dans son navire, capturés «par un bon et fin moyen»<sup>14</sup>. Il donna à ces hommes gigantesques différents objets en métal qui suscitaient leur intérêt, parmi lesquels des fers qu'on utilisait pour immobiliser les délinquants. Sans comprendre l'intention du capitaine, les géants se sont rendus compte de la tromperie quand ils avaient des fers aux pieds: «ils commencèrent à bouffer et à écumer comme des taureaux, en criant fort haut *Setebos*, c'est-à-dire le grand diable, qu'il les aidât»<sup>15</sup>. Toutefois, les prisonniers avec leur force arrivent à se libérer des fers et, à l'arrivée d'autres géants, ils se disputent avec les explorateurs. La disparité de leurs armes était importante: les explorateurs avaient des armes à feu alors que les géants n'avaient que des arcs et des flèches, mais, malgré cette différence, les voyageurs «ne purent frapper un de ces géants, pource qu'ils ne s'arrêtaient point à un lieu mais sautaient ça et là»; «ces géants – ajoute le chroniqueur – courent plus roides qu'un cheval»<sup>16</sup>.

Le point crucial de ce récit, c'est la raison pour laquelle les Patagons ont été appelés de cette manière et non pas d'une autre. L'étymologie du mot, qui est à l'origine de la dénomination de cette région, a été très débattue et, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle différentes explications ont été fournies, la plus commune et généralement acceptée étant que le mot dérive de la grande taille de leurs pieds. L'origine du mot, toutefois, est littéraire et précède le voyage de Magellan. Le premier géant Patagon a été découvert par l'expédition de

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 102.

Magellan le 31 mars 1520, alors que le mot en question apparaît pour la première fois dans un roman chevaleresque intitulé *Primaleón*, imprimé à Salamanque en 1512. L'année précédente avait été imprimé *Palmerin de Oliva*, un autre roman chevaleresque dont *Primaleón* est la continuation. Les deux romans, attribués à Francisco Vázquez, font partie de la série des six romans des *Palmerines*, qui avec *Amadis de Gaule* constituent les plus importants textes du genre chevaleresque, et qui, comme on le verra par la suite, ne se trouvaient pas par hasard dans la bibliothèque de Don Quichotte.

Dans ce roman est décrite une île sur laquelle vivent des hommes sauvages qui forment une tribu qui habite parmi les montagnes. Dans le déroulement de l'action du roman, le héros Primaleón se trouve dans cette île où on lui apprend l'existence de ces étranges habitants des montagnes: «ils habitent comme des animaux, sont très féroces et asociaux et mangent de la chair crue de ce qu'ils chassent dans les montagnes. Et ils sont comme des sauvages qui n'ont que des vêtements de peaux d'animaux qu'ils tuent et elles sont si laides, que c'est une chose merveilleuse à voir. Mais tout cela n'est rien par rapport à un homme qu'il y a parmi eux qui s'appelle Patagon»<sup>17</sup>. Le grand Patagon, qui «court si léger qu'il n'y a personne qui puisse l'atteindre», est un monstre hybride, fils d'un animal, «le plus terrible qu'il y ait dans le monde» et d'une Patagonne, c'est-à-dire d'une femme sauvage. Ce géant a une tête de chien avec des grandes dents pointues, des grandes oreilles et des pieds semblables à ceux d'un cerf qui lui permettent de courir à une vitesse étonnante. Primaleón avec d'autres chevaliers vont ensuite à la recherche du géant et, après s'être battu avec lui et les autres Patagons armés d'arc et de flèches, ils le capturent par une ruse et quittent l'île. Plus tard, le géant qui «inspirait frayeur à qui le regardait et semblait le diable même, qui semblait jeter du feu par ses yeux et était si difforme qu'il n'y a pas d'homme qui le puisse raconter»<sup>18</sup>, est capturé et enchaîné.

Le chroniqueur de l'expédition de Magellan emprunte le mot d'un roman très en vogue à l'époque dans un geste riche de conséquences. Il est impossible de déterminer avec précision où finit le récit fantastique et où commence la description «ethnologique», distinction évidemment très problématique quant à la référentialité et aux possibles résonances d'un texte dans un autre. Ce dernier emprunt tient, en partie, au fait que le peuple de géants a été «reconnu avant d'être connu»<sup>19</sup>. À partir de la chronique de Pigafetta se succèdent d'innombrables autres récits qui subissent son influence. En 1526, l'espagnol Loaysa entreprend un voyage d'exploration, dont Oviedo écrit le récit, où il raconte que dans le Port San Julián ont été vus des hommes géants; en 1539, l'exploration guidée par Sarmiento, écrite par Argensola, décrit aussi des hommes de taille étonnante; en 1592, l'anglais Cavendish fait une expédition dans cette région, et Jane, chroniqueur du voyage, décrit des géants d'aspect «animalesque» qui courent avec agilité et vitesse étonnantes, avec des têtes de chien et avec des pieds quatre fois plus grands que ceux des Européens,

<sup>17</sup> *Libro segundo de Palmerín*, Kassel, Reichenberger, 2004, t. II, ch. 133, nous traduisons.

<sup>18</sup> *Ibid.*, ch. 139.

<sup>19</sup> J. Duvernay-Bolens, *Les géants patagons ou l'espace retrouvé*, op. cit., p. 161.

en reprenant les traits animaux des géants introduits par Pigafetta. Et ainsi de suite, dans une succession de démentis et de confirmations. Presque deux siècles après l'expédition de Magellan, en 1704, Harrington et Carmen évoquaient à nouveau des géants, dans un récit qui sera plus tard confirmé par celui de John Byron, le célèbre voyageur anglais<sup>20</sup>.

La diffusion de ces récits est large et les opinions sur le sujet en Europe restent fort divisées entre ceux qui, pour des raisons différentes, croyaient à leur existence et ceux qui dénigraient tant les géants que leurs défenseurs. L'intérêt réside dans les arguments avancées pour soutenir leur existence, car celle-ci s'articule sur toute une série de preuves, qui vont de l'autorité du texte biblique, qui de fait parle de géants<sup>21</sup>, aux études scientifiques sur des crânes et ossements de grosses dimensions, selon les critères de la paléanthropologie naissante.

Les récits de voyage, avec leur imaginaire littéraire, pénètrent aussi dans le domaine cartographique: dans la carte du Nouveau Monde de Sébastien Münster de 1540, où la moitié de l'Amérique du Sud est englobée sous la dénomination «Regio gigantum», à côté de «Canibali», ou dans celle de Diego Gutiérrez de 1562 qui identifie dans le continent «Benezuela reg», «Regio del Peru», «Regio de Brasil», cette dernière accompagnée par des scènes dessinées de cannibalisme, et une «Tierra de Patagones». Au-dessous de cette dénomination, on lit aussi «Gigantum regio» et sur ces caractères, on voit une image de géants avec des arcs et flèches.

La discussion sur les bornes de l'humanité passe par la philosophie, l'anthropologie et la géographie, et plus tard se manifestera dans l'exigence profonde du siècle des Lumières de construire un cadre universel de l'humanité. C'est dans ces aspirations que le problème patagon s'infiltré, car il se prête soit à être assimilé dans le mythe du bon ou du mauvais sauvage, soit dans l'éloge primitiviste des Américains ou dans des taxinomies dénigrantes. La croyance ou le scepticisme envers cette nouvelle espèce sont liés à la manière dont on perçoit les populations du Nouveau Monde, à partir des descriptions «empiriques» des voyageurs, mais aussi des définitions d'un état de nature au niveau théorique. Cette altérité était perçue à la fois comme fascinante et comme quelque chose qu'il fallait ranger dans un système de catégories générales: c'est par rapport à cette exigence de systématisation que la question des géants se posait comme un problème à partir des marges de l'espèce humaine.

<sup>20</sup> À propos des habitants de la Patagonie il écrit: «We look'd like meer Dwarfs to the People we are gone amongst», *Letter from Byron to the Earl of Egmont sent via Florida Storeship*, 24 February 1765, in *Byron's Journal of his circumnavigation 1764-1766*, Millwood, NY, Kraus Reprint, 1990, p. 155. Dans la préface de la traduction française du voyage de l'explorateur anglais on lit «l'existence des géants de la côte de la Patagonie n'est plus douteuse aujourd'hui; il est même bien étonnant qu'on en ait fait si longtemps un problème», *Voyage autour du Monde fait en 1764 & 1765 sur le vaisseau de guerre anglois le Dauphin, commandé par le chef-d'escadre Byron; dans lequel on trouve une description exacte du détroit de Magellan, & des géans appelés Patagons, ainsi que des sept isles nouvellement découvertes dans la Mer du Sud*. Traduit de l'anglois par M. R\*\*\*, à Paris chez Molini, 1767, p. i.

<sup>21</sup> «Les géants étaient sur la Terre en ces temps-là», Genèse, 6, 4.

Rousseau, lecteur passionné des chroniques de voyage, même s'il n'affirme pas explicitement leur existence, écrit qu'«il y a eu, et il y a peut-être encore, des nations d'hommes d'une taille gigantesque»<sup>22</sup>. Voltaire, de son côté, sans croire à toutes les descriptions des voyageurs, accepte l'idée du peuple le plus grand de tous en écrivant qu'«on a exagéré la grandeur des Patagons, qui habitent vers le détroit de Magellan; mais on croit que c'est la nation de la plus haute taille qui soit sur terre»<sup>23</sup>. Maupertuis, avec optimisme, affirme: «tant de relations dignes de foi nous parlent de ces Géants, qu'on ne saurait guère raisonnablement douter qu'il n'y ait dans cette région des hommes dont la taille est fort différente de la nôtre»<sup>24</sup>. Par contre, la définition du géant donnée par l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert est polémiquement orientée vers le scepticisme: «homme d'une taille excessive». Dans l'article, on lit que «quelques modernes, assez philosophes pour connoître les sources de nos illusions, assez versés dans la critique pour démêler la vérité du mensonge, assez sages pour ne pas donner aucune confiance aux prétendus ossemens humains, ni à toutes les relations de l'antiquité sur l'existence des géans, ne laissent pas d'être ébranlés par les récits de plusieurs navigateurs, qui rapportent à l'extrémité du Chili vers les terres magellaniques, il se trouve une race d'hommes dont la taille est gigantesque: ce sont les Patagons»<sup>25</sup>.

Au cœur du débat, la publication du récit de voyage de John Byron augmentera l'intérêt sur le sujet. Il guida une expédition en 1764-1766 comme capitaine du *Dolphin*, qui fit la circumnavigation du Globe. Son journal décrit des géants et relance le débat en Europe, en impliquant aussi la Royal Academy de Londres et l'Académie des sciences de Paris. Contrairement à Byron qui considère les patagons comme le peuple de plus haute taille du monde<sup>26</sup>, Bougainville dans son célèbre *Voyage autour du monde* (1771) traite différemment le sujet. D'abord, le voyageur français considère «qu'on ne doit pas regarder la relation comme un ouvrage d'amusement: c'est surtout pour les marins qu'elle est faite»<sup>27</sup>, et ensuite il s'adresse polémiquement à ceux qui «dans l'ombre de leur cabinet philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations»<sup>28</sup>. Contrairement au capitaine Byron, le voyageur

<sup>22</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), note 8. Critiquant la pratique «barbare» de son époque d'emmailoter les enfants, le philosophe fait allusion à des lieux où «les hommes sont tous grands, forts, bien proportionnés», *Émile ou de l'éducation*, Paris, Gallimard, 1969, I, p. 90. À ce propos, Rousseau cite l'*Histoire naturelle* de Buffon (*ibid.*, I, p. 114-115, note \*\*\*), selon lequel chez les anciens Péruviens il n'y a pas de telles pratiques et les enfants «commencent à marcher dès le second mois», *ibid.*

<sup>23</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs*, CXLVI.

<sup>24</sup> Maupertuis, *Lettre sur le progrès des sciences*, (S.I.), 1752, p. 27.

<sup>25</sup> D. J.[De Jacourt], Tome XV, 1782, p. 848.

<sup>26</sup> «In size [les Patagons] come the nearest to Giants of any People I believe in the world», *op. cit.*, p. 155.

<sup>27</sup> Bougainville, *Voyage autour du monde par la frégate la Boudeuse et la flûte l'Étoile*, Paris, La Découverte, 2006, p. 18.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 19. La cible de Bougainville est la théorie du bon sauvage de Rousseau. Sur ce dernier point nous renvoyons à la note 10 du deuxième *Discours*, où le philosophe dénonce les limites des descriptions des voya-



français considère que les Patagons «sont d'une belle taille»<sup>29</sup>, mais qu'ils ne sont pas des géants.

Nous trouvons une perspective différente chez Corneille de Pauw. Cet auteur antirousseauiste ridiculisait la croyance aux géants et soutenait la thèse de la dégénérescence de l'espèce humaine dans le continent américain. Dans la deuxième section de ses *Recherches philosophiques sur les américains* (1771), consacrée aux Patagons, il s'insurge contre les récits de voyage qui ont créé un «tissu d'éternelles contradictions qui ont fait lutter la fable contre la vérité pendant deux siècles & demi»<sup>30</sup>. Le récit de Pigafetta est situé à l'origine de cette «fable» et l'auteur se demande pourquoi son vaisseau n'a pas apporté en Espagne le corps d'un géant comme preuve, ce qui n'a pas empêché qu'à partir de ce récit le *topos* se consolide à travers les siècles pour arriver jusqu'à Byron, auquel il reproche d'«avoir oublié qu'il écrivait dans le dix-huitième siècle»<sup>31</sup>. Toutefois, aucune explication n'est donnée par l'Encyclopédiste pour expliquer pourquoi les premiers explorateurs européens de cette région «crurent voir une race d'hommes gigantesques»<sup>32</sup>.

Pour De Pauw, il est plutôt question d'expliquer pourquoi il ne peut pas y avoir des géants au Nouveau Monde. Il défendait l'idée selon laquelle la matière et les formes vivantes s'étaient organisées récemment, d'où il déduisait l'infériorité du sol et des habitants d'un continent «enfant», stagnant aux stades primitifs et qui n'aurait pas pu produire des «colosses». Sur la base de la pensée de Buffon, mais en allant au-delà de ses thèses, il affirmait que les Américains vivaient dans un état d'avilissement total, dans une perspective symétriquement opposée à celle qui idéalisait leur état de nature. En particulier, De Pauw polémique contre tout récit fantastique d'une humanité forte et heureuse hors du progrès de la société civile, et lie les raisons de la dégénérescence américaine à des mythes catastrophiques tels que des inondations, tremblements de terre et déluges. L'idée d'un continent frappé par des catastrophes naturelles était fort répandue, surtout à partir de Bacon qui explique la jeunesse du continent, le manque de population et le retard culturel à travers l'idée d'un grand déluge, hypothèse encore soutenue par la géologie du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette idée d'un continent dégradé, reprise et radicalisée par De Pauw, n'est pas partagée par Matthew Maty, secrétaire de la Royal Society, qui, sur la base des descriptions des voyageurs, écrivait avec enthousiasme: «l'existence des géants est donc confirmée: on en a vu & manié plusieurs centaines. Le terroir de l'Amérique peut donc produire des colosses, & la puissance génératrice n'y est point dans l'enfance»<sup>33</sup>. En polémique contre De

geurs. Cette critique contre ce que Bougainville appelle «cet esprit de système, si commun aujourd'hui», *ibid.*, p. 19, est proche de celle qu'Anquetil-Duperron dirige contre l'usage des récits de voyage en Asie chez Montesquieu et en Amérique chez De Pauw, et s'insère dans le cadre de la polémique des «philosophes de cabinet».

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>30</sup> C. de Pauw, *Recherches philosophiques sur les américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Paris, Jean-Michel Place, 1990 [réimpression de l'édition de 1774], p. 273.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>33</sup> Cité par De Pauw, *ibid.*, p. 298.

Pauw, Dom Pernety, qui fit le tour du monde avec Bougainville, suite à l'examen de la controverse conclut «que l'existence de cette espèce d'hommes est un fait réel, & que ce n'est pas assez que d'avoir pour foi des témoignages de personnes même éclairées, qui disent de n'avoir pas vu ces géants; que ce n'est pas encore assez qu'une partie des marins n'ait pas touché, mesuré ce que les autres ont bien considéré; que ce n'est pas assez enfin que des raisonnements contre des faits qu'on peut regarder comme avérés, pour les traiter d'apocryphes & des fables»<sup>34</sup>.

L'orientaliste Anquetil-Duperron, farouche critique du colonialisme et de la théorie du despotisme oriental, dans son programme de défense des Américains, contenu surtout dans ses *Considérations philosophiques, historiques et géographiques sur les Deux Mondes*, critique De Pauw et son antiprimitivisme, et relativise les jugements et les unités de mesure utilisées avec les peuples extra-européens. Dans cette critique, il saisit l'arrière-pensée de la polémique, qui va au-delà de l'existence ou inexistence des géants, c'est-à-dire qu'il ne vise pas à démontrer la vérité ou la fausseté des géants en tant que prétendue espèce humaine, mais dénonce l'usage idéologique du géant dans le débat, notamment chez De Pauw, qui à son avis visait à démontrer *a priori* le malheur et la faiblesse de l'homme américain. L'orientaliste affirme que l'opération de fixer des critères arbitraires pour établir ensuite une espèce comme supérieure ou inférieure par rapport à une autre n'est pas admissible. Il invalide la raison pour laquelle De Pauw, en affirmant l'infériorité des Américains, ridiculise la croyance aux géants, et considère ses arguments comme idéologiques, car cet auteur «combat l'existence des géants en Amérique parce qu'elle est opposée à son système»<sup>35</sup>.

Dans cette polémique, les données scientifiques s'alignent sur des positions glorifiant ou rabaisant le Nouveau Monde: le sauvage peut y être bon ou méchant, heureux ou malheureux, inférieur ou supérieur, et finalement petit ou géant. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le dilemme se situe dans le débat scientifique et philosophique, dans lequel le géant devient réel ou imaginaire selon les thèses à réfuter<sup>36</sup>. La tradition littéraire concernant les hommes des terres magellaniques acquiert un rôle important, car l'existence des géants n'est pas seulement considérée comme une preuve contre la thèse de l'infériorité américaine, mais elle contribue à la formation d'un champ de discussion dans lequel font surface des questions cardinales de l'anthropologie des Lumières. Le débat, toutefois, n'est pas uniquement focalisé autour de l'anthropologie: leur existence permet aussi de soutenir une certaine idée

<sup>34</sup> Antoine-Joseph Pernety, *Examen des Recherches philosophiques sur l'Amérique et les Américains, et de la Défense de cet ouvrage*, Berlin, G. J. Decker, 1771, II, p. 400-401.

<sup>35</sup> A.-H. Anquetil-Duperron, *Considérations philosophiques, historiques et géographiques sur les deux mondes (1780-1804)*, ed. par Guido Abbattista, Pisa, Scuola normale superiore, 1993, p. 301. De Pauw l'admet implicitement: «en supposant pour un instant que l'Amérique possédât réellement une espèce d'hommes gigantesques, s'ensuivrait-il que la nature n'y est plus dans son adolescence?», *op. cit.*, p. 299.

<sup>36</sup> «È chiaro che creature di mole così poderosa, di muscoli così persuasivi, sarebbero state la prova migliore della potenza della natura in America, una replica quasi burbanzosa ai cavallatori europei», A. Gerbi, *op. cit.*, p. 122.

de l'origine de l'homme et de l'histoire de son espèce. De Pauw même ne nie pas l'existence dans le passé d'espèces de grande taille, mais affirme qu'une série de circonstances ont déterminé leur extinction: «il est d'ailleurs très possible que cette moitié du monde ait possédé plusieurs races animales de la première grandeur, très différentes de celles qui subsistent maintenant»<sup>37</sup>.

Giambattista Vico s'intéressa à la question de l'originarité des espèces de grande taille, en lui donnant un rôle non négligeable dans sa philosophie de l'histoire. Dans la deuxième partie de sa *Science nouvelle* (1725-44), le penseur napolitain s'occupe de la période archaïque de l'histoire humaine dans laquelle les hommes ont habité le monde selon une «sagesse poétique». Parmi eux existait une race d'hommes géants qui se sont répandus sur la terre: «c'est à partir de ces premiers hommes, grosses bêtes stupides, insensées et horribles, que tous les philosophes et philologues auraient dû commencer à raisonner sur la sagesse des anciens païens, autrement dit à partir des géants»<sup>38</sup>. À propos de ces hommes, il affirme que «leurs chairs et leurs os durent grandir démesurément, et ils gagnèrent en vigueur et en robustesse au point de devenir des géants»<sup>39</sup>. Vico se réfère aussi aux «énormes crânes de ces géants et leurs squelettes d'une taille démesurée, qui a ensuite été exagérée»<sup>40</sup>, et affirme qu'avant que la taille des hommes commence à diminuer «des géants de cette sorte furent répandus sur la terre après le Déluge»<sup>41</sup>. À cette époque archaïque, la taille des géants serait «semblable à celle de *los patacones*, qui, croit-on, vivent de nos jours près du détroit de Magellan»<sup>42</sup>.

D'autre part, l'idée d'une humanité primitive et géante trouvait un défenseur dans Nicolas Henrion, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, qui soutenait l'idée selon laquelle, à partir de la création de l'homme, la taille humaine avait diminué progressivement jusqu'à la taille actuelle. Une telle vision de l'histoire de l'homme n'était pas en contradiction, dans ses principes, avec la théorie de la dégénérescence de la nature: très répandue dans le XVII<sup>e</sup> siècle, elle entraînait dans la dispute des anciens et des modernes en s'opposant à toute idée de progrès, avec son partisan Godfrey Goodman, auteur de *The Fall of Man* (1616). Cette théorie s'opposait à l'idée des Anciens d'un monde éternel, et d'une façon pessimiste affirmait que la nature s'éloignait de plus en plus de sa puissance originaires pour dégénérer dans un processus irréversible. Le monde devenait «vieux» et les symptômes de ce vieillissement pouvaient être observés dans la faiblesse des propriétés des plantes, dans l'irrégularité des saisons, dans la faiblesse de la lumière du soleil pour arriver finalement à l'homme: dans une époque édénique les hommes étaient plus forts, plus en santé et de taille majeure.

<sup>37</sup> De Pauw, *op. cit.*, p. 311.

<sup>38</sup> G. Vico, *La science nouvelle*, Paris, Fayard, 2001, p. 156.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 153.

Pendant des siècles, les géants survécurent dans l'imaginaire européen tout en adoptant différentes fonctions. La présence dans les chroniques de voyage d'éléments romanesques préexistants, est l'effet d'une intertextualité dont les résonances se propagent aussi du récit de voyage au discours scientifique et philosophique. Un des fils conducteurs dans ce débat semble être la ductilité du concept d'espèce humaine, situé dans un espace géographique ouvert, et qui manifeste une extraordinaire capacité à se redéfinir, à se déformer tout en restant le même. Le caractère de cette notion floue et changeante, quelquefois inclusif et quelquefois exclusif, se reflète tant dans les échanges entre roman et chronique de voyage que dans la plasticité cartographique de la surface terrestre, qui possède dans son regard le pouvoir de modeler, représenter, nommer et enfin d'imaginer l'espace et l'espèce. Cet effort, créateur de représentations de l'homme et du monde, consiste dans la description du nouveau à travers un processus de transposition de la littérature, et s'insère dans une recherche de catégories dans lesquelles observer le monde, qui se manifeste dans l'imaginaire des lecteurs et des explorateurs, et dans les médiations, romanesques ou non, demandées par une altérité fuyante, dans l'inachevable tâche de redéfinition des bornes physiques et conceptuelles du monde moderne. Il est probable qu'un processus de cet ordre se soit produit sous la plume de Pigafetta, fondateur de tout récit patagon et conjonction de texte errant et monde. L'idée d'une terre plate et immobile est démentie par l'introduction de nouvelles espèces fantastiques, car, d'une façon paradoxale, l'expédition qui démontre l'ancienne théorie de la sphéricité de la terre est la même qui introduit une espèce de géants aux marges de l'humanité. L'intersection du roman chevaleresque et de la chronique descriptive du Nouveau Monde, c'est-à-dire de littérature tout court et de la littérature de voyage, s'inscrit dans la question cosmographique fondamentale: «comment embrasser la totalité à la fois débordante et lacunaire du cosmos?»<sup>43</sup>.

Dans son célèbre ouvrage *L'Orientalisme* (1978), Edward Said rappelle le mécanisme de représentation de l'autre contenu dans la référence à un texte plutôt qu'à l'expérience directe de l'objet. La priorité d'une pré-connaissance littéraire qui précède son objet est appelée par Said «attitude textuelle», laquelle est favorisée en particulier par deux situations. La première concerne le moment dans lequel on doit faire face à la menace de l'inconnu qui soudain se révèle, et se montre d'une proximité nouvelle. Said parle d'une tendance «à se rabattre sur un texte lorsque les incertitudes d'un voyage en pays étranger semblent menacer sa tranquillité»<sup>44</sup>. Quand un voyageur affirme donc qu'il n'a pas trouvé ce qu'il attendait dans un pays nouveau, il veut dire au fond que le pays n'était pas ce qu'un livre avait dit qu'il serait. En exerçant l'autorité de son pouvoir descriptif sur l'altérité, à travers de pré-textes la littérature de voyage forge des représentations du monde. C'est justement ce pouvoir qui peut devenir en quelque mesure normatif sur la réalité observée, par exemple sous la forme d'un *topos* littéraire. La seconde circonstance qui favorise l'at-

<sup>43</sup> F. Lestringant, *L'atelier du cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 16.

<sup>44</sup> E. Said, *L'orientalisme*, Paris, Seuil, 1997, p. 112.

titude textuelle, selon Said, est l'autorité d'un texte qui décrit un objet qu'on ignore. Comment écarter donc un texte en l'absence d'une quelconque autre référence? Évidemment les tentatives de substituer une nouvelle connaissance à un texte qui se présente culturellement comme une référence solide, ou comme seule référence, s'avèrent très difficiles. De ce point de vue, l'attitude textuelle semble être un mécanisme gnoséologique compensatoire devant lequel la réalité demeure sans interpellation directe.

Le genre «récit de voyage» implique une épistémologie propre à l'époque des grandes découvertes, dans laquelle les chroniques des explorations font confluer les lieux décrits vers un espace géographique hybride, scientifique et littéraire à la fois, universel et discontinu, ouvert à toutes les découvertes à venir, qui sont possibles dans cette épistémologie du voyage avant même d'être réalisées, comme le prouve le mythe du continent austral, encore représenté au XVIII<sup>e</sup> siècle comme un gigantesque territoire à découvrir. Ces découvertes s'insèrent dans une vision du monde où l'histoire n'est plus *magistra vitae* et où l'explorabilité du monde ne peut plus se conformer aux expériences contenues dans le réservoir empirique du passé, comme témoigne au début du XVI<sup>e</sup> siècle l'esprit de la lettre *Mundus Novus* d'Amerigo Vespucci. Cette dernière identifie un nouveau continent et conduit l'imaginaire européen vers «un nouvel espace métaphorique»<sup>45</sup>, à l'intérieur duquel déjà le voyageur florentin avait parlé d'une île de géants, lesquels «étaient d'une stature supérieure à celle d'un homme grand»<sup>46</sup>. La complexité et le caractère, toujours inattendu, de la constellation intertextuelle d'un tel espace ont suggéré la comparaison du récit de voyage avec un engin explosif, dont les éclats peuvent arriver n'importe où<sup>47</sup>. Cette double ouverture «au monde» et «du monde» est interprétée par les chroniques des explorateurs, où il y a des descriptions des lieux effectivement parcourus et empiriquement observés, mais filtrées par les exigences épistémologiques et formelles du récit qui transcrit le monde d'un tel «espace métaphorique». Une histoire est inévitablement liée à des formes narratives qui la précèdent, car le récit de voyage est «un genre littéraire ayant sa poétique et sa rhétorique propres»<sup>48</sup>. La pression exercée par le genre sur les récits appar-

<sup>45</sup> Comme C. Spilla le remarque «Il Nuovo Mondo aveva prodotto nuovi fatti e perciò convogliava l'immaginario verso un nuovo spazio metaforico», dans Amerigo Vespucci, *Mundus Novus*, (dir. C. Spilla), Troina, Città Aperta, 2007, p. 25.

<sup>46</sup> *Le Nouveau Monde. Les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, Traduction, introduction et notes de J.-P. Duviols, Paris, Chandeigne, 2005, p. 272. Sur cette île il aurait rencontré aussi «des vieillards de cent trente ans», J.-P. Duteil, *Les littératures de voyage. La découverte du monde (XIV<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> - XVI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Arguments, 2007, p. 119.

<sup>47</sup> «I testi di viaggio sono insomma come ordigni a frammentazione le cui schegge si possono trovare anche molto lontano dal luogo dello scoppio», A. Canova, *Esperienza e letteratura nella "Relazione"*, in A. Pigafetta, *Relazione del primo viaggio intorno al mondo*, Padova, Antenore, 1999, p. 92.

<sup>48</sup> N. Doiron, *L'Art de voyager. Le déplacement à l'époque classique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 2. En tant que tel, «le genre fournit une structure *a priori* de l'expérience. Il la rend prévisible, comme aussi pré-écrite; pré-lisible, aussi. Ici, comme ailleurs, il fonctionne comme un double instrument de production textuelle et de lisibilité du texte», C. Montalbetti, *Le voyage, le monde et la bibliothèque*, Paris, PUF, 1997, p. 61.

tenant au «récit de voyage» s'inscrit dans une poétique de l'émerveillement, dans laquelle l'inattendu, le surprenant, l'extraordinaire et les découvertes établissent un type de vérité qui, paradoxalement, dépend de la continuité avec des codes rhétoriques qui obéissent au pouvoir formel du texte. Dans la modernité des grandes découvertes et de leurs projections, l'émerveillement n'est pas un trait subjectif de l'écrivain, mais un élément qui structure une vision du monde, tout en laissant une large place aux ambiguïtés, car «la théorie esthétique du merveilleux évite le miraculeux mais ne résout pas entièrement les questions de crédibilité»<sup>49</sup>. Telles ambiguïtés ne sont pas un simple manque de clarté, ou un usage maladroit ou malintentionné de la plume, mais un caractère qui se montre dans l'ouverture de l'espace littéraire avec lequel le discours scientifique est inévitablement en rapport.

Les chroniques de voyage au XVI<sup>e</sup> siècle se diffusent parallèlement à la littérature chevaleresque, dans laquelle le voyage occupe toujours une place centrale. Dans les chroniques, la représentation du Nouveau Monde emprunte ses moyens expressifs et partage quelques uns de ses postulats. Dans l'imaginaire des lecteurs – et tous les grands voyageurs sont aussi des grands lecteurs – l'épopée moderne de la découverte n'est pas étrangère aux voyages de Primaleón. La représentation de l'Amérique se construit à travers les éléments de cet imaginaire littéraire, dans une opération qui n'est pas un simple recyclage générique, et qui n'est pas non plus réductible à une «attitude textuelle». En quelque sorte, et plus généralement, cette représentation interprète l'espace ouvert par les grandes redéfinitions du monde moderne, possibles grâce aux explorations géographiques, dans lesquelles «il n'y a pas toutefois de rupture brutale entre l'errance chevaleresque et le déplacement réglé du voyageur. Qui plus est, les règles de l'art de voyager s'inspirent certainement des codes compliqués des ordres de chevalerie»<sup>50</sup>. Il ne s'agit pas, donc, d'un simple manque d'esprit critique ou d'objectivité descriptive, comme on pourrait supposer<sup>51</sup>. Le cœur de la question concerne plutôt les enjeux intertextuels, non pas à l'intérieur d'un seul genre littéraire, comme le récit de voyage, dans lequel «le *j'ai vu* signifie très évidemment un *j'ai lu*»<sup>52</sup>, mais entre différents domaines du discours, et notamment entre un discours littéraire et un discours scientifique, lesquels pouvaient affluer dans une même vision du monde, vision toujours provisoire dont les mises à jour ne peuvent que constituer des ébauches. Les romans de chevalerie peuvent ainsi survivre dans les chroniques des explorateurs comme des naufragés dans l'estomac d'une baleine: malgré la complexité du rap-

<sup>49</sup> S. Greenblatt, *Ces merveilleuses possessions*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 128.

<sup>50</sup> N. Doiron, *op. cit.*, p. 69.

<sup>51</sup> «[...] la plupart des auteurs qui ont longuement voyagé dans le Nouveau Monde, ont été témoins des faits qu'ils relatent, ce qui donne à leurs livres beaucoup de saveur et de réalisme. Toutefois, nourris comme Christophe Colomb de romans de chevalerie, ils manquent parfois d'esprit critique et distinguent mal le merveilleux de la réalité géographique ou historique», N. Broc, *La géographie de la Renaissance*, Paris, CTHS, 1986, p. 162.

<sup>52</sup> F. Moureau, *L'imaginaire vrai*, dans *Métamorphoses du récit de voyage. Actes du colloque de la Sorbonne et du Sénat (2 mars 1985)*. Recueillis par F. Moureau, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1986, p. 166.

port entre les deux genres, leur nature est différente car le statut fictionnel du roman n'est pas comparable au statut «sérieux» des récits de voyage, qu'on ne peut pas voir sans explorer le corps de la baleine. La découverte et le débat autour des géants peut être interprété à travers cette double nature, scientifique et littéraire, qui se manifeste dans les échanges entre domaines du discours différents mais ouverts, où les codes se superposent et les marges se déplacent, et la transformation des genres et de leurs divisions «peut déplacer non seulement ces lignes internes mais aussi les frontières externes de la littérature»<sup>53</sup>.

Les chroniques du Nouveau Monde décrivent un continent peuplé par des récits que l'immensité de l'océan engendre dans l'imagination des navigateurs et des lecteurs d'aventures, liés aux incertitudes auxquelles les voyages se sont confrontés. Le point, déjà connu sur le plan théorique par les anciens, au-dessous des Antipodes, à latitude 90° sud où tous les méridiens convergent et où l'axe de rotation terrestre pénètre la surface de la planète, est demeuré inexploré jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Dans le portrait de l'altérité et de sa cartographie, le récit de voyage et ses résonances ne sont pas qu'une image du monde, car on assiste aussi au phénomène inverse où le monde devient l'image de son récit. Dans son esprit littéraire, le récit de voyage est un modèle du monde, et l'ampleur de la transposition du texte ne peut pas être séparée de l'immensité de l'inconnu à découvrir, comme dans son esprit scientifique, une carte géographique se nourrit de littérature de voyage et modèle le territoire en rapport à l'étendue de l'inconnu à représenter.

Les possibilités du récit de voyage se mettent en œuvre à partir du moment où l'explorateur lève l'ancre et où un détachement entre mots et choses se produit. Foucault parle d'une «écriture errant dans le monde»<sup>54</sup> pour indiquer la manière dont le mot se détache de la chose en créant une distance avec elle. C'est la façon «textuelle» d'être au monde de Don Quichotte, dont la folie consiste dans l'application littérale du texte à la réalité. La folie du personnage est l'effet de la lecture excessive des romans de chevalerie, qui finissent par être projetés à travers le regard fou de son lecteur, qui voit dans ces projections les objets du monde. Dans le célèbre épisode des moulins à vent qu'il combat, le courage du chevalier exprime sa folie, laquelle n'explique pas entièrement sa vision des géants. À l'origine de l'écriture qui erre dans le monde, au sixième chapitre du roman de Cervantès, se trouve l'enquête faite par le curé et le barbier dans la bibliothèque de Don Quichotte pour brûler ses romans de chevalerie, source de sa «maladie», où se trouve, parmi d'autres, *Palmerín de Olivia*, premier livre de la série des *Palmerines*, où le mot Patagon est utilisé pour la première fois, peu avant la chronique du voyage de Magellan, dont le récit est signé au frontispice «Antonio Pigafetta, patricien vicentin et chevalier de Rhodes».

<sup>53</sup> M. Macé, *Le genre littéraire*, Paris, Flammarion, 2004, p. 46.

<sup>54</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990, p. 60.

Tommaso Gazzolo

**Giuseppe Rensi e l'idealismo giuridico.  
Il problema della deduzione trascendentale del concetto di diritto  
(1910-1914)**

1. *Introduzione*

Le pagine che seguono costituiscono un tentativo di intraprendere una prima riflessione critica sulla filosofia del diritto elaborata da Giuseppe Rensi (1871-1941) nel corso del primo ventennio del Novecento.

Si tratta di un tema per certi versi distante dall'immagine – tramandata almeno a partire da Tilgher<sup>1</sup> – di un Rensi «scomodo nichilista»<sup>2</sup>, «filosofo della vita»<sup>3</sup>, «filosofo corsaro»<sup>4</sup>; *filosofo* dunque, prima che giurista, e filosofo «irregolare»<sup>5</sup>: idealista, scettico e, infine, “mistico”.

Eppure, alla radice delle diverse sfumature proprie della filosofia di Rensi, è possibile rinvenire più originari ed essenziali passaggi e ricerche svolte dall'autore intorno al concetto di diritto, ed alla possibilità di una sua fondazione *a priori*.

Di tali passaggi l'articolo si propone di dar conto, insistendo, in particolare, sulla stretta correlazione che sussiste tra i temi che Rensi discuterà – in una serie di confronti con le correnti dell'“idealismo giuridico” – nel corso degli anni 1910-1914 e la successiva posizione “scettica” che l'autore assumerà a partire dall'immediato dopoguerra.

2. *“Crisi del positivismo” e “rinascita dell'idealismo”*

La formazione del pensiero giuridico di Rensi coincide con quella che viene tradizionalmente definita la “crisi del movimento positivista” e che attraversa, nel primo decennio del Novecento, la filosofia italiana.

<sup>1</sup> Cfr. A. Tilgher, *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, Modena, Guanda, 1937, pp. 11-17.

<sup>2</sup> F. Volpi, *Giuseppe Rensi scomodo nichilista*, in «La Repubblica», 17 febbraio 2002.

<sup>3</sup> R. Esposito, *L'importanza di Rensi filosofo della vita*, in «La Repubblica», 1° febbraio 2012.

<sup>4</sup> F. Marcoaldi, *Ritorna Giuseppe Rensi filosofo corsaro*, in «La Repubblica», 29 novembre 1991.

<sup>5</sup> A. Santucci, *Un «irregolare»: Giuseppe Rensi*, in «Rivista di Filosofia», LXXV, 1, aprile 1984, pp. 91-130.



Si è parlato, a tal proposito, di fine di “un’atmosfera culturale”, più che di una particolare dottrina o di un metodo<sup>6</sup>. In un’annotazione autobiografica del 1905, Benedetto Croce ricorderà:

E non era facile restare immune dal positivismo, particolarmente una ventina d’anni addietro quando appunto io entrai nell’università per cominciarvi il mio corso di leggi. Professori e studenti, quasi tutti, erano allora positivisti: professori e studenti di giurisprudenza, di scienze naturali, di filosofia, di letteratura. [...] Rifiutare allora di iscriversi al grande partito positivista, prendere un altro titolo, come l’idealista o di hegeliano o di herbartiano o rosminiano, era lo stesso che rassegnarsi ad essere considerato come cervello balzano dai benevoli [...]. Il positivismo ha da un pezzo descritto la sua parabola, e anche in Italia è ora stremato e ridotto presso a morte<sup>7</sup>.

Se le incrinature dell’orizzonte speculativo positivista italiano si dovranno soprattutto alla rimediazione della teoria di Ardigò da parte, tra gli altri, di Icilio Vanni<sup>8</sup>, Antonio Falchi<sup>9</sup> e Alessandro Levi<sup>10</sup>, la sua “crisi” riflette più profondamente la fine di un’epoca della filosofia e della cultura europea.

La reazione contro il positivismo che «decapita per così dire la filosofia»<sup>11</sup> coincide, in altri termini, con una sensazione di “decadenza” che attraverserà l’inizio del Novecento, in coincidenza con il progressivo passaggio dalle strutture sociali e politiche degli Stati europei alla società di massa. È in questo passaggio che si insinuerà il «pensiero della possibilità di un tramonto dell’odierna civiltà»<sup>12</sup>. Nel processo di “distruzione della ragione” convergeranno, allora, la crisi soggettivistica delle scienze e le tendenze irrazionalistiche della cultura di fine secolo.

È stata, peraltro, più volte discussa, e criticata la possibilità di un’interpretazione e di una lettura unitarie della “crisi” delle correnti positivistiche italiane come ra-

<sup>6</sup> La distinzione tra positivismo come “metodo” e come “dottrina” risale a E. Garin, *Il positivismo italiano alla fine del secolo XIX fra metodo e concezione del mondo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», I-IV, 1980, pp. 1-27. Cfr. E. Garin, *Filosofie e scienze nel Novecento*, Bari, Laterza, 1978, p. 84: «La crisi investiva, oltre le teorie, il senso stesso della cultura e dei suoi istituti, la posizione dell’uomo nel mondo»; Id., *Cronache di filosofia italiana 1900/1943* (1955), I, Bari, Laterza, 1966, pp. 81-170.

<sup>7</sup> B. Croce, *A proposito del positivismo italiano. Ricordi personali*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 3, 1905, pp. 169-171.

<sup>8</sup> Cfr. G.D’Amelio, *Positivismo, storicismo, materialismo storico in Icilio Vanni*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico», 3-4, t. I, 1974-1975, pp. 431-455.

<sup>9</sup> Cfr. G.A. Roggerone, *L’empirismo critico di Antonio Falchi*, Milano, Marzorati, 1987.

<sup>10</sup> Cfr. G. Marino, *La filosofia giuridica di Alessandro Levi tra positivismo e idealismo*, Napoli, Jovene, 1976; L. Aloisi, *Alessandro Levi: la crisi del “sottosuolo” positivistico*, Napoli, ESI, 1982.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936); trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 2008, p. 38.

<sup>12</sup> J. Huizinga, *In de Schaduwen van Morgen* (1935); trad. it. di B. Allason, *La crisi della civiltà*, Torino, Einaudi, 1978, p. 6.

dicalmente opposte alle esperienze neokantiane ed idealistiche che ne determineranno la fine<sup>13</sup>.

Medesima critica si è avuta per quanto riguarda sia la riconduzione del positivismo a “ideologia della borghesia” sia la lettura della “reazione” idealistica come conseguenza della «crescita della coscienza dei problemi relativi alla conservazione dell'egemonia borghese in Italia»<sup>14</sup>. La prospettiva neoidealistica costituirà, ad ogni modo, espressione della necessità di una ripresa e revisione delle diverse tradizioni politiche e culturali risorgimentali di fronte all'irruzione delle masse nella società italiana<sup>15</sup>.

Si è, infine, insistito sul fatto che quella del positivismo, almeno in Italia, fu piuttosto una *crisi interna*, propria di una “mediocre filosofia” deteriorata da un'impostazione meccanicistica divenuta sterile: «il positivismo in Italia era morto prima di nascere: la reazione contro il positivismo fu una grande bufera scatenata per abbattere un fucello»<sup>16</sup>.

Eppure, l'opposizione tra positivismo ed idealismo costituirà il tema ricorrente nella cultura italiana di inizio secolo, nella quale il richiamo a posizioni “idealistiche” sarà tanto costante quanto, sovente, di difficile definizione.

Se Gentile, nella prolusione del 1903 all'Università di Napoli, aveva affermato l'avvenuta “*rinascita dell'idealismo*”<sup>17</sup>, tale rinascita si compiva, tuttavia, entro una frammentazione di differenti e talvolta antitetiche correnti dottrinali<sup>18</sup>. Nello stesso anno, Antonio Labriola aveva scritto, in una lettera indirizzata a Croce:

Quanto all'*Idealismo*, e sua cosiddetta rinascita etc. io veramente non ho mai avuto mai molta tenerezza per la lotta delle nomenclature, né in filosofia, né in politica... [...] Vedo però che in tutta Europa corre una reazione contro lo storicismo, il positivismo, il Darvi-

<sup>13</sup> Cfr. G. Cacciatore, *Il problema della storia alle origini del neoidealismo italiano*, in Id., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, p. 12.

<sup>14</sup> G. Semerari, *Neoidealismo e fascismo*, in Id., *Novecento filosofico italiano*, Napoli, Guida, 1988, p. 55. Cfr. anche il giudizio di Semerari sull'antipositivismo crociano: «nell'Italia dell'ultimo Ottocento e del primo Novecento il neoidealismo interpretò, da una parte, il tradizionale umanesimo letterario della borghesia agraria e, dall'altra, l'arresto e la involuzione della borghesia industriale, prestando in tal modo l'alibi teorico a una classe culturale e politica che o cercava di evadere dalle sue responsabilità storiche o si riconosceva impotente a fronteggiarle» (G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, Urbino, Argalia, 1969, p. 281).

<sup>15</sup> Per Rensi e l'“illusione risorgimentale”, cfr. G. M. Barbuto, *Nichilismo e stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, Napoli, Guida, 2007, pp. 69 e ss.; A. Castelli, *Un modello di repubblica. Giuseppe Rensi, la politica, la Svizzera*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, pp. 44-67.

<sup>16</sup> N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento*, Milano, Garzanti, 1993, p. 3.

<sup>17</sup> G. Gentile, *La rinascita dell'idealismo* (1903), ora in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano, 2001, pp. 247-265. Cfr., per una introduzione generale, Pa. Rossi - Pi. Rossi - V. Verra - C.A. Viano, *Per un bilancio dell'idealismo italiano*, in «Rivista di filosofia», 3, 1987, pp. 411-452.

<sup>18</sup> Nel 1905, Rensi pubblicherà, riprendendo il titolo della prolusione di Gentile, l'articolo *La rinascita dell'idealismo*, in «Critica sociale», n. 19, 1° ottobre 1905, pp. 299-302. Sul punto – e sul carteggio coevo che Rensi intratterrà con Gentile in quegli anni – cfr. N. Emery, *L'attualismo come “terremoto metafisico”: l'ambivalente rapporto Rensi-Gentile*, in «Idee: rivista di filosofia», n. 28/29, 1995, pp. 219-244.

nismo, l'evoluzionismo etc. etc. e a ciò si mescola lo spirito borghese decadente, il cattolicesimo rinato, e una feroce neoscolastica e neosofistica<sup>19</sup>.

Benedetto Croce, a sua volta, paragonerà la «filosofia di reazione al positivismo» ad uno «spettacolo da caleidoscopio» il quale tendeva «verso l'irrazionalismo, quantunque solesse e battezzarlo e crederlo "idealismo", combinando un "idealismo irrazionalistico" o uno "spiritualismo sensualistico"»<sup>20</sup>.

Sotto tale aspetto, la parabola del pensiero renziano nel suo decennio ticinese – con particolare riferimento alla collaborazione con la rivista *Coenobium*<sup>21</sup> – costituisce un nitido esempio delle differenti ispirazioni presenti all'interno della cultura italiana, dal vitalismo a forme di idealismo spiritualistico, dal misticismo sino alla revisione idealistica del marxismo in Italia<sup>22</sup>.

Nell'*anima multipla* del Rensi in Ticino<sup>23</sup>, «randagio pubblicista»<sup>24</sup> e militante socialista in esilio dopo i fatti di Milano del 1898, coesisteranno «polarità estreme»<sup>25</sup>: la lettura del pensiero democratico risorgimentale e della filosofia orientale, un'idea progressista e liberatrice della storia ed una concezione «religiosa» e «mistica» della stessa e del socialismo<sup>26</sup>.

Tale breve richiamo – di aspetti che, di per sé, non attengono alla filosofia del diritto renziano – contribuisce a dar conto di alcune sfumature irrazionalistiche che, come si vedrà, si ritroveranno negli scritti di filosofia giuridica del Rensi.

<sup>19</sup> A. Labriola, lettera del 7 Settembre 1903, in A. Labriola, *Epistolario. 1896-1904*, a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 989.

<sup>20</sup> B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1927), a cura di G. Talamo, Napoli, Bibliopolis, 2004, p. 238. Cfr. anche E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, I, cit., pp. 31-32: «Non sarebbe difficile, sul limite di questa coscienza di crisi, di questo senso di un'insufficienza radicale, di una negazione totale, di un rifiuto senza residui, andare raccogliendo movimenti culturali ed esperienze umane dell'Italia anteriore alla guerra mondiale. E sarebbe senza dubbio un ben curioso viaggio in mezzo ai dilettanti dell'avventura, ai retori del rischio, ai critici della società borghese borghesemente estetizzanti, nel trapasso da un'oratoria carducciana a un dannunzianesimo decadente. [...] Nel campo più strettamente filosofico, essi furono volta a volta i seguaci di vari andazzi, pronti a cambiar fede al mutar della moda, idealisti, esistenzialisti, personalisti, materialisti, con disinvoltura brillante trapassando dall'uno all'altro opposto».

<sup>21</sup> Sulla rivista *Coenobium*, cfr. L. Demofonti, «*Coenobium*» e il convento laico di liberi studi, in Id., *La riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 25-88; F. Panzera - D. Saresella (a cura di), *Spiritualità e Utopia. La rivista "Coenobium" (1906-1919)*, Milano, Cisalpino, 2007.

<sup>22</sup> Cfr., sul punto, A. Bruno, *Marxismo e idealismo italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, F. Onorato, *Il marxismo italiano a confronto con il neo-kantismo e l'idealismo nel dibattito teorico socialista degli anni venti: "Critica Sociale" e "Il Quarto Stato"*, Firenze, Olschki, 1986.

<sup>23</sup> Così N. Emery, *Un socialista fra Dio e volontà di potenza: Giuseppe Rensi in Ticino (1898-1908)*, in R. Chiarenza et alii, *L'Inquieto esistere: atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)*, Genova, EffeEmmeEnne edizioni, 1993, pp. 76.

<sup>24</sup> C. Barbagallo, *Un filosofo-politico dei nostri giorni: Giuseppe Rensi*, in «Nuova Rivista Storica», VI, 1922, p. 15.

<sup>25</sup> W. Ghia, *Politica e storia in Giuseppe Rensi*, in *L'Inquieto esistere*, cit., p. 37.

<sup>26</sup> Cfr., esemplarmente, G. Rensi, *Il Socialismo idealista*, in «*Coenobium*», n. 2, 1908, pp. 3-49.

Anche negli indirizzi giusfilosofici italiani, del resto, l'opposizione tra positivismo ed idealismo si rifletterà nella "reazione" alla metodologia ed ai canoni del positivismo giuridico ottocentesco, il quale ultimo, peraltro, non coinciderà, in Italia, sempre e soltanto con un'impostazione dogmatica e formalista, di riduzione del diritto al "fatto", ossia al "diritto positivo". Da Giuseppe Carle sino a Salvatore Fragapane, nel positivismo italiano si articoleranno, infatti, la tradizione giuridica vichiana – presente soprattutto in ambito napoletano<sup>27</sup> –, l'attenzione per il diritto come fatto storico-sociologico e per l'evoluzionismo<sup>28</sup>.

Sarà, tuttavia, proprio l'irrisolto coordinamento tra l'ispirazione storicista ed i canoni della filosofia positivista a finire per ridurre l'eclettismo giuridico a semplice «cultura degli "enciclopedismi"»<sup>29</sup>. Se si seguono, ancora una volta, i ricordi del Croce, si deve sottolineare il profondo ristagnare dell'insegnamento della filosofia del diritto nell'atmosfera positivista:

Quando ero studente di giurisprudenza, ricordo che mi stillavo il cervello per trovar la differenza tra ciò che ascoltavo nell'aula dove s'insegnava l'*Enciclopedia giuridica*, e ciò che ascoltavo nell'altra aula, destinata alla *Filosofia del diritto*. E non ci riuscivo. E mi pareva che il professore di filosofia del diritto non facesse se non ripetere in modo meno preciso ciò che i suoi colleghi di facoltà sapevano in modo preciso<sup>30</sup>.

Trascorso un ventennio, tuttavia, anche nell'ambito della filosofia giuridica Rensi avrebbe potuto constatare: «L'idealismo [...] ha ormai conquistato definitivamente il campo»<sup>31</sup>. E sarà proprio nel confronto con l'"idealismo" che Rensi inizierà a maturare la propria personale riflessione giusfilosofica, a partire dalle letture di Del Vecchio, Petrone e dall'opposizione alla teoria del diritto elaborata da Benedetto Croce.

### 3. *Il confronto di Rensi con l'"idealismo giuridico assoluto"*

In opposizione al «movimento antifilosofico che dominò gli ultimi decenni del secolo decimonono in tutti i rami del sapere»<sup>32</sup>, la filosofia giuridica italiana, pur con distinte sfu-

<sup>27</sup> Cfr. F. Tessitore, *Tradizione vichiana e storicismo giuridico nell'Ottocento napoletano* (1962), ora in Id., *Contributi alla teoria dello storicismo*, III, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997, pp. 189-206. Per lo hegelismo napoletano, cfr. G. Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Milano, Feltrinelli, 1964.

<sup>28</sup> Cfr. C. Faralli, *Diritto e scienze sociali. Aspetti della cultura giuridica italiana nell'età del positivismo*, Bologna, Clueb, 1993.

<sup>29</sup> Cfr. L. Lacchè, *Il canone eclettico. Alla ricerca di uno strato profondo della cultura giuridica italiana dell'Ottocento*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXIX, 2010, pp. 153-228.

<sup>30</sup> B. Croce, *La filosofia del diritto nelle facoltà di giurisprudenza*, in «La Critica», 5, 1907, pp. 173-174.

<sup>31</sup> G. Rensi, *Il genio etico ed altri saggi*, Bari, Laterza, 1912, p. 267.

<sup>32</sup> A. Ravà, *Per una dottrina generale del diritto*, Roma, Loescher, 1911, p. 5.

mature, si richiamerà per tutto il primo trentennio del Novecento ad un indirizzo di pensiero “idealistico”<sup>33</sup>.

Idealismo che, peraltro, sarà attraversato da profonde differenze interne. Nell’ambito di esso, infatti, saranno ripensati i diversi indirizzi maturati in seno alla cultura giuridica tedesca di fine secolo, soprattutto il neokantismo di Stammler, il neoidealismo hegeliano, ma anche il movimento per il diritto libero (*Freirechtsbewegung*)<sup>34</sup> e la filosofia dei valori. L’influenza neokantiana, inoltre, ispirerà la ripresa del giusnaturalismo – si veda il caso di Del Vecchio.

Da questo punto di vista, il profondo legame della filosofia giuridica italiana con il criticismo neokantiano<sup>35</sup> sarà alla base dell’opposizione radicale da parte degli “idealisti” al crocianesimo ed alla sua riduzione del diritto alla filosofia pratica, e tale dato rende difficile applicare alle diverse correnti dell’idealismo giuridico italiano i rilievi, le critiche ed i tentativi di bilancio che si sono avuti, nel dopoguerra, con riferimento all’idealismo filosofico<sup>36</sup>.

Per la filosofia del diritto, non può pertanto dirsi che «il rapporto tra idealismo italiano e cultura tedesca rivela il suo carattere dominante nel privilegiamento dell’hegelismo»<sup>37</sup>, come invece è stato notato per la cultura d’ispirazione crociana e gentiliana.

Non è questa la sede per ritornare su un tema più volte discusso come quello dell’originalità della filosofia del diritto italiana dei primi anni del Novecento, tra *avanguardia* e

<sup>33</sup> P. Piovani, *L’attuale filosofia del diritto in Italia*, in Id., *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana*, Milano, Giuffrè, 1951, p. 36. Ma cfr. p. 35: «Ci sembra, infatti, che malgrado le distinte sfumature, malgrado le differenze spesso profonde, malgrado le varie denominazioni, tutte le più rappresentative tendenze della filosofia del diritto italiana possano qualificarsi, in un senso, come idealistiche. Fino al quarto o quinto decennio del Novecento non c’è eccezione, o diversione, che non possa farsi rientrare, almeno per un verso, nella regola *idealistica*, se non altro perché qualsiasi concezione filosofico-giuridica, in questo tempo, ha bisogno, per definirsi, di distinguersi ancora nella residua critica al fenomeno positivisticco, per ciò stesso accogliendo il suggerimento idealistico». Cfr. anche V. Frosini, *L’idealismo giuridico italiano*, Milano, Giuffrè, 1978; M. Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze, Le Lettere, 2006.

<sup>34</sup> Su cui si veda W. Cesarini Sforza, *Il modernismo giuridico*, in «Il Filangieri», 1912, pp. 373-379.

<sup>35</sup> Cfr. N. Tabaroni, *La terza via neokantiana della gius-filosofia in Italia*, Napoli, ESI, 1987.

<sup>36</sup> Si vedano, per una introduzione, i due volumi di R. Orecchia (a cura di), *La filosofia del diritto in Italia nel secolo XX*, Milano, Giuffrè, 1976, e le quattro relazioni ivi presentate: V. Frosini, *L’idealismo giuridico italiano del Novecento*, vol. I, pp. 9-31; G. Marini, *Il giusnaturalismo nella cultura filosofica italiana del Novecento*, vol. I, pp. 33-67; E. Opocher, *La filosofia dell’esperienza giuridica*, vol. I, pp. 69-101; A. Baratta, *Positivismo e neopositivismo*, vol. II, pp. 21-57.

<sup>37</sup> F. Tessitore, *Il modello idealistico della storia d’Italia* (1988), in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, p. 214. Cfr. P. Piovani, *L’attuale filosofia del diritto in Italia*, cit., p. 36: «[...] mentre nella cultura italiana il termine *idealismo* tende sempre più ad indicare solamente il neoidealismo degli hegeliani, la filosofia del diritto, consapevolmente o inconsapevolmente, s’opponesse, resiste a questa completa identificazione ed impedisce, con la stessa varietà delle proprie opinioni, l’affermarsi incondizionato di un movimento soverchiante, a volte violento nella sua volontà di totale riduzione ad un solo *idealismo*».

*provincialismo*<sup>38</sup> rispetto al coevo dibattito europeo. Certo è che, a vario e diverso titolo, il richiamo ad una forma di “*idealismo*” giuridico sarà costante – nell’esigenza di distacco dal «dominio incontrastato del positivismo»<sup>39</sup> – nelle riflessioni di Petrone, Solari o, ancora, nelle posizioni di Filomusi Guelfi, Donati, Cicala e Ravà.

Ferme, in ogni caso, le differenti nervature presenti nella riflessione giusfilosofica italiana, l’attenzione degli “*idealisti*” convergerà nella riaffermazione del “*carattere trascendentale*” del diritto: «la mutua incidenza dell’idea in fatto, e del fatto in idea, la loro trascendenza reciproca è il primo canone della Filosofia e della vita»<sup>40</sup>. Come noterà Antonio Banfi, nell’orientamento neokantiano si era riflessa, ed aveva trovato la propria fortuna, l’esigenza da tempo sentita di «ridestare nel campo giuridico la richiesta di una sistemazione formale della scienza del diritto, sulla base di principi universali e *a priori*, indipendentemente dalla relatività del processo induttivo e immuni dall’astrattezza della deduzione, caratteristiche del positivismo»<sup>41</sup>.

A tale esigenza risponderanno, in particolare, le posizioni di Igino Petrone e di Giorgio Del Vecchio, ai quali Rensi dedicherà, nel 1911, l’articolo *Moderne tendenze italiane nella filosofia del diritto (Del Vecchio - Petrone)*, ripreso, l’anno successivo, nel testo *Il Genio etico e altri saggi*<sup>42</sup>.

L’“*idealismo critico*” di Petrone insisterà – sin dalle prime conferenze tenute presso l’Università di Pisa nel 1896 – sul tema del diritto come *prius assoluto*, ossia sull’idea che il diritto preesista, «nell’ordine ontologico, e sottostia a tutte le diverse fasi della coscienza giuridica»<sup>43</sup>. L’anno precedente, Petrone aveva pubblicato *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania*, rassegna delle posizioni della filosofia tedesca di fine secolo e, in particolare, delle più recenti tendenze neokantiane (Stoerk, Stammler, Schuppe), a proposito delle quali egli esprimeva il proprio convincimento che le stesse dovessero coordinarsi «in

<sup>38</sup> Merita di essere riportata l’osservazione ironica di L. Lombardi Vallauri, in R. Orecchia (a cura di), *La filosofia del diritto in Italia nel secolo XX*, cit., vol. II, p. 112: «Un’ultima osservazione, per prendere un po’ in giro questo nostro “convegno delle quattro filosofie”. Ho provato a proiettarle contro lo sfondo della categoria, più volte affiorata nelle relazioni, del *provincialismo*. Mi è capitato di pensare che c’è un provincialismo per importazione ed un provincialismo per non esportabilità. E che il positivismo giuridico italiano è stato provinciale per importazione, l’idealismo e la filosofia dell’esperienza giuridica sono stati, finora almeno, provinciali per non esportabilità; quanto al giusnaturalismo... non tutto, purtroppo, riesce sempre perfetto: il giusnaturalismo non so cos’è».

<sup>39</sup> G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, III: *Ottocento e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1970 p. 281.

<sup>40</sup> G. Del Vecchio, *Il sentimento giuridico*, Torino, Fratelli Bocca, 1902, p. 9.

<sup>41</sup> A. Banfi, *Il problema epistemologico nella filosofia del diritto e le teorie neokantiane*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 6, 1926, p. 214.

<sup>42</sup> Cfr., sul punto, V. Rapone, *Aspetti della riflessione giusfilosofica di Giuseppe Rensi*, in F. Mancuso - A. Montano (a cura di), *Irrazionalismo e impoliticità in Giuseppe Rensi*, cit., pp. 95-129.

<sup>43</sup> Così R. Murri, *Prima conferenza del Prof. Igino Petrone sulla filosofia del diritto*, in «La Vita Nova», II, 8, 1896, p. 62. Per una introduzione al pensiero di Petrone, cfr. L. Picardi, *Igino Petrone tra materialismo storico e riformismo religioso*, Milano, Vita e Pensiero, 1979; D. Barba, *L’idealismo giuridico di Igino Petrone*, in «Nord e Sud», 1, 1990, pp. 117-129.

un contenuto metafisico; il che è condizione indeclinabile perché esso promuova la dissoluzione del positivismo e risollevi, ad un tempo, i fasti del diritto naturale»<sup>44</sup>.

Il diritto, secondo Petrone, deve essere inteso come «il sistema universale dei rapporti giuridici» segnato dalla «legge morale di Giustizia», la quale costituisce pertanto la condizione dell'ordine giuridico<sup>45</sup>. In tal senso, la giustizia è una relazione ideale rispetto alla quale il diritto costituisce la determinazione reale e «l'obiettivazione di fatto delle relazioni ideali»: è il suo *precipitato storico*<sup>46</sup>.

In questo momento di *posizione* della giustizia da parte del diritto, si radica la negazione della separazione tra morale e diritto, la frattura “sofistica” – come scrive Petrone – tra νόμος e φύσις. «Se positivo è il diritto, naturale è la Giustizia»<sup>47</sup>, e quest'ultima non può che essere attuata dal diritto, cui è superiore per valore.

Benedetto Croce – il quale sarà in polemica con quasi tutto il versante “idealistico” della filosofia giuridica italiana – apostroferà la posizione di Petrone, nel 1905, come «idealismo da cattolici incerti, o da spiritisti, da superstiziosi e da dilettanti»<sup>48</sup>. Per quanto riguarda Rensi, egli dedica a Petrone la seconda parte del saggio *Neo-kantismo e Neo-idealismo assoluto nella filosofia del diritto*, dopo la rassegna della posizione di Del Vecchio e recensendone il testo *Il Diritto nel mondo dello Spirito*, pubblicato da Petrone nel 1910. È, pertanto, opportuno, rinviare la critica rensiana a Petrone al termine dell'esposizione del punto di vista di Del Vecchio, rispetto al quale, scrive Rensi, la dottrina di Petrone ne costituisce «integrazione»<sup>49</sup>.

### 3.1. Giorgio Del Vecchio ed il “concetto” del diritto

Con Giorgio Del Vecchio, la prospettiva giusnaturalistica ridetermina l'opposizione tra positivismo e idealismo posta da Petrone: «Il diritto naturale esiste in quanto *vige*; e *vige* anche là dove in fatto è violato»<sup>50</sup>. Resta, tuttavia, fermo il principio per cui soltanto «il sistema dell'idealismo critico»<sup>51</sup> si presenta in grado di risolvere e dar conto dell'idea del diritto naturale e della sua «esigenza» che «permane, nonostante le negazioni positiviste e le attenuazioni di un equivoco storicismo»<sup>52</sup>.

<sup>44</sup> I. Petrone, *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania. Analisi critica poggiata sulla teoria della conoscenza*, Pisa, Spoerri, 1895, p. 257.

<sup>45</sup> I. Petrone, *Filosofia del diritto*, a cura di G. Del Vecchio, Milano, Giuffrè, 1950, pp. 45-46.

<sup>46</sup> I. Petrone, *Filosofia del diritto*, cit., pp. 97-98.

<sup>47</sup> I. Petrone, *Filosofia del diritto*, cit., p. 109.

<sup>48</sup> B. Croce, Recensione a I. Petrone, *Problemi del mondo morale meditati da un idealista*, in «La critica», 3, 1905, p. 512.

<sup>49</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo e neo-idealismo assoluto nella filosofia del diritto*, in Id., *Il genio etico e altri saggi*, cit., p. 295.

<sup>50</sup> G. Del Vecchio *I presupposti filosofici della nozione di diritto*, Bologna, Zanichelli, 1905, p. 36.

<sup>51</sup> G. Del Vecchio, *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Bologna, Zanichelli, 1922<sup>2</sup>, p. 186.

<sup>52</sup> G. Del Vecchio, *Sulla positività come carattere del diritto. Prolusione al corso di filosofia del diritto letta l'11 febbraio 1911 nella R. Università di Bologna*, Modena, Formiggini, 1911, p. 23.

Rensi critica l'impostazione di Del Vecchio a partire dalla sua separazione tra il "concetto" e l'"idea" di diritto. La possibilità di una definizione unitaria e universalistica del diritto, secondo Del Vecchio, risiede unicamente nella sua forma concettuale: è il suo «universale logico», la sua *forma*, a non mutare, mentre ne cambiano i contenuti. Il "concetto" di diritto, tuttavia, è altro rispetto all'ideale del diritto, o diritto naturale. Esiste, pertanto, una separazione fondamentale tra il «concetto logico» e «l'esigenza etica», tra la forma e l'idea<sup>53</sup>.

Mentre la nozione di *giuridicità* risponde, in tal senso, ad un concetto formale, l'ideale del diritto, il criterio valutativo ad esso intrinseco, si fonda su una legge etica, che corrisponde al diritto naturale.

Con riferimento al "concetto" di diritto, esso si radica, secondo Del Vecchio, nell'*imperatività*, poiché le norme giuridiche, anche quelle di natura permissiva, hanno sempre il carattere del divieto rispetto ai possibili comportamenti del singolo nella società. La *coazione*, in tal senso, si presenta come l'elemento essenziale del diritto. Coazione che, tuttavia, deve essere pensata *in potenza*, e non necessariamente in atto: «Noi affermiamo – scrive infatti Del Vecchio – una *possibilità di diritto e non di fatto*, cioè la possibilità giuridica di impedire il torto, se torto vi sia»<sup>54</sup>.

La concezione "logica" del concetto di diritto determina la «forma della nozione di esso», la quale «non si esaurisce in alcun contenuto, ed è immanente al variare di questo»<sup>55</sup>. La *forma* del diritto non implica, però, una definizione del diritto, ma l'identificazione del criterio giuridico come «criterio superesistenziale»<sup>56</sup>, ossia come qualcosa che non coincide ed è diverso dal semplice poter esistere fisicamente. A tale "schema logico" è pertanto sotteso un fine ideale – il diritto naturale –, il cui avveramento si attua nel compimento della storia: «poiché la storia è l'esplicazione di un fine implicito, e la serie di diritti positivi particolari ci appare unificata dalla tendenza all'attuarsi del diritto naturale»<sup>57</sup>.

La giuridicità costituisce pertanto «una forma logica che consente di dar senso giuridico a fenomeni sociali d'intersoggettività e che è neutra dal punto di vista valutativo», sebbene il diritto, nel contempo, «si muove verso l'ideale della giustizia, che è il suo principio contenutistico»<sup>58</sup>.

Secondo Rensi, la separazione del "concetto" dal "principio" – aspetto logico e aspetto deontologico – costituisce la «difficoltà fondamentale, anzi unica»<sup>59</sup> dell'impostazione di Del Vecchio. Difficoltà che, in primo luogo, appare nelle oscillazioni ed incertezze in relazione alla posizione della *giustizia* rispetto al piano logico o etico del diritto. Se Del Vec-

<sup>53</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 270.

<sup>54</sup> G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano, Giuffrè, 1965, p. 254.

<sup>55</sup> G. Del Vecchio, *I presupposti filosofici della nozione di diritto*, cit., p. 110.

<sup>56</sup> G. Del Vecchio, *Il concetto di diritto*, Bologna, Zanichelli, 1912, p. 44.

<sup>57</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 273.

<sup>58</sup> F. Viola, *Diritto naturale italiano*, «Nova et Vetera», 4, 2002, n. 2, p. 37.

<sup>59</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 280.



chio, infatti, ritiene che «la giustizia propriamente intesa rientra nello schema logico della giuridicità come sua suprema espressione»<sup>60</sup>, egli al contempo tende a risolvere la natura del “giusto” in un «problema d’origine metafisico»<sup>61</sup>, sottolineando come «la forma logica non ci dice punto ciò che è giusto o ciò che è ingiusto, ma ci dice solo *quale è il senso di qualunque affermazione di giusto o ingiusto*; è insomma il contrassegno della giuridicità»<sup>62</sup>.

Nella stessa forma logica del diritto, scrive Rensi, si radica pertanto un *valore*, un concetto etico<sup>63</sup>. Al fine di poter affermare la distinzione del diritto, in quanto criterio “superesistenziale”, dalla semplice forza, dal «semplice fatto, ovvero la possibilità d’ordine fisico»<sup>64</sup>, Del Vecchio non può che attenuare la separazione iniziale tra concetto e ideale, e riconoscere che il criterio giuridico sottende già una posizione di valore. Il «principio etico»<sup>65</sup> che determina il diritto, in altri termini, non separa, ma riflette la confluenza tra la forma ed il contenuto:

[...] con ciò noi abbiamo introdotto in quello che ritenevamo essere concetto puramente logico del diritto un profondo criterio deontologico: un criterio che ci consente, anzi ci obbliga, a valutare le azioni prescritte o protette dalla legge dal punto di vista del loro rispetto o meno del carattere di soggetto autonomo negli uomini [...] – un criterio, quindi, il quale ci costringe a concludere che, ad esempio, la schiavitù non è né giuridica, né giusta, non giuridica *perché* non giusta<sup>66</sup>.

Se si insistesse sulla separazione tra il concetto logico e l’idea “metafisica” del diritto, aggiunge Rensi, si sarebbe costretti ad identificare il diritto con il «mero fatto storico ed empirico»<sup>67</sup>, ricadendo così nel positivismo.

Occorre, sul punto, precisare come, in realtà, Del Vecchio abbia più volte insistito, nella propria opera, sulla distinzione tra la *positività* e la *giuridicità*. In particolare, la nozione di giuridicità sarebbe non storica, ma “puramente logica”. Diversamente, la positi-

<sup>60</sup> G. Del Vecchio, *I presupposti filosofici della nozione di diritto*, cit., p. 114.

<sup>61</sup> G. Del Vecchio, *Il sentimento giuridico*, cit., p. 9.

<sup>62</sup> G. Del Vecchio, *Lezioni*, cit., p. 211.

<sup>63</sup> Nell’ispirazione neokantiana di Del Vecchio, è il carattere inviolabile della persona umana il postulato fondamentale dell’etica. Cfr. G. Del Vecchio, *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero*, Bologna, Zamorani, 1904 (Estratto da «Rivista di filosofia e scienze affini», VI, 1904), pp. 30-31: «Trovare nella persona umana l’assoluto criterio di ogni valore, e il prius metafisico della verità del diritto. Si dovrà ammettere, sopra la materia dei vari ‘fatti’ giuridici che la storia nel suo fluire successivamente ci sottopone, una forma concettuale, che ha il suo luogo adeguato nella coscienza, ed è la condizione a priori della conoscibilità di quei fatti. Si dovrà ammettere inoltre – ed è questo il criterio del “contenuto” delle proposizioni giuridiche – un’esigenza assoluta di giustizia, la quale pur rivelandosi solo per gradi nell’esperienza, è idealmente fissa e compenetrata colla natura stessa dell’uomo».

<sup>64</sup> G. Del Vecchio, *Il concetto di diritto*, cit., p. 44.

<sup>65</sup> G. Del Vecchio, *Lezioni*, cit., p. 216.

<sup>66</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 285.

<sup>67</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 286.

vità è un “episodio” un elemento estrinseco della giuridicità: «nessun criterio distintivo ci è dato, pertanto, dal mero fatto della positività, se da esso non risaliamo al significato intrinseco delle norme *poste* o seguite»<sup>68</sup>.

Nel momento, tuttavia, in cui Del Vecchio determina le *condizioni formali* del diritto a partire dalle proposizioni *giuridiche*, come loro «sottinteso comune [...] qualunque ne sia il contenuto»<sup>69</sup>, deve presupporre già, nota Rensi, la definizione di *giuridicità*. Se Del Vecchio pretende di poter definire una proposizione come “giuridica” senza avere ancora determinato il concetto logico di diritto, ciò significa che egli ammette che è soltanto il fatto che essa sia sanzionata da una legge positiva ad attribuire alla proposizione il carattere di giuridicità. Conclude, pertanto, Rensi:

O si dice che il concetto logico del diritto deve corrispondere a tutte le proposizioni che si conosce già, e indipendentemente da esso, essere *giuridiche* – ricavando la loro *giuridicità* unicamente dal fatto empirico che sono le leggi; – e con ciò si cade nel positivismo e nell'empirismo, e si determina il *quid juris*, ma non il *quid jus*. O si ricerca un concetto del diritto, veramente superiore al mero fatto, che non debba già esso adeguarsi ad una precedente *giuridicità* delle proposizioni, la quale non può essere dedotta che dal loro esser legge, ma che adegui esso a sé, definisca e determini esso la giuridicità; ò – e con ciò la forma concettuale diventa anche criterio ideale<sup>70</sup>.

Rensi, inoltre, nega che la separazione tra nozione logica ed ideale corrisponda all'impostazione kantiana, cui pure Del Vecchio si richiama, in quanto per Kant il giudizio sul giusto e l'ingiusto «costituisce invece esplicitamente la forma concettuale del diritto»<sup>71</sup>.

Al giurista – aveva scritto Kant<sup>72</sup> – rimane nascosto se ciò che prescrivono le leggi che appartengono al diritto (*quid sit iuris*) «sia anche giusto», in quanto è soltanto attraverso «un criterio universale» che si può conoscere in generale ciò che è giusto e ingiusto (*iustum et iniustum*). L'unico fondamento di ogni «possibile legislazione positiva», prosegue il passo in esame, ha origine in un giudizio della *ragione pura*. E conclude: «Una dottrina del diritto puramente empirica è una testa (come la testa di legno nella favola di Fedro) che può essere bella: solo che peccato, non ha cervello».

L'essenza del diritto, scrive Rensi interpretando Kant, si radica soltanto nella *ragione pura*. La *costruzione* del concetto di diritto risiede dunque in una pura intuizione *a prio-*

<sup>68</sup> G. Del Vecchio, *Sulla positività*, cit., p. 21.

<sup>69</sup> G. Del Vecchio, *I presupposti*, cit., p. 132.

<sup>70</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 289.

<sup>71</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 291. Cfr. P. Piovani, *L'attuale filosofia del diritto in Italia*, cit., p. 37, che, a proposito della concezione di Del Vecchio, sostiene che essa sia stata «troppo spesso e genericamente presentata come “neocriticistica” [...]. Senza dubbio, il Del Vecchio ha in comune con il neocriticismo non pochi propositi e sta, anzi, autorevolmente a capo di una corrente della scuola neocriticistica. Ma il suo neocriticismo, concretandosi nella volontà di determinare il *concetto* di diritto, e non solamente l'*ideale*, finisce con l'assumere l'indipendente fisionomia di un *idealismo concettuale*».

<sup>72</sup> I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797); trad. it. di F. Gonnelli, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 51-53.

ri, la quale determina «l'insieme delle condizioni sotto le quali l'arbitrio dell'uno può essere unito con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale di libertà»<sup>73</sup>. Per Rensi la definizione kantiana implica un concetto logico di diritto fondato sull'idea della libertà, ossia un «criterio valutativo d'altissimo valore e di immensa portata»<sup>74</sup>.

Da tale punto di vista, l'analisi rensiana rifiuta il ripensamento dell'*a priori* kantiano come struttura organizzatrice e fondamento formale o logico dell'esperienza, la quale si rifletterà nella teoria del diritto tedesca e, con particolare riferimento alla corrente marburghese, nel formalismo di Stammler.

Il carattere trascendentale del diritto, secondo Stammler, consiste nel suo essere “concetto puro”. Il sistema del diritto – inteso come volontà vincolante autonoma inviolabile – è costituito dalle forme pure del pensiero giuridico, dalle condizioni *a priori* che rendono possibile l'esperienza giuridica. Al contempo, il *concetto* di diritto implica un *ideale*, in quanto l'idea metodologia del diritto tende alla formazione di un diritto giusto, o esatto (*richtiges Recht*). Stammler parlerà, a tal proposito, anche di un “diritto naturale a contenuto variabile” ovvero di un diritto positivo il cui contenuto di volontà possiede la qualità della giustizia.

È proprio la separazione tra concetto ed ideale dell'interpretazione kantiana di Stammler, in tal senso, ciò cui Rensi si oppone, sulla medesima linea critica già espressa da Petrone. Quest'ultimo, infatti, aveva intuito l'incertezza propria di «quella scissura radicale che [...] egli [Stammler] pone tra l'esperienza e la speculazione trascendentale, tra il fenomeno e l'essere»<sup>75</sup>. Se, infatti, la prospettiva idealistica avrebbe dovuto – secondo Petrone – porre fine alla riduzione del diritto a mero fatto, non era forse «pericoloso ad un rivendicatore del diritto naturale porre tra il fenomeno ed il noumeno quella scissura radicale che tra l'uno e l'altro pose il Kant?»<sup>76</sup>.

Secondo Rensi il concetto di diritto di Kant deve essere pensato in senso radicalmente antiformalistico: la “deduzione trascendentale” del diritto implica un *a priori* etico, *so-stanziale*, che fa sì che concetto ed ideale del diritto siano «una cosa sola»<sup>77</sup>.

Occorre, tuttavia, evidenziare come Rensi, in realtà, tenti di rideterminare la posizione kantiana attraverso l'idealismo hegeliano. Rensi, sotto tale profilo, ritiene che il com-

<sup>73</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 53.

<sup>74</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 292.

<sup>75</sup> I. Petrone, *La fase recentissima*, cit., p. 241.

<sup>76</sup> I. Petrone, *La fase recentissima*, cit., p. 245. A proposito della separazione tra forma e materia in Stammler, cfr. anche il commento di A. Banfi, *Il problema epistemologico*, cit., p. 215: «Ora questo carattere trascendentale del diritto non è concepibile se esso rappresenti una determinazione dell'essere, ma solo se si riferisca a un modo della coscienza, e precisamente non al percepire, dominato dal rapporto causa ed effetto, ma al volere, dominato dal rapporto mezzo e fine. Ogni proposizione del diritto è tale non per la costrizione che implica, ma in quanto si rivolge al volere, e formalmente lo determina. Ma il diritto non è un contenuto e nemmeno una qualificazione psicologica del volere, è un tipo formale del volere umano, che può essere diretto a tutti i fini possibili».

<sup>77</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 292.

pimento del criticismo di Kant non possa che consistere nello storicismo di Hegel. È attraverso Hegel, del resto, che Rensi chiude la propria critica a Del Vecchio, per poi passare all'esame della dottrina del Petrone.

Il concetto di diritto – per Del Vecchio – non è sin dal principio «tutto spiegato nella ragione». Come nella realtà storica il diritto si attua per gradi, così anche «così anche nella mente subiettiva», «nella coscienza»<sup>78</sup> esso si rivela gradualmente.

Tale svolgimento, scrive Rensi, deve corrispondere però al movimento spirituale della storia, così come inteso da Hegel: «giustificazione d'ogni fase storica e la giustificazione del suo superamento»<sup>79</sup>. È soltanto nell'attività creatrice dello Spirito che *giuridicità* e *giustizia* – che Del Vecchio aveva separato – dimostrano di coincidere:

Perché ogni fase storica del diritto è uno sforzo che fa lo Spirito per tradurre nei fatti il concetto o ideale; rappresenta l'attuazione più completa di questo che lo Spirito, nello stadio di sviluppo cui è giunto, possa fare; e costituisce, rispetto a questo stadio, la piena e perfetta giuridicità. Ma, tosto dopo, allorché lo Spirito si è lasciato dietro quello stadio ed è salito più in alto [...] ecco che questa non gli appare più tale, ecco che non è più tale, in presenza di una più profonda ed intima comprensione del concetto di diritto<sup>80</sup>.

Anche Croce aveva criticato Del Vecchio e la sua separazione tra idea logica e idea valutativa del diritto, tra concetto e ideale, sulla base di Hegel. «Distinzione falsa» – scriveva Croce – «e la sua falsità è stata dimostrata in modo classico, tra gli altri dall'Hegel, nella sua critica del *dover essere* come distinto dall'*essere*. L'ideale, diceva Hegel, non è tanto impotente da *dover essere* soltanto e non essere poi effettivamente!»<sup>81</sup>.

Secondo Croce, la prospettiva hegeliana segna la fine di ogni possibile dualismo giuridico tra aspetto logico (*essere*) ed ideale (*dover essere*) del diritto. L'identità tra reale e razionale, aggiungerà Croce, deve significare nel senso che «ogni cosa è razionale nell'atto del suo prodursi e irrazionale non appena si sia prodotta, perché prodotta, dev'essere superata: la dualità di essere e dover essere «non è dualismo, ma dialettica»<sup>82</sup>.

La critica rensiana alla tesi di Del Vecchio è affine, in questo punto, all'obiezione svolta da Croce. Eppure, la lettura della filosofia hegeliana maturata da Rensi nel periodo ticinese, si radica – diversamente dall'interpretazione di Croce – nella tensione continua tra immanenza e trascendenza del concetto di Spirito.

<sup>78</sup> G. Del Vecchio, *I presupposti*, cit., p. 164.

<sup>79</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 293.

<sup>80</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 293.

<sup>81</sup> B. Croce, *Recensione* a G. Del Vecchio, *I presupposti filosofici della nozione del diritto* (1905), in «La Critica», 3, 1905, p. 515. Cfr. anche J. Segond, *La Renaissance idéaliste et néo-kantienne de la philosophie du droit*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», LXXI, 1911, pp. 168-186, citato da Rensi e che costituisce una recensione del pensiero di Del Vecchio a partire dai rapporti tra criticismo neokantiano ed hegelismo.

<sup>82</sup> B. Croce, *Intorno ai cosiddetti giudizi di valore*, in «La Critica», 8, 1910, p. 390.

Secondo Rensi, l'Idèa hegeliana è «potenza originaria», la quale crea il mondo come «forza-pensiero», nella sua stessa costituzione logica, mediante una *separazione* e negazione di se stessa, ponendo l'altro davanti a sé, costituendo la natura, ma anche la morale ed il diritto, i quali appaiono, così, opposti ed imposti alla coscienza<sup>83</sup>.

Questo *logos* originario, per Rensi, fonda un «sistema profondamente mistico»: esso è «l'algebra del misticismo» proprio del vedântismo orientale. Come i nomi e le forme, *nama* e *rupa*, che costituiscono l'essenza razionale (*Bráhma*), penetrano nel mondo, così l'Idèa hegeliana, attraverso le categorie logiche, costituisce il reale e lo comprende specularmente, attraverso la vita contemplativa<sup>84</sup>.

L'idealismo assoluto verso cui confluisce il pensiero moderno, scrive Rensi, è in sé *religioso*: l'idea ha creato la natura, e la materia trascende e si realizza compiutamente nel pensiero di se stessa, nello Spirito che è «mondo che pensa se stesso, e che è così soggetto ed oggetto ad un punto»<sup>85</sup>. Lo Spirito assoluto, pertanto, si «manifesta progressivamente nel tempo» mediante una «rivelazione» che, tuttavia, «è affrancata dal divenire perché contiene la ragione di questo»<sup>86</sup>. L'idea «religiosa» di Hegel è così insieme immanente e trascendente: il Dio s'incarna nella natura, senza perdere il suo essere eterna ragione, per tornare infine in sé, come «ragione che sa se stessa»<sup>87</sup>.

Nella posizione idealistica di Rensi sono sottese venature irrazionalistiche e mistiche, che gli saranno, fin da subito, rimproverate dall'hegeliano Sebastiano Maturi<sup>88</sup>. Alla fine del periodo ticinese, del resto, quello che è stato definito lo «*hegelismo di destra*» di Rensi si presentava come tentativo di risolvere le antitesi tra immanenza del sistema hegeliano e religiosità orientale, nonché di rimeditare il proprio socialismo di ispirazione risorgimentale (Mazzini, Ferrari, Pisacane) alla luce dell'incontro avuto in quegli anni con la filosofia di Nietzsche e le teorie di Gaetano Mosca<sup>89</sup>.

<sup>83</sup> G. Rensi, *Hegel, il Cristianesimo e il vedânta*, in «Coenobium», n. 3, 1907, pp. 62-85, poi in Id., *Il Genio etico*, pp. 197-230.

<sup>84</sup> G. Rensi, *Hegel, il Cristianesimo e il vedânta*, cit., pp. 223-224.

<sup>85</sup> G. Rensi, *Il profilo religioso dell'hegelismo*, saggio introduttivo alla traduzione di J. C. Hibben, *La logica di Hegel*, Torino, Bocca, 1910, poi in G. Rensi, *Il Genio etico*, cit., p. 246.

<sup>86</sup> G. Rensi, *Il profilo religioso dell'hegelismo*, cit., p. 260.

<sup>87</sup> G. Rensi, *Il profilo religioso dell'hegelismo*, cit., p. 261.

<sup>88</sup> Cfr. S. Maturi, lettera a Rensi, s.d. (ma marzo-aprile 1907), ora in L. Ronchetti - A. Vigorelli, *Fondo Giuseppe Rensi. Inventario con una scelta di lettere inedite*, Milano, Cisalpino, 1996, p. 242: «Tuttavia, conoscendo oramai la sua schiettezza e la nobiltà dell'anima sua, ecco quello che in fretta posso permettermi di dirle francamente come ad un fratello, e che forse potrà giovare ad addolcire qua e là, con qualche inciso, da un lato l'esagerata opposizione che Ella afferma tra cristianesimo ed Hegelismo, e la esagerata identità che pone dall'altro tra Hegelismo e misticismo». Cfr. U. Segre, *Il pensiero e la natura. Lettere inedite di Sebastiano Maturi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», VI, 1927, pp. 305-314. Per lo hegelismo di Sebastiano Maturi, cfr., da ultimo, A. Gisoni, *Forme dell'assoluto. Idealismo e filosofia tra Maturi, Croce e Gentile*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

<sup>89</sup> Cfr., sul punto, N. Emery, *Un socialista fra Dio e volontà di potenza: Giuseppe Rensi in Ticino (1898-1908)*, cit., pp. 76-91.

Questa apertura alla dialettica di immanenza e trascendenza non soltanto segna la frattura tra l'interpretazione hegeliana di Rensi e la corrispondente lettura crociana, ma costituisce, altresì, un tema critico originale all'interno della filosofia giuridica italiana, con il tentativo di risolvere il neokantismo entro il piano *teleologico* dell'idealismo assoluto.

È per tale ragione che Rensi considera la posizione di Petrone come il «completamento della fase di pensiero rappresentata dal Del Vecchio»<sup>90</sup>, ossia come il perfezionamento del kantismo nell'idealismo assoluto di derivazione hegeliana.

### 3.2. Iginò Petrone e la dialettica “ego-alter-socius”

Con la pubblicazione de *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*<sup>91</sup>, uno dei suoi ultimi scritti, Petrone nega la separazione posta da Del Vecchio tra forma ed ideale, per definire il diritto come momento della vita dello spirito e dialettica di *ego*, *alter* e *socius*. Detta negazione presuppone – come già nella critica a Stammler – una rilettura del kantismo a partire dalla frattura tra «noumeno e fenomeno, sostanza e modo, soggetto ed oggetto, mondo in sé e mondo delle parvenze»<sup>92</sup>.

Secondo Petrone, la prospettiva kantiana risolve quel dissidio unicamente sul piano della «gnoseologia formale». Dal punto di vista del diritto – che è «mondo della volontà e non della rappresentazione» – quella separazione non ha ragion d'essere, in quanto risolta sul piano di una “metafisica della mente umana”, “storia ideale eterna” (Vico). Nel diritto, scrive Petrone:

Il contenuto e la forma s'integrano e si unificano in un sol momento; dissidio non vi è tra l'idea ed il fatto, tra l'ordine delle cose in sé e l'ordine della rappresentazione; e mancando il dissidio, manca la possibilità di porsi ad arbitro di quel dissidio e, nella più comoda ipotesi, di adagiarsi dentro e di sistemarlo, così come è abito ed ufficio della critica formale della conoscenza<sup>93</sup>.

Il concetto di diritto, in tal senso, non è determinato a partire dalla separazione – d'origine kantiana – tra forma e materia, bensì a partire dai principi dell'idealismo assoluto, dalla riconduzione, mediata dalla psicologia sociale di James Mark Baldwin, «alla fenomenologia dello spirito»<sup>94</sup>.

Secondo Petrone, lo Spirito è anzitutto *ego*, affermazione del sé, ma al contempo è negazione e, quindi, posizione dell'*alter*, in base al quale egli si foggia. In tale correlazione, infine, si perviene all'intuizione del *socius*, ossia della intima coincidenza tra i due aspet-

<sup>90</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 313.

<sup>91</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito. Saggio filosofico*, Milano, Libreria Editrice Milanese, 1910.

<sup>92</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., pp. 11.

<sup>93</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 12.

<sup>94</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 28.

ti, *riconoscimento* che consiste nell'«appercezione del *socius*»<sup>95</sup>, coscienza sociale e universale dell'uomo: «L'*ego* è foggiato a somiglianza dell'*alter*: l'*alter* è foggiato a somiglianza dell'*ego*. L'*ego* e l'*alter* coincidono in un momento comune – il *socius*»<sup>96</sup>. L'autocoscienza, pertanto, si determina attraverso una relazione: l'io pone se stesso soltanto se pone nel contempo l'altro, né è in grado di riconoscere a se stesso un valore se non riconoscendolo contestualmente all'altro.

Tale riconoscersi il medesimo nella differenza corrisponde all'intuizione del *socius*. L'essenza di tale movimento dialettico è, pertanto, la *limitazione* di sé, che costituisce l'ordine del diritto: «la legge di alterità e di limitazione e di riaffermazione attraverso la limitazione – che è la forma stessa della coscienza di sé – costituisce la sostanza ideale del rapporto giuridico»<sup>97</sup>.

L'instaurazione del *socius* – nella quale si radica il fondamento del diritto – è dunque «corrispettiva al dualizzarsi dialettico della coscienza che è *ego* e *alter*, che essendo *ego* esige e riconosce l'*alter*»<sup>98</sup>. L'io diviene soggetto di diritto soltanto nel momento in cui riconoscere un altro soggetto di diritto all'infuori di sé. In questa autolimitazione, si radica anche il concetto di libertà: se l'*ego* non può affermare niente di sé che non predichi anche dall'*alter*, allo stesso modo egli, determinando una sfera di propria libertà, lo fa circoscrivendo verso le sfere di libertà altrui.

In quanto momento dialettico, tuttavia, il riconoscimento della libertà e dei diritti altrui non è *immediato*, ossia determinato dalla relazione tra due soggetti. È, diversamente, determinato dalla *sintesi* di tale relazione nel *socius*. Il diritto corrisponde, allora, al momento dell'«unico io», il *socius*, che esprime la «coscienza generale di sé»<sup>99</sup> da parte dello Spirito, traducendosi in un imperativo universale, in quanto sintesi dialettica dell'*ego* e dell'*alter*.

Detta sintesi è rappresentata, di conseguenza, dalla *mediazione* della legge:

Il mio rapporto di riconoscimento o di rispetto verso l'altro non è un'attitudine immediata, la quale si consumi tra due termini paralleli – me e l'altro –: ma è un'attitudine mediata, che involge e significa la coincidenza dei due termini in un terzo termine, o in un termine superiore e più alto che segna la loro generalità ideale. Interviene, ovvero è intervenuto, tra me e l'altro, un momento ideale comune: la legge del limite. [...] Io non rispetto l'altro per intuito e congiuntura e riflesso dell'altro: rispetto l'altro per la legge<sup>100</sup>.

L'io che si determina in conformità all'imposizione della legge, accoglie in sé il carattere universale della stessa, ossia l'intuizione del *socius* come «sintesi» e «atto dello spiri-

<sup>95</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 298.

<sup>96</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 33.

<sup>97</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 45.

<sup>98</sup> F. Battaglia, *Morale e storia nella prospettiva spiritualistica*, Milano, Giuffrè, 1953, p. 126.

<sup>99</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 296.

<sup>100</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 51.

to»<sup>101</sup>. L'*alterità* del diritto rispetto all'io si rivela in realtà momento comune e legge di *libertà*, poiché la limitazione non è che «l'aspetto sociale dell'autocoscienza – rapporto di io ad io»<sup>102</sup>, il quale realizza il concetto di libertà, inteso come «vincolo di relazione fra più attività e più autonomie, e quindi come riflesso della legge di alterità e di limitazione»<sup>103</sup>.

La sovranità dello Stato che determina la legge, pertanto, è «coscienza generale tradotta in realtà positiva»<sup>104</sup>. Scrive Petrone: «Lo Stato, nel suo valore e nel suo significato più intimo, è la traduzione e l'obiettivazione giuridica del *socius* che interviene e sopravviene all'*ego* ed all'*alter*»<sup>105</sup>. La sovranità che esprime lo Stato, in altri termini, coincide con il momento di sintesi della dialettica tra *ego* e *alter*, nella quale si ha l'intuizione dell'universalità.

Lo Stato, a sua volta, determina se stesso secondo il medesimo percorso interno della coscienza, ossia attraverso un movimento di negazione e successiva sintesi. Lo Stato, in tal senso, si determina limitandosi verso l'altro, poiché non può affermarsi come soggetto del diritto se non ponendo un altro soggetto al di fuori di sé. Anche il diritto pubblico è, allora, *autolimitazione*, da cui nasce «un sistema di diritti pubblici soggettivi, non immediati, dunque, ma mediati»<sup>106</sup>:

Così, e mediante la dialettica dell'auto-limite, si afferma il rapporto giuridico pubblicistico: il rapporto, cioè, intrasubiettivo, interpersonale, fra uno Stato ed un individuo, soggetti entrambi, e corresponsivamente, di diritto e di obbligazione. Così, il cittadino assume a soggetto di diritto pubblico: così la ragione e la volontà dello Stato si pone come persona giuridica<sup>107</sup>.

Il concetto di diritto è determinante, in questo senso, anche per la definizione della sovranità e – per usare l'espressione di Jellinek – dei “diritti pubblici soggettivi”. La dialettica dell'auto-limitazione attraversa, pertanto, tanto la relazione tra singoli individui, determinando il concetto di legge, quanto quella tra lo Stato e l'individuo, mediante la quale «lo Stato reintegra la sua identità di nozione con l'individuo»<sup>108</sup>.

In questa corrispondenza dialettica tra il diritto e lo Stato – fondati entrambi sull'appercezione del *socius*, sulla sua incarnazione ed obiettivazione, come ripete Petrone –, viene meno ogni possibilità di opposizione tra diritto e legge: «*Non si ha diritto contro la legge*».

<sup>101</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 55.

<sup>102</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 301.

<sup>103</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 300. Cfr. I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 61: «La legge è, appunto, il terzo termine del rapporto significato dalla vita di relazione e di cooperazione; l'attitudine e la causalità e la regola *super-individuale*; il continuo fra i discreti. Essa è la formulazione dell'appercezione del *socius*: la sua incarnazione oggettiva: la sua esternità; la sua logica elaborazione».

<sup>104</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 304.

<sup>105</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 131.

<sup>106</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 304.

<sup>107</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 146.

<sup>108</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 148.



ge: e la presunzione di conformità della legge all'ordine ideale del diritto è una presunzione assoluta ed incoercibile, una *praesumptio* (originaria) *juris et de jure*<sup>109</sup>. Allo stesso tempo, tuttavia, questa presunzione non riflette una potestà assoluta dello Stato, ma esprime la stessa legge di *auto-limitazione* dello stesso. Il rapporto tra individuo e Stato, e le garanzie che quest'ultimo assicura, non è assicurato unicamente sulle leggi che lo Stato decide di volta in volta di fare, ma su un piano «ontologico», che esprime il *consenso* profondo che sempre deve sussistere tra Stato e singolo:

La base spirituale su cui si regge lo Stato è, in ultima istanza, il consentimento immanente, profondo, operoso per quanto inespresso, degl'individui. Il *socius* emerge come unità ontologica e teleologica soprastante all'*ego* e all'*alter*, ma, nella sua genesi iniziale e nella sua terminazione finale, è la sostanza del *consensus* dell'*ego* e dell'*alter*<sup>110</sup>.

Ciò che, dell'argomentazione di Petrone, interessa Rensi, non è di per sé la legittimazione dello Stato ed il suo rapporto con l'individuo, quanto il concetto di diritto che la fonda e determina. Secondo Rensi, la prospettiva di Petrone dà, in tal senso, finalmente conto della fondazione del diritto attraverso un principio superiore al diritto stesso: «Il diritto – scrive Petrone – riposa sopra principii superiori al diritto stesso. Il diritto non ha la ultima istanza ed esplicazione di sé... in sé medesimo»<sup>111</sup>.

La frattura segnata da Del Vecchio è, così, superata nell'idealismo hegeliano, in cui il momento giuridico è derivato da quello etico. Eppure, dal confronto tra la concezione di Petrone e la critica che Rensi svolge nel *Genio etico* non può non evidenziarsi un sotteso ed implicito discrimine tra i rispettivi presupposti. Il concetto di diritto, nel saggio di Petrone, si fonda sul movimento dialettico dell'autocoscienza, come attività di sintesi creatrice e di limitazione dello spirito. Il diritto, per Petrone, si radica in questa limitazione di sé, nel riconoscimento dell'*alter* – ed è per tale ragione che è il dovere che costituisce «l'ultima istanza e ragion sufficiente del diritto»<sup>112</sup> – e nella realizzazione dello spirito.

In Petrone, pertanto, la ricomposizione della separazione tra forma ed idea, soggetto ed oggetto – di cui anche Rensi sente l'esigenza – avviene attraverso una «metafisica della mente umana»<sup>113</sup> che ridetermina in chiave idealistica la gnoseologia kantiana.

Nel pensiero di Rensi tale rideterminazione, nonostante l'apparente convergenza con le conclusioni di Petrone, non avviene. In primo luogo, la necessità di pensare la *trascendenza* dello Spirito priva Rensi della possibilità di risolvere in una compiuta dialettica dell'autocoscienza la determinazione del concetto di diritto: «Epperò – egli scrive – noi crediamo che la trascendenza della coscienza del *socius*, come principio costitutivo del dirit-

<sup>109</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 173.

<sup>110</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 181.

<sup>111</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 181.

<sup>112</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 91.

<sup>113</sup> I. Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito*, cit., p. 88.

to, vada affermata con prevalenza sulla sua immanenza»<sup>114</sup>. La coscienza giuridica universale trascende la coscienza del singolo, e lo Spirito «prende in sostanza, la connotazione religiosa di “Dio”»<sup>115</sup>.

Se Rensi rimanda costantemente alla necessità di pensare l'idea dialettica con una decisa apertura alla trascendenza, detta esigenza non si riflette, tuttavia, in una fondazione del concetto di diritto. Ogni qual volta, infatti, Rensi ritorna al “momento concettuale originario” del diritto, il piano “trascendente” viene ripensato sempre nei termini del “trascendentale” kantiano: non come riferimento ontologico del diritto, ma come modo della sua conoscenza *a priori*.

Nel momento stesso in cui Rensi sembra riprendere la tesi fondamentale di Petrone – quella del diritto come attività pratico-dialettica dello spirito –, egli finisce per negarla alla radice:

Il ravvicinamento tra i due campi in ciò non è consentito per il fatto che in quello della filosofia teoretica il contenuto è appunto esclusivamente un *dato*, alcunché che proviene dal di fuori, mentre nel campo del diritto il contenuto è una creazione diretta e immediata dello spirito [...] la ragion pratica comincia dalla possibilità di principi pratici *a priori*, giacché essa produce i propri oggetti medesimi con la conoscenza che ne ha<sup>116</sup>.

Rensi rivolge a Del Vecchio la medesima critica di Petrone: nel diritto, a differenza che nell'ambito teoretico della conoscenza, non è possibile separare forma e contenuto, fenomeno e noumeno. Ciò perché, scrive Rensi riprendendo testualmente Petrone, il contenuto è una *creazione dello spirito*. Sennonché, tale creazione non ha nulla a che vedere con il movimento dialettico della coscienza, in quanto per Rensi coincide con la *possibilità di principi pratici a priori*, ossia con la fondazione dell'agire pratico kantiano. Secondo Rensi, pertanto, la frattura tra forma e contenuto – che Kant ammette sul piano gnoseologico – si ricompone sul piano pratico a partire dalla stessa prospettiva kantiana.

Nella forma concettuale del diritto, si iscrive già il suo contenuto: «la forma si trae dietro di necessità e immediatamente il contenuto, inteso sempre nel senso di principi costitutivi delle varie categorie di diritti»<sup>117</sup>.

Nel confronto con Del Vecchio e Petrone, la posizione di Rensi appare, in conclusione, insistere sulla necessità di una deduzione trascendentale del diritto, la quale, tuttavia, non si riduca al piano logico-concettuale, ma si radichi entro una fondazione etica dell'ideale giuridico. In Rensi, pertanto, il concetto di diritto viene pensato come “trascendentale” kantiano, come intuizione pura *a priori*, la cui conoscenza prescinde dall'esperienza. Rensi, nel contempo, nega che tale concetto – come la posizione neokantiana di Stammler e Del Vecchio tendeva ad affermare – possa essere identificato con la “forma lo-

<sup>114</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 307.

<sup>115</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 307.

<sup>116</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 308.

<sup>117</sup> G. Rensi, *Neo-kantismo*, cit., p. 309.

gica pura” del diritto. Il trascendentale kantiano, per Rensi, non può essere pensato come semplice concetto logico-formale, in quanto in esso si fonda già una posizione di valore, la quale fonda la moralità del diritto.

Sarà il ripensamento del trascendentale kantiano che, più tardi, condurrà Rensi alla “svolta” scettica, come si vedrà. Ripensamento al quale, del resto, già *Il Genio etico* pre-suppone, nel momento in cui tende, al fine di superare l’impostazione di Del Vecchio, a compiere il “trascendentale” kantiano nella “trascendenza” dell’idealismo assoluto.

Sulla medesima linea del confronto con Del Vecchio e Petrone, Rensi, tra il 1910 ed il 1912, prenderà posizione contro Croce, intorno alla cui tesi della riduzione del diritto ad attività pratica avverrà, in quegli anni, una reazione pressoché unanime da parte della filosofia del diritto italiana.

#### 4. Rensi e la teoria del diritto di Croce

In una breve annotazione pubblicata su *La Critica* del 1914, Benedetto Croce ricordava:

Da quando, or sono circa otto anni, lessi all’Accademia Pontaniana la mia memoria sulla Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell’economia, e feci cadere quella grossa pietra sul formicaio dei compilatori d’Istituzioni di filosofia del diritto, e di Tesi di laurea e di Tesi di dottorato intorno al concetto di Diritto e ai rapporti di Diritto e Morale, sto a guardare il curioso rimescolio e viavai che n’è nato e che non cessa, anzi si agita sempre più sconvolto e vivace<sup>118</sup>.

Croce si riferisce, nel passo, alle tesi da lui sostenute nella *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell’economia* del 1907<sup>119</sup>, e successivamente riproposte nella *Filosofia della pratica*, apparsa nel 1909<sup>120</sup>. La filosofia del diritto italiana rimase profondamente “scossa” da quel «totale annullamento del diritto come oggetto della filosofia»<sup>121</sup> e dalla riduzione del diritto a meta “attività pratica”: «Tutti girano e rigirano intorno a quella mia

<sup>118</sup> B. Croce, *Intorno alla mia teoria del diritto*, in «La Critica», 12, 1914, p. 445.

<sup>119</sup> B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell’economia* (1907), Napoli, Ricciardi, 1926. Cfr. anche P. Landi, *Diritto ed economia: saggio sulla Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell’economia di Benedetto Croce*, Napoli, ESI, 1996.

<sup>120</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1932<sup>2</sup>. Per una presentazione del concetto del diritto in Croce cfr. L. Mossini, *L’evoluzione del problema del diritto nel pensiero di Croce*, in «Studi parmensi», VI, 1956, pp. 252-285; D. Corradini, *Croce e la ragion borghese*, Bari, De Donato, 1974; R. Pizzorni, *La negazione del diritto naturale nello storicismo di Benedetto Croce*, in «Vita Sociale», XXIII, V-VI, 1966, pp. 369-389; B. Troncarelli, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce. 1900-1952*, Milano, Giuffrè, 1995; C. Bertani, *Il posto del diritto nella filosofia della pratica di Benedetto Croce. Un’interpretazione*, in G. Cacciato-re - G. Cotroneo - R. Viti Cavaliere (a cura di), *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte*, I, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 51-79. Da ultimo, si veda G. Perazzoli, *Benedetto Croce e il diritto positivo. Sulla «realtà» del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2011.

<sup>121</sup> G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, III: *Ottocento e Novecento*, cit., p. 299.

memoria»<sup>122</sup>, scrive ancora Croce. Ancora nel 1921, Teresa Labriola osservava: «Per quanto siano trascorsi parecchi anni dalla pubblicazione della *Filosofia della Pratica* – suscitatrice di molti scandali – [non] è spenta ancora la critica della concezione che ha il Croce di diritto e di legge»<sup>123</sup>.

«Nessun pensatore abituato all'osservazione dell'esperienza giuridica – è stato correttamente notato –, anche se seguace in più punti delle idee crociane, è pronto, *sic et simpliciter*, a ripetere con Benedetto Croce che l'attività giuridica è l'attività economica»<sup>124</sup>.

Occorre, sul punto, ripercorrere brevemente il punto di vista crociano. È proprio il problema del “fondamento del diritto”, discusso anche da Rensi in quegli anni, che Croce indica, in apertura degli scritti citati, come ancora “irrisolto ed oscuro”. E soltanto la distinzione, entro l'ambito *pratico*, tra attività economica ed etica, egli ritiene, è in grado di fare chiarezza sul punto.

Secondo Croce, infatti, lo spirito pratico si distingue unicamente in due forme: quella *utilitaria o economica*, la quale è l'attività che «vuole ed attua ciò che è corrispettivo soltanto alle condizioni di fatto in cui l'individuo si trova», e quella *morale o etica*, «che vuole ed attua ciò che, pur essendo corrispettivo a quelle condizioni, si riferisce insieme a qualcosa che le trascende»<sup>125</sup>.

Alla prima corrispondono, in tal senso, i fini individuali ed un criterio di orientamento nell'azione che si fonda sul giudizio «circa la maggiore o minore coerenza dell'azione per sé presa». Alla seconda, invece, si riferiscono i fini universali ed il giudizio orientato «circa la maggiore o minore coerenza dell'azione rispetto al fine universale, e che trascende l'individuo»<sup>126</sup>.

Sin dalla Memoria accademica del 1907, per Croce il diritto si identifica con l'attività economica, in quanto esso non può in alcun modo corrispondere alla morale. Se la sentenza iniqua, pronunciata da un giudice corrotto, ha pieno valore giuridico nel momento in cui si costituisce in *res judicata*, allora significa che diritto e morale, pur potendo talvolta coincidere, non sempre sono necessariamente accordo: tanto basta, in tal senso, per rendere impossibile la riduzione del diritto all'etica, alla volizione rivolta all'universale.

<sup>122</sup> B. Croce, *Intorno alla mia teoria del diritto*, cit., p. 445. A riprova della sua affermazione, Croce citava una serie di pubblicazioni di filosofia giuridica apparse negli ultimi otto anni aventi ad oggetto la sua teoria del diritto. Non manca, nell'elenco, il Rensi de *Il Fondamento filosofico del diritto* e de *Il genio etico*, ricordato insieme ai lavori, tra gli altri, di Ravà (*Il diritto come norma tecnica*, 1911), Sforza Cesarini (*Principii di una nuova teoria del diritto*, 1911), Panunzio (*Il diritto e l'autorità*, 1912), Natoli (*Esiste una filosofia del diritto?*, 1913), Solari (*La filosofia del diritto come scienza autonoma*, 1914), Maggiore (*L'interpretazione delle leggi come atto creativo*, 1914). Per una rassegna, cfr. A. De Gennaro, *Crocianesimo e cultura giuridica italiana*, Milano, Giuffrè, 1974.

<sup>123</sup> T. Labriola, *A proposito del Risorgente Giusnaturalismo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», II, 1921, p. 128.

<sup>124</sup> P. Piovani, *Momenti della filosofia giuridico-politica in Italia*, Milano, Giuffrè, 1951, p. 49.

<sup>125</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 203.

<sup>126</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 203.

Il diritto è, dunque, attività priva di ogni carattere teoretico e consistente unicamente «nella risoluzione pratica, nell'atto di volontà»<sup>127</sup>. In tal senso, la legge, per Croce, si identifica con un atto *volitivo* – e, perciò, sempre *libero* – che ha per contenuto una classe o una serie di azioni. Nessuna legge, né individuale né sociale, può perciò dirsi *costrittiva*, dal momento che «nessun'azione può essere mai costretta; ogni azione è libera»<sup>128</sup>; se un «terribilissimo despota» ordinasse ai suoi sudditi di recargli i loro primogeniti per sacrificarli al suo dio, in ogni caso, sia che si ribellino sia che si sottomettano, l'azione che i sudditi compiranno sarà *liberamente voluta*. Anche qualora, infatti, accettino il terribile ordine, essi «non avranno sofferto alcuna costrizione» ma, diversamente, avranno liberamente scelto «di serbare la propria vita a spesa di quella dei figliuoli»<sup>129</sup>.

La legge, inoltre, non possiede per Croce il carattere della *socialità*, dal momento che le sole leggi che realmente possono ritenersi esistere sono quelle individuali, in quanto è soltanto facendo propria una legge, nello «Spirito concreto e individualizzato», che essa si può accettare, obbedire o trasgredire.

Sotto tale profilo, pertanto, non può ritenersi vi sia alcuna «differenza essenziale» tra leggi giuridiche e leggi sociali, tra il divieto di falsificare moneta e quello di rispondere col saluto al saluto: «quelle leggi giuridiche sono leggi di una cerchia che viene bensì empiricamente considerata più stretta e più forte, ma nella quale esse in tanto si attuano in quanto gl'individui spontaneamente vi si conformano»<sup>130</sup>.

La riconduzione del concetto di legge ad attività volitiva dell'individuo, cui sono estranei i caratteri tanto della *coercizione* che della *socialità*, infatti, conduce alla conclusione che ogni differenziazione tra ordine giuridico ed ordine sociale non rappresenti che una «distinzione pratica», fittizia, a cui deve sostituirsi una concezione della legge intesa in tutta la sua «estensione logica». Nelle parole del Croce:

Noi che non siamo giuristi ma filosofi [...] dobbiamo concepire come leggi, e tutte agguagliare nell'unica categoria della legge, così la *Magna Charta* inglese, come lo statuto della «Mafia» siciliana o della «Camorra» napoletana; [...] così il diritto canonico e il codice militare, come quel *droit parisien* che un certo personaggio del Balzac aveva studiato per tre anni nel salottino celeste di una signora e in quello roseo di un'altra, e che, quantunque nessuno ne parli mai, forma (diceva il gran romanziere), «*une haute jurisprudence sociale, qui, bien apprise et bien pratiquée, mène à tout*»<sup>131</sup>.

Quanto, poi, alla possibilità del giusnaturalismo, Croce, nell'analisi degli elementi costitutivi delle leggi, ribadisce la natura *mutevole*, il carattere *contingente* e *storico* delle stesse. Ogni tentativo di superare il «transitorio» dei concetti giuridici attraverso l'elabora-

<sup>127</sup> B. Croce, *Riduzione della filosofia*, cit., p. 38.

<sup>128</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 310.

<sup>129</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 311.

<sup>130</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 314.

<sup>131</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 315.

zione di un "diritto naturale" ricade, pertanto, fuori dal diritto: «trattazioni (talvolta anche pregevoli) di Etica»<sup>132</sup>, scrive Croce a proposito dei "codici eterni".

Sotto tale profilo, l'esito della teoria giuridica crociana sembrerà, ai suoi interpreti, costituire la negazione di ogni possibilità di fondazione *razionale* degli istituti del diritto, in quanto ogni istituzione è considerata giusta o ingiusta, morale o immorale, a seconda del punto di vista, storico e culturale, nel quale essa si radica. Secondo un'argomentazione svolta secondo il procedere antilogico protagoreo, Croce osserva come, nel caso dell'antropofagia, gli uomini mangiano «il loro simile con la stessa tranquillità con cui noi mangiamo un pollo arrosto, senza odio pel pollo»<sup>133</sup>.

Ogni teoria giusnaturalistica o "moralistica" del diritto che delinei un contrasto, una scissione, tra legge e giustizia, storia e natura, reale ed ideale, realizza, nelle conclusioni di Croce, una «stravagante ripartizione» tra diritto morale e diritto immorale, laddove «il diritto come diritto non è mai immorale, ma soltanto amorale»<sup>134</sup>. Nella memoria del 1907, si leggerà così che «il diritto di un'associazione a delinquere ha, contro a sé, il diritto di una società più vasta; soggiacerà a questo secondo, come al più forte; soggiacerà meritamente, come il non morale al morale; ma vive come diritto e soggiace come diritto»<sup>135</sup>.

La prospettiva crociana costituirà, come evidente, davvero la "pietra" caduta sulla filosofia del diritto italiana. La riduzione del diritto all'economia implicava, infatti, la fine del piano *giuridico*: si trattava di un «processo di eliminazione della stessa *giuridicità*»<sup>136</sup>. Con ciò veniva messa in discussione non soltanto la separazione tra diritto e morale o la determinazione dei caratteri costitutivi del concetto di diritto, ma la stessa possibilità di una filosofia giuridica.

Lo stesso Croce citerà, come visto, i tanti testi che, nel corso di pochi anni, saranno pubblicati in polemica con la sua tesi. Tra questi, *Il Fondamento filosofico del diritto*<sup>137</sup>, il quale costituisce la prima compiuta esposizione, da parte di Giuseppe Rensi, di una teoria del diritto.

<sup>132</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 324.

<sup>133</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 326.

<sup>134</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 354. Cfr. anche l'aneddoto raccontato da Croce in *Intorno alla mia teoria del diritto*, cit., p. 449: «Rammento, tra l'altro, che, avendomi l'insegnante di Enciclopedia giuridica assegnato il compito di una conferenza sui Diritti innati, io, dopo avervi lavorato intorno alcune settimane, mi presentai in fine al professore a dichiarare, assai confuso e umiliato, che nel corso dello studio era stato tratto a ridurre quei diritti a numero via via sempre minore, e che me n'era poi rimasto tra le mani un solo, e quel solo anch'esso, in ultimo, non so come, era sfumato; ed ebbi dal brav'uomo un rabuffo e il rifiuto a farmi tenere la conferenza annunciata».

<sup>135</sup> B. Croce, *Riduzione*, cit., p. 40.

<sup>136</sup> G. Calogero, *Croce e la scienza giuridica*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», VI, 1952-1953, p. 2.

<sup>137</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, Piacenza, Pontremolese, 1912. Cfr. anche G. Rensi, *La riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, in Id., *Il Genio etico e altri saggi*, cit., pp. 315-385.

Il testo rensiano rappresenta, in tal senso, il tentativo di replicare alla tesi crociana della «separazione assoluta, radicale, organica tra diritto e morale»<sup>138</sup>. Secondo Rensi, le tesi crociane hanno aperto un “terribile abisso” tra l’etica ed il diritto, separando, nell’unità originaria dell’idealismo classico, due forme dello Spirito «in quanto pratico» e definendole nei termini di una ragione etica e di una ragione utilitaria, cui ascrivere rispettivamente la morale ed il diritto.

In detta separazione, si pone per la prima volta nella storia del pensiero giuridico una scissione definitiva tra la morale ed il diritto, il quale ultimo, dissolto nelle attività pratiche, perde ogni possibilità di connotazione e fondazione etica:

La filosofia del diritto si trova, dunque, ora, davanti, come una barriera, la dottrina del Croce. O deve riconoscere e dichiarare l’impossibilità della propria esistenza; o deve superare la barriera. Tale il dilemma, e da esso il compito pressante e attuale che alla filosofia del diritto si impone<sup>139</sup>.

Soltanto «abbattendo la barriera contro di essa innalzata dal Croce» – aggiunge Rensi – «la filosofia del diritto può riasserire e svolgere le basi della sua vita»<sup>140</sup>.

Secondo Rensi, la definizione della *legge* come *atto volitivo di classi di azioni*, senza che a nulla rilevi il soggetto che le pone in essere – sia esso individuo, Stato o “camorra” –, costituisce un criterio di “classificazione” privo di giustificazione. Elemento costitutivo della definizione di “legge”, infatti, non è la volizione di una determinata azione, ma il fatto che tale volizione sia propria «d’un certo ente che vuole»<sup>141</sup>.

È il *soggetto*, e non l’*oggetto*, che costituisce il criterio differenziale tra ciò che è legge e ciò che è semplice volizione d’una classe di azioni. Tradire tale prospettiva significa, pertanto, pretendere di «passar sopra con un tratto di penna all’entità dello Stato»<sup>142</sup>, di non riconoscere che è soltanto il fatto che la legge sia «volizione della collettività sociale per l’organo dei poteri pubblici»<sup>143</sup> che la distingue da altri enti che vogliono classi di azioni.

A tale critica Croce tenterebbe di sfuggire osservando che lo Stato non sarebbe che una cerchia sociale quale le altre, comprese la mafia o la camorra, da queste distinta unicamente perché, *empiricamente*, esso si sarebbe rivelata “più larga e più forte”. Eppure, secondo Rensi, questo ragionamento è inficiato proprio dai presupposti idealistici della filosofia di Croce, e dal fatto che il criterio della “cerchia più larga” non ha a che vedere unicamente con la forza, ma è alla base della stessa definizione della moralità.

Croce non considera, in tal senso, che proprio quel criterio, lungi dall’essere empirico, è costitutivo della moralità, della “*collettività di ragionevolezza*” kantiana. Il *tutti* che

<sup>138</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 10.

<sup>139</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 12.

<sup>140</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 12.

<sup>141</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 15.

<sup>142</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 16.

<sup>143</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 15.

fonda la ragione pura pratica, scrive Rensi, non è un universale *quantitativo* (l'unanimità), ma *etico* (i "tutti ragionevoli"). Se la moralità dipende dalla possibilità di universalizzare la massima di un'azione, ciò indica come l'*immoralità* consista nell'opporci a quella massima. Detta opposizione non può che provenire da *qualcuno* e ciò dimostra, secondo Rensi, che l'universalità della massima non si identifica con la sua condivisione universale, ma con la sua accettazione da parte di una "collettività di ragionevolezza".

Tale collettività è la stessa di quella "cerchia più larga" che fonda il diritto positivo e che coincide – con un'espressione presa a prestito dal Del Vecchio – con la «volontà sociale preponderante». Volontà che, in quanto riflette la collettività ragionevole, è espressione non soltanto della *forza*, ma della ragione etica, di un «vero universale concreto, un unico Io, che si espande, si dilata, si interiorizza nel costume»<sup>144</sup>.

Con l'identificazione dell'universale etico con la "cerchia più larga", Rensi provoca una frattura all'interno del suo stesso discorso. È, infatti, lo stesso criterio *empirico* – al quale Croce, a suo parere, si era richiamato per definire i diversi "gruppi sociali" – a determinare ora, per Rensi, la stessa nozione di moralità:

Se [...] il concetto della «cerchia più larga» è la stessa base fondamentale, la radice profonda della concezione dello Spirito etico come universale, allora ne consegue che o il concetto della «cerchia più larga» non è empirico, ovvero, quand'anche lo sia, bisogna pur dargli diritto di cittadinanza nella filosofia idealista, una volta che l'idea centrale di questa – cioè l'idea dell'universale – è precisamente fondata nient'altro che su quel concetto<sup>145</sup>.

Si tratta di un passo di non facile definizione, nel quale è riflessa la prima separazione, forse inconsapevole, di Rensi dalla prospettiva idealistica. Nonostante lo presenti in forma di alternativa, Rensi finisce per ammettere che l'universale etico sia un concetto *empirico*, il quale tuttavia non può che costituire il fondamento dell'idealismo. L'universale etico si rivela «semplicemente qui, con tutta evidenza, il sentimento *dei più*»<sup>146</sup>. L'ideali-

<sup>144</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 18.

<sup>145</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 22.

<sup>146</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 22, nota 1. Cfr. anche pp. 26-27: «Ci è lecito dunque asserire che, a meno che non vada respinta come empirica la concezione dell'idea di universale propria dell'idealismo (la quale costruzione, come si è visto, si erige appunto inevitabilmente sul concetto della "cerchia più larga" di ragion pratica), noi abbiamo legittimamente stabilita la distinzione filosofica del diritto dalle altre volizioni di classi di azioni [...]. È insomma lo stesso processo con cui l'idealismo approda all'universale che ci garantisce della legittimità di attribuire un'esistenza filosoficamente determinata a questa cerchia più larga, o volontà sociale preponderante [...]». Anche tali passi sono di difficile lettura. Rensi sostiene che il concetto di "cerchia più larga" sia un concetto di *ragion pratica* che coincide con l'*universale etico*. Senonché, per Rensi, la "cerchia più larga" non si determina che a partire da un dato empirico, ossia i "costumi" dei più. Rispetto, in altri termini, ad una possibile lettura kantiana del concetto di "cerchia più larga" o "collettività di ragionevolezza", si nota come, in Rensi, non è l'idea di ragionevolezza che determina la collettività (il che potrebbe consentire un fondamento *a priori* del principio della "cerchia più larga") ma, al contrario, è l'appartenenza alla collettività (empiricamente determinata come "i più") che determina l'essere o meno "ragionevole". È una "ragionevolezza" che non è presupposto, ma conseguenza della determinazione della "cerchia più larga". La "cerchia più larga" non *descrive* e rende intelligibile la "ragione-



simo non separa, pertanto, “concetto puro” ed “empirico”, ma riflette una fondazione dell’universale di natura empirica.

Quale sia, di conseguenza, il giudizio di Rensi in proposito, è rivelato dal fatto che egli, immediatamente dopo il brano citato, neghi che la *moralità* possa essere identificata con quell’«espansione dell’unico Io nel costume». Diversamente, egli scrive, la morale è «giudizio incontrollabile e sovrano che pronuncia lo Spirito etico nella coscienza del singolo»<sup>147</sup>. Accanto ad essa, Rensi continua tuttavia a parlare della “cerchia più larga” come «esteriorizzazione dello Spirito» nel costume, ossia di una manifestazione dell’*universale etico* la quale, tuttavia, non coincide più con la definizione di *moralità*.

La separazione tra singolo e comunità corrisponde, pertanto, ad una distinzione tra *morale* – la quale è sempre giudizio etico della coscienza del singolo – ed *universale* – il quale, invece, indica l’estrinsecazione, sul piano storico e sociale, del movimento etico dello Spirito. In questa frattura è già segnato il passaggio del pensiero renziano allo scetticismo e alla futura definitiva opposizione tra libertà e legge, individuo e Stato. Passaggio che, tuttavia, non si realizza nello scritto in esame, in quanto Rensi continua a fondare la legittimazione della “cerchia più larga” a partire da un fondamento che, se non coincide più con la moralità, resta definito in senso etico, come *Io unico, moralità positiva, comune ragionevolezza*.

Resta, tuttavia, la definitiva frattura tra morale e diritto, che Rensi ridefinisce come distinzione tra diritto positivo (o legge) e diritto naturale (o giustizia):

Orbene: il diritto positivo o legge non è, nella sua essenza, che una parte di questa dilatazione dello Spirito o Io unico in un comune «da farsi», accanto, o di fronte, eziandio alla quale sta (come diremo meglio più oltre) la valutazione singola, il giudizio sovrano che lo Spirito etico pronuncia nella coscienza dell’individuo, cioè il diritto naturale, o diritto razionale, o giustizia. Il diritto positivo o legge, corrisponde alla moralità positiva o costume; il diritto naturale o razionale, o giustizia, alla morale propriamente detta<sup>148</sup>.

Se la legge – ormai separata dalla giustizia – non si riduce a forza, è solo per il fatto che essa continua a riflettere un movimento etico dello Spirito, il quale ha ancora la propria radice nella coscienza del singolo (è un “Io universale”). La formazione del diritto è produzione non della forza, ma della volontà della *cerchia dei più*, la quale – scrive Rensi – si distingue dalla prima perché non è pura imposizione ma espressione *etica* di un *unico Io*: è «volizione tacita e profonda dell’Io più largo, o ragionevolezza collettiva, o volontà sociale preponderante»<sup>149</sup>.

volezza” ma, al contrario, è portatrice della *pretesa di designare* chi sia o meno “ragionevole”. Rensi, tuttavia, non sembra avvedersi, nelle pagine de *Il fondamento filosofico del diritto*, della definitiva identificazione della pretesa della “cerchia più larga” con la forza, in quanto tale pretesa continua ad essere giustificata come espressione dell’*“universale etico”*. Cfr., sul punto, anche N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo*, cit., pp. 100-101.

<sup>147</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 23.

<sup>148</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., pp. 23-24.

<sup>149</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., pp. 29-30.

Rensi non si riferisce dunque ad una *contrapposizione* tra diritto positivo (volontà sociale preponderante) e naturale (coscienza morale del singolo): essi restano, per il momento, l'uno *accanto*, o *di fronte*, all'altro. Si tratta, evidentemente, di uno “*stare accanto*” fragile, garantito unicamente dalla comune fondamento nell'*eticità* di diritto e giustizia, comune fondamento che, tuttavia, non impedisce già a Rensi di radicare la “morale propriamente detta” nella sola coscienza del singolo.

Il diritto si fonda unicamente sulla “volizione tacita e profonda dell'Io più largo” e mai sull'*atto volitivo dell'individuo*. A quest'ultimo è infatti sottratta ogni possibilità di formare il diritto attraverso la propria forza e volontà: il costume, l'evoluzione profonda degli istituti, le norme giuridiche nel loro progressivo sedimentarsi entro la cultura di un popolo, gli oppongono una resistenza che è alla base dello stesso concetto di diritto come volontà non individuale ma sociale<sup>150</sup>.

Ciò che, evidentemente, interessa qui a Rensi è aver dimostrato, con tale riconduzione del diritto alla “cerchia più larga”, che – contrariamente a quanto sostenuto da Croce – non è il criterio dell'*oggetto*, ma del *soggetto* a determinare il concetto di diritto. Se, infatti, il diritto non è che l'“estriore espansione” di un *Io-universale*, non è che la manifestazione della «cerchia più larga», allora è evidente come Croce non possa ricondurre a “legge” tanto le volizioni del singolo quanto quelle della “camorra” e dello Stato. Solo lo Stato, infatti, è per definizione l'estrinsecazione della volizione più universale, quella della «cerchia più larga».

Rensi ricorre a due ampie citazioni – l'una tratta da Petrone, l'altra dal Vico – al fine di giustificare *dal punto di vista etico* l'esistenza di un sistema di diritto fondato su norme determinate dalla “cerchia più larga”, ovvero sia da un gruppo sociale dominante. La legittimazione al dominio, da tale punto di vista, si radica nel fatto che quel gruppo sociale esprime il “superiore interesse comune”, rappresenta l'“unità spirituale dell'unione o del popolo”<sup>151</sup>. Tale fondamento etico coesiste, però, con l'elemento – che Croce negava – della *coazione*, in quanto il diritto è quella parte del costume la cui attuazione è voluta mediante l'imposizione per mezzo di poteri pubblici.

Il diritto è comando *coercitivo* di natura *etica* ed al contempo *positiva*, ossia dettato da un “*io collettivo*” che non si limita, come nelle leggi *sociali*, ad indicare un'azione come de-

<sup>150</sup> Rensi riporta integralmente, a questo proposito, un passo tratto da V. E. Orlando, *Prefazione all'edizione italiana*, in G. Jellinek, *Sistema dei diritti pubblici subiettivi*, Milano, Società Ed. Libreria, 1912, p. XI: «Ripugna al più elementare buon senso il credere che, ad esempio, il Codice Civile di cui usiamo attualmente noi italiani sia, nella sostanza sua, una creazione del legislatore italiano del 1865. Esso preesisteva nei suoi lineamenti caratteristici, nei suoi molteplici istituti, nei suoi principi fondamentali [...] e nessuno può seriamente credere che se, in Italia, per ora, il padre ha il diritto e l'obbligo di educare la prole, ciò si debba agli articoli 225 e segg. del Cod. Civ. e che questo avrebbe potuto, con effettiva libertà di scelta, dichiarare che la prole vien fatta propria dallo Stato e da questo educata! [...] Nessuna persona di buon senso crederà che un semplice mutamento di una o più leggi potrebbe bastare perché il cittadino inglese del secolo XX venisse a trovarsi, verso il sovrano, nella stessa condizione dei sudditi dell'Imperatore dell'Uganda!».

<sup>151</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 31.

siderata o opportuna (come nel caso di rispondere al saluto con il saluto), ma che impone al singolo la realizzazione di quell'esigenza etica.

In tal senso, Rensi tenta di scardinare l'idea crociana della legge come *libertà*, come atto che, in quanto voluto, non può mai essere coercitivo. Per farlo, tuttavia, egli è costretto a ritornare sull'opposizione tra il singolo individuo e la società.

In questo passaggio, Rensi ridefinisce la relazione tra *morale* e *coscienza del singolo*. La morale più autentica, scrive Rensi, non coincide mai con la libertà dell'"io momentaneo" del singolo, ma con la soppressione di quella volontà libera da parte di una "sfera di coscienza" più larga e profonda, la cui volontà di fare viene percepita dall'io immediato come "dovere".

Rensi intende, qui, dimostrare che il presupposto di fondo di Croce – quello della coincidenza tra azione e volontà – è infondato anche con riferimento alla coscienza morale del singolo, nella quale «per fare quello che si vuole (cioè per essere liberi) bisogna non fare quello che si vuole»<sup>152</sup>, in quanto l'autentico volere morale (che è libertà) è determinato nella coscienza di ciascuno da una profonda lacerazione tra ciò cui tende il desiderio momentaneo e ciò che impone una superiore presa di coscienza, imponendosi sul desiderio come "dovere".

Tale lacerazione interiore rende in qualche modo *eteronomo* il fondamento della morale, in quanto – come Kant stesso, secondo Rensi, riconosce – il dovere morale discende all'*io individuale* come da un *altro da sé*. Esso ha, in altri termini, «origine trascendente» in quanto è coazione imposta all'io<sup>153</sup>.

Quest'ampia digressione è funzionale, nel discorso rensiano, per definire la corrispondenza tra la morale del singolo e la "morale positiva" del diritto. Se essa costituisce il fondamento della morale, la coazione, presente nel diritto, non è manifestazione della mera forza, ma di una tensione etica cui l'io universale, la "cerchia più larga", non può rinunciare.

Il diritto, come «comando morale»<sup>154</sup>, è dunque libero ed autonomo per l'"io collettivo", in quanto ha origine dalla volizione della cerchia più larga, ma si deve imporre per mezzo della *coazione*, facendosi così, rispetto all'individuo, *eteronomo*:

La tendenza profonda ed implicita è sempre quella dell'assoluta soppressione della volontà divergente, mediante la forza che, al bisogno, metta in opera un principio di movimento che parte al di fuori dell'individuo su cui la coazione si opera<sup>155</sup>.

La "soppressione della volontà ribelle", che è il tratto specifico del carattere coattivo del diritto, costituisce pertanto «manifestazione fondamentale della ragione etica», in quan-

<sup>152</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 42.

<sup>153</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 44.

<sup>154</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., pp. 44-45.

<sup>155</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 48.

to esprime l'esigenza del gruppo a cui l'individuo appartiene di un «sacrificio del libito individuale immediato nell'interesse del gruppo medesimo»<sup>156</sup>.

Rispetto alla distinzione crociana, Rensi indica come sia allora il «potere naturale» dell'individuo, preesistente alla legge, a rappresentare l'attività utilitaria o pratica in generale, mentre il «diritto obiettivo», nel suo dettare limitazioni a quel potere, rivela il suo essere «estrinsecazione della ragione etica», la quale vieta e condanna quelle condotte «che urtano con quell'interesse generale che è appunto, come s'è visto, l'espressione della forma morale la quale si oppone all'utile dell'individuo»<sup>157</sup>.

La legge tende sempre all'interesse del gruppo dominante, ma tale interesse comune non è che quello per la «causa» del gruppo ed è diretto, in realtà, a sopprimere, limitare o regolamentare l'utile e il piacere individuale dei suoi membri, a protezione di «quella costruzione che è comune a tutti ed è più che ciascuno in particolare, che è la «causa» del gruppo»<sup>158</sup>. Essa è la ragione etica che sopprime quella utilitaria – che coincide con il «potere naturale» o «libertà psicofisica» illimitata dei singoli individui, aggiunge Rensi:

[...] il carattere essenziale del diritto obbiettivo consiste nel dettare certe limitazioni, nell'erigere certe barriere, nel segnare certi confini all'esplicazione del potere naturale, ossia all'attività utilitaria e pratica in genere<sup>159</sup>.

Il carattere essenziale della legge è, pertanto, il *divieto*, fondato sulla *ragione etica* che esprime il diritto oggettivo<sup>160</sup>. Per contro, il diritto soggettivo, scrive Rensi, non coincide con ciò che non è vietato dalla legge – ossia con lo «spazio di attività genericamente pratica» che il diritto obiettivo non considera: in questo spazio, infatti, vi è solo «mero potere naturale, che preesiste al diritto e non forma elemento costitutivo di esso». Diversamente, il diritto soggettivo è soltanto il diritto che nasce dal dovere, ossia «il rispetto che il diritto obbiettivo impone agli altri verso quel tanto della mia facoltà o libertà che esso

<sup>156</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 66.

<sup>157</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 91.

<sup>158</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 66. Cfr. A. Poggi, *Il problema generale della giustizia e della giustizia penale nel pensiero di Giuseppe Rensi*, in «Scuola positiva», 9-10, 1941, p. 184: «il cosiddetto utile, protetto dalla legge – siccome può andare contro all'utile che vorrebbe l'individuo – dato il valore sociale ed antiegoistico per cui è accolto, muta di qualità e quindi deve mutare anche di nome, perché dimostra che la legge è espressione di una volizione universale, cioè di una volizione etica. Colui che obbedisce *invito corde* alla legge, obbedisce – senza saperlo – al suo migliore io, a cioè, nella legge, un'anticipazione di quella moralità cui giungerà lui stesso, quando la sua volontà non sarà più voce dell'egoismo, ma della sua natura sociale; e, fino a che egli non sia giunto a questo grado di sviluppo, non può lagnarsi, se vuole stare in Società, che il diritto costituito limiti il suo potere naturale ed utilitario in genere».

<sup>159</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 79.

<sup>160</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 91: «Ciò che impone queste limitazioni alla ragione della «brama» o forma utilitaria, non può che essere la ragione etica, e ciò in seguito al giudizio che essa pronuncia che alcune azioni utilitarie per sé stesse, altre in quanto siano compiute fuori della forma da essa datavi, sono condannate dalla morale o urtano con quell'interesse generale che è appunto, come s'è visto, l'espressione della forma morale, la quale si oppone all'utile dell'individuo».

mi ha lasciato». Il diritto soggettivo coincide, in altri termini, con il «dovere altrui di rispetto»<sup>161</sup>: esso non è *attività pratica* – come vuole Croce – in quanto non consiste «nella nostra attività, ma nel dovere che hanno gli altri di rispettare quel tanto di essa che il diritto obbiettivo giuridicamente riconosce»<sup>162</sup>.

Rensi sembra così esser giunto ad una separazione definitiva tra la ragione etica e la ragione utilitaria, nella quale si riflette altresì quella tra la comunità politica (lo Stato) e l'individuo singolo, il cui stesso diritto soggettivo non si fonda come limitazione del potere dello Stato, ma come mera estrinsecazione di un dovere che lo Stato stesso impone ad altri. Eppure la sua posizione non si risolve nella costruzione etica del diritto oggettivo e dello Stato, su una linea comune a quella che è stata definita «l'ideologia autoritaria della scuola giuspubblicistica italiana», d'ispirazione pandettistica<sup>163</sup>. Quella separazione diviene per Rensi una frattura irrisolvibile che, anziché fondare la legittimità del potere e del diritto dell'autorità, implicherà la svolta "scettica" attraverso la quale l'autorità si rivelerà priva di ogni fondamento etico.

Rensi, infatti, ritiene che all'identificazione del diritto oggettivo con la "ragione etica" sia ancora sotteso il problema della separazione tra il diritto e la morale. La ragione etica, secondo Rensi, «pronuncia due ordini di imperativi». L'uno ha riguardo alla *limitazione* dell'esercizio di quelle "attività utilitarie" che sono alla base del funzionamento di ogni società. L'altro, invece, ingiunge unicamente al singolo il «perfezionamento di sé»<sup>164</sup>, il superamento da se stesso dell'attività utilitaria:

[...] il diritto è la ragione etica in quanto dirige e regola l'attività utilitaria, la morale è la ragione etica in quanto *pugnat* con questa stessa attività, se ne impadronisce e la trasforma a servizio dei propri fini e delle proprie creazioni spirituali<sup>165</sup>.

Ora, l'imperativo che si riferisce direttamente alla *limitazione* – e che riguarda l'esercizio dell'attività utilitaria da parte dei singoli – «è quell'imperativo etico che assume anche la peculiare qualifica di giuridico»<sup>166</sup>. In tal senso, quella parte del "costume" che è il diritto realizza la ragione etica nella sua funzione *negativa* – in quanto si esprime unicamente come *divieto* – segnando i confini dell'attività utilitaria.

Tuttavia, secondo Rensi, la ragione etica non si risolve nella moralità della cerchia più larga. Il costume, infatti, esprime unicamente «la parte meccanica, statica, quiescente, in un certo senso morta, della morale»<sup>167</sup>. Il volto dinamico e creativo di quella ragione, è invece rappresentato dall'imperativo morale come perfezionamento di sé, individuale, il

<sup>161</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., pp. 82-83.

<sup>162</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 90.

<sup>163</sup> Così S. Cassese, *Cultura e politica del diritto amministrativo*, Bologna, Il Mulino, 1971, p. 184.

<sup>164</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 94.

<sup>165</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., pp. 97.

<sup>166</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 95.

<sup>167</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 110.

quale «non fa parte del costume», ed anzi gli si *oppon*e. Alla tensione tra “moralità dei più” e “genio etico” corrisponde, nell’ambito giuridico, quella tra *diritto positivo* e *diritto naturale*:

Il diritto naturale è, dunque, nel campo giuridico, una valutazione sovrana che pronuncia lo Spirito etico assoluto nella coscienza del singolo, tale e quale lo è, nel campo strettamente etico, quella a cui, di fronte al costume (o morale positiva), noi abbiamo riservato il nome di morale<sup>168</sup>.

Il diritto naturale è, dunque, una *cognitio* che pertiene *ad singulos*, scrive Rensi, il quale richiama la citazione del Petrone: esso è «un *principium cognoscendi* delle leggi doverose della condotta nell’ordine della convivenza sociale»<sup>169</sup>. A differenza, tuttavia, della morale – la quale è sempre «immediatamente operativa» –, il diritto naturale esprime un *comando etico* che pretende di dirigersi «sul dispiegamento dell’attività utilitaria di *tutti i consociati* e che quindi non ha efficacia se non di impone a tutti»<sup>170</sup>. Il diritto naturale, in altri termini, non può che tendere a realizzarsi quale diritto positivo. Tale tensione corrisponde al dispiegarsi, nella storia, di un continuo conflitto tra i singoli e la “cerchia più larga”:

Poiché originariamente il diritto naturale è una pronunciazione dello Spirito etico assoluto entro singole coscienze. Poiché originariamente la verità e la giustizia di tale pronunciazione non è comprovata e controllata dal suo essere comune agli altri, tanto che, di consueto, in origine, tale pronunciazione è disprezzata, combattuta, perseguitata<sup>171</sup>.

Non soltanto la “ragione etica” presenta una scissione al suo interno tra due diversi imperativi, ma il “trapasso” dal diritto naturale (che è l’ideale del diritto e della giustizia) al diritto positivo consiste nella progressiva penetrazione del primo entro la coscienza della “cerchia più larga”, sino a che quest’ultima non si determina ad adottarlo come legge.

Il diritto naturale rappresenta, in conclusione, il «perenne *dispiegamento* del seme giusto»<sup>172</sup>, il quale si radica nelle coscienze dei singoli e si oppone al diritto positivo, lo contrasta e realizza compiutamente il movimento dello Spirito etico sostituendosi ad esso.

Detta opposizione rischia di sradicare, tuttavia, il fondamento etico che *legittima* il diritto positivo e la “cerchia più larga” ad imporsi sui singoli. La stessa “cerchia più larga” – la quale è eticamente superiore al singolo, per Rensi, perché in essa si universalizza la massima della morale – finisce per esprimere unicamente il costume e la “parte morta” della morale stessa.

<sup>168</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 114.

<sup>169</sup> I. Petrone, *Contributo all’analisi dei caratteri differenziali del diritto*, in «Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche», XXII, 1896, p. 341.

<sup>170</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 116.

<sup>171</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 118.

<sup>172</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 119.

La prospettiva rensiana, con cui si chiude il saggio del 1912, risolve nell'idealismo assoluto – d'ispirazione essenzialmente mistica – i contrasti e le tensioni che deriverebbero dalla contrapposizione tra diritto naturale e positivo. Il diritto naturale, da tale punto di vista, si rivela come incompiuto ed imperfetto, nel momento in cui sorge: esso è dunque *meta*, scrive Rensi, «a cui la mente divina trae la mente umana»<sup>173</sup>. *Meta* alla quale, nel suo realizzarsi «gradualmente»<sup>174</sup>, non corrisponde peraltro alcuna struttura *dialettica* dell'essere. Cade anche l'interna *negatività* del dispiegarsi della storia, cui corrisponde il sostanziale silenzio, da parte di Rensi, sui possibili conflitti e le lacerazioni proprie della realizzazione del diritto naturale: «lo Spirito etico assoluto fa udire una data pronunciazione giuridica in un numero sempre maggiore di coscienze fino a farla diventare patrimonio dell'Io più largo»<sup>175</sup>, si limita a ribadire Rensi.

Il *Fondamento filosofico del diritto* si chiude, pertanto, con la negazione, da parte di Rensi, di una presunta frattura tra autorità ed individuo, diritto e giustizia, che pure in alcuni punti del testo sembrava essere stata affermata. Eppure tale frattura resta in qualche modo sottesa alla definizione del concetto di diritto, nella quale, infatti, cede il punto di vista “trascendentale” – ossia la possibilità di una determinazione del diritto quale *concetto puro* –. È, diversamente, la prospettiva “trascendente” – che richiama una forma di idealismo religioso – a mediare la contrapposizione tra diritto e morale, comunità ed individuo.

Tale passaggio costituisce un momento essenziale del pensiero giuridico rensiano. Sol tanto la fine della possibilità di una deduzione trascendentale del giuridico, infatti, costringerà Rensi a ripensare in chiave scettica il fondamento del diritto.

Fragile – e solo provvisorio – si rivelerà, in tal senso, il tentativo di una fondazione *trascendente* (e non più *trascendentale*). Fragilità che deriva, in ultima istanza, dalle difficoltà di lettura che Rensi avrà sempre con riferimento alla prospettiva hegeliana, e che non gli consentiranno di pensare il proprio idealismo se non in termini “mistici” e “religiosi”.

Di tali difficoltà il carteggio di Rensi con Gentile e Maturi, proprio negli anni di stesura dei saggi qui considerati, dà pienamente conto. Nell'ottobre del 1905, Rensi confessava a Gentile «che io sono ancora lontano dall'aver capito esattamente la posizione dell'idealismo hegeliano», aggiungeva di stare «da tempo cercando qualche libro che lo spieghi in modo accessibile anche ai non “iniziati»<sup>176</sup>. Gentile, da parte sua, risponderà nel

<sup>173</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 119.

<sup>174</sup> Tale *gradualismo non dialettico* della realizzazione del diritto naturale corrisponde, in Rensi, al gradualismo politico. Cfr. G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 115: «e, attualmente, appartengono pure al diritto naturale i postulati dell'odierno socialismo, i quali non costituiscono appunto se non la sentenza che la Ragione etica pronuncia in singole coscienze circa nuovi limiti da darsi all'estrinsecazione dell'attività utilitaria».

<sup>175</sup> G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, cit., p. 116. Cfr. M. Pasini, *Norma, autorità e “pazzia”: la meta-etica di Giuseppe Rensi*, in R. Chiarenza et alii, *L'Inquieto esistere*, cit., pp. 28-30.

<sup>176</sup> La lettera citata, e le seguenti, sono ricordate in N. Emery, *L'attualismo come “terremoto metafisico”*, cit., pp. 236-237.

1907 a Maturi, che gli domandava in merito al Rensi: «Il Rensi è un dilettante sincero di filosofia, desideroso di luce; ora mistico». Lo stesso anno Rensi pregava Gentile di consigliargli un libro «non in tedesco» che lo aiutasse «a far meglio e più rapidamente comprendere la filosofia di Hegel».

Ancora nel 1912, la lettura di Hegel proposta da Rensi resta fissa sull'orizzonte speculativo delle filosofie orientali e dell'influenza «idealistico-buddista»<sup>177</sup> maturata durante gli anni di *Coenobium*. Occorrerà a Rensi la profonda rimediazione scettica degli anni del dopoguerra per giungere al “rovesciamento” della sentenza hegeliana in “*ciò che è il reale è irrazionale, e il razionale è irreal*”<sup>178</sup>. Rimediazione che, tuttavia, deve essere compresa a partire dalla fine dell'orizzonte kantiano entro cui Rensi aveva pensato il concetto di diritto.

### 5. La frattura dell'orizzonte kantiano

La pubblicazione, nel 1914, di *Formalismo e amoralismo giuridico*<sup>179</sup> segna il principio della frattura dell'orizzonte kantiano a partire dal quale Rensi aveva, nel biennio 1910-1912, costruito la propria definizione del concetto e del fondamento filosofico del diritto.

Se Rensi, sino a quel momento, aveva identificato il concetto kantiano di diritto come *a priori* etico *sostanziale*, con il testo del 1914 tale posizione mostra la sua inadeguatezza e fragilità. Rensi, ora, tende ad accentuare il carattere *formale* della fondazione morale ad opera di Kant, il quale si riflette, a sua volta nella definizione del diritto.

Secondo Rensi, la morale kantiana consiste nell'obbedienza al comando della ragione, intesa tuttavia come «mera forma dell'universalità»<sup>180</sup>. L'identità, infatti, di moralità e ragione – che fonda l'*autonomia* – è possibile soltanto a condizione di ridurre l'imperativo categorico a puro comando formale, a prescindere da ogni considerazione empirica e contenutistica. La libertà morale, in tal senso, è solo la *forma* della libertà interna. Allo stesso modo, scrive Rensi, il diritto viene a coincidere con la *forma* della libertà esterna:

E dunque una semplice forma o sfera vuota, o, meglio, una sfera di cui, in quanto la si considera dal punto di vista giuridico, si tiene presente solo la sua circonferenza, il suo limite, la sua linea di confine, senza prendere in considerazione ciò che v'è dentro<sup>181</sup>.

Rispetto alla morale, il diritto ha ad oggetto unicamente l'elemento *esteriore* dell'agire, indipendentemente da ogni valutazione «sull'elemento interiore del motivo»<sup>182</sup>. Tenu-

<sup>177</sup> N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo*, cit., p. 240.

<sup>178</sup> Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo* (1937), Milano, Adelphi, 1991, p. 120.

<sup>179</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, Verona, Cabisca, 1914.

<sup>180</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 7.

<sup>181</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 10.

<sup>182</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 12.



to conto che, secondo Kant, la moralità è essenzialmente legislazione *interiore*, il concetto di diritto dovrebbe allora ritenersi, oltre che formale, *amorale*.

Eppure, scrive Rensi, la definizione kantiana del diritto dimostra l'impossibilità logica del formalismo giuridico. Kant, infatti, definisce il diritto attraverso l'elemento della *coazione*, in quanto il suo concetto si fonda nella «possibilità della concordanza dell'universale coazione reciproca con la libertà di ognuno»<sup>183</sup>. Accordo delle libertà e coercizione, tuttavia, sono nozioni che rimandano direttamente all'esperienza, e non sono in alcun modo determinabili a priori su un piano puramente formale. La coazione quale mezzo per realizzare l'accordo delle libertà, infatti, presuppone un orizzonte empirico nel quale si dà la possibilità del disaccordo, dell'inconciliabilità di due libertà.

Kant, in questo senso, definirebbe secondo Rensi il diritto non eliminando ogni dato empirico, bensì attraverso la «tacita assunzione del dato sperimentale e sensibile»<sup>184</sup> del mondo. Del resto, tanto nella dottrina del diritto privato che in quella del diritto pubblico Kant non deduce alcunché formalmente, bensì si limita a descrivere quel diritto che «ha sott'occhio, che la sua esperienza gli presenta come diritto»<sup>185</sup>. La deduzione trascendentale del concetto di diritto si rivela, pertanto, «un'illusione della dialettica giuridica»<sup>186</sup>, che cela un tentativo di giustificazione delle istituzioni storiche esistenti come fondate sulla ragione<sup>187</sup>.

Il formalismo kantiano costituisce dunque un tentativo di neutralizzare le contraddizioni intrinseche all'identificazione della morale con la ragione. Ciò è evidente, secondo Rensi, sia nell'ambito della moralità che in quello giuridico. La fondazione della morale e del diritto in termini meramente *formali* – ossia attraverso «il criterio dell'universalizzabilità della massima»<sup>188</sup> – non può che implicare unicamente due esiti, entrambi in contraddizione con le premesse e gli obiettivi posti da Kant.

Da un lato, infatti, l'universale morale può identificarsi con «ciò che si fa in via di fatto dai più»<sup>189</sup>, ossia con un dato empirico, storico. Rensi, qui, modifica radicalmente quanto sostenuto nel 1912: allora, egli aveva infatti insistito sul fatto che la “cerchia più larga” radicasse il proprio senso non in una circostanza empirica, bensì nell’“universale etico”. Nel testo in esame, diversamente, egli considera come l'*universalizzazione* tenda necessariamente ad identificarsi in una valutazione empirica della morale condivisa dalla maggioranza: essa si identifica con una semplice “generalizzazione”.

<sup>183</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 57.

<sup>184</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 17.

<sup>185</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 20.

<sup>186</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 24.

<sup>187</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 25. Secondo Rensi, in particolare, Kant celerebbe sotto un'impostazione liberale una teoria del contratto sociale diretta a giustificare l'assolutismo politico.

<sup>188</sup> Sul punto, Rensi torna più volte nel testo. Cfr., in particolare, G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 137.

<sup>189</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 27.

Se, in alternativa, si intendesse interpretare la “regola di universalizzazione” nel senso di identificare la moralità con ciò che il singolo nella *propria* coscienza ritiene universalizzabile, allora si dovrebbe concludere nel senso che «la ragione soggettiva determina la morale»<sup>190</sup>, con la conseguenza che non vi sarebbe alcun criterio “obiettivo” per determinare la morale stessa.

Anche rispetto a tale argomentazione, Rensi dimostra un significativo “spostamento” della prospettiva alla base de *Il fondamento filosofico del diritto*. L'antitesi che Rensi ora deduce dal formalismo kantiano, infatti, si giustifica soltanto a partire dalla radicalizzazione di quell'opposizione che, nel 1912, l'idealismo trascendente aveva consentito di neutralizzare: quella tra l'“Io individuale” e l'“Io collettivo”.

Anche nel concetto di diritto si riflettono le medesime contraddizioni presenti nella fondazione della moralità. Anche il formalismo giuridico, in altri termini, tende necessariamente o a ritenere *giuridiche* le leggi solo in quanto di fatto esistenti, ovvero a radicare la giuridicità in una valutazione della ragione soggettiva, con la conseguente impossibilità di definire obiettivamente che cosa sia il diritto:

[...] o il formalismo è costretto a diventare inconsequente al suo stesso presupposto iniziale e ad accogliere in sé quei dati sensibili, sperimentali e storici, che pretendeva di escludere, come mero «empirismo», dal campo filosofico; ovvero, quanto più si sforza di rimanere rigoroso formalismo, tanto più smarrisce la possibilità di fissare in modo obiettivo, e indipendente dai fluttuanti criteri soggettivi della coscienza individuale, che cosa sia diritto<sup>191</sup>.

Nell'ambito della teoria del diritto kantiana, il formalismo determina altresì l'*amoralismo*, ossia la separazione del diritto dalla morale a partire dalla distinzione tra sfera interna e sfera esterna. Contro la distinzione tra “interno” ed “esterno”, Rensi – dopo aver richiamato le critiche di Green, Bosanquet e, soprattutto, la posizione di Del Vecchio – replica che Kant non è in realtà riuscito a pervenire ad una compiuta separazione tra morale e diritto. In particolare, ammettere la separazione significherebbe non poter più giustificare la coazione che come «fatto meramente fisico», laddove, diversamente, la dottrina kantiana la giustifica sulla base di un «principio morale, cioè che il compimento di certi atti e la sicurezza di esso compimento è necessaria allo stesso fine supremo della morale»<sup>192</sup>.

Inoltre, scrive Rensi, se il diritto è, nella prospettiva di Kant, razionale, esso non può che comandare azioni *morali*, come morali sono le azioni «necessarie a quella coordinazione e composibilità delle libertà che [...] non avrebbe giustificazione di sorta se non fosse un fine morale»<sup>193</sup>.

<sup>190</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 28.

<sup>191</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., pp. 31-32.

<sup>192</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., pp. 44-45. Rensi cita qui C. Cantoni, *Emanuele Kant*, vol. 2: *La filosofia pratica (morale, diritto, politica)*, Milano, Hoepli, 1884, p. 368.

<sup>193</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 47.

In tal senso, se la teoria kantiana del diritto considera come separato dalla morale «ciò che è eseguito in obbedienza ad una legge», ritiene invece fondato in essa «ciò che è dalla legge comandato»<sup>194</sup>. Kant, in altri termini, ammette l'amoralità del diritto in quanto «eseguimento di azioni prescritte dalla legge», mentre quando intende riferirsi al diritto come «comando di azioni», come sistema, «riconosce nettamente l'identità della materia di questo con quella della morale»<sup>195</sup>.

La distinzione tra morale e diritto, in Kant, è dunque *soggettiva*, e non obbiettiva: non riguarda l'azione – in quanto il diritto «comanda quella stessa materia che comanda la morale»<sup>196</sup> – bensì il *motivo interiore* a partire dal quale essa viene compiuta (motivo che solo la morale, e non il diritto, tiene in considerazione).

Il diritto, pertanto, costringe a compiere azioni *moralmente* buone. Ma non soltanto. La stessa coazione, infatti, si giustifica in quanto riflette un carattere morale, nella sua tendenza a suscitare una disposizione, un'intenzione “buona” nel compiere le azioni prescritte<sup>197</sup>. Per il fatto, inoltre, di aver identificato la ragion pura pratica con la morale e di aver dedotto il concetto di diritto dalla ragion pratica stessa, Kant non può fondare una reale separazione tra diritto e morale. Sarebbe occorso, a tal fine, ammettere che la ragion pura pratica non fosse unicamente morale, ma anche «attività utilitaria». Tale “correzione” dell'impostazione kantiana, secondo Rensi, è stata attuata compiutamente soltanto da Croce, il quale «viene per la prima volta a stabilire davvero una separazione» tra morale e diritto<sup>198</sup>.

Detta conclusione consente a Rensi di riprendere, nel testo, le posizioni già sostenute nel 1912. Il concetto di diritto kantiano non tende all'amoralismo giuridico, bensì continua a presupporre il carattere etico del diritto. In tal senso, Rensi insiste nella critica rivolta a Del Vecchio relativa alla scissione tra forma e contenuto<sup>199</sup>, giustificata sulla base di quella formazione del diritto come “incorporazione dello spirito collettivo”, “dilatazione” dell'*io* individuale nell'*io* universale già sostenuta nel *Fondamento filosofico*.

Rensi giunge a considerare tale prospettiva come il tratto comune della concezione del diritto propria della tradizione giuridica occidentale, dal contrattualismo liberale al kantismo, dalla scuola storica del diritto sino ad arrivare al pensiero giuridico di Duguit. Scrive Rensi:

Tutte codeste dottrine stabiliscono, adunque, in sostanza, la medesima idea: e, cioè, che il diritto oggettivo sorge come espressione ed incarnazione [...] d'una volontà comune agli individui della consociazione in cui sorge, cioè d'una volontà, rispetto a questa consocia-

<sup>194</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 48.

<sup>195</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., pp. 49-50.

<sup>196</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 56.

<sup>197</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 56.

<sup>198</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 136.

<sup>199</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., pp. 113-134.

zione, universale; che il sistema di diritto [...] e con esso le istituzioni giuridiche fondamentali e lo Stato, non sono se non l'estrinsecazione della volontà profonda e costante che, al di sotto di quella momentanea, soggettiva, capricciosa degli individui singoli in quanto tali, è comune a tutti, conforme in tutti, tutti li penetra e li pervade, e costituisce così l'anima permanente della consociazione<sup>200</sup>.

La "ragione etica" continua, pertanto, a costituire la radice comune di morale e diritto<sup>201</sup> e, in tale prospettiva, la posizione rensiana non sembra presentare quella frattura rispetto alle riflessioni di due anni precedenti cui si era sopra accennato. Di frattura, in realtà, è lecito parlare, se si considera come, pur nell'apparente continuità delle conclusioni formulate, Rensi abbia, con *Formalismo e amoralismo giuridico*, indicato la fine di ogni possibile conciliazione tra la ragione del singolo e quella della maggioranza. Vero è che la teoria "idealistica" dell'universale etico viene riproposta nell'ultima parte del testo, ma è evidente come – se Rensi non avesse ritenuto ormai davvero inconciliabili le ragioni degli individui – la critica al formalismo kantiano non avrebbe avuto ragion d'essere.

Con il 1914 e la pubblicazione di *Formalismo e amoralismo giuridico* può ritenersi compiuta la riflessione giuridica intrapresa da Rensi quattro anni prima. Riflessione che sarà rimessa radicalmente in discussione soltanto a partire dal primo dopoguerra, con il "passaggio" allo scetticismo. Eppure detto passaggio avverrà proprio a partire dalle fratture e dai punti irrisolti già presenti nella filosofia del diritto rensiana elaborata nel cosiddetto periodo "idealistico".

È, in particolare, la prospettiva kantiana che costituisce, nel pensiero rensiano, l'unico orizzonte possibile per la determinazione del concetto del diritto. Ancora in *Formalismo e amoralismo giuridico*, in tal senso, il problema della "deduzione trascendentale" del diritto rappresenta il riferimento principale di Rensi nella sua riflessione sulla distinzione tra diritto e morale.

Sin dalla polemica rivolta contro la separazione neokantiana di Del Vecchio tra *concetto* (logico) ed *idea* del diritto, la teoria giuridica di Rensi aveva tentato di risolvere la deduzione di un concetto *puro* di diritto entro un fondamento etico comune a diritto e morale. In questo tentativo, tuttavia, Rensi procede ad una riscrittura di alcune premesse kantiane che condurrà alla successiva svolta scettica.

Al fine di evidenziare questo processo di ridefinizione dell'orizzonte kantiano da parte di Rensi, occorre brevemente dar conto, nelle sue linee essenziali, dei passi dedicati da Kant al concetto di diritto, i quali sono alla base del commento e dell'interpretazione rensiana.

La dottrina del diritto, in Kant, costituisce la prima parte della *metafisica dei costumi*, ossia di una filosofia *pura*, che trae le sue dottrine esclusivamente da principi *a priori* e «limitata a certi oggetti dell'intelletto» (metafisica). Pure, a partire dall'*Introduzione* alla Cri-

<sup>200</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., pp. 181-182.

<sup>201</sup> G. Rensi, *Formalismo e amoralismo giuridico*, cit., p. 207.

*tica del Giudizio* (1790), Kant aveva distinto i “principi trascendentali” dai “principi metafisici”: un principio – vi si legge – «si chiama metafisico quando esso rappresenta la condizione *a priori*, sotto la quale soltanto oggetti, il cui concetto deve essere dato empiricamente, possono essere ulteriormente determinati *a priori*»<sup>202</sup>.

Così, scrive Kant, il principio della finalità pratica, pensato nell’idea della «determinazione di una volontà libera», è un principio non trascendentale, ma metafisico, in quanto il «concetto di una facoltà di desiderare in quanto volontà deve essere dato empiricamente». Eppure anch’esso non è un principio empirico, ma *a priori*, «perché a legare il predicato col concetto empirico» non è necessaria alcuna esperienza<sup>203</sup>.

Il concetto di diritto costituisce, in tal senso, l’estrinsecazione di un principio metafisico: è sì «concetto puro», e tuttavia «rivolto alla prassi (applicazione ai casi occorrenti all’esperienza)»<sup>204</sup>. La sua “deduzione”, pertanto, riflette già uno spostamento rispetto all’impostazione che aveva contraddistinto il sistema della *Critica della Ragion Pura*: dalla distinzione tra “trascendentale” e “metafisico”, infatti, sembra conseguire che, sebbene il principio del diritto sia fondato ed abbia origine *a priori*, il concetto del suo oggetto non possa che essere *empiricamente*.

La *Dottrina del diritto* si svolge dunque a partire dalla comune fondazione del diritto e della morale, in quanto parte della metafisica dei costumi, la quale «deve ricercare l’idea e i principi di una *volontà pura possibile*, non le azioni e le condizioni del volere umano in generale, che in gran parte sono prodotte dalla psicologia»<sup>205</sup>.

Anche il concetto di diritto ha, pertanto, il proprio fondamento nella *volontà*, ossia «la facoltà di appetire considerata in rapporto al motivo di determinazione dell’arbitrio all’azione»; in particolare, nella volontà intesa come «facoltà di appetire il cui motivo di determinazione interno si trovi nella ragione del soggetto»<sup>206</sup>. La volontà è, in altri termini, la facoltà di appetire che non ha, «prima di sé», alcun motivo di determinazione, bensì, «in quanto può determinare l’arbitrio (ossia «la coscienza della facoltà che la sua azione ha di produrre l’oggetto»)», è «la ragione pratica stessa».

La ragione pura può essere pratica *per se stessa* soltanto come imperativo categorico, così come Kant aveva già indicato nella *Critica della Ragione pratica*. La legge di determinazione della volontà assume infatti, nonostante sia legge della volontà stessa come legislatrice, la connotazione del *dovere*. Le azioni che «oggettivamente vengono riconosciute

<sup>202</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790); trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 2010<sup>4</sup>, p. 31.

<sup>203</sup> I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 33.

<sup>204</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 3. In tal senso, Kant parla non di sistema metafisico del diritto, ma di «*primi principi metafisici della dottrina del diritto*», in quanto è impossibile la «completezza nella partizione dell’empirico».

<sup>205</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), trad. it. di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 2007<sup>5</sup>, p. 11.

<sup>206</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 19.

come necessarie sono soggettivamente contingenti», nota Kant. La volontà, in altri termini, continua a sottostare a condizioni soggettive (*moventi*) che non sempre si accordano con quelle oggettive.

Di conseguenza, quelle azioni riconosciute necessarie dalla ragione devono essere comunque rappresentate come «costrittive» per la volontà. Tale è l'imperativo, un dover essere (*Sollen*), che indica «il rapporto di una legge oggettiva della ragione con una volontà che, sotto la sua costituzione soggettiva, non viene con ciò determinata in modo necessario».

È, dunque, soltanto a partire dal comune fondamento nell'imperativo categorico che Kant distingue le leggi *morali* in «leggi giuridiche» – se dirette alle sole azioni esterne ed alla conformità di queste ultime alla legge (*legalità*) – e «leggi etiche» se dirette anche ai fondamenti di determinazione delle azioni (*moralità*)<sup>207</sup>.

Le leggi giuridiche sono, pertanto, anch'esse *leggi morali*, ossia «leggi pratiche incondizionate», le quali si fondano sul «concetto positivo» di libertà, concetto *puro* di ragione che indica in tale connotazione la «causalità della ragion pura». In tale capacità di essere legge a se stessa, la volontà si obbliga, *rappresentandosi un'azione come necessaria* per rispetto a quella legge.

In quanto morali, anche le leggi giuridiche sono dunque «leggi pure pratiche della ragione per il libero arbitrio in generale». Esse devono, pertanto, essere «necessariamente anche motivi di determinazione interni (*Bestimmungsgründe*), anche se non sempre debbano essere considerate sotto questo rispetto»<sup>208</sup>.

Le leggi giuridiche sono leggi *morali* e, se pure vengano considerate in relazione al solo aspetto esterno, si fondano in ogni caso su motivi di determinazione all'azione *interni* alla ragion pratica stessa. Etica e diritto si dovranno dunque differenziare a partire da concetti comuni e, in particolare, da quello di *obbligazione*, inteso come «la necessità di un'azione libera sotto un imperativo categorico della ragione»<sup>209</sup>.

Al contempo, scrive Kant, ad ogni «legislazione» sono sottesi due elementi: la *legge* (*Gesetz*) che rappresenta *oggettivamente* l'azione che deve accadere come necessaria (ossia: che qualifica l'azione come dovere); il *movente* (*Triebfeder*), che lega *soggettivamente* il motivo di determinazione dell'arbitrio a tale azione con la rappresentazione della legge<sup>210</sup>.

Ogni legislazione può, allora, essere distinta in base ai *moventi*. È *etica* quella legislazione che fa di un'azione un dovere e *di questo dovere il movente*. È, per contro, *giuridica* quella che non include nella legge l'erigere a dovere il movente, ed ammette così anche al-

<sup>207</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 21.

<sup>208</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 21. Vale dunque anche per il diritto che ciò che dev'essere «moralmente buono» «non è sufficiente che sia *conforme* alla legge morale, ma deve invece necessariamente accadere anche *per essa*; altrimenti quella conformità è solo molto accidentale ed equivoca» (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 9).

<sup>209</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 37.

<sup>210</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 31.

tri moventi diversi dall'idea del dovere. L'ambito giuridico, pertanto, non si rivolge al *movente*, bensì unicamente al «semplice accordo o disaccordo di una azione con la legge», il *dovere esterno*: esso «non esige che l'idea del dovere, che è interna, sia per se stessa motivo di determinazione dell'arbitrio dell'agente»<sup>211</sup>.

La medesima distinzione può farsi, secondo Kant, in base al concetto di *massima*, ossia della «regola di cui l'agente fa un principio per se stesso su fondamenti soggettivi», il «principio soggettivo del volere». Infatti, mentre la *legalità* consiste nell'«accordo di un'azione con la legge del dovere», la *moralità* consiste nell'«accordo della massima dell'azione con la legge del dovere»<sup>212</sup>.

Kant continua, in ogni caso, a sostenere che «tutti i doveri, semplicemente perché sono doveri, appartengono all'etica; ma la loro *legislazione* non perciò è sempre contenuta nell'etica, bensì per molti di essi è al di fuori dell'etica». Ed aggiunge: «Dottrina del diritto e dottrina della virtù si distinguono dunque non per i loro diversi doveri, ma per la diversità della legislazione, che lega alla legge l'uno o l'altro movente»<sup>213</sup>.

La deduzione del concetto di diritto implica sempre la determinazione del «criterio universale con cui si possa in generale riconoscere il giusto e l'ingiusto»<sup>214</sup>. Il fondamento di ogni legislazione positiva risiede pertanto nel principio universale del diritto di cui Kant offre la seguente formulazione: «è *giusta* ogni azione secondo la quale, o secondo la cui massima, la libertà dell'arbitrio di ognuno possa sussistere insieme alla libertà di ogni altro secondo una legge universale ecc.»<sup>215</sup>.

Tale legge universale agisce *esternamente*, in modo tale che il libero uso dell'arbitrio di ciascuno possa coesistere con la libertà di ognuno. È in questo senso che il diritto si deve necessariamente legare alla *coazione*, intesa come «impedimento a un ostacolo alla libertà» che, come tale, «si accorda con la libertà secondo leggi universali, ossia è giusta»<sup>216</sup>. La coazione, pertanto, rimanda certamente all'esperienza, ma la sua necessità è dedotta a priori dal principio universale del diritto. Nel concetto di diritto è dunque ricompresa l'autorizzazione a costringere. Così, nell'*Introduzione alla dottrina del diritto*, Kant conclude:

La legge di una coazione reciproca che si accordi con la libertà di ciascuno, sotto il principio della libertà universale, è in certo quale modo la costruzione di quel concetto (*Con-*

<sup>211</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 31.

<sup>212</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., pp. 43-44. Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); trad. it. di V. Mathieu, *Critica della Ragion Pratica*, Milano, Bompiani, 2004<sup>2</sup>, p. 161: «Se la determinazione della volontà avviene, bensì, conformemente alla legge morale, ma solo attraverso la mediazione del sentimento, di qualunque specie esso sia, e tale sentimento va presupposto affinché la legge divenga un motivo determinante sufficiente della volontà; se, quindi, la determinazione non avviene per la legge, l'azione conterrà bensì legalità, ma non moralità».

<sup>213</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 33.

<sup>214</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 53.

<sup>215</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 53.

<sup>216</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 55.

*struction jenes Begriff*), ossia la sua esibizione (*Darstellung*) in una intuizione pura a priori (*in einer reinen Anschauung a priori*), secondo l'*analogia* della possibilità del moto libero dei corpi sotto la legge della eguaglianza di azione e reazione. Come noi, nella matematica pura, non deduciamo immediatamente dal concetto le proprietà del suo oggetto, ma possiamo *scoprirle* solo attraverso la costruzione del concetto, così non è il concetto del diritto, ma piuttosto la coazione assolutamente reciproca e uguale, ricondotta sotto leggi universali e che si accordi con esso, quella che permette l'esibizione di tale concetto. Poiché però nella matematica pura (ad esempio nella geometria) a fondamento di questo concetto dinamico (*dynamischen Begriffe*) ne sta ancora uno semplicemente formale, la ragione ha avuto cura di provvedere per quanto possibile anche l'intelletto di intuizioni a priori (*Anschauungen a priori*), per la costruzione del concetto di diritto<sup>217</sup>.

Kant, nel passo, non parla di “deduzione” del concetto di diritto, ma di una sua “costruzione”. *Costruzione* è termine cui Kant ricorre nella sua accezione geometrica, come possibilità di combinare l'*a priori* con il concreto, consentendo, pertanto, l'esibizione di un concetto in una intuizione pura *a priori*. La coazione, in tal senso, è ciò che consente di *scoprire* le proprietà del concetto di diritto, nella misura in cui “trae fuori” da esso, in un'intuizione, ciò che era già presente *a priori*<sup>218</sup>. La coazione, in altri termini, costituisce l'*ipotiposi (subiectio sub adspectum)*<sup>219</sup> che “presenta”, “esibisce” il concetto di diritto in un'intuizione, che lo traduce in termini *sensibili*. È attraverso la coazione, pertanto, che la “esibizione” realizza la propria “funzione trascendentale”, ossia consente la *costruzione* del concetto di diritto.

È possibile, a questo punto, indicare i tre aspetti essenziali della riflessione kantiana sul concetto di diritto che verranno recepiti e discussi anche all'interno del pensiero di Rensi.

In primo luogo, occorre sottolineare come, nella prospettiva kantiana, il principio del diritto costituisca un principio *metafisico*, e non trascendentale: esso – come, del resto, quello della determinazione della volontà libera, che fonda la moralità – rappresenta la *condizione a priori* – e perciò non empirica – sotto la quale viene determinato il diritto, il cui concetto è tuttavia dato empiricamente. Da tale punto di vista, pertanto, dalla natura metafisica del principio non segue una sua distinzione dalla morale.

Kant, per contro, fissa la linea di separazione del diritto dall'etica nella considerazione del *movente (Triebfeder)* che lega *sogettivamente* il motivo di determinazione dell'arbi-

<sup>217</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 57.

<sup>218</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787<sup>2</sup>); trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della Ragione pura. Prefazione alla seconda edizione*, I, Milano, Bompiani, 1987, p. 20. Per la nozione di “costruzione” in Kant, cfr. A. Winterbourne, *Construction and the Role of Schematism in Kant's Philosophy of Mathematics*, in «Studies in History and Philosophy of Science» 12, 1, 1981, pp. 33-46. J. M. Young, *Kant on the Construction of Arithmetical Concepts*, in «Kant-Studien», 73, 1, 1982, pp. 17-46; A. Ferrarin, *Schematismo e costruzione. Il rapporto tra la matematica e la rappresentazione apriori dei concetti nella sensibilità in Kant*, in «Rivista di Estetica», 1-2, 1996, pp. 27-46. Si veda, con riferimento alla teoria del diritto, P. Guyer, *Kant's Deduction of the Principles of Right*, in Id., *Kant's System of Nature and Freedom*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 198-243.

<sup>219</sup> Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 215.



trio. Nella legge giuridica, in tal senso, non sarebbe incluso l'erigere il *movente a dovere*, sebbene – in quanto legge pura pratica – essa dovrebbe essere necessariamente anche *motivo* di determinazione interna (*Bestimmungsgrund*).

Infine, il principio del diritto si lega necessariamente – e tale legame è determinato *a priori*, e non fondato sull'esperienza – con il concetto empirico di coazione, il quale consente non la “deduzione”, ma la “costruzione” del concetto di diritto, ossia la sua esibizione (*Darstellung*) in una intuizione pura *a priori*.

Nell'opera di Rensi, tali aspetti vengono, almeno implicitamente, ripensati e posti a fondamento della sua critica a Del Vecchio ed all'amoralismo giuridico. Rensi, da tale punto di vista, insisterà nel sottolineare come, dal punto di vista kantiano, il concetto di diritto non consista unicamente nella sua *forma logica*, bensì sia aperto di per sé ad una determinazione etica, alla fondazione del *iustum*.

La legge giuridica, inoltre, se non considera il movente interno consiste comunque, quanto al proprio oggetto, nel prescrivere azioni *moralmente* buone, e la stessa coazione riflette, pertanto, un carattere necessariamente morale.

Rensi, tuttavia, sarà costretto a ripensare radicalmente le conclusioni cui era giunto nel 1914, superando così il punto di vista “kantiano” che aveva contraddistinto la sua teoria del diritto.

Secondo Rensi, come si è visto, il diritto, in quanto legge pura pratica, sarebbe fondato in senso *oggettivo* sulla morale. In particolare, se la legge giuridica non considera l'azione del *soggetto* dal punto di vista del movente (*Triebfeder*) che determina la sua *volontà soggettiva* ad obbedire al comando, essa, dal punto di vista oggettivo, obbliga in senso morale: prescrive un'azione moralmente buona perché si impone quale motivo di determinazione interna (*Bestimmungsgrund*) della volontà.

Rensi, in tal senso, finisce per insistere sulla differenza tra il “movente” (*Triebfeder*) ed il “motivo” (*Bestimmungsgrund*), fissandone la distinzione a partire dalla contrapposizione tra “soggettivo” ed “oggettivo”<sup>220</sup>. È probabile che Rensi rimandi, qui, alla *Fondazione della Metafisica dei costumi*, in cui si legge:

Il fondamento soggettivo (*subjectiven Grund*) del desiderare è il movente (*Triebfeder*), il fondamento oggettivo della volontà (*der objective des Wollens*) è il motivo (*Bestimmungsgrund*): di qui la differenza tra fini soggettivi, che riposano su moventi, e fini oggettivi, che fanno capo a motivi validi per ogni essere razionale<sup>221</sup>.

La distinzione, in Kant, è fondata sulla considerazione – alla radice della forma della morale come *dovere* – che la ragione da sé sola non possa determinare la volontà in mo-

<sup>220</sup> Cfr., per un'interpretazione della distinzione, L. Herrera, *Kant on the Moral Triebfeder*, in «Kant-Studien», 91, 2000, pp. 395-410. Cfr. anche l'interpretazione di G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M. C. Pievatolo, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 45. Per le distinzioni tra l'uso kantiano di *Neigung* (inclinazione), *Antrieb* (impulso) e *Triebfeder* (movente), cfr. B. Kaubler, *Der Begriff der Triebfeder in Kants Ethik*, Leipzig, 1917.

<sup>221</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 89.

do sufficiente, in quanto quest'ultima continua a sottostare a «condizioni soggettive (certi moventi)» (*gewissen Triedfedern*). La «determinazione» della volontà a quelle azioni che essa stessa riconosce come oggettivamente necessarie è dunque *costrizione*, in quanto la volontà, di per sé sola, continua ad essere influenzata da inclinazioni<sup>222</sup>.

Rensi, da parte sua, tende per contro a fondare la separazione tra condizioni “soggettive” ed “oggettive” a partire dalla contrapposizione tra l’“io individuale” e l’“io collettivo”, insistendo sulla *scissione interna* alla coscienza individuale. Scissione che, tuttavia, procede e si risolve attraverso il riferimento alla ragione etica che si forma nella società, nella “collettività di ragionevolezza”.

Il diritto, sotto tale profilo, rischia pertanto di divenire “motivo”, fondamento oggettivo di determinazione della volontà, soprattutto in quanto esso si impone al singolo dall’*esterno*, per mezzo della “cerchia più larga”.

Per quanto Rensi tenti di risolvere tale contrasto attraverso il superamento dialettico nella “ragione etica”, la sua riflessione radicalizza la contrapposizione “soggettivo”/“oggettivo”, rappresentandola come una *lacerazione* della coscienza e della ragione individuale.

Una simile accentuazione del momento *negativo* della coscienza, l’insistenza sul suo conflitto interiore, segna un punto di rottura rispetto alla prospettiva kantiana, in cui la ragione è comunque di per sé sola sufficiente a determinare causalmente la volontà, esercitando un «influsso tanto più potente di tutti gli altri moventi»<sup>223</sup>.

La prospettiva rensiana, inoltre, presuppone che sia proprio il motivo (*Bestimmungsgrund*) che determina, anche nel diritto, l’azione buona in se stessa, ossia morale, a dimostrare come la separazione tra forma logica e contenuto del diritto posta da Del Vecchio non possa ritenersi fondata. Il diritto, in altri termini, prescrive secondo Rensi azioni *morali* proprio in quanto esso *obiettivamente* – nel suo contenuto – è realizzazione della moralità.

Si tratta, anche in tal caso, di un’interpretazione del kantismo tesa a dimostrare come nella forma concettuale del diritto si inscriba già il suo contenuto. Rensi finirà, tuttavia, per intuire la forzatura sottesa a tale impostazione, influenzata del resto da una lettura

<sup>222</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 57. Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 161: «Intendo, ora, per movente (*elater animi*) il fondamento di determinazione soggettivo della volontà di un essere, la cui ragione non è già per sua natura necessariamente conforme alla legge oggettiva».

<sup>223</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 53: «La pura rappresentazione del dovere e in generale della legge morale, non frammista ad alcuna aggiunta estranea di stimoli empirici, ha sul cuore umano, per il tramite della sola ragione (che proprio per questo, prima d’ogni altra cosa, diventa consapevole che può essere pratica anche per se stessa), un influsso tanto più potente di tutti gli altri moventi che si possano ricavare dal campo empirico, che la ragione, nella coscienza della propria dignità, li disprezza e può a poco a poco divenire loro padrona». Cfr. anche I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 301: «Questa proprietà del nostro animo, questa sensibilità di un interesse morale puro, e, perciò, la forza motrice della rappresentazione pura della virtù, quando sia opportunamente presentata al cuore dell’uomo, è la spinta più potente».

“idealistica” dell'*a priori* etico come determinato in modo *sostanziale*. In Kant, infatti, i «principi tali che contengono il motivo determinante della volontà» (*Bestimmungsgrund des Willens*) possono essere pensati soltanto «non secondo la materia, ma secondo la forma»<sup>224</sup>.

La materia, in quanto *oggetto* della volontà, non può che esser dato per via empirica. La volontà libera, allora, deve trovare nella legge «un fondamento di determinazione (*Bestimmungsgrund*), indipendentemente dalla materia della legge stessa» e, pertanto, nella sola «forma legislativa»<sup>225</sup>.

La legge morale non può, dunque, essere fondata su «motivi determinanti empirici», «inclinazioni» (*Neigung*): l'inclinazione, «ben lungi dall'adattarsi a una legislazione universale», contraddirebbe se stessa nello stesso momento in cui pretendesse di elevarsi a legge pratica. È il caso, scrive Kant, della «brama di felicità». Essa è sì presente in tutti, e la volontà di ognuno avrebbe pertanto, all'apparenza, uno stesso oggetto (la felicità): eppure ciascuno «avrà il suo proprio (il proprio benessere)». L'armonia derivante dall'universalizzazione di una simile massima sarebbe così soltanto apparente, simile «a quel che si racconta dell'impegno di re Francesco I contro Carlo V: ciò che vuole mio fratello Carlo (e cioè Milano), lo voglio anch'io»<sup>226</sup>.

Secondo Kant, è pertanto la sola *forma* della legge a poter costituire il fondamento di determinazione della volontà: essa non è, infatti, un «oggetto che cada sotto i sensi, né, di conseguenza, rientra tra i fenomeni»<sup>227</sup>. È questo, dal punto di vista renziano, l'autentico punto debole ed irrisolto della filosofia morale kantiana e del suo *formalismo*.

Se, infatti, Rensi segue Kant nella distinzione tra “movente” e “motivo” – e ciò risulta evidente soprattutto per quanto riguarda l'interpretazione della teoria giuridica kantiana, che Rensi continua a pensare come radicata nella moralità –, egli ne rifiuta, tuttavia, la riduzione del «motivo determinante della volontà» (*Bestimmungsgrund des Willens*) al momento *formale* della legge pratica. Il motivo di determinazione interna dell'azione giuridica, secondo Rensi, costituisce un *a priori* etico sostanziale.

Tale contrasto rispetto alla prospettiva kantiana sarà determinante nella successiva opera renziana. Sin dal 1910 Rensi aveva insistito sulla possibilità di una fondazione filosofica del concetto di diritto a partire da una determinazione etica oggettiva, critica pertanto rispetto al formalismo di Del Vecchio.

A Rensi dovette, tuttavia, porsi il problema della difficoltà di definire la *sostanza etica* dell'orizzonte concettuale della propria idea di diritto. Il richiamo allo hegelismo ed

<sup>224</sup> I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 79.

<sup>225</sup> I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 83.

<sup>226</sup> I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 81. Cfr. G. Rensi, *Le Antinomie dello Spirito*, Piacenza, Società Editrice Pontremolese, 1910, p. 209. Quando Rensi, nella *Filosofia dell'autorità*, criticherà il nominalismo e formalismo kantiano, ricorrerà, come si vedrà nel prosieguo, proprio a questo esempio, utilizzando contro Kant.

<sup>227</sup> I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 83.

all'“idealismo assoluto”, come visto, resta indefinito e superficiale, mentre i passaggi interni al pensiero rensiano continuano a riferirsi, ancora nel 1914, soprattutto ad un'impostazione kantiana del problema del rapporto tra diritto e morale.

Nel corso della riflessione rensiana, finirà, però, per rivelarsi il contrasto tra il formalismo, da un parte, e la riconduzione del fondamento morale del diritto ad una “ragione oggettiva”, dall'altra. Fondamento *oggettivo* della volontà, dal punto di vista Kant, resterà infatti sempre la *forma* della legge, e non il suo contenuto, laddove, per contro, Rensi aveva insistito sull'eticità espressa dalla “cerchia più larga” come contenuto della morale e del diritto.

Soltanto una prospettiva rigidamente “idealistica” avrebbe potuto giustificare l'apertura della filosofia del diritto rensiana alla dialettica tra “io singolo” ed “io collettivo”, la quale, invece, resterà sempre un tentativo di correggere le aporie del proprio orizzonte concettuale, rimasto, più che hegeliano, kantiano.

Rispetto alla lettura di Hegel, Rensi risentirà soprattutto dell'influenza del neoidealismo angloamericano (Bradley, Royce), insistendo sulla necessità di una fondazione *onto-teologica* dell'idea o spirito<sup>228</sup>. Fondazione che, se consentirà a Rensi di aprire la nozione di “sostanziale etico” e “ragione oggettiva” alla *trascendenza* (o alla “mistica”), non si rifletterà nella rideterminazione del concetto di diritto a partire da quel «ritorno da Kant ad Hegel» che Gentile aveva invece salutato come «una delle più belle prove della razionale necessità del processo storico dell'idealismo assoluto»<sup>229</sup>.

La filosofia giuridica di Rensi, in tal senso, resta coerente con la definizione kantiana relativa al rapporto tra diritto e morale, nonché all'atteggiarsi dell'elemento della coazione con riferimento alla concezione del diritto come principio metafisico. Sarà proprio tale impostazione a rappresentare la condizione per il successivo passaggio allo “scetticismo giuridico”.

Il punto irrisolto interno alla prospettiva kantiana non sarà, infatti, il presunto *amoralismo* della dottrina del diritto (che Rensi ritiene improprio riferire a Kant), quanto, piuttosto, il contrasto tra ragione “soggettiva” (*Io-singolo*) ed “oggettiva” (*Io-collettivo*) che Rensi aveva ritenuto di poter neutralizzare attraverso una rilettura *sostanzialistica* del “motivo” (*Bestimmungsgrund*) kantiano.

Rilettura che, tuttavia, entrerà in crisi nel momento in cui Rensi radicalizzerà la separazione – anch'essa di derivazione kantiana – tra soggetto ed oggetto, ripensandola a partire da una differente antitesi, quella tra *ragione e realtà*.

Sino al 1914, Rensi aveva ritenuto di poter risolvere il contrasto tra “singolo” e collettività” ricorrendo alla determinazione oggettiva del fondamento etico del diritto rappre-

<sup>228</sup> Cfr. N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo*, cit., p. 259. Per la recezione del neoidealismo angloamericano in Italia, cfr. F. Olgiati, *Un pensatore americano: Josiah Royce*, Milano, Vita e pensiero, 1917; N. Abbagnano, *Il nuovo idealismo inglese e americano Napoli*, Perrella, 1927; Id., *Caratteri e tendenze dell'idealismo in Inghilterra e in Italia*, in «Archivio di Storia della Filosofia», I, 1, 1932, pp. 28-82.

<sup>229</sup> E. Gentile, *Origine e significato della Logica di Hegel* (1904), ora in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1975<sup>4</sup>, pp. 69-70.

sentata dal “*Bestimmungsgrund*” – il quale, pur imponendosi al singolo come *comando*, sarebbe al contempo *motivo* della sua stessa ragione.

Rensi finirà, tuttavia, per ammettere che detta determinazione etica – anziché costituire il contenuto oggettivo del diritto – si risolve in una nozione puramente *formale*. Neppure l’apertura alla “trascendenza” è in grado di garantire un fondamento ontologico al diritto, il cui *contenuto* si viene ora ad imporre al singolo *dall’esterno*. Venuta meno la possibilità di riferire la moralità del diritto ad una ragione etica oggettiva fondata anch’essa nell’*io* del soggetto, la legge rappresenta ora una mera imposizione da parte della collettività al singolo.

Il motivo (*Bestimmungsgrund*) che determina l’azione giuridica in senso morale, non soltanto si scopre del tutto separato ed estraneo al “movente” del singolo (*Triebfeder*), ma si rivela altresì privo di ogni fondamento oggettivo.

Il radicarsi del “motivo”, infatti, nella coscienza individuale, si rivela puramente nominalistico e formalistico. È a partire da questa contrapposizione che la stessa ragione si frantuma nella sua universalità e unitarietà: il “motivo”, cioè, viene ad identificarsi con la ragione individuale e soggettiva, di ciascuno<sup>230</sup>.

Il fondamento morale del diritto, in tal senso, finisce per ridursi a quello che Kant intendeva con “movente”, ossia a giudizio sempre *singolare*, ad una inclinazione intesa come tensione vitale e sradicata da ogni fondamento teoretico, in cui «l’agire risponde ad una decisione non razionale, ma emotiva e patica del soggetto»<sup>231</sup>.

All’antitesi tra *io* e collettività – che segna la nuova prospettiva giusfilosofica di Rensi – è sottesa, del resto, una rilettura dell’episteme kantiana in senso *realistico*: l’oggetto si “chiude” nella “*cosa in sé*”, in quanto opposto e radicalmente estraneo al soggetto ed alla sua ragione. Sarà, in questo senso, ancora il criticismo kantiano alla base della fine di ogni possibile fondamento oggettivo dell’Io trascendentale<sup>232</sup>.

All’origine dello scetticismo rensiano vi è, dunque, una crisi del fondamento epistemico kantiano, crisi derivante non tanto dalla separazione tra morale e diritto<sup>233</sup>, quanto dalla

<sup>230</sup> Tale è la radice concettuale della tesi rensiana della *pluriversalità* della ragione, che verrà sostenuta nella *Filosofia dell’autorità*. Cfr. anche, sul punto, G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Bologna, Zanichelli, 1919, p. 59.

<sup>231</sup> A. Montano, *Il prisma a specchio della realtà*, cit., p. 217.

<sup>232</sup> Tale sarà la posizione cui perverrà Rensi nel 1934, con la pubblicazione de *Il Materialismo critico*, Roma, Casa del Libro, che raccoglie saggi del decennio precedente, tra cui *Il Materialismo critico*, presentato come relazione al VII Congresso di Filosofia a Milano nel 1926. Cfr., sul punto, N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo*, cit., pp. 278-296; A. Montano, *Il prisma a specchio della realtà*, cit., pp. 204-208; D. Rolandi, *Il “circolo quadrato” e i suoi problemi. Una possibile introduzione a Il materialismo critico*, in F. Mancuso - A. Montano (a cura di), *Irrazionalismo e impoliticità in Giuseppe Rensi*, cit., pp. 151-172.

<sup>233</sup> Ancora nel 1918, Rensi continuerà a sostenere come Kant, a differenza di Croce, avesse comunque riservato il «tenore del comando» non alla sfera dell’“utile”, ma della “morale” (G. Rensi, *Il travasamento di Kant in Croce*, in Id., *Polemiche antidogmatiche*, Bologna, Zanichelli, 1920, pp. 53-54).

frattura che la prospettiva kantiana finirà per determinare nella relazione tra soggetto ed oggetto all'interno del pensiero di Rensi.

Lo scetticismo rensiano *non* ha origine nel problema metodologico relativo alla distinzione o *separazione tra il diritto e la morale* – il quale, del resto, sarà oggetto di indagine costante nella filosofia del diritto italiana del tempo senza che ciò abbia mai condotto, di per sé, alla riduzione del diritto a semplice forza.

La *Filosofia dell'autorità*, diversamente, ha origine nella frattura tra *ragione e realtà*. L'asserzione della verità – il giudizio (nel lessico rensiano, la “ragione”) – non si *giustifica* più, in Rensi, nell'*adeguazione* all'ente, all'oggetto: l'ente non è più “scoperto”. Come in Kant la *verità* è pensata come relazione, come *adaequatio intellectus et rei*<sup>234</sup>, così in Rensi la posizione scettica si determina a partire dalla crisi di tale concetto relazionale di verità, che si continua tuttavia a presupporre<sup>235</sup>: «Lo scetticismo non si è mai sognato di negare la *verità* dei fatti; ma solo sempre ha negato che essi siano *ragione* e perciò deducibili (nei loro elementi essenziali) dalla ragione pura»<sup>236</sup>. Il *vero*, per contro, inteso come «ciò che è *ricosciuto* come tale dalla ragione», è radicalmente infondato<sup>237</sup>.

Nello scetticismo rensiano, la verità fallisce come *adaequatio*, mentre si impone come nudo *factum*, oggettivo in se stesso e senza alcuna *relazione* con la *ragione*. Tale posizione scettica trova, in ultima istanza, il proprio orizzonte di senso nella radicalizzazione del rapporto tra soggetto ed oggetto definito dall'episteme kantiana.

La relazione tra soggetto ed oggetto, fenomeno e noumeno, costituiva uno dei temi essenziali del dibattito neokantiano contemporaneo alla riflessione di Rensi, il quale, da parte sua, giungerà tuttavia a conclusioni opposte sia rispetto alla riduzione idealistica del noumeno propria dell'attualismo, quanto all'interpretazione “logica” della cosa in sé come *concetto-limite*.

Gentile, al fine di fondare l'identità tra pensiero ed essere, aveva rifiutato radicalmente di pensare la “cosa in sé” come «presupposto stesso dell'intera fondazione kantiana»,

<sup>234</sup> I Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 114: «Che cos'è la verità? La definizione nominale della verità, secondo cui cioè essa risulta l'accordo della conoscenza con il suo oggetto, è qui concessa e presupposta». Cfr., sul punto, M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); trad. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chioldi, *Essere e Tempo*, § 44, Milano, Longanesi, 2010<sup>5</sup>, pp. 260-265; Id., *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); trad. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 2006<sup>5</sup>, p. 22: «La rivoluzione copernicana scuote così poco il “vecchio” concetto della verità come “adeguazione” (*adaequatio*) della conoscenza dell'ente, che anzi lo presuppone e, addirittura, lo fonda per la prima volta».

<sup>235</sup> Cfr. A. Tilgher, *Giuseppe Rensi*, in Id., *Ricognizioni*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1924, pp. 50-51: «Più importante è notare che Rensi intende la verità nel modo stesso in cui l'intendeva il vecchio assolutismo dogmatico: come cosa o entità immobile e data una volta per tutte. [...] È ciò che differenzia lo scetticismo di Rensi dallo scetticismo moderno o “scetticismo storicistico” o “relativismo”, il quale, avendo fatto dell'intelligenza uno strumento dell'azione, ha perciò stesso immerso la verità nel flusso della vita».

<sup>236</sup> G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, Roma, Formigginì, 1926, p. 23.

<sup>237</sup> G. Rensi, *La mia filosofia*, in Id., *Autobiografia intellettuale; La mia filosofia; Testamento filosofico*, Milano, Corbaccio, 1939, p. 45.

considerando il noumeno semplice «residuo intellettualistico»<sup>238</sup>, un «amminicolo fantastico», «un vero e proprio *caput mortuum*»<sup>239</sup>.

Per quanto riguarda, invece, il neokantismo giuridico, esso, nelle sue due direzioni principali – la scuola di Marburgo e la cosiddetta scuola “assiologica” del Baden (Windelband, Rickert, Lask) –, rifletteva la necessità di «de-metafisicizzare Kant e di interpretarlo in maniera formale»<sup>240</sup>.

La riconduzione del diritto a *struttura formale* implicava, da tale punto di vista, la riscrittura dell’orizzonte kantiano del “trascendentale” al piano gnoseologico, e non metafisico. Tale scissione tra la deduzione “metafisica” e deduzione “trascendentale” sarà alla base – sulla linea di Cohen – di una rilettura dell’*a priori* kantiano in senso puramente formale o funzionale. La filosofia neokantiana tedesca sarà così contraddistinta dal «formalismo astratto, privo di metafisica, il razionalismo trascendentale e l’intellettualismo»<sup>241</sup>.

È difficile – in assenza di documentazione al riguardo – indicare se Rensi abbia o meno seguito, negli anni tra il 1910 ed il 1914, il dibattito neokantiano tedesco<sup>242</sup>. È verosimile che ne abbia subito almeno in parte l’influenza, quantomeno per via indiretta, ossia attraverso la sua recezione in Italia<sup>243</sup>. Certo è che, a partire dal 1914, Rensi si richia-

<sup>238</sup> A. Massolo, *Gentile e la fondazione kantiana*, in *Giovanni Gentile: la vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, I, Firenze, Sansoni, 1948, p. 248. Cfr. anche M. Berlanda, *Gentile e l’ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 57-104.

<sup>239</sup> G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento* (1898), in *Opere complete di Giovanni Gentile*, XXV, Firenze, Sansoni, 1957, p. 321.

<sup>240</sup> E. Kaufmann, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1921; trad. it. *Critica della filosofia neokantiana del diritto*, in E. Kaufmann - W. Sauer, G. Hohenauer, *Neokantismo e diritto nella lotta per Weimar*, cura di R. Miccù, Napoli, ESI, 1992, p. 44. Cfr. F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant tra Ottocento e Novecento*, in G. M. Chiodi - G. Marini - R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 109-142; C. Müller, *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus*, Tübingen, Mohr, 1994.

<sup>241</sup> E. Kaufmann, *Critica della filosofia neokantiana del diritto*, cit., p. 5. Per la critica di Kaufmann al neokantismo, cfr. E. Castrucci, *Tra organicismo e “Rechtsidee”: il pensiero giuridico di Erich Kaufmann*, Milano, Giuffrè, 1984.

<sup>242</sup> Del resto è incerto a partire da quale data Rensi abbia iniziato a leggere direttamente testi in lingua tedesca. A poco contribuiscono i due estremi temporali che si hanno a disposizione, ossia il 1907 (lettera in cui Rensi scrive di non saper leggere il tedesco) ed il 1925 (anno della pubblicazione della traduzione di Rensi del testo di Simmel *Il conflitto della civiltà moderna*). È probabile, in tal senso, che Rensi abbia letto per la prima volta Kant in italiano e nella traduzione di Giovanni Vidari della *Fondazione della Metafisica dei Costumi* pubblicata nel 1909. Ne *Il fondamento filosofico del diritto* (1912), Rensi cita direttamente in lingua testi inglesi e francesi (Duguit, Renouvier), mentre i lavori in tedesco (Kant, Jellinek) richiamati lo sono sempre nella loro traduzione italiana. A partire da *Formalismo e amoralismo giuridico* (1914) e, poi, ne *La filosofia dell’autorità* (1920), diversamente, Rensi cita talvolta direttamente la fonte in lingua originale (come nel caso di Schopenhauer, Fichte, Nietzsche, Vaihinger, Simmel). È possibile, pertanto, che, sino al 1912, Rensi non abbia avuto modo di leggere autori tedeschi non tradotti in Italia. Soltanto a partire dal 1923, del resto, Rensi prende posizione direttamente sul neokantismo di Cohen, Natort e Cassirer.

<sup>243</sup> Cfr. sul punto, M. Ferrari, *Non solo idealismo*, cit.; P. Guarneri, *La «Rivista Filosofica» (1899-1908). Conoscenza e valori nel neokantismo italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1981; V. D’Anna, *Temi del neokanti-*

merà costantemente ad un neokantiano quale Vaihinger<sup>244</sup>, a dimostrazione di come la frattura tra *conoscenza* ed *essere* alla base dello scetticismo rensiano dipenda, in ultima istanza, da un'interpretazione dell'*episteme* kantiana: la verità è impossibile – poiché *l'a priori forma l'oggetto*, ma non *trova l'oggetto* stesso.

Eppure, a ben vedere, la posizione scettica di Rensi non deriva tanto dal continuare a presupporre il noumeno come *cosa in sé*. La separazione tra ragione e fatto, essere e conoscenza, non è infatti il riflesso di quella tra fenomeno e noumeno, quanto, piuttosto, di una lettura *realistica* dello stesso *fenomeno*, di ciò che Rensi definirà l'*autocapovolgimento dell'idealismo*<sup>245</sup>, di cui occorre brevemente dar conto.

Lo scetticismo di Rensi non si pone all'interno della prospettiva che Kant stesso aveva criticato<sup>246</sup>. Rensi, in altri termini, non è *scettico* in quanto identifica la verità *ontica* con quella *ontologica*<sup>247</sup>, intendendo la realtà (*realitas*) come «realtà attuale» anziché, kantianamente, come «natura di cosa» (*Sachheit*) dell'ente.

Lo scetticismo rensiano non è tale in quanto radica il *reale* nel *noumeno*: la cosa in sé «sconosciuta» è un *nulla*, qualcosa che *non ha esistenza*. Non esiste, scrive Rensi, un reale, un oggetto in se stesso come noumeno:

Il noumeno è veramente solo lo sconosciuto X; ciò a cui non arriva la conoscenza e quindi *nemmeno l'esistenza*, ciò in cui ci non ci sono le forme della conoscibilità e *quindi nemmeno* dell'esser cosa: il *nulla*, cioè, da cui uscendo le cose (con l'assumere le forme della conoscibilità, spazio, tempo, categorie), diventano cose, diventano qualcosa (fenomeni). Le cose visibili e tangibili (i fenomeni) sono dunque ciò che solo *esiste*<sup>248</sup>.

La *realitas* kantiana, secondo Rensi, significa l'essere dell'ente, nel senso che «nel fenomeno è il fenomeno stesso che apparisce»: «Essere cosa significa poter essere veduta, conosciuta, essere mostrabile, conoscibile: quindi le cose non sono che il protendersi, l'offrirsi alla funzione coscienza (*überhaupt*), in rapporto alla quale perciò soltanto sono cose»<sup>249</sup>.

*smo tedesco nelle riviste italiane di filosofia alla fine dell'Ottocento*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 2, 1986, pp. 249-264.

<sup>244</sup> H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob* (1911); trad. it. parziale di F. Voltaggio, *Filosofia del come se. Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, Roma, Ubaldini, 1967.

<sup>245</sup> Cfr. G. Rensi, *L'autocapovolgimento dell'idealismo* (1923), in Id., *Realismo*, Milano, Unitas, 1925, pp. 139-172.

<sup>246</sup> Cfr. C. Ferrini, *Modernità di una storia antica: Kant, Hegel e lo scetticismo*, in M. De Caro - E. Spinelli (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Roma, Carocci, 2007, pp. 121-145.

<sup>247</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 22: «La verità ontica si impernia sullo svelamento della costituzione dell'essere dell'ente (verità ontologica); la conoscenza ontica non può invece mai regolarsi per sé "secondo" gli oggetti, perché, senza la conoscenza ontologica, non ha nulla secondo cui potersi regolare».

<sup>248</sup> G. Rensi, *L'autocapovolgimento dell'idealismo*, cit., p. 150. Cfr. G. Rensi, *Gorgia o della psicagogia*, in Id., *Figure di Filosofi. Ardigò e Gorgia*, Napoli, Guida, 1938, p. 98.

<sup>249</sup> G. Rensi, *L'autocapovolgimento dell'idealismo*, cit., p. 149. Cfr. G. Rensi, *Letteratura tedesca contemporanea. I*, in «Pietre», II, 2, 1927, pp. 34-38.



L'ente che si mostra *nel* fenomeno, pertanto, «è sempre unicamente l'ente in sé»: ciò che esiste, è reale, è solo il fenomeno.

Rensi, in questo senso, ritiene che il *fenomeno* non sia pertanto una *semplice apparenza*, bensì l'ente stesso, la cosa in sé come ente. Se il fenomeno significa, per Kant, “ciò che appare”, ciò non vuol dire, scrive Rensi, che esso esiste in quanto “appare a noi”, dal soggetto e per il soggetto, ma in quanto *appare a se stesso*:

[...] il kantismo viene a dire: ciò che dà alle cose gli elementi dell'esistenza è il loro stesso esistere, il loro autocrearsi, il fatto del loro venir fuori dal nulla, del loro venir alla luce, del loro apparire, non già apparire *a qualcuno*, ma apparire *in sé*, il fatto del loro rivestirsi delle forme del poter apparire, in generale. *Esse est percipi posse*: così Kant rovescia l'*esse est percipi* berkeleyano. Che una cosa esista vuol dire che può essere percepita, che può essere vista e toccata. Questo lo schietto realismo che sta, per quanto occulto, in fondo al pensiero di Kant<sup>250</sup>.

Fenomeno è dunque l'apparire in sé. L'ente è oggetto, è “cosa in sé”, perché si trova nella condizione di poter apparire, venire alla luce, essere scoperto (*Erscheinung*), e non in quanto appare al soggetto (*Vorstellung*).

Rispetto alla prospettiva kantiana, Rensi pertanto nega non la realtà dell'ente, ma il carattere *trascendentale* dell'io: il soggetto non fonda l'orizzonte dell'obiettività, non si volge già al fenomeno costituendolo<sup>251</sup>.

Lo scetticismo rensiano, in tal senso, costituisce il riflesso di una crisi del *soggetto* kantiano<sup>252</sup>, e non della *realitas*. L'io diviene così pura *effettuazione*: «Kant – scrive Rensi citando (o, piuttosto, reinterpretando) Simmel – ha obiettivizzato l'io, in quanto lo ha completamente risolto nel mondo, che come conoscibile è la sua effettuazione»<sup>253</sup>.

<sup>250</sup> Cfr. G. Rensi, *Realismo*, cit., pp. 90-91: Cfr. anche G. Rensi, *Lo Scetticismo*, Milano, Athena, 1926, p. 95: «Ma anche la dottrina di Kant è apparsa ed appare a molti pensatori come una dottrina scettica. E non senza ragione».

<sup>251</sup> Cfr. G. Rensi, *L'autocapovolgimento dell'idealismo*, cit., pp. 141-146. Secondo Rensi la coscienza kantiana “in generale” (*überhaupt*) sostituisce la coscienza empirica, divenendo “funzione generale di conoscenza”, la quale non ha nulla a che vedere con la conoscenza del singolo individuo. Con questa “sostituzione”, scrive Rensi, segna l'autocapovolgimento dell'idealismo, ossia il suo passaggio a realismo.

<sup>252</sup> Cfr. G. Rensi, *Autorità e libertà* (1926), Napoli, Bibliopolis, 2003, p. 86: «[...] tale cosiddetto “io puro”, che non può essere pensato come accompagnato dalla coscienza, non se non una parola per designare le cose stesse in quanto posseggono il carattere della conoscibilità, *ossia* sono cose (poiché cosa vuol dire entità esplicita, manifesta, conoscibile). Stabilisce, insomma, che detto “io puro” è, non coscienza o pensiero, ma il mondo stesso, le cose stesse, in quanto, uscendo, per così dire, dal nulla, si fanno cose, ossia enti visibili, tangibili, percepibili [...]». Cfr., sul punto, anche D. Rolando, *Il “circolo quadrato” e i suoi problemi*, cit., pp. 165-171.

<sup>253</sup> G. Rensi, *Materialismo critico*, cit., p. 231. Si veda anche G. Rensi, *L'autocapovolgimento dell'idealismo*, cit., pp. 157-158: «Che, infatti, l'io si risolva nei contenuti del mondo, che esso sia pura forma e funzione in cui questi si concatenano a cosmo conoscibile e reale, vuol dire che l'armatura può essere abbattuta dopo che l'edificio sta ritto. Con ciò l'io ha perduta la sua posizione separata e non è più altro che il mondo. Doveva così prima il mondo perdere tutta la sua realtà nell'io, affinché questo si offrisse in sacrificio ad

Rispetto al concetto di diritto, la frattura tra la ragione e la realtà determina non tanto la *separazione ontologica* del diritto dalla morale, quanto piuttosto l'impossibilità della *costruzione trascendentale* del diritto. E ciò in quanto detta frattura determina la perdita della funzione trascendentale della "coazione", dell'elemento della forza, la quale non è più momento di "presentazione-esibizione" (*Darstellung*) necessario a provare la realtà del concetto di diritto.

In Kant, si potrebbe dire, è possibile una fondazione *a priori*, metafisica, del diritto unicamente nella misura in cui è data una sua "riduzione pura" alla sensibilità ed all'esperienza, una "veduta" di esso attraverso il "presentarsi" della coazione, della forza. Solo tale presentazione rende "oggettivo" il diritto.

Nel momento in cui, tuttavia, Rensi recide dal "fenomeno", dall'ente, ogni orizzonte di senso trascendentale, la forza e la coazione perdono il loro carattere di "accordo" con il concetto, la loro funzione di "scoprirlo" in un'intuizione pura a priori. L'ente che appare è divenuto – come lo era il noumeno kantiano – *inaccessibile* al soggetto. *Inaccessibilità* che non deriva dall'aver ridotto il noumeno ad oggetto, bensì, viceversa, l'oggetto a noumeno.

Quello che comunemente viene definito il "passaggio" di Rensi dall'idealismo allo scetticismo non costituisce, in realtà, che il punto di frattura della prospettiva kantiana sottesa alla teoria giuridica che Rensi aveva iniziato a definire a partire dal 1910.

Detta frattura, in particolare, sarà determinata, da un lato, dalla perdita di un fondamento oggettivo al "motivo" morale in quanto contrapposto al "movente"<sup>254</sup>; dall'altro, dalla riduzione dell'ente a noumeno. È soltanto attraverso queste due lacerazioni interne all'impostazione kantiana di Rensi che, con il definitivo passaggio allo scetticismo, la teoria giuridica dell'autore potrà porsi come filosofia dell'autorità.

esso e gli restituisse la sua realtà in un grado più alto. Kant perciò ha non soggettivizzato il mondo, ma oggettivizzato l'io». Cfr. il corrispondente passo di G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* (1903), München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1924; trad. it. di G. Nirchio, *Kant. Sedici lezioni tenute all'Università di Berlino*, Padova, Cedam, 1953, p. 52: «Così il mondo, in questo processo evolutivo, storico e spirituale, ha dovuto perdere prima la sua realtà, trasferendola nell'io, affinché questo si sacrificasse per esso restituendogli la sua realtà in un grado più elevato. Questa visione del mondo esiste per mezzo dell'io, ma l'io esiste per la visione del mondo. Da ciò risulta evidente l'assurdità o l'ambiguità dell'espressione che Kant abbia soggettivato il mondo. Si potrebbe sostenere meglio l'opposto, cioè che Kant abbia oggettivato l'io, dato che egli lo scompone tutto quanto nel mondo che, in quanto conoscibile, è sua produzione». A differenza di Simmel, tuttavia, Rensi presuppone ancora, kantianamente, un "io" *isolato, separato* dal mondo. Sarà solo a partire dal 1924-1925 che la riflessione rensiana tenderà davvero a corrispondere alla "filosofia della vita" di Simmel.

<sup>254</sup> Rensi finirà, in tal senso, per identificare la posizione di Croce con quella di Kant, contrariamente a quanto aveva sostenuto sino a tutto il 1914. Cfr. G. Rensi, *La genesi dello "stupefacente" filosofico "attuale"*, in «Il Mondo», 2 gennaio 1923: «In ciò, dunque, nel Croce, c'è tutto Kant, ma niente di Hegel. Come per Kant, così per Croce, la morale è, in fondo, pronunciato della coscienza nell'individuo, né sorge già, come per Hegel, dai fatti ed ordinamenti sociali che circondano l'individuo stesso».



Gianmaria Zamagni

Portare Aldilà?  
Erik Peterson e la critica della teologia politica di C. Schmitt<sup>1</sup>

*Premessa*

Nato ad Amburgo, da una donna di sensibilità religiosa, proveniente da una famiglia ugonotta francese, e da un fisioterapista di origini svedesi, indifferente alla fede<sup>2</sup>, Erik Peterson (1890-1960) si è formato come teologo evangelico alle università di Strasburgo, Greifswald, Berlino, Basilea e Gottinga, per essere infine abilitato alla docenza a Bonn nel 1920. Convertitosi al cattolicesimo dieci anni dopo, nel corso degli anni Trenta egli si sarebbe opposto sempre più frontalmente all'ideologia nazionalsocialista dominante. Nel 1933 Peterson sposava Matilde Bertini, e gradualmente si trasferiva a Roma, rinunciando però in tal modo alla carriera e condannandosi a una condizione economica precaria negli an-

<sup>1</sup> Il presente saggio costituisce la rielaborazione e lo sviluppo di uno studio preliminare, presentato il 22 maggio 2009 al corso di perfezionamento "Evoluzione ed eredità della religione" organizzato da Ferruccio Andolfi presso l'Università di Parma; la più ampia monografia che ho dedicato a questi temi: *Fine dell'era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico* è ora in fase di stampa a Bologna, per i tipi del Mulino.

<sup>2</sup> Sulla vita e l'opera di Peterson si vedano: F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica. Il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in Id., *Storia del cristianesimo*, Torino, Giappichelli, 1964, pp. CLXXIII-CCXV, e successivamente in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1 (1964), pp. 1-58; A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1978 (alla cui appendice rimando per le recensioni al *Monotheismus*); G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson. Editoriale*, in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983, pp. 5-26; B. Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992; Ead., *Zur Einführung*, in E. Peterson, *Theologische Traktate*, «Ausgewählte Schriften» 1, cit., pp. VII-XXIII; Ead., *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Petersons*, in Ead. (a cura di), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Münster-Hamburg-London, Lit, 2001, pp. 11-37 (che allude significativamente al lavoro del padre: «in einem ganz auf das körperliche Dasein ausgerichteten Metier», p. 13; il volume fornisce, in appendice, anche ulteriore bibliografia su Peterson); Ead., *Zur Auswahl politisch-theologischer Texte in Teil II*, in E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, «Ausgewählte Schriften» 4, Würzburg, Echter, 2004, pp. XXXVI-XLVI (è fornita una bibliografia 1999-2003).

ni difficili che portavano al secondo conflitto mondiale. Egli oggi è noto soprattutto per un saggio di questi anni, *Il monoteismo come problema politico* (1935), che ebbe un profondo (e ancor oggi controverso) significato nella discussione sulla teologia politica<sup>3</sup>.

Dopo aver attentamente ripercorso questo testo di Peterson, si cercherà qui anzitutto di seguirne, analizzarne e comprenderne a fondo l'argomentazione, per contestualizzare successivamente quel saggio rispetto alle opere precedenti, e rispetto al testo verso cui egli reagì, la *Politische Theologie* di Carl Schmitt. La netta critica che egli rivolse all'amico giurista merita di essere compresa nel suo spessore teologico, storico e filosofico-religioso, non da ultimo per la sua attualità, come si vedrà in conclusione.

### 1. Roma, 1935. Il monoteismo come problema politico

Il saggio *Der Monotheismus* ripercorre le occorrenze e le diverse valenze attribuite al concetto di "monarchia divina" nella letteratura cristiana antica, con particolare attenzione alle sue ripercussioni politiche. *L'incipit* e il punto d'inizio dell'indagine sono costituiti dalla citazione dell'*Iliade* che viene a chiudere il dodicesimo libro della *Metafisica* di Aristotele: «L'esistente non vuole essere mal governato: non è bene vi siano più signori; uno solo sia il signore». Il saggio tuttavia non si limita ad essere una collezione di occorrenze pur commentate: esso argomenta invece alcune tesi che vengono suffragate da prove fin da queste prime battute: quel libro dell'opera aristotelica era, diceva Peterson – che qui si appoggiava su Werner Jaeger – «un trattato scritto per una precisa occasione»<sup>4</sup>. Era parimenti per un'interna necessità argomentativa che la trattazione «teologica» aristotelica veniva a chiudersi in un'«immagine (*Bild*) tratta dalla sfera politica»<sup>5</sup>.

Analogamente in seguito, Peterson parafrasava così il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*: «possiamo immaginare il governo da parte di Dio alla maniera (*nach Art*) di quel-

<sup>3</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, J. Hegner, 1935 (vers. it. Brescia, Queriniana, 1983; vers. fr., Paris, Bayard, 2007) verrà incluso nei *Theologische Traktate*, München, Kösel, 1951 (questa è l'edizione da cui si cita), pp. 45-147, e quindi ripubblicato a cura di Barbara Nichtweiß nel primo volume delle *Ausgewählte Schriften*, Würzburg, Echter, 1994. Quanto alla discussione, si vedano ad esempio il volume di M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino ("Lessico delle politiche"), 2007, in part. pp. 195-198 e da ultimo le osservazioni di G. Mongini, *L'acuto occhio di Giano. La «guerra giusta» in Carl Schmitt tra diritto internazionale, ermeneutica storica e teologia politica*, «Nuova rivista storica», (2009) 2, pp. 567-598.

<sup>4</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 49: «das 12. Buch der Metaphysik einen für eine bestimmte Gelegenheit niedergeschriebenen Einzenvortrag darstellt»; l'opera è W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale. Versione italiana autorizzata di Guido Calogero con aggiunte e appendici dell'autore*, Firenze, La Nuova Italia, 1947; per la traduzione del testo di Peterson, salvo diversa indicazione in singoli casi, si segue quella di Hedi Ulianich e Francesca Della Salda Melloni per Queriniana.

<sup>5</sup> Ivi, p. 50: «Aus einer inneren Notwendigkeit heraus vollendet sich also in dem Bilde aus der politischen und nicht in dem Bilde aus der ästhetischen Sphäre die theologische Darlegung des 12. Buches»; in questo caso la traduzione è mia.

lo dell'imperatore di Persia»<sup>6</sup>. Anche in questo caso si evidenzia quanto sia stata una precisa congiuntura a comportare l'utilizzo dell'immagine di monarchia divina: «lo spostamento dell'immagine ha la sua origine nello spostamento della disposizione del problema, dipendente dal confronto con la Stoa»<sup>7</sup>. Così tanto nella *Metafisica* quanto nel *De Mundo* l'affermazione di una *costituzione* monarchica del cosmo era l'espressione *metaforica* di un'obiezione al pluralismo metafisico, volta a contrastare le idee rappresentate ora da qualche interlocutore specifico – ad esempio Speusippo – ora più in generale i fautori di teorie neoplatoniche sulle potenze celesti<sup>8</sup>.

Il primo autore a utilizzare il concetto di “monarchia divina” dando ad esso una valenza propriamente teologico-politica sarebbe stato Filone d'Alessandria. Anche in questo caso però *Der Monotheismus* mette in luce l'uso occasionale della formula: ancora una volta essa era originata da un preciso contesto politico-religioso, nel quale essa operava in funzione polemica, nel non lasciar spazio ad alcuna forma di poliarchia, oligarchia od olocrazia nella divinità<sup>9</sup>. Eppure a Peterson premeva qui sottolineare quanto la discussione non vertesse più sull'esistenza di uno o più princípi [ἀρχαί] metafisici poiché «questa decisione sembra essere occorsa anche nel mondo metafisico *a partire dal politico*»<sup>10</sup>. Nello stesso senso va la descrizione del passaggio del concetto da Aristotele a Filone:

il concetto della regalità omerica non ha più trovato una propria espressione linguistica, il titolo di re è posto invece in modo apparentemente disorganico accanto alla titolatura ufficiale della polis greca, che viene traslata [*übertragen*] su Dio. Una tale traslazione [*Über-*

<sup>6</sup> Ivi, p. 51: «Wir können uns das Walten Gottes nach Art des Persischen Großkönigs denken».

<sup>7</sup> Ivi, p. 52: «Die Verschiebung des Bildes hat in der durch die Auseinandersetzung mit der Stoa bedingten Verschiebung der Problemanlage ihren Ursprung»; si confronti anche la nota 12 alle pp. 107 s.: «Es darf nicht übersehen werden, daß der metaphysische Einheitsbegriff im 12. Buch der Metaphysik von Aristotel[es] polemisch formuliert worden ist». Per inciso, nel *De Mundo* era «bestimmt die Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff der Stoa das aktuelle Interesse des Verfassers» (p. 51), che rafforzava quanto Peterson aveva scritto già nella sua *Göttliche Monarchie*, «Theologische Quartalschrift», 112 (1931), pp. 537-564, p. 539, di cui questa parte di *Der Monotheismus* rappresentava una ripresa per lo più letterale. Sul rapporto fra i due saggi si confronti in particolare R. Hartmann, *Die Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes*, in A. Schindler (a cura di), *Der Monotheismus als politisches Problem?*, cit., pp. 14-22.

<sup>8</sup> La terminologia ripetutamente utilizzata era proprio quella costituzionale: «Für den Verfasser der Schrift von der Welt hat der Kosmos eine monarchische Verfassung» (E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 52, ma cfr. Id., *Göttliche Monarchie*, cit., p. 540).

<sup>9</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 54: «Man könnte sagen, wenn Philo von der Monarchie des von den Juden verehrten Gottes spricht, dann stellt er dessen Monarchie der Monarchie der Isis entgegen. Es seien also die speziellen Verhältnisse der religiösen Kämpfe in Ägypten, die zu dieser sprachlichen Formulierung geführt hätten» (*Göttliche Monarchie*, cit., p. 541).

<sup>10</sup> Ivi, p. 58: «Für ihn steht aus der konkreten Situation seines Judentums heraus das theologisch-politische Problem im Vordergrund [...]. Dabei wird das metaphysische Problem, ob es ein oder mehrere Prinzipien gibt, nicht eigentlich mehr diskutiert, die Entscheidung scheint auch in der metaphysischen Welt vom Politischen her erfolgt zu sein» (traduzione e corsivi miei); queste parti, si osservi, sono originali rispetto alla *Göttliche Monarchie*. Sul Filone di Peterson si può confrontare H.-U. Perels, *Philo von Alexandrien*, in A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem?*, cit., pp. 28-32.

tragung] su Dio della titolatura ufficiale si trova spesso nella letteratura ellenistica, per esempio in Dione Crisostomo e in Elio Aristide<sup>11</sup>.

Per inciso, l'operazione teologico-politica di Filone, consistente nella riconduzione del disordine a ordine cosmico, era tuttavia possibile per Peterson solo all'interno delle categorie ellenistiche (e infatti era assente in Flavio Giuseppe), poiché la stessa dottrina ebraica di Dio e della creazione non permetteva di parlare di una monarchia divina, se non come metafora (*Bild*)<sup>12</sup>.

Anche nell'apologetica cristiana, come già in Filone, il termine "monarchia" ricorreva senza la menzione esplicita dell'aggettivo "divina": era questo solo il principale dei segnali di una continuità fra le due letterature, ebraica alessandrina e cristiana antica. E in entrambi i contesti era chiara la funzione pratica del concetto come strumento di propaganda<sup>13</sup>. Un esame delle argomentazioni antignostiche di Teofilo di Antiochia (per quanto anche qui il concetto non avesse alcuna immediata valenza teologico-politica) permette di valutare ulteriormente, nel testo di Peterson, gli aspetti già messi in luce<sup>14</sup>. Dinanzi a un contesto di poeti ed autori gnostici, l'antiocheno aveva obiettato che l'entusiasmo

<sup>11</sup> Ivi, pp. 61 s.: «[εἰς ἄρχων καὶ ἡγεμῶν καὶ βασιλεὺς, ᾧ πρωτανεύειν καὶ διοικεῖν μόνῳ θέμις τὰ σύμπαντα]. Die Formulierungen zeigen, daß hier der Begriff des Homerischen Königtums nicht eigentlich mehr einen sprachlichen Ausdruck gefunden hat, vielmehr steht der Königstitel anscheinend unorganisch neben der Beamtentitulatur der griechischen Polis, die auf Gott *übertragen* worden ist. Wir finden eine solche *Übertragung* der Beamtentitulatur auf Gott in der hellenistischen Literatur, zum Beispiel bei Dio Chrysostomus öfter» (traduzione e corsivi miei). Peterson è chiaro sul fatto che «die Übertragung der Beamtentitulatur der Polis auf Gott mehr die affektive Bedeutung einer "Ehrung" als die einer begrifflichen Aussage hat»; si veda anche, per altre occorrenze del concetto di *Übertragung*-traslazione, p. 117 n. 57.

<sup>12</sup> Maggiore chiarezza su questo vi era in *Göttliche Monarchie*: «die Idee der göttlichen Monarchie bei Philo bloß ein Bild ist, und [...] sie nirgends bei ihm spekulativ begründet wird» (cit., p. 546).

<sup>13</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 64: «Das Bedeutsame ist, daß auch hier, in dem Beweis des "Monarchie"-Begriffes aus der griechischen Dichtung, der Zusammenhang der christlichen mit der älteren jüdischen Propagandaliteratur wieder deutlich ist. Der "Monarchie"-Begriff des Alexandrinischen Judentums war letztthin ein politisch-theologischer Begriff, dazu bestimmt, die religiöse Überlegenheit des jüdischen Volkes und seine Sendung an das Heidentum zu begründen»; nella stessa funzione (sebbene ovviamente la chiesa fosse menzionata in luogo del popolo ebraico) utilizzavano il termine gli apologeti cristiani Giustino e Taziano. Si confronti tuttavia anche il MS delle lezioni di storia del dogma del 1928, attraverso l'annotazione di B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 290, e lo stralcio (MS cit., p. 23) edito da C. Marksches, *Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson*, in B. Nichtweiß (a cura di), *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 38-74, pp. 61: «Gewiss, man sagte den Heiden: Ihr müsst glauben, dass es nur Einen Gott gibt. Aber man verlangte dann eben, dass der jüdische Gott als der Eine Gott anerkannt würde. Man benutzte also die Verbindung des jüdischen Gottesglaubens mit der hellenistischen Philosophie, um Propaganda für den jüdischen Gott als den einzigen Gott bzw. um Polemik gegen die heidnischen Götter zu treiben. Dass diese Propaganda zugleich politischen Charakter trug, ist augenscheinlich, denn die Anerkennung des *Einen* Gottes war ja zugleich auch die Anerkennung des *Einen* Volkes, das sich dieser Eine Gott erwählt hatte. – Sie sehen aus alledem: Einen Monotheismus, wie ihn der Deismus des 18. Jahrhunderts verkündet hat und wie er heute noch im Bewusstsein vieler Menschen lebt, hat es damals überhaupt noch nicht gegeben».

<sup>14</sup> Per inciso, Peterson scrive in questo caso, invece, che «der Begriff der göttlichen Monarchie ist bei Theophilus nicht nur eine Formel und ein Schlagwort, sondern spekulativ begründet» (p. 66, identico in E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, cit., 550).

lirico e il dualismo di genere (Adamo ed Eva) non dovevano far sorgere dubbi circa la monarchia di Dio:

Sono l'entusiasmo poetico e la donna che possono portarci a questo errore [del pluralismo metafisico]: ma tutt'e due le tentazioni sono superabili. [...] Emerge chiaramente dalle espressioni di Teofilo che il suo concetto di monarchia, proprio perché viene dispiegato in ogni particolare concreta situazione, non può tramutarsi nel politico, il quale nel suo concetto di unità va sempre, necessariamente, al di là della situazione particolare<sup>15</sup>.

Peterson sottolinea cioè ancora una volta quanto il concetto di "monarchia divina" abbia una valenza per lo più puramente metaforica, quanto sia originato da circostanze occasionali concrete, e addirittura da cause materiali – costituzionali, corporee<sup>16</sup> – e non possa prescindere, come al contrario si è cercato e si cerca di fare dandogli un significato decontestualizzato e extratemporale, ossia generale, nel politico.

All'interno della letteratura cristiana tuttavia il problema più schiettamente politico, quello cioè che più stava a cuore al teologo di Amburgo, si sarebbe originato solo nello scontro con un nuovo nemico. Il termine "monarchia", come s'è visto nella ricognizione di Peterson fin qui seguita, era ampiamente documentato nella letteratura cristiana antica; e tuttavia con Prassea questo concetto aveva trovato una nuova e potente funzione, del tutto all'interno della sfera metafisica, e implicante l'identificazione del Figlio col Padre: era l'insorgere del *monarchianismo*<sup>17</sup>.

Prassea infatti per primo rivolge «il concetto di monarchia al rapporto del Figlio con il Padre, mentre fino allora questo termine era stato applicato sempre e soltanto nella sfe-

<sup>15</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 66 s.: «Es ist die dichterische Begeisterung und die Frau, die uns zu diesem Irrtum verleiten können, aber beide Versuchungen sind überwindbar. [...] Das wird freilich aus den Äusserungen bei Theophilus klar, daß der Monarchie-Begriff bei ihm, eben weil in der einzelnen konkreten Situation aufgezeigt wird, sich nicht in das Politische wenden kann, das in seinem Einheitsbegriff über die Einzelsituation notwendig immer hinausgreift» (identico in E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, cit., 550); il problema del dualismo di genere era da leggere come riflesso delle teorie gnostiche che mettevano in rapporto la procreazione con il principio materiale; Peterson riconduceva in questo senso a Teofilo anche lo spunto su Marcione contenuto nelle *Pseudo clementine*.

<sup>16</sup> L'attenzione di Peterson verso il corpo nella teologia è una costante; si tenga presente che, oltre a questi passaggi che mostrano una chiara sensibilità verso il tema, egli andava già in questa direzione negli stessi anni con la sua *Theologie des Kleides*, in «Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens», 16, 1934, pp. 347-356 (poi riedito in *Marginalien zur Theologie*, München, Kösel, 1956, pp. 41-55; n. e. Würzburg, Echter, 1995, pp. 10-19) e vi sarebbe tornato nuovamente in anni più recenti, con *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, «La scuola cattolica», 69, 1941, pp. 46-57; si vedano in proposito le osservazioni di B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., p. 34, ed Ead., *Erik Peterson*, pp. 169 ss.

<sup>17</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 69: «Warum wird man jetzt auf einmal auf das Wort aufmerksam? Warum verwendet man den Ausdruck jetzt mit solcher Leidenschaftlichkeit, daß er zur Kennzeichnung einer bestimmten Gruppe innerhalb der Kirche in Rom, respektive Karthago wird?». Risulta interessante osservare che in nota (n. 75, p. 122), Peterson faceva positivamente ricorso a A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (si è confrontata l'edizione di Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, 3 voll., vol. I, p. 705 n.): Harnack «hat mit Recht darauf hingewiesen, daß das Wort [*monarchiani*] – auch bei Tertullian – nicht eigentlich ein Ketzername, sondern nur eine ironische Wendung ist».



ra cosmologica»<sup>18</sup>; verosimilmente, al teologo antimontanista greco dovette apparire necessario che quella relazione mettesse in questione l'unicità del principio divino. Al latino Tertulliano, al contrario, il fatto che il Padre monarca potesse lasciare che il Figlio amministrasse la creazione non sembrava un motivo sufficiente per inficiare quell'unità, che era semmai messa in discussione, invece, dalle cosmologie gnostiche di Valentino e di Prodicò, nelle quali al Padre veniva giustapposto un secondo principio di governo.

Date queste circostanze, Tertulliano aveva nell'*Adversus Praxean* contrapposto a quella da grammatico di Prassea – per confutarla – la propria costruzione giuridico-statuale, allo scopo (come si vede di nuovo, del tutto occasionale e pragmatico) di comprendere «la relazione fra Cristo e Dio [...] *partendo dal* “doppio principato” romano»<sup>19</sup>, e ciò fino a impedirgli di vedere l'inapplicabilità al Dio trino del concetto di monarchia, di comprendere che era «impossibile *traslare* semplicemente il concetto secolare di monarchia della teologia pagana sulla Trinità»<sup>20</sup>.

Tale espediente, tuttavia, aveva ampie, anche collaterali ricadute. Con esso tornava infatti ad essere possibile una giustificazione teologica del politeismo pagano: non solo il Figlio, ma innumerevoli divinità potevano ora essere incluse, come dèi che con Dio governano (così Massimo di Tiro), ovvero come «vicesovrani e satrapi» (Elio Aristide)<sup>21</sup>, in un vero e proprio pantheon cristiano, ricalcato su un dispotismo di tipo persiano o imperiale romano. Per questo Peterson osservava con meraviglia l'utilizzo di una tale similitudine:

è ora stupefacente che Tertulliano, che, come prova la discussione nell'*Apologeticum*, conosceva questa immagine utilizzata dai pagani a difesa del politeismo, potesse tuttavia osare di servirsene per descrivere la relazione trinitaria<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 69: «Praxeas scheint der Erste gewesen zu sein, der den Begriff der “Monarchie” – wengleich polemisch – auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater angewandt hat, während der Ausdruck bisher immer nur in der kosmologischen Sphäre Verwendung gefunden hatte».

<sup>19</sup> *Ibidem*: «Tertullian hat als Jurist der Logik des “Grammatikers” Praxeas, die Vater und Sohn identifizierte, eine staatsrechtliche Konstruktion entgegengestellt»; ma si confronti p. 70: «Neu ist eigentlich nur die Ausdeutung des Bildes von der göttlichen Monarchie aus den staatsrechtlichen Verhältnissen der römischen Kaiserzeit: Das Verhältnis Christi zu Gott wird *vom* römischen Doppelprinzipat *aus* verstanden» (cor-sivi miei). Poche righe più sopra Peterson aveva definito anche questa una *polemische Gelegenheitschrift*.

<sup>20</sup> Ivi, p. 72 s.: «Vielleicht hat die Geschlossenheit der römischen staatsrechtlichen Konstruktion des Doppelprinzipates [...] ihn nicht sehen lassen, daß es unmöglich ist, einfach den säkularen Monarchie-Begriff der heidnischen Theologie auf die Trinität zu *übertragen*», corsivo mio (cfr. *Göttliche Monarchie*, cit., pp. 556 s.). Peterson poggiava questa sua obiezione capitale su T. Mommsen, *Abriß des römischen Staatsrecht*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907, pp. 201 s.

<sup>21</sup> Ivi, p. 72. Per quanto riguarda questa parte, e la similitudine con il doppio principato di Marco Aurelio e Commodo proposta già da Atenagora, cfr. J. Badewien, *Die Apologeten und Tertullian*, in A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem?*, cit., pp. 32-36, che spiega questo procedimento nei termini dell'analogia.

<sup>22</sup> *Ibidem*: «Es ist nun erstaunlich, daß Tertullian, der, wie die Auseinandersetzung im *Apologeticum* beweist, dieses Bild aus der heidnischen Verteidigung des Polytheismus kannte, dennoch es wagen konnte, sich desselben zur Bestimmung des trinitarischen Verhältnisses zu bedienen».

Dopo avere osservato che già in Macario di Magnesia il cristiano obiettava al pagano la radicale difformità del dominio divino rispetto a quello terreno<sup>23</sup>, Peterson concludeva che «i primi tentativi di collegare la dottrina tradizionale della monarchia divina con il dogma della Trinità erano falliti»<sup>24</sup>, e ciò valeva tanto per Prasea quanto per Tertulliano.

*Der Monotheismus* passava a trattare allora piú in dettaglio del dogma trinitario, in particolare esaminando la discussione fra i vescovi Dionigi d'Alessandria e Dionigi di Roma (la cui corrispondenza è databile intorno al 260). In essa, le difficoltà di congiungere le due costellazioni semantiche di «monarchia» e «Trinità» venivano infine superate: contro le teorie di Marcione, ma contro, al tempo stesso, il subordinazionismo dell'Alessandrino, «il papa afferma che Dio non è mai esistito senza il Lógos divino (θεῖος λόγος) e lo Spirito santo. Soltanto “cosí si può conservare la Trinità di Dio e il sacro annuncio della monarchia”»<sup>25</sup>.

Solo all'indomani dell'editto di tolleranza di Gallieno (datato 260, che conosciamo da Eusebio), cosí, si dovette realizzare anche il tentativo di conciliazione fra il concetto di “monarchia” (definito dal papa “σὲμνότατον”) e il dogma trinitario. Dionigi di Roma per primo poté cosí *traslare* non tanto la costruzione statuaria-giuridica di Tertulliano, quanto il concetto *filosofico* di monarchia sulla relazione trinitaria, e aprire in tal modo la via ai tentativi di conciliazione e di compromesso<sup>26</sup>.

Tuttavia, per Peterson, la conseguenza piú immediata è che in questo modo il *conce*to di monarchia divina cessava di essere soltanto una *figura*, ossia una *metafora* (ein “Bild”)<sup>27</sup>. Già Celso – seppur com'è noto in antitesi polemica – aveva colto appieno tut-

<sup>23</sup> L'argomento era tratto qui da ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ ΑΠΟΚΡΙΤΙΚΟΣ Η ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ. Macarii Magneti Quae supersunt ex inedito codice. Edidit C. Blondel, Parisiis, e typographia publica, 1876, p. 199.

<sup>24</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 76: «Unsere Ausführungen haben gezeigt, daß die ersten Versuche, die überkommene Lehre von der göttlichen Monarchie mit dem Trinitätsdogma zu verknüpfen, gescheitert waren»; si confronti la *Göttliche Monarchie*, cit., p. 558.

<sup>25</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, p. 77: «vertritt der Papst die Anschauung, daß Gott niemals ohne den göttlichen Logos (θεῖος λόγος) und den Heiligen Geist gewesen sei. Nur “so könne man die göttliche Trinität und die heilige Verkündigung von der Monarchie bewahren”». La citazione di Peterson era tratta dalla lettera di Dionigi ai Sabelliani, in Athanasius, *Epistola de Decretis Nicanae Synodi*, in *Patrologia Graeca*, vol. 25, coll. 415-476, col. 465a.

<sup>26</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, p. 77: «Dionysius von Rom hat, sowenig wie Novatian, den unmöglichen Lösungsversuch einer staatsrechtlichen Konstruktion der Trinitätslehre, der zu ähnlichen subordinatianischen Gedanken wie bei Dionysius von Alexandrien führen mußte, nicht wiederholt. Er hat vielmehr, wie die Parallelisierung der Lehren des Alexandrinischen Bischofs mit denen Markions zeigt, die philosophische Ausdeutung des Begriffes der “Monarchie” [...], die seit Theophilus von Antiochien und Irenaeus gegenüber dem gnostischen Dualismus in der Kirche üblich geworden war, auf das trinitarische Verhältnis, für unser Wissen als Erster, *übertragen* und damit einen Ausgleichversuch zwischen dem Monarchie-Begriff und dem Trinitäts-Dogma angebahnt» (il corsivo è mio; si può confrontare anche *Göttliche Monarchie*, cit., p. 559).

<sup>27</sup> Ivi, p. 79: «Wir haben in unseren Ausführungen wiederholt den politischen Sinn des Bildes von der göttlichen Monarchie hervorgehoben. Man könnte nun vielleicht einwenden, daß diese Deutung eine moderne Interpretation des Tatbestandes sei. Es handele sich im Grunde nur um ein “Bild”, dem keinerlei politische Bedeutung beizumessen sei. Ein Hinweis auf die Polemik des Celsus gegen die Christen wird nun

ta la portata politica del monoteismo giudaico-cristiano, giudicandolo un'impulsiva rivolta metafisica: «chi parla così, *trasla* in ultima analisi su Dio le proprie passioni»<sup>28</sup>. Intendendosi i cristiani come il partito dell'unico Dio, portavano il monoteismo ad assumere una coloritura partitica, ed escludendo l'adorazione di altre divinità, essi finivano col mettere a repentaglio lo stesso equilibrio multinazionale dell'Impero:

Certamente sarebbe una cosa grande, «se fosse possibile, che gli asiatici, gli europei, i libici, gli elleni, come anche i barbari che sono sparsi fino ai confini della terra, concordassero in un'unica legge. Ma chi suppone una cosa simile, non sa veramente nulla»<sup>29</sup>.

È significativo, sottolinea Peterson, comprendere quale fosse la posizione di Celso, poiché già questi si pose il problema politico del monoteismo e dei suoi effetti all'interno della tradizione, «vale a dire, in concreto, con il problema politico dell'impero romano»<sup>30</sup>.

Attraverso la teoria del *lógos* si sarebbe tentato di realizzare proprio ciò che Celso riteneva forse auspicabile ma certamente impossibile: la subordinazione di tutti i popoli ad un'unica sfera giuridico-religiosa. Origene rispondeva infatti all'argomentazione di Celso con una profezia escatologica (legata a Sof 3,9; Sal 71,7), secondo la quale le diversità nazionali scompariranno nell'ultimo giorno, ma al tempo stesso egli vi legava la teoria stoica dell'*ἑκπύρωσις*, ossia della conflagrazione finale.

Ciò che però è per il teologo di Amburgo ancor più importante osservare, è che già con Origene si comincia a profilare l'idea secondo la quale l'unità dell'impero abbia provvidenzialmente reso possibile la proclamazione del vangelo: «da qui diviene comprensibile che Gesù sia nato sotto il dominio di Augusto, il quale, se posso dir così, attraverso la sua unica sovranità ha appianato la molteplicità esistente sulla terra», parafrasa Peterson<sup>31</sup>. Per quanto Origene si muovesse anzitutto all'interno della profezia escatologica cioè, il suo riferimento alla *pax augusta* mostrava la tendenza ad un superamento delle differenze nazionali già nel presente<sup>32</sup>, e questo rappresentava, come il teologo osserva, già l'utilizzo

aber zeigen, daß der politische Sinn des jüdisch-christlichen Monotheismus im Altertum durchaus nicht verborgen geblieben ist».

<sup>28</sup> *Ibidem*: «Die Christen lehnen nach Celsus den Polytheismus mit der Begründung ab, man könne nicht mehreren Herren dienen. [...] Wer so spricht, *überträgt* im Grunde seine eigenen Affekte auf Gott» (corsivo e trad. miei).

<sup>29</sup> Ivi, pp. 80 s.: «Gewiß, das wäre etwas, "wenn es möglich wäre, daß Asiaten, Europäer und Libyer, Hellenen sowohl wie Barbaren, die bis an die Grenzen der Erde verteilt sind, in einem einzigen Gesetze übereinstimmten. Aber wer so etwas annimmt, der weiß im Grund gar nichts"». La citazione era tratta da Origene, *Contra Celsum*, VIII, 72.

<sup>30</sup> Ivi, p. 81: «Die Bedeutung der Ausführungen des Celsus liegt darin, daß sie die Verknüpfung des Problems des jüdisch-christlichen Monotheismus mit den Fragen des politischen Lebens, das heißt konkret: mit dem politischen Problem des Imperium Romanum erkennen lassen».

<sup>31</sup> Ivi, p. 83: «Von da aus wird verständlich, daß Jesus unter der Herrschaft des Augustus geboren wird, der, wenn ich so sagen darf, durch seine Alleinherrschaft die Vielen auf der Erde zum Ausgleich gebracht hat».

<sup>32</sup> Ivi, p. 84: «der Glaube an die eschatologische Aufhebung der nationalen Unterschiede zu der Tendenz führt, diese Differenzierung schon jetzt als im Verschwinden begriffen zu konstatieren».

politico di una concezione escatologica che infatti non aveva precedenti in Ippolito Romano o in Melitone di Sardi<sup>33</sup>.

Solo Eusebio avrebbe tuttavia condotto, rispetto al proprio maestro, alla completa «de-escatologizzazione» del problema del monoteismo: «tra la fine del regno nazionale-giudaico, la monarchia di Augusto e la venuta di Cristo esiste allora un profondo legame»<sup>34</sup>. Dalla constatazione della provvidenzialità della fine dei regni nazionali per la diffusione del vangelo era a solo un passo l'arianesimo politico: Costantino in questo senso veniva a rappresentare per Eusebio il compiuto rispecchiamento in una divinità in terra di una monarchia celeste:

Ciò che però ha avuto, in linea di principio, inizio con Augusto è diventato realtà al tempo di Costantino. Dopo la sconfitta di Licinio da parte di Costantino è stata restaurata la monarchia politica e contemporaneamente è stata assicurata la monarchia divina<sup>35</sup>.

In questo modo, per dirla con la formula eusebiana del *Trentennale* di Costantino, «l'*unico* re sulla terra corrisponde l'*unico* re in cielo e l'*unico* nómos e Lógos sovrano»<sup>36</sup>. In questo stesso passaggio Peterson definisce Eusebio un pubblicista politico che ha finito per de-escatologizzare radicalmente l'insegnamento di Origene, al tempo esprimendo un'opzione politica a favore dell'Impero romano di Costantino e facendo, di ciò che era stato un procedimento letterario-retorico (peraltro occasionale e legato ad un contesto), direttamente uno strumento a servizio della forza<sup>37</sup>. Quanto lontane fossero queste pro-

<sup>33</sup> Interessante osservare quanto qui ancora Peterson ingaggi ancora una discussione con Harnack, direttamente nel testo: «Harnack hat diese Stelle bei Hippolyt den dreitesten Ausdruck christlichen Selbstbewußtseins genannt [Die Mission und Ausbreitung des Christentums I<sup>4</sup>, s. 278.] Das ist falsch. Aus Hippolyt spricht das Mißtrauen gegen ein Imperium, das eine Ökumenizität in Anspruch nimmt, die nur der Kirche zukommt» (p. 85).

<sup>34</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 87: «Zwischen dem Ende des national-jüdischen Königtums und der Monarchie des Augustus und dem Erscheinen Christi besteht also ein innerer Zusammenhang». Su questo aspetto ha scritto un memorabile saggio, che apprezza e prosegue in alcune linee l'opera di Peterson, A. Momigliano, *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State*, in «Classical Philology», 81 (1986), pp. 285-297 (poi raccolto in Id., *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown [CT], Wesleyan University Press, 1987, pp. 142-158).

<sup>35</sup> Ivi, p. 90 s.: «Was aber prinzipiell mit Augustus angefangen hat, das ist in der Gegenwart unter Konstantin Wirklichkeit geworden. Als Konstantin den Licinius besiegt hatte, war die politische Monarchie wiederhergestellt und damit zugleich die göttliche Monarchie gesichert»; il testo era tratto da Eusebius, *Vita Constantini*, II, 19. Il passaggio non trovava analogo sviluppo in *Göttliche Monarchie*, cit., p. 561: «In der Vita Constantini II 17 ff. schildert Euseb den Sieg Konstantins über Licinius und dessen Tod. Alle Teile des römischen Reiches, so heißt es in 19, waren jetzt wieder geeint [...] Zwischen der Monarchie des Konstantins und der Verkündigung der göttlichen Monarchie wird so etwas wie ein schicksalsmäßiger Zusammenhang gewittert».

<sup>36</sup> Ivi, p. 91: «Dem *einen* König auf Erden entspricht der *eine* Gott, der *eine* König im Himmel und der *eine* königliche Nomos und Logos»; la citazione era tratta dal *Triakontaétirikos* di Eusebio, I, 1-6 (*Eusebius Werke*, t. I [GCS 7], *Tricennatsrede an Constantin*, a cura di I.A. Heikel, Leipzig, J.C. Hinrichs-G. Olms-Akademie, 1902, pp. 196-199), cfr. ora Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien*, cit.

<sup>37</sup> Ivi, p. 92: «In dieser, äußerlich gesehen, literarischen Ausweitung kommt die Verschiebung des Aspek-

spettive dall'Apocalisse e dalla fede escatologica dei primi martiri cristiani Peterson lo avrebbe scritto di lí a poco, in un volume, *Testimoni della verità*, di cui si analizzerà piú oltre l'appendice. Tuttavia l'obiezione del teologo di Amburgo è stata espressa in questi termini già nella *Göttliche Monarchie*: «l'errore di Eusebio si fonda sul presupposto che la monarchia divina potesse essere del tutto "realizzata", gli sfugge che la unica ἀρχή è anche "l'ultima"»<sup>38</sup>.

Il teologumeno di Eusebio avrebbe avuto tuttavia amplissima diffusione. Sarà solo la formulazione del dogma, secondo Peterson, a rendere impossibile la *traslazione* sulla Trinità dell'immagine dell'impero romano e a trasformare cosí lo scontro dottrinario con i teologi ariani già in scontro politico<sup>39</sup>. Per la stessa ragione, con l'economia trinitaria, il problema politico del monoteismo si era teologicamente concluso, ed erano recisi i legami con l'Impero romano. Agostino, padre della chiesa con cui il saggio si era aperto, rappresentava qui anche la fine della parabola percorsa, per la riacquisita consapevolezza, d'un sol colpo, del senso escatologico delle profezie di pace e il significato (non) politico della Trinità:

la dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario e l'interpretazione della pax augusta di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è finito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni "teologia politica", che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica<sup>40</sup>.

La conclusione propriamente teologica del lavoro di Peterson consisteva nell'esorcizzare, nel bandire questo uso politico-funzionale della teologia riportando il tema alla Trinità, e al mistero che in definitiva le soggiace<sup>41</sup>. *Il monoteismo come problema politico* ave-

tes gegenüber Origenes zum Ausdruck. Nicht von einem eschatologischen, sondern von einem historischen und zugleich politischen Gesichtspunkt aus wird das Problem des Monotheismus gesehen». Si osservi ancora il movimento dal basso: era un concreto e transitorio contesto politico a essere *traslato* sulla divinità.

<sup>38</sup> E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, cit., p. 563: «Der Irrtum Euseb's beruht auf der Voraussetzung, die göttliche Monarchie könne überhaupt "realisiert" werden, er übersieht, daß die eine ἀρχή zugleich "die letzte" ist».

<sup>39</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 102: «Der Monotheismus ist eine politische Forderung, ein Stück der Reichspolitik. In dem Augenblick, in dem der Begriff der göttlichen Monarchie, der nur die *Widerspiegelung* der irdischen Monarchie im Imperium Romanum war, in einen Gegensatz zum christlichen Trinitätsdogma trat, mußte der Streit um dieses Dogma zugleich zu einem eminent politischen Kampf werden» (corsivo mio).

<sup>40</sup> Ivi, p. 104 s.: «die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder "politischen Theologie" vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht».

<sup>41</sup> Si confronti, per questo aspetto, G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*. Editoriale in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, cit., pp. 5-26 (in part. pp. 17 ss.).

va insomma per scopo di impedire – attraverso una analisi storico-concettuale e conseguentemente una messa in questione in dogmatica trinitaria – la fondazione teologica del principio monarchico; era cioè in definitiva la teologia stessa, secondo il teologo di Amburgo, a possedere in sé gli “anticorpi” contro la propria distorsione totalitaria.

La “fine dell’era costantiniana”, per dirla con Peterson, è qui duplice: al tempo stesso descrittiva e performativa (o, se si vuole, al tempo stesso storica e sistematica<sup>42</sup>). Già con i Cappadoci e con l’elaborazione del dogma trinitario non sarebbe più stato possibile fare un uso legittimo della teologia in politica. La celebre nota finale, da ultimo, richiama l’attenzione sul fatto che il saggio di Peterson si pone in esplicita discussione con la corrente *Politische Theologie* di Carl Schmitt, discussione che il teologo di Amburgo così conclude: «Qui abbiamo fatto il tentativo, sulla base di un esempio concreto, di dimostrare l’impossibilità teologica di una “teologia politica”»<sup>43</sup>.

Ma l’altra fine era ancora di là da venire.

## 2. *Da Heis Theos a Die Kirche (1920-1929)*

L’interesse di Erik Peterson per questi aspetti e temi non data però dal 1935, esso proviene invece da molto più a monte: in piena congiuntura di guerra, egli aveva dedicato oltre tre anni alla scrittura di ΕΙΣ ΘΕΟΣ<sup>44</sup>, sua tesi di promozione e di abilitazione. Concluso già nel 1920, questo suo primo libro non poté tuttavia essere stampato, per mancanza di carta ed eccesso di costi<sup>45</sup>. Questa non è un’opera di teologia, ma un classico prodotto della scuola di storia delle religioni, nel quale il giovane amburghese aveva inteso studiare la formula “εἰς θεός” a partire dall’epigrafia cristiana e pagana, e come acclamazione della divinità. Peterson individuava in questo sintagma non tanto una professione di fede, quanto un’acclamazione apotropaica, quasi da esorcismo, nata dal contesto sincretistico del Tardoantico<sup>46</sup>. Questo non bastava ancora per dimostrare che la formula avesse una

<sup>42</sup> Cfr. G. Ruggieri, *Resistenza e dogma*, cit., pp. 15-17.

<sup>43</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 147, n. 168: «Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer “politischen Theologie” zu erweisen».

<sup>44</sup> E. Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926; su quest’opera, si veda B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 273-291, e C. Marksches, *Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson*, in B. Nichtweiß (a cura di), *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 38-74.

<sup>45</sup> Peterson imputava, e non ironicamente, la mancanza di carta alla stampa dell’*Untergang des Abendlandes* di O. Spengler; cfr. B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 282; ulteriori notizie sul contesto e sull’edizione in C. Marksches, *Heis Theos?*, cit., p. 42 n. 15.

<sup>46</sup> E. Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*, cit., p. 302: «Ebenso glauben wir bei der Interpretation einzelner Monumente auch die Merkmale aufgezeigt zu haben, die zu einem apotropäischen Verständnis der εἰς θεός-Formeln in der christlichen Epigraphik nötigen», e qui ancora «Die εἰς θεός-Formel ist Akklamation, aber nicht Glaubensbekenntnis».

portata concettuale, ossia potesse essere sviluppata teologicamente o filosoficamente, ma certo da questo momento la cosa era divenuta possibile<sup>47</sup>.

La formula non era però nata col cristianesimo, e il suo utilizzo era altrettanto precedente alla sua diffusione della nuova religione, passato a questa attraverso l'uso massiccio che se ne sarebbe fatto in concilio<sup>48</sup>. Peterson dovette già in questa sua prima ricerca constatare la traslazione di formule di acclamazione pagane ed epiteti imperiali (peraltro solari<sup>49</sup>) sulla persona di Cristo, fenomeno che non sarebbe andato senza conseguenze per la cristologia e per la chiesa<sup>50</sup>.

Successivamente, già alla prima lezione del semestre invernale 1921/22 Peterson si sarebbe soffermato sulla corrispondenza ideologica fra unità divina e unità monarchica<sup>51</sup>. Dal 1924, poi, assunto l'incarico di Storia della chiesa antica e Nuovo Testamento presso l'Università di Bonn, egli avrebbe posto mano a termini che verranno a essere per lui determinanti, addirittura di svolta, nelle ricerche successive<sup>52</sup>. Un saggio in particolare si situa all'inizio di questa traiettoria: *Was ist Theologie?*<sup>53</sup>.

*Bonn, 1924. Che cosa è teologia?*

Per quanto il saggio si inserisca nel medesimo contesto e per certi versi anche con un intento analogo – tornare a far percepire la grandezza di Dio rispetto a quella teologia liberale che

<sup>47</sup> Ivi, p. 303: «Nun haben wir in dem Abschnitt über die Akklamationen ausgeführt, daß die begriffliche Seite in der εἰς θεός-Formel im akklamatorische Gebrauch gewöhnlich nicht zum Ausdruck kam, aber daß jederzeit die Möglichkeit bestand, auch diese Seite in dem Ausdruck zur Geltung zu bringen».

<sup>48</sup> Ivi, p. 304: «Daß die einfache εἰς θεός-Formel das Ursprüngliche darstellt, geht aus dem Gebrauch der Akklamationen hervor. Wir hatten zur Feststellung des Wesens der Akklamationen uns an die Konzilsakten gehalten, und konstatiert, daß in ihnen die einfache εἰς θεός-Akklamation eine hervorragende Stelle einnimmt; das kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß sie vor der Erwähnung des Namens des Kaisers gerufen wird» qui Peterson riassume la ricerca svolta alle pagine 146 ss.: «Die Edessenischen und die Konzils-Akklamationen».

<sup>49</sup> Cfr. «Εἰς θεός und Sonnengott und εἰς θεός und εἰς Αἰών», pp. 260 ss.

<sup>50</sup> Così B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 289: «Wenn in den Versammlungen des alten Christentums und in ihrem Schrifttum Rufe, die im weltlichen Bereich dem Kaiser galten, auf Christus übertragen wurden, hat das natürlich einschneidende Konsequenzen sowohl für die Christologie als auch für das Verständnis jener Versammlung, die sich sprachlich in analoger Weise verlaublich wie die profane ekklesia; il corsivo è mio.

<sup>51</sup> Ivi, p. 778, che ne riporta uno stralcio: «Konstantin glaubte, daß der Eine Gott, der die Eine Kirche so stark gemacht hatte, auch ihn im Bunde mit der Kirche zur Alleinherrschaft und zum Siege führen würde»; queste lezioni, come riporta ancora Nichtweiß (in E. Peterson, *Theologie und Theologen*, «Ausgewählte Schriften» 9/1, Würzburg, Echter, 2009, pp. 651), dovrebbero trovare pubblicazione nel volume 10 della stessa serie.

<sup>52</sup> Così F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale*, cit., pp. 16 s. e G. Ruggieri, *Resistenza e dogma*, cit., p. 11 s.

<sup>53</sup> E. Peterson, *Was ist Theologie?*, Bonn, Cohen, 1925, 1926<sup>2</sup>; poi in Id., *Theologische Traktate*, cit., pp. 9-43; a riguardo di questo testo, si può vedere B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., pp. 21 ss.

rischiava di ridurlo ad una mera funzione dell'anima, una forza della storia o un movente dell'azione morale – l'intento di Peterson è qui la formulazione di un'obiezione di fondo alla teologia di Karl Barth. Nel 1922, con il saggio *La parola di Dio come compito della teologia*<sup>54</sup>, quest'ultimo aveva sviluppato una tesi decisiva della teologia dialettica, secondo la quale il teologo, per il suo essere uomo, non è in condizione di dire alcunché su Dio:

Compito della teologia è, e rimane, secondo Barth, conservare e dare espressione a questa domanda, a questo stato di cose assolutamente contraddittorio, secondo il quale dobbiamo parlare eppure non possiamo parlare di Dio<sup>55</sup>.

Questo rappresentava, nella teologia barthiana, il più alto onore che l'uomo potesse rendere a Dio. L'obiezione di Peterson si mostra da subito diretta ed ineludibile: questa non è una risposta *concreta* a una domanda *concreta*. La domanda lasciata in sospeso e la dialettica di Barth, nella sua mera possibilità, riconducevano semplicemente la disciplina del teologo nuovamente al mito. Al contrario, per Peterson è assolutamente antidialettico il fatto dell'incarnazione di Dio. Infatti, quella dialettica viene in tal modo esclusa; «per quale legge? Per la legge della fede. Nella misura in cui, cioè, al posto di ogni domandare dialettico è subentrato il punto della fede»<sup>56</sup>.

È su questo punto che la teologia successiva all'incarnazione differisce dal mito: in stretta connessione con il carattere di realismo della rivelazione deve stare, per quanto limitato questo possa essere, il carattere di realismo della conoscenza teologica<sup>57</sup>. L'idealismo hegeliano e quello barthiano dovevano essere pertanto tenuti distante dalla teologia non tanto perché falsi, ma proprio perché rinunciare al *fatto* di un Dio diventato uomo avrebbe significato rinunciare alla teologia<sup>58</sup>. Un oggetto reale per una conoscenza concreta, per quanto limitata fosse, è cioè per Peterson la *conditio sine qua non* della teologia, e perché essa possa rendere onore a Dio. È la condizione, al tempo stesso, per parlare di Dio in teologia, al modo di una consegna ricevuta<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in «Christliche Welt», 36 (1922), pp. 858-873, di recente riedito in W. Härle (a cura di), *Grundtexte der neueren evangelischen Theologie*, Leipzig, Evangelische, 2007, pp. 102-119.

<sup>55</sup> E. Peterson, *Was ist Theologie*, cit., p. 11: «Aufgabe der Theologie ist und bleibt, nach Barth, die Forderung, diesen widerspruchsvollen Sachverhalt, daß wir von Gott sprechen sollen und doch nicht sprechen können, stehenzulassen und zum Ausdruck zu bringen».

<sup>56</sup> Ivi, p. 14: «Für die Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft aber ist diese Art eine Verführung durch die Möglichkeit des Dialektischen ausgeschlossen. Durch welch ein Gesetz? Durch das Gesetz des Glaubens. Insofern nämlich an die Stelle alles dialektischen Fragens das Punktum des Glaubens getreten ist. Der Glaube, zu dem es wesentlich gehört, daß er Gehorsam ist».

<sup>57</sup> Ivi, p. 16: «der realistische Charakter der theologischen Erkenntnis [steht] mit der Realcharakter der Offenbarung in Verbindung».

<sup>58</sup> Ivi, p. 17: «Nicht darum also ist der Idealismus von der Theologie fernzuhalten, weil er in einem abstrakten Sinne vielleicht theoretisch falsch wäre, sondern darum, weil er die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist, nicht zugeben kann, ohne sich selbst dabei aufzugeben».

<sup>59</sup> Si osservi, per inciso, che lo storico rappresentava invece in questo senso la figura erede, la secolariz-



Diversamente da Barth, tuttavia, il «dato positivo» della Parola di Dio del Logos neotestamentario non è rappresentato solo dalla Scrittura, ma anche dal dogma nella chiesa: «La teologia è la concreta *esecuzione* di ciò che il Logos di Dio ha concretamente detto di Dio, e quindi si dà anche concreta rivelazione, concreta fede e concreta obbedienza»<sup>60</sup>. Per quanto nell'accezione petersoniana l'insegnamento della chiesa derivasse la propria autorevolezza dal Cristo, tuttavia esso non poteva essere fatto coincidere immediatamente con il dogma: «non ogni dottrina ecclesiale è con ciò stesso già dogma, ma solo quella che rimanda a un discorso di Cristo»<sup>61</sup>.

Peterson riconosce nel proprio testo il disinteresse di cerchie sempre più ampie verso il dogma della chiesa, e non le biasima; al contrario, egli giustifica questo atteggiamento proprio poiché il dogma autentico è solo quello che si fa incontro ad ogni essere umano nella sua concretezza, ciò che la teologia gli è sembrata sempre meno in grado di fare<sup>62</sup>. Il teologo esorta dunque al coraggio, e a titolo d'esempio dell'interesse per il dogma menziona a questo punto l'attenzione delle donne del mercato di Costantinopoli verso la disputa cristologica di Nicea:

si abbia il coraggio di tornare a vivere nella sfera nella quale il dogma si trova, e si può star certi che gli uomini si interesseranno di nuovo per la teologia, se ne interesseranno come si sono interessate le donne del mercato di Costantinopoli per la disputa fra ὁμοιούσιος e ὁμοούσιος.<sup>63</sup>

zazione del profetismo neotestamentario: «Die Propheten des Alten Bundes prophezeien die Zukunft, die Propheten des Neues Bundes prophezeien aus der Vergangenheit. [...] Es scheint aber, daß diese Art des neotestamentlichen Prophetismus kaum mehr unter uns lebt. Statt dessen sind wir mit der säkularisierten Form des neotestamentlichen Propheten beglückt worden, mit dem Historiker» (p. 25).

<sup>60</sup> Ivi, p. 27 s.: «Die Theologie ist der konkrete *Vollzug* dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, so daß es also konkrete Offenbarung, konkreten Glauben und konkreten Gehorsam gibet» (il corsivo è nel testo).

<sup>61</sup> Ivi, p. 31: «in der der Kirche von Christus übertragenen Lehrgewalt das Dogma vorkommt. Das soll aber heißen: nicht alle kirchliche Lehren ist damit schon Dogma, sondern nur das, das auf ein Reden Christi zurückführt»; circa questo aspetto si veda ancora il breve testo del 1924 edito in B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., pp. 22 s., in part.: «jedes Dogma irgendwie in einer göttlichen Offenbarung gründet und [...] jedes Ärgernis am Dogma auch ein Ärgernis an Gottes Offenbarung ist».

<sup>62</sup> Ivi, p. 33: «Die Menschen interessieren sich nicht für unsere theologischen Schulmeinungen und privaten Überzeugungen – und sie tun gut daran –, aber sie interessieren sich leidenschaftlich für jedes echte Dogma, und sei es auch nur, daß sie dagegen protestieren und sich darüber entrüsten. Das kommt daher, daß im Dogma jeder Mensch konkret getroffen wird, deshalb gibt es nun auch die Theologie, die das Dogma in einer ganz konkreten Weise voraussetzt».

<sup>63</sup> *Ibidem*: «Man habe den Mut, wieder in der Sphäre zu leben, in der das Dogma vorkommt, und man kann gewiß sein, daß sich die Menschen für Theologie wieder interessieren werden, so interessieren werden, wie sich die Marktwiber in Konstantinopel für den Streit um das ὁμοιούσιος und ὁμοούσιος interessiert haben».

*Monaco, 1929. La chiesa*

Come in quello appena esaminato, anche nel breve saggio *La chiesa* le tematiche teologico-politiche sono quasi assenti o ai margini della discussione, ma anche in questo caso vale la pena di sintetizzare le tesi teologiche e comprendere le conclusioni, assai rilevanti per il presente studio<sup>64</sup>.

Come il precedente ad un'affermazione di Karl Barth, questo breve contributo è costruito come risposta e reazione alla celebre citazione di Loisy: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue»<sup>65</sup>. Peterson articola qui esplicitamente tre presupposti: (1) Vi è la chiesa solo a partire dal presupposto che gli ebrei, il popolo eletto da Dio, non hanno creduto al Signore. È intrinseco nel concetto di chiesa il fatto che essa è essenzialmente la chiesa dei gentili; (2) Vi è chiesa solo a partire dal presupposto che la venuta di Cristo non sia immediatamente imminente; (3) Vi è chiesa solo a partire dal presupposto che i dodici apostoli siano stati chiamati nello Spirito santo, e che abbiano deciso la missione ai gentili nello Spirito santo.

Obiettando quindi alla tesi del modernista francese, ritenuta semplicistica, Peterson espone la propria visione in merito all'escatologia cristiana, costituita da un rapporto *di tensione* fra chiesa e regno di Dio:

Certo, la chiesa non è il Regno. Ma nella chiesa vi è qualcosa del Regno, così come della volontà politica del Regno di Dio giudaica e della rivendicazione di autorità “dei Dodici” nel Regno di Dio. È giusto dire che la chiesa è perciò caratterizzata da una certa ambiguità. Non è un oggetto politico-religioso univoco come il Regno messianico dei giudei. Ma non è neppure un oggetto puramente spirituale, in cui in generale non dovrebbero trovarsi concetti quali politica e autorità, che per di più dovrebbe limitarsi a “servire”. L'ambiguità che caratterizza la chiesa si chiarisce nella reciprocità di Regno e chiesa<sup>66</sup>.

Da quanto esaminato ora all'interno dei saggi della seconda metà degli anni Venti, dunque – in primo luogo in *Cos'è teologia?* – risulta chiaro quanto quella di Peterson, quando egli si è posto deliberatamente in aperto contrasto con la teologia protestante, sia soprattutto un'esigenza di concretezza, esigenza che mostra un'impronta possibile nella sua formazione da storico delle religioni, o persino nell'educazione familiare. È nella con-

<sup>64</sup> E. Peterson, *Die Kirche*, C.H. Beck, München, 1929, riedita poi nei *Theologische Traktate*, cit., pp. 409-429.

<sup>65</sup> Ivi, p. 411; A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1902, p. 111; B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 483 ss. tratta di *Die Kirche* nel quadro di un confronto con l'escatologia “conseguente” di Albert Schweitzer; della stessa si confronti, ancora, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., pp. 24 ss.

<sup>66</sup> Ivi, p. 423: «Gewiß, die Kirche ist nicht das Reich. Aber in der Kirche steckt etwas vom Reich, sowohl vom politischen Willen der Juden zum Gottesreich als auch vom Herrschaftsanspruch “der Zwölfe” im Gottesreich. Es ist richtig, daß der Kirche mit alledem eine gewisse Zweideutigkeit angeheftet ist. Sie ist kein eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch kein rein spirituelles Gebilde, in dem solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften, das sich vielmehr darauf zu beschränken hätte, zu “dienen”. Die Zweideutigkeit, die der Kirche anhaftet, erklärt sich aus dem Ineinander von Reich und Kirche».

creta incarnazione *corporea* del Figlio di Dio che si origina la Scrittura e si radica la concretezza del dogma. Il fine ultimo della teologia, soprattutto, è ancora una volta dettato dal movimento cristologico: un farsi vicino all'essere umano assai concretamente inteso. Provoca quasi un effetto di straniamento l'esempio delle donne del mercato di Costantinopoli che discutono appassionatamente dell'ἁμοούσιος.

Nei saggi degli anni '30 finora esaminati, la *Göttliche Monarchie* e il *Monotheismus*, gli elementi "positivi" sono i medesimi: proprio il contenuto escatologico del messaggio evangelico e il dogma trinitario resistono, e in definitiva fanno fallire i tentativi di fondare nella tradizione cristiana una dottrina imperiale romana. Tuttavia anche in quei saggi costituisce un punto fermo la concretezza e la contingenza delle costituzioni terrene, che vengono rispecchiate nelle "immagini", metafore o modelli (capaci di enormi ripercussioni politiche) della monarchia celeste.

### 3. Bonn, 1922. *La Teologia Politica di Carl Schmitt*

Il concetto di "teologia politica" cui Erik Peterson ribatteva in conclusione del suo *Monotheismus* era – com'è noto – quello condotto sulle soglie del XX secolo dall'esordio al terzo capitolo della *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, l'opera che Carl Schmitt aveva composto nel 1922 (ma un'importante riedizione sarà pubblicata, sempre a Berlino, nel 1934). L'*incipit* è celeberrimo:

Tutti i concetti pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo per il loro sviluppo storico, poiché essi vengono trasferiti [*übertragen wurden*] dalla teologia alla dottrina dello Stato, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia<sup>67</sup>.

Un'analisi compiuta di questi temi schmittiani è, in questa sede, ovviamente improponibile<sup>68</sup>: è tuttavia necessario riprendere quest'*incipit* al fine di rendere del tutto intelligibile la successiva obiezione formulata da Erik Peterson.

<sup>67</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), München, Duncker & Humblot, 1934<sup>2</sup>, p. 49: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie» (la traduzione è mia). Riguardo all'importanza dell'*incipit*, si legga quanto Schmitt stesso scriveva nel 1963 nella propria Premessa a *Il concetto di «politico». Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*. A cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 93: «spesso proprio l'apertura è decisiva per il destino di una pubblicazione».

<sup>68</sup> La bibliografia su Carl Schmitt è amplissima; per la sola discussione sulla teologia politica si vedano

Già in questo testo si deve constatare però l'utilizzo del concetto, quello di traslazione (*Übertragung*<sup>69</sup>), che Peterson riprenderà in direzione opposta: Schmitt effettua infatti con il suo testo una traslazione dalla teologia alla giurisprudenza, operazione che – per non citare che il maggiore dei suoi espliciti riferimenti – il giurista tedesco riprenderebbe da Leibniz. Più oltre nel testo della *Teologia politica* vengono citate le parole stesse del filosofo di Lipsia: «a buon diritto abbiamo *trasferito* il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto, poiché è straordinaria l'analogia delle due discipline»<sup>70</sup>.

Nell'*incipit* sopra riportato, il giurista tedesco menzionava due esempi espliciti di questo trasferimento: «il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore» e «lo stato d'eccezione[, che] ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»<sup>71</sup>. Schmitt non era teologo e, per sua stessa ammissione, non intendeva parlare di teologia né alla teologia, ma concepiva questo suo scritto all'interno dei suoi saggi di filosofia del diritto<sup>72</sup>. Altro tuttavia è constatare una similitudine nella partizione delle due

almeno: H. Ball, *Carl Schmitts Politische Theologie* (1924), ora in J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und Politische Theologie. 1. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München-Paderborn-Wien-Zürich, Fink-Schöning, 1983, pp. 100-115; K.-M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts «Politische Theologie»*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1973; F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, in A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Mohn, 1978, pp. 149-169; A. Schindler, *Die Theologie Carl Schmitts. Einführende Bemerkungen*, in J. Taubes (a cura di), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 153-159; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990; H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitt. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1994; J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München-Wien, Carl Hanser, 2000; M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, in P. Bettio e G. Filoramo (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana 2002, pp. 327-348; M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 164 ss.; C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 51 ss. e G. Mongini, *L'acuto occhio di Giano. La «guerra giusta» in Carl Schmitt tra diritto internazionale, ermeneutica storica e teologia politica*, «Nuova rivista storica», (2009) 2, pp. 567-598.

<sup>69</sup> Il dizionario italiano-tedesco Bulle-Rigutini enumera di *Übertragung* tre principali campi semantici: in senso generale questo termine indicava il «trasporto», la «trasmissione», da un punto di vista anche giuridico da intendersi come «cessione» o «traslazione» o «voltatura» (voltura) di un diritto o di un contratto; si indicava poi con il termine la «traduzione» (linguistica), e infine la «trasmissione» (o «infezione») di malattie; cfr. Ö. Bulle e G. Rigutini (a cura di), *Nuovo dizionario italiano-tedesco e tedesco-italiano*, Lipsia-Milano, Tauchnitz-Hoepli, 2 voll., 1911<sup>4</sup>, vol. II, p. 885.

<sup>70</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 62; l'opera di Leibniz era: *Nova methodus discenda docendaque jurisprudentiae. Ex artis Didacticae Principiis in parte generali praemissis, Experientiaeque luce*: Autore G.G.L.L., Francofurti, impensis Johannis Davidis Zunneri, 1667 (che si cita da G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1930, VI.i., p. 294) pars II, § 4: «Meritò autem partitionis nostrae exemplum à Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo» (l'enfasi è mia).

<sup>71</sup> Sono i due concetti, com'è noto, che figurano già all'*incipit* del primo capitolo della *Teologia politica*, che recita: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione» (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*), in C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 11; dello «stato di eccezione» si occupava tuttavia già il libro precedente di Schmitt, *Die Diktatur*.

<sup>72</sup> C. Schmitt, *Teologia Politica II*, cit., p. 22; cfr. F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, cit., M. Nico-

discipline, ossia in un'organizzazione del discorso, come aveva fatto Leibniz, altro è postulare una similitudine *reale*, ossia non solo fra i concetti, ma fra le cose da questi indicate, tantopiú quando una delle due "cose" poste in relazione è Dio.

Tuttavia non direttamente su questa obiezione teologica, ma con gli strumenti e l'acribia dello storico e del filologo, e in nome di una concretezza della fede nell'incarnazione e della corporeità di quest'ultima, Peterson letteralmente capovolge il procedere dimostrativo di Carl Schmitt. Nel suo *Monotheismus*, come s'è visto, tutte le occorrenze concettuali della "monarchia di Dio" hanno mostrato di non essere piú che metafore occasionali, non generalizzabili traslazioni sulla divinità di concreti epiteti politici o costituzioni mondane. L'inapplicabilità alla Trinità di troppo facili analogie che al tempo stesso del cristianesimo appiattiscono l'ineludibile portata escatologica fa cosí ingiungere a Peterson, a Roma, nel 1935, quell'impossibilità, la *fine* di ogni teologia politica «che abus[i] dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica»<sup>73</sup>.

#### *Epilogo 1936. Cristo come imperatore*

Il saggio del 1936 *Christus als Imperator*<sup>74</sup> può essere considerato un ottimo specchio del metodo petersoniano: qui il suo autore analizzava le occorrenze della formula del titolo, *Cristo come Imperator* appunto, ancora nel corpus della letteratura cristiana antica, prendendo in esame testi di Tertulliano, Cipriano e Lattanzio, per non menzionare che i maggiori<sup>75</sup>. La valenza che il termine assumeva nella *Città di Dio* di Agostino era tuttavia esemplare per Peterson, e questo poich  in quest'ultima opera risultava particolarmente

letti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, cit., pp. 327, 335; e in questo stesso volume, cfr. M. Rizzi, «*Nel frattempo: osservazioni diverse su genesi e vicenda del Monotheismus als politisches Problem di Erik Peterson*», pp. 397-423. Un  *caveat*  importante è rappresentato però dal fatto che Schmitt si definisce «teologo della giurisprudenza» (in C. Schmitt, *Glossario*, Milano, Giuffr , 2001, p. 33; cfr. G. Mongini, *L'acuto occhio di Giano*, cit.).

<sup>73</sup> Nel testo di Peterson, tuttavia, quest'impossibilit , questa conclusione (*Erledigung*) come si   gi  visto   cos  specificata: «La dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario, e l'interpretazione della pax augusta di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto   finito [*erledigt*] teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana   stata liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si   anche realizzata la rottura con ogni "teologia politica" che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica» (il corsivo   mio); E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., pp. 104 s. Si confrontino C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970 (tr. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffr , 1992) e B. Nichtwe , *Erik Peterson*, cit., p. 790.

<sup>74</sup> E. Peterson, *Christus als Imperator*, in «*Catholica*», 5 (1936), pp. 64-72, poi ripubblicato in appendice a Id., *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, J. Hegner, 1937 (opera che ha avuto un'edizione francese [Paris, Seuil, 1948] e anche una italiana [Milano, Vita e pensiero, 1955]) verr  incluso nei *Theologische Traktate*, cit., pp. 149-164, e in quanto tale riedito nel primo volume nelle *Ausgew hlte Schriften*, Würzburg, Echter, 1994.

<sup>75</sup> Cfr. E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., 152: «Jedenfalls ist die Beziehung dieser Akklamation auf Christus in der patristischen Literatur h ufig».

esplicito il rimando al tempo escatologico, per il quale un Cristo *imperator* doveva venir inteso non solo nel senso di comandante della chiesa, della *militia* cristiana, ma anche (e soprattutto) nel senso trascendente, che irrompe in contrapposizione con l'*imperium* pagano:

Quando si considerino tutti questi contesti, sarà possibile comprendere anche i luoghi in cui la letteratura cristiana antica parla di Cristo come *imperator* non solo univocamente come della sua autorità sul campo, sulla sua *militia*, quanto vedere quelli in cui il Cristo-Imperator è al tempo stesso il signore di un *imperium* che trascende tutti gli *imperia* di questo mondo<sup>76</sup>.

Se è vero da un lato che è il linguaggio stesso dell'Apocalisse a testimoniare corrispondenze con il modello romano – fra le altre, quella fra il colore dei quattro cavalli e i partiti del circo romano<sup>77</sup> – ciò è però d'altro lato funzionale a mostrare il segno opposto di questi rispecchiamenti. Già l'esegesi antica, per portare solo il più significativo esempio di Peterson, interpretava la dichiarazione di lealtà di cui è degno colui che siede sul trono (Ap 4), in contrapposizione al giuramento di fedeltà ai potentati secolari<sup>78</sup>. La conclusione, in tal senso, è netta: nel parallelo fra Cristo e l'imperatore non si deve leggere un'ana-

<sup>76</sup> Ivi, p. 153: «Wenn man diese ganzen Zusammenhänge bedenkt, wird es erlaubt sein, auch die Stellen, an denen die altchristliche Literatur von Christus als dem *imperator* spricht, nicht nur einseitig von dem Feldherrtum Christi in seiner *militia* zu verstehen, sondern in dem Christus-Imperator zugleich den Herrn über ein *imperium*, das alle *imperia* dieser Welt transzendiert, zu sehen»; cfr. A. v. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, Mohr, 1905.

<sup>77</sup> E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 156: «Der Antritt der Herrschaft Christi wird mit kosmischen Zirkusspielen eingeleitet, die das Proömium zum Ende dieser Welt darstellen». L'importanza di questo passaggio di Ap 6 per Peterson può difficilmente essere sopravvalutata: proprio qui infatti egli fece una prima esperienza personale infantile con la Bibbia, come ebbe a scrivere: «Als Knabe, fand ich in einer Bücherkiste meines Großvaters einst eine Bibel. Als ich sie aufschlug, fiel mein Blick auf jenes Kapitel 6 der Geheimen Offenbarung, das den Auszug der vier apokalyptischen Reiter beschreibt. Als ich das Kapitel zu Ende gelesen hatte, floh ich voller Schrecken aus der Dachkammer; mir war, als hätte ich einen Blick in ein Geheimnis getan, das schreckenvoll und wirklich zugleich, doch schamhaft noch hätte verhüllt bleiben sollen» (E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, in Id., *Theologische Traktate*, cit., pp. 165-224, p. 185; cfr. B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer*, cit., pp. 14 s. e, da ultimo, A. Hammes, *Liturgie und Politik. Ein Beitrag zum Verständnis der Johannes-Apokalypse in den Werken Erik Petersons*, in T. Marschler e C. Ohly [a cura di], *Spes nostra firma. Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag*, Münster, Aschendorff, 2009, pp. 17-28).

<sup>78</sup> E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 155, che così citava A. Alföldi, *Insignien und Tracht der römischen Kaiser*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung» 50 (1935), pp. 1-171, p. 134: «Es ist die Loyalitätserklärung vor dem Thron des unsichtbaren Herrschers, eine eindrucksvolle Gegenkundgebung gegen den Herrscherkult und die Adoration des leeren Thronessels des Monarchen, die zunächst hellenistische Einrichtung war und dann nach Rom gekommen ist» (il corsivo è mio; il testo di Alföldi era però il seguente: «Die Adoration des leeren Thronessels des Monarchen, auf welchen seine Herrscherinsignien in Nachahmung der Sellisternen der Götter gelegt sind, ist eine hellenistische Einrichtung, welche in Rom in sehr verschiedenen Abstufungen zur Anwendung gebracht worden ist»).

logia a servizio dell'apologetica imperiale – e peraltro utilizzabile a prescindere dal contesto in cui era nata – quanto una simbologia di esplicito, aperto conflitto<sup>79</sup>.

Peterson con questo saggio ingaggia un confronto diretto con il testo di Harnack *Militia Christi*, di un trentennio precedente: il senso del martirio protocristiano non era da intendere moralmente (come aveva fatto il teologo liberale), ma escatologicamente; e così la lotta in questione era quella fra gli imperi terreni, *tutti* gli imperi terreni, e il trascendente impero celeste che era loro contrapposto<sup>80</sup>. Tuttavia, sebbene le citazioni dalla passione di Giovanni – quelle in cui Gesù dichiarava «il mio regno non è di quaggiù» (Gv 18,37) – andassero nella medesima direzione escatologica, la formula *Christus Imperator* poteva trovare un suo spazio politico-concettuale in un mondo in cui gli Ebrei erano ormai senza re, e i Romani non avevano che Cesare<sup>81</sup>.

Peterson non indulgeva tuttavia neppure a una dissociazione “dialettica” fra i due piani: egli comprendeva bene, infatti, quanto per una comunità, chiesa militante che viveva i tempi della testimonianza e del martirio, l'acclamazione a Cristo come imperatore dovesse acquistare anche un significato affatto pubblico<sup>82</sup>. Per la chiesa primitiva non si era trattato però in nessun caso di un mero confronto – tutto mondano – fra chiesa e Stato, risolvibile nell'individuazione fra essi di un qualsivoglia *modus vivendi*<sup>83</sup>, ma di una vera e propria «lotta» (*Kampf*) tra il regno di Dio e l'impero terreno, che aveva avuto luogo nel momento in cui il *princeps* romano era divenuto un *Führer* che riuniva in sé ogni pote-

<sup>79</sup> E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 156: «Es ist klar, daß in der Parallelisierung Christi mit dem Imperator keine zeitlose Symbolik, sondern eine Kampfsymbolik vorliegt». Si tenga conto altresì del fatto che la terminologia usata da Peterson era quella di una contrapposizione (*entgegenstellen*, *Gegengestalt*, *Gegenstück*, *Gegenkündigung* e *passim*); per i debiti (e ovviamente le differenze) rispetto a Carl Schmitt si veda B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 758-762.

<sup>80</sup> E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 157: «In seinem bekannten Buch über die Militia Christi, Tübingen 1905, S. 10, hat Ad. Harnack behauptet, das militärische Element in der christlichen Stimmung sei nicht aus der christlichen Apokalyptik, sondern aus der sittlichen Ermahnung abzuleiten. Ich halte das für eines jener Mißverständnisse Harnacks und der liberalen Theologie, das auf einer mangelnden theologischen Einsicht beruht. Man kann den altchristlichen Begriff des Märtyrers nicht verstehen, wenn man nicht den Zusammenhang mit der urchristlichen Eschatologie erkennt»; su questo aspetto, si veda quanto ha scritto F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale*, cit., p. 35: «Lo scritto *Testimoni della verità* è appunto l'attacco più diretto, sul piano teologico, come fu giustamente notato, contro la concezione di uno stato totalitario».

<sup>81</sup> E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 160: «in einer Welt, die notwendigerweise von allem Institutionellen gelöst ist, da die Juden ohne König sind und die Heiden nur den Cäsar haben, muß auch der König der kommenden Welt in dem Kampf um den zukünftigen Äon etwas von einem Imperator annehmen».

<sup>82</sup> E. Peterson, *Von den Engeln*, in Id., *Theologische Traktate*, pp. 323-407, p. 370: «Es ist eine Öffentlichkeit, die nicht etwa “der Staat” der Kirche als solcher originär zukommt, da sie einen Herrn hat, der als ein himmlischer König auch eine himmlische “Öffentlichkeit” besitzt»; si confrontino, di B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 746 ss., la *Einleitung*, in E. Peterson, *Der Brief an die Römer (Ausgewählte Schriften, vol. 6)*, Würzburg, Echter, 1997, p. XIII, e *Zur Auswahl politisch-theologischer Texte*, cit., p. XXXVII.

<sup>83</sup> Era del 20 luglio del 1933 il *Reichskonkordat* fra la Germania di Hitler e la Santa sede; anche su questo si veda F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale*, cit., p. 27 s.

re<sup>84</sup>. Ma questo era anche il senso del breve testo di Peterson: una critica teologica, fondata storicamente e filologicamente, al culto del leader carismatico, scritta a pochi mesi da quell'agosto 1934 nel quale Hitler aveva riassunto in sé tutte le principali cariche del Reich con l'appellativo di *Führer und Reichskanzler*<sup>85</sup>.

Come in questo testo, anche più in generale la ricerca di Erik Peterson muove da un'as-sai solida (e anche riconosciuta) acribia critica, dalle premesse metodologiche dello storico delle religioni, del filologo e dello storico dei concetti. Questa formazione e quest'at-tenzione non ha comportato però una meno netta corrispondente posizione riguardo alla contemporaneità. L'esigenza di concretezza dell'incarnazione e la consapevolezza criti-ca hanno portato Peterson ad attestare e denunciare a metà anni Trenta l'origine tutta mondana degli epiteti monarchici di Dio e la loro prima traslazione dal piano politico a quello teologico, e dunque a dichiarare l'impossibilità di quella seconda traslazione che in-tenda ammantare il sovrano di attributi metafisici o divini.

Accanto a questo gesto di demistificazione, ancor oggi oggetto di vivaci discussioni, il motivo teologico principale dell'impossibilità di ritrasferire sul piano della politica gli epi-teti monarchici divini (ma motivo già della loro stessa inapplicabilità a Dio, non fosse che in metafora) era però la dottrina trinitaria, mistero non creaturale ma divino e non traducibile in architetture istituzionali. In questo senso la teologia petersoniana è stata (e tuttora rimane) la messa in questione radicale di ogni tentativo di strumentalizzazione della fede trinitaria finalizzato ad avallare o puntellare ideologicamente qualsivoglia regi-me politico.

Nella premessa e nel saggio introduttivo alla sua opera recente, *Potere e salvezza*, l'egit-tologo di Heidelberg Jan Assmann ha proposto esplicitamente l'inversione del modello di Schmitt: «tutti i concetti pregnanti – ma forse è il caso di parlarne più modestamente co-me di alcuni concetti centrali – della teologia sono concetti politici teologizzati»<sup>86</sup>. Egli uti-

<sup>84</sup> E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 157: «Der Christus, der Imperator ist, die Christen, die zur *militia Christi* gehören, sie sind Symbole eines Kampfes um ein eschatologisches *imperium*, das sich allen *imperia* dieser Welt entgegenstellt. Es handelt sich hier nicht um eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, die sich als zwei Institutionen gegenüberstehen und als Institutionen nun auch einen *modus vi-vendi* finden müssen, sondern der Kampf (und nicht die Auseinandersetzung) ist nötig geworden, weil die Basis des Institutionellen im Imperium verlassen ist. Als mit der Vergrößerung des Imperiums die Massen nicht mehr einfach mit den Institutionen der Polis zu regieren waren, mußte der *princeps* als Führer alle Macht in sich vereinen».

<sup>85</sup> Si può confrontare in merito B. Nichtweiß, *Zur Einführung*, cit., pp. VII-XXIII, XVIII s.: «Eine dur-chaus passende Zusammenstellung, denn dieser Text ist nur auf den ersten Blick eine rein historische Stu-die über einen patristischen Christus-Titel. Auf den zweiten Blick enthüllt sie sich als die anhand eines sor-gsam ausgewählten historischen Stoffes geführte Kritik an einem totalitären "Führer"-Kult, den die Kirche als "militia Christi" im "blutigen Krieg der Märtyrer" überwinden müsse. Der Text ist eine Paradebeispiel für Petersons Kunst, im Willen zur Wirksamkeit in einer konkreten, (kirchen-)politischen Situation der Gegenwart historische Forschung und theologische Deutung zu verbinden».

<sup>86</sup> J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, Einau-di, 2002, p. ix, p. 20.



lizza in questo senso il termine “trasposizione” (*Umbuchung*), definito piú avanti come del «trasferimento di concetti dalla sfera politico-sociale a quella politico-teologica (e viceversa)»<sup>87</sup>. Il proposito di questo contributo è stato di mostrare che già nel proprio saggio *Il monoteismo come problema politico*, Erik Peterson utilizzava consapevolmente in questo senso, e capovolgendo con esso l'argomentazione schmittiana, il termine-chiave di traslazione (*Übertragung*).

<sup>87</sup> J. Assmann, *Potere e salvezza*, cit., p. 108.

Antonio Hermosa Andújar

**Pensar los clásicos políticos  
(y pensarlos en español: ¿pensar por pensar?)**

Los cambios pasan y los clásicos permanecen. ¿Qué hace posible el que ideas surgidas al calor de otras circunstancias tan distintas a las nuestras lleguen a reportarnos aún hoy *utilidad*, y ello aunque no lo sepamos, por no hablar de admiración y emoción sin par? Intentamos dar mínimamente cuenta de dicha cuestión en las páginas que siguen, en las cuales incorporamos asimismo una breve reflexión acerca de la influencia de los hechos históricos, y de sus coyunturales efectos distorsionantes, en el destino de la historia de las ideas, y hasta de sus cultores, con una referencia al caso español (iniciamos con ella nuestro recorrido, para desarrollarla más ampliamente en el apartado final).

*Pensar por pensar* puede significar dos cosas en sí contradictorias: *pensar para nada* y *pensar pese a todo* (pensar por placer, por necesidad, etc.): pese a las circunstancias claramente adversas o a la inanidad del resultado que se espera obtener.

A mi entender, pensar los clásicos políticos (en español) engloba ambas dimensiones de la expresión.

Con todo, el título de la ponencia implica tres cosas: pensar los clásicos, pensar los clásicos españoles y pensar en español a los clásicos, españoles o no (en realidad, implica una cosa más, por cuanto cabría establecer una distinción entre *pensar* los clásicos y *conocerlos*, si bien aquello implique esto). Comenzaremos, pues, por aquí, para abordar acto seguido el problema que nos ocupa en el orden indicado, con la salvedad de que la reflexión sobre el segundo aspecto del mismo lo incluiremos en el primero y el tercero.

*Conocer los clásicos*: ¿vale la pena? Peor aún: ¿es necesario? Para hacernos una idea cabal de la cuestión recurramos a un experimento mental: los individuos de –pongamos por caso– Los Ángeles han caído repentinamente, *todos juntos y tal como son*, de las nubes y tienen que convivir, es decir, darse un orden: ¿cómo resolverán el asunto? Añadamos que el territorio está libre, y aunque hay varios Estados alrededor nadie lo reclama<sup>1</sup>. Y eso es lo

<sup>1</sup> Una aclaración: el motivo por el cual les hago caer tal y como son se debe a que, de no ser así, de ser como la cabeza de Fedro, bella pero sin seso al decir de Kant, no sabrían qué hacer consigo mismos, caerí-

primero que pasan a hacer gracias al hecho de ser nuevos, *colonos*, pero saberse antiguos, esto es, *históricos*.

Vista la tarea, quizá a alguien le dé por adelantarse y, ambicionando el poder, aduzca que él está naturalmente programado para mandar, por lo que exigirá el mando sin más; pero quizá fueran varios, o muchos, quienes lo hicieran, por lo que ponerles de acuerdo a ver quién era el *mejor* programado ya encendería la discusión; que, me temo, no acabaría ahí, dado que igual eso no convencía a los demás. Una variante de esto sería esgrimir el derecho del más fuerte, y reclamar tras ello el poder para gobernar pues *inter arma silient leges!*...<sup>2</sup> y lo que se ponga.

Otros blandirán como argumento el derecho del primer ocupante<sup>3</sup>, y he ahí nuevas polémicas a fin de determinar qué nube estaba más baja o quién salió despedido el primero, etc. O bien, revolviendo en el pedigrí familiar, que se proviene de una tradición de *mandones*; o, revolviendo en el pedigrí intelectual y/o moral, que ningún mérito mayor que el de ser el mejor<sup>4</sup>.

O, por último, improvisando con el ser o con el poseer, cabría aducir que se es ruso, ¡y menudas matrioskas se hacen allí!; o siciliano, ¡y menudos mafiosos se hacen allí!; o que en su país hay muchas *miss* universo; o que uno tiene un gato con tres patas y que, además, sabe idiomas, pues ladra además de maullar, etc. O sea, y en definitiva, más polémicas para resolver entre los defensores de tales criterios seguidas del rechazo general de los de-

an en un estado de anarquía que difundiría la violencia por doquier y del que quizá, cuando por analogía con las tres funciones básicas del individuo –juzgar, querer, ejecutar, que implican pensar (un tratamiento clásico de dicha problemática se halla en H. Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego / New York, Harcourt, Inc., 1978)– se decidieran a crear un órgano *social* que pusiera fin a la misma, fuera ya demasiado tarde para salir. Siendo como son, en cambio, ya saben que deben constituir un poder común y organizarlo.

<sup>2</sup> La frase, como se sabe, es de Cicerón (*Pro T. Annio Milone Oratio*, 10, Barcelona, Bosch, 1984), pero el contexto en el que hoy se emplea es opuesto al ciceroniano, que celebraba dicho silencio cuando se trataba de la salvar la vida del individuo víctima de una emboscada. El contexto actual, insistimos, es el que insta a criticar la violencia y la política hecha en su nombre, que no duda en silenciar las leyes y los derechos individuales en nombre de la razón de Estado, bajo la que suelen ocultarse incluso espurios intereses particulares de la propia casta gobernante (si acaso, *desocupado lector*, atraviesan su mente episodios relacionados con la reciente guerra de Iraq, y más concretamente con el inefable Secretario de Defensa de la Administración Bush, puede auto-otorgarse un premio).

<sup>3</sup> Que sin duda no hubo de esperar al capítulo IX de *Du contrat social* de Rousseau para recibir la crítica que merece, aunque sin duda la del ginebrino es fulminante (en *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1964, vol. III).

<sup>4</sup> La *Ciropedia* de Jenofonte (Madrid, Gredos, 2000), es un buen ejemplo de lo que significa educar a un *número uno*. Es por ello precisamente por lo que ha de gobernar; la idea, con todo, se halla presente en la defensa de Darío de la monarquía frente a la oligarquía y la democracia en el célebre diálogo sobre las formas de gobierno ideado por Herodoto (Madrid, Gredos, 2000, par. 82), y en toda la tradición oriental anterior, centrada en «el sabio universal» (*Poema de Gilgamesh*, Madrid, Tecnos, 1988, Tablilla I), como en el caso de Gilgamesh o en «el príncipe piadoso», como Hammurabi (*Código de Hammurabi*, Madrid, Editora Nacional, 1982, Col. I-30), una especie de mortal *sobrenatural*, encargado como el faraón egipcio, entre otras misiones, de preservar al débil de la violencia fuerte (cf. al respecto Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, pp. 131 s).

más. (Se omite el supuesto *derecho de conquista* porque, recuerden, todos cayeron azarosamente sobre Los Ángeles: nadie, pues, podría esgrimirlo).

¿Con qué criterio se elegiría entre tantos y tan heterogéneos títulos, y qué legitimidad tendría el previsible rechazo mayoritario a cada uno de ellos?

Al final, tras vueltas y revueltas al asunto, quizá la inmensa mayoría acordara en varios puntos; que por muy fuerte, muy primero en llegar, muy inteligente, muy ruso o muy guapo, etc., que se sea, nada de eso faculta para dominar naturalmente a los demás, y que ninguna otra cualidad legítima más allá del consenso de los futuros ciudadanos. O que, con independencia del grado en que lo hagan, quien más quien menos ha decidido que la *res publica* no le va a ser por completo indiferente. O que la razón, en mayor o menor medida, es patrimonio de todos, por mucho que en algunos se disimule tanto...

Con ese ramillete de ideas en la mente de cada uno ha llegado la hora de *politizar* la convivencia, esto es, de instituir un poder constituyente, que en coherencia con las mismas estará integrado por su conjunto. A partir de aquí, configurada ya la autoridad legítima, base de la legitimidad del entero orden político por instaurar, entre las primeras decisiones estará la de si mantener la coherencia anterior y dotarse del régimen correspondiente, esto es, la democracia, o interrumpirla eligiendo otro; como también la de fijar ese contrato por medio de reglas, junto a otras que fijen los poderes aún por constituir, las relaciones entre ellos, el modelo económico, el sistema de libertades y derechos y las modalidades de cambio o recambio de las mismas, vale decir: si hacer o no eso que hoy llamamos *Constitución*<sup>5</sup>.

Aunque son sujetos nuevos, el hecho de ser históricos apoya la idea de que durante alguno de estos pasos alguien sugerirá que, dada la complejidad y gravedad del asunto que llevan entre manos, por qué no consultar cómo otros resolvieron sus problemas (eso que Popper llama *vivir*)<sup>6</sup>. Es probable alguna opinión contraria a dicha propuesta, pero apenas si cabe imaginar que al final no se imponga, dado que, entre otras razones, así funciona la mente humana cuando no se limita a rumiar dogmas: comparando para aprender (bien que aprender implique mucho más que comparar).

En efecto; al examinar las respuestas dadas a otras situaciones tendrán de continuo en mente las suyas (situación y respuesta). No hay, en este contexto, análisis sin comparación, pues la actividad desarrollada no es primordialmente intelectual, sino práctica. Se están, pues, confrontando dos o más cosas sobre un objeto prefijado, esto es, se está pasando revista a los problemas que planteó en otra ocasión, y a las respuestas que generó —o *genera en abstracto*—, la creación de la institucionalidad estatal.

<sup>5</sup> No es tema del presente trabajo discutir la evolución del concepto o por qué países democráticos, tan antiguos (Inglaterra) como nuevos (Israel), carecen de ella o la tienen *a mitad* (Alemania); ni, a la inversa, por qué países no democráticos también poseen su ley de leyes. Es su condición de hecho *natural* en la legislación de los pueblos democráticos el motivo por el que aludimos a ella.

<sup>6</sup> K. R. Popper, *La responsabilidad de vivir*, Barcelona, Paidós, 1995 (cf. el cap. 12, que lleva el mismo título que el general del libro).

Ahora bien, esa simple operación significa varias cosas y todas de la máxima importancia, si bien yo aquí sólo me detendré en dos. La primera es que situaciones vividas o ideas pensadas por *otros* son útiles a *terceros*; la segunda es que esas situaciones y esas ideas pueden buscarse en cualquier tiempo y lugar, por heterogéneas que puedan ser y diferentes con ello de las nuevas: y es que si algo ha confirmado la primera conclusión es la existencia de una humanidad común entre los seres humanos, una *identidad* o, si se quiere, una *naturaleza humana* que permite reconocernos como tales con independencia de las circunstancias de tiempo y lugar, así como de las diferencias que necesariamente también nos constituyen, y que de no ser por ellas no habría ni libertad ni historia, y la especie humana sería una especie natural más, como los castores o las hormigas<sup>7</sup>. Con otras palabras: el hecho de poder *comparar* revela que cabe asumir como *propia* la historia *ajena*, que la humanidad *al completo* está al alcance de cualquiera como libro de conocimiento y, en su caso, como manual para la acción. Lo cual, por cierto, no significa que todo nos vaya a ser útil o que, al asumir algo, nos convirtamos en meros imitadores, sino tan sólo que podemos aprender de los demás, presentes o ausentes, y seleccionar qué aprendemos. Los potenciales ciudadanos de Los Ángeles, por ejemplo, sabrán a partir de aquí que a la hora de instaurar la que será su institucionalidad no estarán creando *ex nihilo*, sino *ex novo*, y ello porque si bien aún no tienen Estado para su fundación se han *recargado* de historia.

El familiarizarse con otras situaciones y, sobre todo, ideas los pone en la condición de plantear de manera más extensa, compleja y precisa los problemas por resolver, y eso porque, luego de comparar, seleccionaron lo mejor de lo que vieron (entendiendo ese *mejor* de manera tanto absoluta como relativa a su situación). Ahora no se conformarán —quizá no lo hubieran hecho *solos*, pero *ahora* seguro que no— por empezar instituyendo un poder constituyente, sino que pasarán sin más a valorar si tiene sentido ponerle límites y si se reservará o no alguna autoridad en la Constitución; si la redactará directamente o mediante representantes elegidos para la ocasión; si esos representantes tendrán también un papel en el futuro o se agotó ahí su función.

Y lo mismo pasará con los *poderes constituidos*; como las funciones están *dadas* naturalmente, pues querer, ejecutar y juzgar son operaciones sin las cuales no hay orden político, proveerán a asignarles un órgano específico a cada una de ellas o a repartirlas entre varios, o todos, los *poderes* creados; a delimitar las competencias y fijar los límites de cada uno, así como su composición, a regular las relaciones entre ellos, o dentro de ellos, etc. Quizá la experiencia les provea de un mejor modo de sancionar y tutelar las libertades y los derechos individuales, de regir el funcionamiento de los partidos, de establecer un sistema electoral, etc.

<sup>7</sup> En realidad, sin las diferencias que nos distinguen sin desconocernos, todos seríamos la misma criatura y, bien mirado, no habría especie; o sí especie, pero no individuos; habría desde luego tiempo, pero no historia. Mas sin las diferencias que nos asemejan sin igualarnos cada sujeto constituiría su propia especie, que es una manera de decir que no sólo no habría ni especie ni historia, sino que tampoco habría vida. Por eso, cabe añadir, en el concepto de naturaleza humana debe incorporarse, junto a lo común que nos hace genéricos, lo individual que nos personaliza, así como la noción de cambio, que afecta a ambas dimensiones.

No hay que insistir mucho para descubrir que, en este punto, los clásicos ya hace mucho que están silenciosa pero activamente presentes en la nueva Constitución, repartidos a lo largo de su entero articulado, al que con su inspiración ha contribuido a configurar. Cuando antes decíamos que comparar conllevaba elegir lo mejor no podía haber duda de lo que constituía la mayor parte de eso mejor. Y no sólo, como parece obvio, en el terreno de las ideas, sino aun de los propios hechos, porque todas las constituciones en grado de inspirar la nueva de Los Ángeles están llenas de ellos, cuando no son ellas mismas *clásicas*, un clásico, como es el caso de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* francesa de 1789 o la propia Constitución de los Estados Unidos.

Y es que, si bien hoy clásico es aquél a quien se cita mucho pero se lee poco, aquél a quien se suele leer *de oídas*, para llegar a serlo no sólo ha tenido que pasar el filtro más selectivo que la muerte ha puesto a la vida, el del tiempo, sino que, por lo general, lo ha hecho *de continuo*, derrotando a la muerte en cada cambio, incluso cuando el cambio constituía el resultado de una revolución. Naturalmente, también aquí se exigen matizaciones, pues no todos los actualmente reconocidos por tales lo son en la misma manera ni lo fueron siempre, es decir, que también entre ellos hay clases, clásicos de clásicos, como lo era el historiador Edward Gibbon para el economista y jurista Adam Smith, que lo equiparaba al Virgilio de Dante, un *maestro di color' che sanno*.

Si se quiere una prueba de su presencia en la nueva Constitución de Los Ángeles, he-la aquí: las posibles fuentes de legitimidad ya fueron discutidas, y rechazadas o aprobadas por los sofistas entre otros, como Trasímaco y Calicles, según nos cuenta Platón; la discusión sobre los regímenes políticos data al menos del historiador Heródoto, y quizá haya incluso que remontarse al poeta Teognis; el rechazo de criterios no estrictamente políticos en la política pertenece a Aristóteles, quien se decantara también por el régimen *democrático* (que él llamaba *Politeia* o *República*) por ser el único, en su opinión, garante de estabilidad y conservación a causa de su estructura (aspiración ésta que también Spinoza aspiraría en la modernidad a emular); con ello, por cierto, imitaba a Pericles, cuya famosa *Oración fúnebre* constituye el discurso fundacional de la democracia (directa). Etc.

Si nos centráramos en el poder constituyente habríamos de visitar la famosa obra de Siéyès, y saltar desde él hacia adelante, hasta Carl Schmitt, o hacia atrás, pues se trata de una idea que perfecciona la del contractualismo moderno de constitución del Estado a partir de la voluntad de una multitud reunida, sea constituida en pueblo o no, y ahí desde Althusius a Rousseau y Kant hay nombres por enumerar, entre ellos el gran Hobbes.

Si hablamos de la distribución de competencias, funciones y poderes nuevamente habríamos de volver a Aristóteles, y saltar de ahí a Locke, a Montesquieu y a los autores de «The Federalist», etc.; si optamos por un ejecutivo personal una catarata de autores saltaría antes nuestros ojos, en su mayoría absolutistas; si lo prefiriéramos colectivo, escucharíamos con suma atención los argumentos desplegados en su favor por Destutt de Tracy en su comentario al *Esprit des lois* de Montesquieu<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Algo que, en cambio, para nada tendría en cuenta Voltaire en el suyo.

Y nótese que he seleccionado problemas estrictamente políticos; pero si hubiera hablado de la relación entre religión y Estado no sólo habría aparecido Tocqueville, quien, en realidad, aparecerá siempre, antes o después, que se hable de democracia, sino clásicos tardomedievales, como Ockham, Dante o Marsilio de Padua, que combaten la presencia en la vida pública del Papa o incluso su poder personal (es el último caso). Y no digamos nada si habláramos del significado cultural de la democracia, del tipo de hombre que implica, del relativismo axiológico que entraña: hasta Hesíodo y su mito de Prometeo, o mejor, hasta el mismísimo Homero sería menester retroceder, no sin antes observar en la física jonia o en la eléata cómo la razón colectiva se ha transmutado en razón individual, o en Pitágoras o Protágoras cómo los hombres crean y transmiten valores específicamente sociales en su interrelación.

Todos ellos, insisto, están presentes en el breve esbozo que hemos trazado de la nueva *Constitución* de Los Ángeles.

### *Pensar los clásicos*

Hemos visto que la identidad de la naturaleza humana y el modo de funcionar nuestra mente, que al examinar obliga a comparar para aprender, se cuentan entre los factores que llevan a hacer de los clásicos, lo sepamos o no, una presencia constante en nuestras vidas. Ahora bien, y aunque conocerlos es la *conditio sine qua non* para pensarlos, ¿es necesario conocerlos? Evidentemente, y por mucho que los respiremos sin saberlo, nuestra libertad de elegir nos dispensa de que todos debamos conocerlos, al igual que nuestra naturaleza limitada lo hace de conocerlos a todos o, todavía menos, de conocerlos en todo: se requeriría juntar varias biografías en una para llevar a cabo algo así, incluso entre sus mayores incondicionales. Otra cosa, lógico, es lo que sucede entre quienes los han convertido en objeto de su campo de estudio profesional. O, también, entre quienes a nivel privado o público, a título personal o colectivo, reflexionan hoy sobre la sociedad y la democracia —o incluso sobre la sociedad global— con ánimo de incidir en ellas con mayor o menor intensidad. En ese momento del saber en el que la teoría *es* en sí misma *práctica*, constituye un deber para los actores, aunque el grado de *coacción* no sea el mismo en todos ellos, *pensar* a los clásicos —esto es, no pensar *desde* ellos, pero sí pensar *con* ellos—, operación que lógicamente implica su conocimiento.

Pensar *con* ellos, en tanto equivalente de *pensarlos*, contribuye, creo, a clarificar el panorama; y quizá podamos acelerar el resultado de la investigación si, en este punto, la favorecemos simplificando el enunciado general de la cuestión con su reducción a un ejemplo concreto: habida cuenta de que la clase media forma parte, todavía *hoy*, del esqueleto de la democracia, ¿resulta indispensable en todo intento por reordenar democráticamente una sociedad remontarse aquí a la doctrina aristotélica, la primera de la historia en establecer la *verdad* de dicho vínculo?

Un *no* podría ser la primera respuesta, básicamente afirmando la posibilidad de acceso a la misma desconociendo tal información; o subsumiendo esa idea en otra más gene-

ral, la de igualdad, que en los hechos revela sociológicamente el predominio de la clase media sobre las demás; o bien, arguyendo que nos hallamos ante una verdad hasta tal punto adquirida como para *exigir* el oscurecimiento de su filiación personal en el anonimato temporal. En suma: que no necesitamos aprenderla para saberla. Mas un *sí* también cabe por respuesta, dado que probamos mejor cuanto queremos defender cuando el análisis de una cuestión política lo completamos revisando el conjunto de las versiones anteriores de la misma. Sean ambas series de razones acertadas o no, sean las únicas o no, lo cierto es que la opción del *sí* es perfectamente válida, y si fuéramos capaces de encontrar un criterio objetivo para medir el peso de la misma frente a su adversaria es más que posible que al final constituyera la única apuesta.

Naturalmente, la respuesta positiva nos sitúa de nuevo ante los ojos la idea referida de que pensar/conocer los clásicos conlleva comparar, de la que ya hemos hablado bastante (mas cabe profundizarla ahora con la afirmación de que lo comparado y la comparación forman parte de lo pensado, por lo que pensarlos es entonces pensar los problemas en lugar de estudiar a los autores). Y esto nos lleva a la conclusión de que pensar los clásicos consiste en una operación diferenciada sin más, pese a sus evidentes nexos, de una historia de las ideas políticas, en la cual ellos –sus ideas, el probable sistema que configuren– son el *problema*, mientras al pensarlos son sus ideas, algunas de ellas<sup>9</sup>, las que nos ayudan a afrontar el problema. Otra conclusión tan inmediata como la anterior es que el resultado de pensar con ellos no depende ni de sus biografías ni de la circunstancia de lo pensado (como tampoco depende ni de la definición de *clásico* ni de por qué ellos lo son<sup>10</sup>).

Hay otras conclusiones y de mucha mayor envergadura. El simple hecho, pero tan complejo en su significación, de valernos de ideas pasadas en el presente, de utilizar con éxito soluciones de otros, de quienes nos pueden separar milenios, en la resolución de nuestros problemas, no sólo revela, según se vio, una identidad de la naturaleza humana que hace inmediatamente reconocibles a sus miembros por sus, en sentido fuerte, *herederos*, sean como son y estén donde estén, esto es, a pesar de sus diferencias espacio-temporales; es esa identidad la que, por ejemplo, en épocas sucesivas conduce a un Tucídides al convencimiento de que en su *Historia* (de la Guerra del Peloponeso) se ilustrarán los hombres del futuro, porque los conocimientos adquiridos durante su investigación y evidenciados en su exposición son ya «una adquisición para siempre»; a un Maquiavelo a elaborar un concepto de poder válido con independencia de cualquier condicionante de tiem-

<sup>9</sup> En efecto, cuando los pensamos no los pensamos a partir de la totalidad de su obra, sino de una singular aportación doctrinal que ha trascendido el análisis del objeto para el cual se pensó, y con ello el tiempo y el lugar. Pero eso, qué duda cabe, entraña la desistematización de la obra estudiada y de la teoría en la que encarnó.

<sup>10</sup> La definición de clásico, que es convencional, difícilmente puede dejar de ser ambigua y aun contradictoria cuando se observa el elenco de quienes pasan por tales. Pero, sea como fuere, al final nos toparemos con una definición normativa, porque separar con dicha etiqueta a Platón de Filmer requiere algo más que una distancia temporal o la escritura de una obra más o menos reconocida. Con todo, aquí no insistiremos más en la cuestión.



po y lugar, o de cualquier factor político local o general; o a un Lessing a postular la tolerancia basándose en la igualdad de todos los seres humanos como tales, y no la dominación de unos sobre otros escudándose, como otros contemporáneos y sucesores, en la superioridad de Alemania. Y no sólo demuestra, así, que desde un punto de vista, por así decir, fisiológico, somos los vástagos de nuestros predecesores, y de los suyos, sino que merced a nuestra razón podemos encontrar ancestros a voluntad, conformar nuestra biografía con legados de muchos y variados padres, hacer una historia nueva, distinta de la heredada, asumiendo historias ajenas.

A todo eso se aludió ya, recuérdese; pero a las consecuencias que de ahí promanan, directamente relacionadas con el hecho de pensar los clásicos, aún no lo hemos hecho. Todas ellas afectan de manera crucial a nuestro pensamiento y, si somos coherentes, también a nuestra acción, pues ayudan a configurar en cada ser pensante que recurre a ellos un tipo de individuo al que el pasado compromete en su pensar el presente y esa sombra anexa a él llamada futuro. A partir de esa suerte de *premisas* recién enumeradas —la identidad de la naturaleza humana, la utilidad funcional de ideas del pasado y la posibilidad de recomodar a nuestra historia otras historias—, la primera consecuencia que nos sale al paso es la incorporación de una nueva *metodología* a nuestro método de análisis, que aumenta su capacidad al ensanchar su profundidad de campo, es decir, al introducir un *pensamiento* del pasado en el intento de resolver nuestros problemas actuales. Entre los logros específicos de este aspecto destaca lo que ya Plamenatz pusiera de relieve al hablar de Hobbes o Locke, esto es, que si de ambos «no obtenemos respuestas a las preguntas que ahora nos hacemos, del examen de sus teorías sí podemos aprender a formularlas con mayor claridad»<sup>11</sup>.

Una segunda consecuencia sería la incorporación de una *antropología* a nuestro método de análisis, que facilita enormemente la tarea a los ciudadanos de Los Ángeles en el trance de dotarse de una Constitución; pensando con los clásicos se habrían acabado antes de empezar las disquisiciones acerca de cómo es el hombre que subyacerá al futuro ciudadano, y con ello los problemas estrictamente políticos conectados a dicha visión; en suma: no se tendrá siquiera en cuenta si votan todos o unos pocos, si la riqueza es sin más poder o no, a quiénes representarán los miembros del legislativo, etc. Libertad, igualdad y solidaridad, más la percepción de las tensiones inmanentes a su supuestamente ideal armonía, forman el legado clásico en esta materia, la cantera antropológica de la que derecho y política acarrearán sus materiales a la hora de fabricar sus respectivos edificios.

Una tercera consecuencia sería la incorporación de una *ética* a nuestro análisis, cargado con una herencia igual de trascendente: la idea de universalismo, con la que traduce en este campo la construcción del género humano en el campo de la antropología<sup>12</sup>. Los

<sup>11</sup> Citado por F. Vallespín, *Historia de la Teoría Política*, T. I, Madrid, Alianza Editorial, 1990, *Introducción general*, pág. 10, n. 2.

<sup>12</sup> Universalismo en absoluto significa igualitarismo, por lo que no equivale a igualdad de todos en todo, según se desprende de la esbozada definición de naturaleza humana (cf. nota 7).

efectos constitucionales sobre los ciudadanos de Los Ángeles son inmediatos, en tanto pondrían en cuestión toda futura norma en la que el presumible *nacionalismo* constituyera un atentado directo contra la Humanidad en sí misma o contra cualquiera de las sociedades particulares que la configuran, colindaran o no con la *nueva polis*. Como descartarían también la posibilidad normativa de considerar ésta como una suma mecánica, un mero agregado, de comunidades culturales flotando cada una en el espacio vacío de su propia cultura (o como –variante teórica de la posibilidad antevista– confutarían la *idea*, bastante clásica, por cierto, de que la sociedad cuyas normas están por instituirse debe ser básicamente homogénea desde un punto de vista socio-cultural).

Así pues, quizá la mayor enseñanza adquirida por los ciudadanos *in nuce* de Los Ángeles –de los que a la hora de redactar su futura Constitución su preocupación por la misma les ha llevado a descubrir a los clásicos, a conocerlos después y a querer pensar con ellos por último– ha sido la inexistencia de un punto cero en el pensamiento, como en la acción, a la hora de resolver un problema *actual*, vale decir, que incluso el *novum* más reciente está sobrecargado de historia. El monto de ideas que los clásicos ponen a disposición del futuro, más que sus doctrinas, revela que más allá de las columnas de Hércules del saber, donde tales ideas vacilan ante lo desconocido en cuanto nuevo, sigue habiendo conocimiento; que ellas son, por decirlo con palabras paradójicas para un empirista, el *anárquico, pero indispensable, sistema de ideas innatas* de todo pensamiento<sup>13</sup>.

Ahora bien, ¿no hay límite en la utilidad de los clásicos, situación en la que al querer perpetuar su uso se esté en realidad perpetrando un abuso? Es el problema de la *novedad*. No queremos extendernos aquí, pero diremos al respecto dos cosas. La primera es que, dependiendo de hasta qué punto sea *nueva* lo novedad, así podrá servir el clásico o no. Y es que siempre es posible, por ejemplo, al tratar de la representación acudir a Montesquieu, aunque sea violando notablemente la letra de sus argumentos a fin de acogerse al espíritu de su doctrina<sup>14</sup>, a la manera que, otrora, hicieran los federalistas. La segunda es que

<sup>13</sup> Naturalmente, no estamos hablando aquí de un saber lineal, organizado y teleológicamente determinado, sino que, formalmente, presenta las cualidades opuestas. Mas, aun así, nos hallamos ante un conjunto de ideas que han demostrado su superioridad frotándose entre sí con otras opuestas o diferentes, y que en la lid han resultado vencedoras. Son, por resumir aquí, las ideas que han conformado el ideal democrático, y en cuya composición también han intervenido ideas que nada tienen que ver con la democracia o ideas de pensadores absolutistas.

<sup>14</sup> En su archiconocido capítulo VI del Libro XI de *L'Esprit des lois*, Montesquieu, al trazar la conexión inmanente entre libertad política y división de poderes, fija las dos condiciones de aquélla: la primera, impedir a toda costa que el poder legislativo y el ejecutivo recaigan en las mismas manos, sean éstas individuales o colectivas; la segunda, la autonomía del poder judicial respecto de los demás poderes. Y, sin embargo, acto seguido, al diferenciar a los gobiernos europeos del Turco y cifrar la diferencia en la condición moderada de los primeros y despótica del último, afirma que «en la mayor parte de los Estados de Europa» el «príncipe, que detenta los dos primeros poderes (...)». Una última paradoja es que cuando, en el mismo capítulo, al saltar de la libertad política a la representación, vuelve a determinar que ambos poderes deben estar separados en un Estado moderado porque en ello le va la existencia (y, en tal caso, el legislativo no debe participar en el ejecutivo, sino sólo a través del control de su acción, esto es, de qué modo éste ejecuta lo que él estatuye; y el ejecutivo sólo participará de la legislación mediante su capacidad de veto, pero no median-

también resulta posible recurrir a la analogía, un procedimiento que nos permitiría valorar la situación actual por otras valoraciones que de la novedad se llevaron a cabo en el pasado, y de las que los clásicos nos ofrecen sobrados testimonios. Eso sí, el uso de la analogía, aquí, semejante en su función al que Hobbes asignara epistemológicamente a la prudencia, no pasaría de ser un uso formal, en absoluto comparable al antevisto. La conclusión es que, incluso ante cierta novedad, la presencia clásica, aunque se debilita, no se desvanece.

¿Pero qué ocurre cuando la novedad es *radical*? Los problemas actuales presentan numerosos puntos de ruptura con los del pasado, se sabe. Fenómenos *globales* como el del calentamiento del planeta y sus deletéreos efectos sobre la vida en el mismo, incluida la nuestra, el terrorismo o la inmigración, diferenciados pero confluyentes a veces, o internet y las redes sociales; el de la bioética y los nuevos dilemas éticos que plantea; el del imperio tecnológico, un dominio en parte anexo al anterior, y que suscita problemas paralelos y propios; etc., demarcan un territorio específicamente nuestro, contemporáneo, en el que la futura ciudadanía de Los Ángeles reconoce el suyo, y que en tanto se diferencia de las ahora *superficies* cristalinas en las que se movían los clásicos. Lo que el instinto nos dice aquí acerca de su utilidad para nosotros es que *al fin* se nos han vuelto extranjeros, reliquias de un ayer al que más conviene olvidar que adorar.

¿Es eso lo que también nos pide la razón? Sin duda, no lograremos recabar en estas materias esa luz que brilla en el interior de sus ideas, que les ha permitido sobrevivir a los cambios históricos, con la llama de *oscuridad* que van proyectando en el ayer con el paso del tiempo. Pero incluso en el interior de dicha *selva*, desconocida como la de Dante y en apariencia igual de tenebrosa, no es posible sepultar en un oscuro silencio su voz. Y es que cada uno de esos nuevos problemas se halla compuesto de numerosas ideas y relaciones en las que cabe encontrar raíces del pasado, y en todos ellos actúa el mismo hombre de siempre y siempre cambiado, que hemos visto justificar la necesidad de contar con los clásicos entre nosotros. No será por tanto una luz directa la que sus enseñanzas nos arrojen en estas situaciones tan peculiares, pero tampoco nos dejarán por completo a oscuras, porque la novedad, por radical que sea, al no surgir de la nada, sino de la historia, se permeará por fuerza de su presencia, de la que darán cuenta sus testimonios sin requerir testimonio.

### *Pensar los clásicos en español*

He *notado* que al predisponerse a hacer su nueva Constitución los futuros ciudadanos de Los Ángeles no han convertido el problema de la lengua en una *quaestio disputata* más; quizá les parezca tan natural que sea el inglés que ni siquiera les pase otra cosa por la ca-

beza. Buenas razones tienen, además: es la lengua de la mayoría entre ellos, es la lengua mayoritaria entre los países vecinos, es la *lingua franca* actual, representa un acicate para quienes no la tienen por lengua materna dado que les pertrecha con un arma poderosa en la lucha por la supervivencia, etc.

Doy por descontado, en cambio, que si algo no les cruza la mente es que de adoptar otra lengua la calidad del orden jurídico resultante se resentiría, y la perfección no sería la misma que si el idioma constitucional fuera el inglés. No habría pues ningún complejo de superioridad par al exhibido por Heidegger en su famosa entrevista a «Der Spiegel» al pontificar la imposibilidad de pensar en una lengua que no fuera la griega o su actual heredera: el alemán. Afirmación ésa que sólo releva dos cosas: que se puede ser un gran filósofo por norma y corregirla excepcionalmente con un exabrupto; y que si de verdad fuera correcta su afirmación, el resto de la ciudadanía mundial, en materia de pensamiento, se hallaría integrada por individuos de segunda mano: ¿y cuánto se tardaría en recorrer el trayecto que deduce de la sumisión intelectual la *necesidad* de una sumisión política? En fin, la cosa tendría una ventaja *póstuma*<sup>15</sup>: siendo al final todos alemanes ya todos podríamos filosofar. O inventar una nueva excepción. La filosofía, o el pensamiento en general, en efecto, sólo puede ser *apátrida*, porque la razón es por naturaleza *cosmopolita*, tal y como ejemplarmente nos lo está confirmando hoy la *calle árabe*. O si se prefiere: la razón, esto es, la capacidad de pensar, es universal; las lenguas, esto es, los instrumentos con los que se piensa, son locales. Pero cada una de ellas, llegada a una fase elevada de desarrollo, puede *retraducir* a sus términos y conceptos la abstracción reflexiva operada por otra *alma gemela*; y ése es, por lo demás, el modo en el que también ella universalizaría el saber decantado en sus términos y conceptos.

La obra maestra, en suma, no debe su genio a la lengua en la que está escrita, y de hecho las hay a porrillo en diversas lenguas, sino a su autor, que puede ser además un consumado Lucas Cranach del pensamiento y sabría valerse tanto de una como de otra, por cuanto la profundidad conceptual no puede adscribirse naturalmente en ningún caso al instrumento que la expresa. En principio, en fin, el empleo de una lengua determinada para pensar problemas es indiferente al resultado de la actividad, como lo es asimismo el uso que de Isócrates o Tácito se pueda efectuar durante la misma, y ello tanto si se es discípulo de Skinner o un descarriado más de la escuela *tradicional*, por decirlo con una palabra de la *secta*. Al pensar los clásicos reflexionando sobre nuestros problemas, o al analizarlos a fin de conocerlos, quién use qué lengua en nada varía la reflexión sobre el problema del orden<sup>16</sup> o sus repercusiones en la definición del concepto de política<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Como la entrevista de marras, dicho sea de paso, publicada el 31 de mayo de 1976.

<sup>16</sup> Tal problema consiste en encontrar un sistema de mando y obediencia que ofrezca garantías de reproducción a la sociedad. El esquema permanece más o menos intacto en el tiempo, pero los elementos constitutivos con los que se apresta la solución —la fuerza, las instituciones, los ciudadanos— varían en su concepción y en su función.

<sup>17</sup> El concepto de política y el de orden son o pueden ser sinónimos. Y por lo dicho en la nota prece-

Si esto es así, ¿por qué añadir un epígrafe titulado *pensar los clásicos en español* a un trabajo que ya reflexionó sobre *pensar los clásicos*? Supuesto el valor general de la reflexión anterior, ¿qué aporte introduce hacerlo en español? La cuestión es importante, porque no se trata de un pleonismo, o, a lo más, de disquisiciones filológicas, de sesudas discusiones sobre variantes de un párrafo o, incluso, de una palabra, o de la existencia de diversas copias manuscritas, de errores de traducción, etc.; algo, en fin, por lo que matarían algunos académicos, como se mataba en otros tiempos por una coma, al decir de Voltaire, pero a lo que quizá fuera mejor quitar alguna trascendencia. Más bien, nos las habemos aquí con una superficie de rastros y tierra quemada, en la que se lidia con culpas sin culpables, con *delitos* prescritos, con certezas inertes que devienen dogmas, es decir, con prejuicios, etc. Un territorio ése confinante con el del *pensar en español* en general, con el que comparte un amplio territorio que no debería ser el caso, y que muestra la singularidad más histórica y sociológica que epistemológica de lo que significa pensar en nuestra lengua materna<sup>18</sup>.

La raíz de la *anomalía* en que se ha convertido el afrontar los clásicos por medio de la lengua española se halla fuera de la actividad misma del pensar, y desde luego fuera de la lengua, vale decir: es en la propia historia de España donde ha de localizarse. Su naturaleza es histórica, no lingüística<sup>19</sup>. Sin necesidad de profundizar demasiado en ella saltan de inmediato a la vista dos causas que explican por qué el español casi ha quedado desterrado del ámbito de los clásicos, volviendo en gran medida invisibles ante la comunidad científica internacional, y durante generaciones enteras, a quienes se han servido de dicho idioma, relegado a la condición cuasi-*animal* de lengua sin pensamiento, o reconocido

dente se ve que no podemos dar un concepto de política cerrado, lo que representa una paradoja dado que se la pretende *definir*. Las sucesivas aportaciones de los clásicos nos han configurado el concepto de política como un concepto con puntos fijos pero siempre en movimiento; las reflexiones sobre la naturaleza humana y sobre las instituciones a ella más convenientes han forjado una estructura con ciertas diferencias internas, pero que constituye un mundo fijo dentro del mundo en devenir. Por eso siempre se habla de representación, de poder legislativo, etc., aunque las concepciones de los mismos varíen, si bien esa variedad nunca es tal que pueda dar lugar a una concepción del Estado en el que se prescindiera de dichos conceptos (y de lo que entrañan). Estabilidad y cambio se han juntado en el hecho de que hoy el problema del *orden* se confunda con el problema del orden *democrático*.

<sup>18</sup> En la parte que *sí* debe ser el caso, esto es, que el *pensar los clásicos en español* no es sino la aplicación parcial del *pensar en español*, la problemática debería tratar de si *lo nuestro* es el tratado o el ensayo, pues empezamos por allí y acabamos por aquí; si el lenguaje tan expresivo que *vivimos* lo debemos utilizar en función de quién sea el interlocutor o debemos aspirar a depurarlo conceptualmente lo suficiente y universalizar su uso abstrayéndonos de aquél; si hay realmente algo *nuestro* para lo que debemos elaborar una filosofía *hispano-latinoamericana* o bien estamos en grado de adoptar la ciudadanía cosmopolita que *parece* ser la de la razón, etc. Y, naturalmente, una vez despejadas las dudas, se trataría de convertir la reflexión en español sobre los clásicos políticos en una provincia teórica más (al respecto, véase el n° de «Revista de Occidente» especialmente consagrado a la problemática de pensar en español, Octubre de 2000, n° 233, y que contiene artículos de J. Muguerza, G. Hoyos Vásquez, C. Thiebaut, C. Pereda, J. M. González García, R. Mate y L. Villoro).

<sup>19</sup> Para Latinoamérica, cf. el texto de Hoyos del monográfico citado en la nota anterior.

válido tan sólo para *encantamientos* poéticos y literarios en general de la sensibilidad, o para otras exaltaciones barrocas anexas. La primera y principal es la falta de una tradición propia de grandes clásicos del pensamiento (político y científico) moderno y contemporáneo; la segunda, la dictadura franquista.

Una ojeada rápida a un apresurado inventario de la producción intelectual española durante la primera modernidad se toparía con un sinfín de textos y ninguna *obra maestra*<sup>20</sup>. Ahí figuran, cierto, nuestros clásicos, mas apenas son eso, *nuestros* y, salvo excepciones raras, de nadie más, aun si algunos, como Saavedra Fajardo o Gracián, fueran de lo más influyente en su época. Y entre ellas, quizá sean más reconocidos por su significado histórico que por la profundidad de su pensamiento; por la novedad de los problemas que planteaban que –salvo quizá Vitoria en derecho internacional y algún otro, como Luis de Molina en teoría económica– por las soluciones que ofrecían<sup>21</sup>. Demasiado poco: con el agravante de que unos pocos árboles en un desierto gigantesco multiplican la soledad y aridez del paisaje; y si entonces la memoria lo compara con el de los demás países, grandes y pequeños, de la Europa contemporánea la soledad traspasa el alma convirtiéndola en teatro de una gigantesca desolación.

Debemos a dos factores fundamentales la pérdida del tesoro incipiente y la renuncia forzada a hacerlo mayor. El primero es el ideal político que John H. Elliott sintetizara en la fórmula *Un Monarca, Un Imperio y Una Espada*<sup>22</sup>, cuyo interior ofrecía un espacio sumamente restringido a la libertad, la justicia y la paz, y así nos quedamos sin alumbrar un solo pensador sobre la libertad, la justicia o la paz<sup>23</sup> que otros pensadores en otros países pudieran considerar suyo, y al que remitirse a la hora de teorizar un nuevo mundo y refundar un nuevo orden; como tampoco ninguna doctrina política en grado de oficiar de musa de un programa reformista en la que la idea de derecho se adhiriera a la de poder para refrenarlo y la idea de derechos a la voluntad y dignidad de los individuos al objeto de transformarlos de súbditos en ciudadanos.

El segundo es la *inquisición* católica –que integra con el de *Una Fe* el ideal anterior–, de la que la propia institución tristemente conocida por doquier no es más que un aspecto; una de las máquinas más perfectas y despiadadas de abortar proyectos, de asesinar ideas o de aterrorizar conciencias jamás inventada. El rico legado de abusos de la Iglesia católica en España, famoso hasta en el cielo, distribuyó profusamente ignorancia, oscurantismo, prejuicios y el fanatismo de camadas y más camadas de una altísima parte de sus clérigos. La fe hizo una hoguera con la razón científica en España, condenó a la margi-

<sup>20</sup> Quizá quepa añadir una excepción: la de *El Concejo*, de Fadrique Furió Ceriol.

<sup>21</sup> La lista habría podido enriquecerse, aunque de poco, si algunos autores no hubiesen visto truncadas, su obra con la prohibición o su vida con la cárcel, como es el caso de Juan de Mariana.

<sup>22</sup> *La España Imperial*, Barcelona, RBA Editores, 2006, cap. VII.

<sup>23</sup> No es que falten las reflexiones sobre el tema, pero siempre están concebidas en función del interés de la monarquía española y no de su valor por sí misma (ello es así incluso desde Vitoria, pero también se observa hasta en el mismo Furió, y por supuesto en Saavedra o en Álamos de Barrientos).

nación o a la muerte a sus apóstoles y con sus cenizas atizó un pavoroso incendio en el que lo primero en arder fue su reciente pasado reformista, y lo extendió de inmediato a la frontera al objeto de convertir a los Pirineos en llamas en una barrera natural contra la ciencia. Tampoco en este dominio o en el de la filosofía tenemos clásicos, como puede comprenderse, por lo que no cabe sino felicitar a la religión y a sus burócratas de ayer y de hoy por haber llevado a término un trabajo tan acabado.

De ahí que, con razón, se haya afirmado que España haya vivido su modernidad en la literatura, y quien lea tan sólo las breves páginas introductorias del *Lazarillo* entenderá bien el por qué<sup>24</sup>. Si, además, prosigue su lectura por la *Celestina* rápidamente se apercebirá del mundo de titanes en el que ha entrado, un mundo en el que aún los hay mayores o al menos comparables, como Lope, Guillén de Castro, Calderón, Quevedo o, naturalmente, el autor del *Quijote*<sup>25</sup>. Lo demás ha sido, en líneas generales, escolástica, esto es, *neo-escolástica*, y cualquier parecido con la ciencia es pura coincidencia; o bien literatura diplomática, pragmatística, preceptística y cameralismo cuando se trataba de política, o bien teología enmascarada o sin enmascarar al tratar de ética. Eso sí, cabe conceptuar positivamente su valor interno, y señalar, como hace Leopoldo Zea, que ésa es la *típica* vía española a la modernidad. Quizá sirva de consuelo y reconforte, y hasta permita una más fácil reconciliación con el pasado desde una perspectiva nacionalista, pero en nuestro caso preferimos recalcar que dicha vía camina paralelamente a la de la libertad y de la ciencia, predominante en la mayor parte de Europa.

Así pues, nunca, o casi, pensamiento immanente, teoría o ciencia. Los efectos no tardaron en llegar, el autoritarismo y el oscurantismo, la ilibertad y la irracionalidad, pasaron a ser los atributos de lo que, por decirlo con una expresión actual, era la *marca España*; faltaron las condiciones para el surgimiento de un pensamiento autónomo emancipado de la corte y del púlpito, que se consolidase en una tradición científica y libertaria de referencia y encarnase en intelectuales de prestigio allende nuestras fronteras. Éste, cuando existió, porque existió, se habituó a verse y a ser visto como excepción —como *antipatriótica* excepción, naturalmente, para las cavernarias mentes dominantes de su país.

<sup>24</sup> El anónimo protagonista de esa obra magna dista de conducir la vida del *soldado de Cristo*, que habría hecho las delicias de Erasmo, pues el fin de sobrevivir justifica los medios de hacerlo; y no sólo: par a Maquiavelo, ofrece su *ejemplo* para que lo imite todo aquél dispuesto a *salvarse personalmente en la tierra*, del mismo modo que el gran autor florentino ofrece el ejemplo de César Borgia a todo aquél que desee salvar *socialmente* a otros ejerciendo de príncipe *no cristiano*, para escarnio de Erasmo.

<sup>25</sup> Los detractores de los críticos del oscurantismo español los citan precisamente como focos de luz universales, y lo son, a fin de rescatar a la monarquía y/o la Iglesia españolas de ese fondo de tinieblas señalado. Pero no es tan difícil comprender que aniquilar la ciencia, empírica o normativa, no significa extirpar de raíz el talento, sino sólo malograr alguna de sus aplicaciones. Cuando la *inquisición* ha barrido la casa de ideas o incluso apetencias renovadoras y la inteligencia comparte los valores fijados por el autoritarismo político y religioso, la *libertad* tiene campo libre para extenderse por determinadas regiones del saber o por algunas de sus áreas. Pero una cosa es *ésa* libertad y otra la libertad política y la libertad de conciencia que permite crear sin cortapisas en *todas* las provincias del saber, y *ésta* faltó por norma. En este caso, realzar el talento de lo literariamente producido, en lugar de encumbrar la *sociedad* que lo vio nacer, no hace sino cavar un foso de melancolía en el alma al pensar en lo que no se permitió hacer.

La inercia arrasó en gran medida el poder de las excepciones, cada vez más numerosas con el transcurrir del tiempo, el cual a veces parecía coquetear con la razón para poner a España al nivel de su época. Así fue en el siglo XVIII y en el siglo XIX: y así fue también, y esto es lo más doloroso de todo, en ese casi medio *siglo de oro*, entre 1880 y 1930, en el que el ave Fénix de España revivió de sus cenizas. Es lo que se impuso con total y lúgubre claridad justo cuando estalló la segunda gran causa del intento de aniquilamiento de la razón en España: la dictadura de Franco. Un autócrata más tiránico que los precedentes y una Iglesia igual que siempre, pero quizá con más rabia aún en el corazón y veneno en los dientes por haber sido cuestionada la *esencia católica* de España, es decir, su poder y su *misión* en la *tierra de María*, se conjuraron para establecer el *que piensen ellos* –los foráneos– como santo y seña intelectual del país, con el resultado que después se dirá.

*Pensar los clásicos en español* en una tradición como la señalada, en la que gran parte del pasado se hizo vivo *ayer*, por decirlo así, significa en primer lugar desprenderse de una losa de silencio y desprecio nada fácil de remover, reforzado como está su peso por un espesor de siglos. Significa pensar casi *virginalmente* pese a siglos de *pensamiento*; significa, por ende, dos cosas más: hacer arqueología con el propio pasado para rescatar en el osario de ideas aquéllas que siguen vivas, y devolver a sus autores el esplendor que nunca debieron perder; eso por un lado. Por el otro, adoptar las ideas brotadas en jardines ajenos y adaptarlas a las necesidades actuales a la hora de pensar los problemas de hoy, fuera o dentro de nuestro espacio (hecho éste, por cierto, rico de virtualidades positivas, en cuanto libre de todo residuo nacionalista).

Pero, lamentablemente, significa algo más. Entre los productos más vistosos derivados de esa tradición dominante en la historia española descuella el denso velo de indiferencia corrido sobre el intelecto hispano, sobre obras tanto como sobre personas, por parte de quienes en una situación tan desigual, violenta e injusta para quienes la sufrían podrían haberse esforzado más por valorizarlos. En lugar de *admirarse* de la singularidad española y sacarla a la luz con trabajos muchas veces excepcionales por hispanistas de renombre de ambas orillas del Atlántico, con los cuales, dicho sea de paso, se intentaba prevenirnos de nosotros mismos<sup>26</sup>, la solidaridad podría haberse manifestado valorando en su justa medida el trabajo que se hacía bien en el interior del *reino de la ignorancia*.

Lo más mezquino de todo ha sido la *cultura de la inercia* suscitada en la comunidad científica internacional, que parece haber segregado una vacuna fisiológica preventiva contra el producto escrito en español<sup>27</sup> al punto de ignorarle olímpicamente. Y ello cuando es archisabido que la naturaleza es por doquier tan democrática respecto de la inteligen-

<sup>26</sup> Véase al respecto el prólogo de J. L. Villacañas Berlanga al interesantísimo libro de J. R. Resina *Del Hispanismo a los estudios ibéricos*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2009, págs. 15-24 (dicho texto también puede leerse el línea en <[http://institucional.us.es/araucaria/otras\\_res/2011\\_3/reseña\\_0311\\_2.htm](http://institucional.us.es/araucaria/otras_res/2011_3/reseña_0311_2.htm)>).

<sup>27</sup> O portugués, puntualiza casi siempre Pereda en estos casos (cf. el texto aludido en la n. 18).



cia como aristocrática respecto de la voluntad; cuando algunos miembros de dicha comunidad ya reconocieron hace tiempo su error; cuando son muchos los españoles que ejercen su magisterio, docente e investigador, en cualificadas universidades extranjeras o, incluso, cuando son también muchos los que no tienen dificultad para publicar en prestigiosas revistas especializadas cuando no escriben en su lengua materna.

Una ignorancia la señalada que no sólo sigue ejerciendo su poder de desprecio sobre los investigadores y pensadores españoles de hoy, sino que pese a los beneficios acarreados por el hispanismo, a los tópicos que por él o por las propias circunstancias casi de modo mecánico se han empezado a desmontar, afecta asimismo a algunos de nuestros grandes pensadores, como Gómez Pereyra<sup>28</sup> o Furió Ceriol<sup>29</sup>, nombres que cualquier historia de la filosofía y de la política no inspirada en la ignorancia fecundada por el prejuicio incluiría entre los de los elegidos.

La persecución política y religiosa parecería haberse salido con la suya sobornando a la naturaleza para discriminar en la inteligencia y dar a ciertos vástagos suyos un territorio, una bandera y, por supuesto, una lengua. También por haber evitado que la aparición de una inteligencia crítica en la ratonera social sobre la que legisla tuviese una tradición en la que auparse y a la que continuar, esto es, recortándole notablemente la posibilidad de perpetuarse ampliándola. Por haber logrado propiciar así la incomunicación entre esa inteligencia crítica y sus pares europeos, favoreciendo la degeneración de la ignorancia en indiferencia hacia lo que sucedía en la ratonera, por cristalizarla en prejuicio y por difundir el prejuicio más allá de las fronteras e incluso contra las señales manifiestas de recuperación por parte de la referida inteligencia.

Tal persecución, además, en nuestra época más reciente, hasta comprender el momento actual, fructificó al producir *intelectuales*, por caracterizarles profesionalmente, que primero despreciaban su profesión y extendieron después el desprecio hacia sus homólogos, iguales o subordinados. Al mantener a unos y otros a raya contra la idea de dar cuerpo a una comunidad intelectual que diera vida al conocimiento y a la crítica, empezando a romper desde dentro la barrera de aislamiento que los separaba de esos mundos por empezar a ganarse globalmente el reconocimiento de sus moradores. Al instilar en su lugar el fervor por la novedad y la xenofilia, dos caras de la misma moneda, con la que fingían comprar su postergación.

Casi sin ruido, por tanto, laborando sin pausa en su escondite del tiempo, la persecución política y religiosa había urdido una maraña de soledad, aislamiento e indiferencia –

<sup>28</sup> A fin de que se haga una idea de la valía del autor, remitimos aquí al lector al amplio y documentado estudio de Marcelino Rodríguez Donís *Sobre la inteligencia animal. Crítica a Aristóteles y anticipación del mecanicismo cartesiano en Gómez Pereyra*, «Fragmentos de Filosofía», nº 6, 2008, págs. 3-57.

<sup>29</sup> Con un propósito similar le remitimos ahora a nuestro propio texto sobre ese genial autor titulado *El concepto de política en Furió Ceriol*, «Quaderns d'Italia», nº 15, 2010, págs. 9-26. (El lector italiano cuenta además desde hace algún tiempo con la fortuna de poseer la traducción del *Concejo* en su propia lengua, y con un magnífico estudio preliminar del traductor, Luca D'Ascia: *Fadrique Furió Ceriol tra Erasmo e Machiavelli*, Roma, Bulzoni, 2007.)

externa e interna— de la que ha sido imposible salir durante los últimos decenios para quienes pensaban en español, fueran o no los clásicos su objeto. Una situación anómala en sí misma, surreal a veces, contraria simultáneamente a la naturaleza y al mérito. Una especie de conjura sin conjuradores, una conspiración de las circunstancias, se diría, en cuanto no hay en ella ni grandes culpables ni completos inocentes, y en la que las *víctimas* eran en altísima medida los *verdugos* de sí mismos.

Con todo, esa realidad antaño firme comienza a deshilacharse como un espejismo, pues en los últimos años han empezado a variar las tornas, esto es, el ritual de prejuicios y comportamientos que arrojaban al intelecto español fuera del paraíso del saber; no sólo los fenómenos como los antes señalados lo prueban, sino otros de igual o mayor calado todavía, como el hecho de que en prestigiosas revistas extranjeras la lengua española cuente ya entre las oficiales, la presencia de profesores españoles en proyectos de investigación o programas de doctorado internacionales, o incluso la ocasional traducción de un libro escrito en nuestro idioma a otro de mayor *pedigrí* intelectual.

Fenómenos todos ellos, para acabar, que en lo que nos concierne confieren solidez al proyecto de continuar pensando los clásicos en español. Manifestaciones en virtud de las cuales se comienza a intuir que pensar los clásicos en español no sea sólo un mero *pensar por pensar*.



Domenico Felice

**Montesquieu in Italia:  
il contributo di Salvatore Rotta (1926-2001)**

Nel panorama degli studi italiani su Montesquieu della seconda metà del XX secolo, le ricerche di Salvatore Rotta (1926-2001) occupano un posto eminente<sup>1</sup>. Raro esempio di passione e di intelligenza critica per il «lavoro intellettuale come professione» e verso gli autori e la materia trattati, esse – a dispetto del logorio del tempo – hanno illuminato e illuminano aspetti e principi essenziali del pensiero dell'autore dell'*Esprit des lois* (1748), aspetti e principi con i quali l'età presente, più delle passate, non può non fare i conti, se vuole seriamente porre un qualche argine alla crescente barbarie dei suoi insani stili di vita.

Quattro sono le direttrici principali lungo le quali si è dispiegata, nel corso degli anni, la 'curiosità infinita' di Rotta per il filosofo d'Oltralpe: (a) i rapporti tra Montesquieu, uomo e pensatore, e la cultura italiana della seconda metà del Settecento; (b) il posto che le sue riflessioni occupano nel contesto della cosiddetta «crisi della coscienza europea»; (c) alcuni 'temi' cruciali dell'*Esprit des lois*; (d) l'apparato critico dello *Spicilege* messo a punto nell'ambito della nuova edizione delle *Ceuvres complètes de Montesquieu*, in corso di stampa presso le ENS Éditions di Lione e i Classiques Garnier di Parigi.

1. Testo-cardine della prima direttrice di ricerca è l'insuperato (e assai difficilmente superabile, nel proprio ambito) saggio su *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, pubblicato nel 1971 sul primo numero di quella che sarebbe poi diventata una delle più

<sup>1</sup> Per un quadro completo dei lavori montesquieuiani di Rotta, si vedano, oltre al mio *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)* (Bologna, Clueb, 2006), la *Bibliografia degli scritti di Salvatore Rotta (1945-2002)*, apparsa in *Eliohs*<sup>®</sup>, 2002 <[http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/quattro\\_temi.html](http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/quattro_temi.html)>, nonché l'affettuoso e delicato *Ricordo di Salvatore Rotta* scritto da R. Minuti per la «Revue Montesquieu», 5 (2001), pp. 219-226, e per la rivista telematica «Cromohs», 6 (2001) <[http://www.cromohs.unifi.it/6\\_2001/rminuti2.html](http://www.cromohs.unifi.it/6_2001/rminuti2.html)>, pp. 1-6.

<sup>2</sup> Cfr. P. Hazard, *La crisi della coscienza europea* (1935), a cura di P. Serini, introduzione di G. Ricuprati, Torino, Utet, 2007.

qualificate riviste scientifiche italiane degli ultimi decenni, vale a dire i «Materiali per una storia della cultura giuridica». Costruito come una sorta di ‘sterminata’ recensione critica al volume di Paola Berselli Ambri su *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*<sup>3</sup>, il lavoro di Rotta è in realtà una vera e propria monografia scientifica sulla «presenza» di Montesquieu nella cultura italiana del XVIII secolo, nel cui alveo – anzitutto metodologico – ho cercato a mia volta di collocarmi, durante l'ultimo ventennio del secolo scorso, conducendo le indagini sulla «fortuna» o «ricezione» del filosofo d'Oltralpe presso l'intellettualità italiana dell'Ottocento e del Novecento<sup>4</sup>.

Chiarito che l'*Esprit des lois* agì sulla cultura illuministica del nostro paese come «un eccitante intellettuale di straordinaria efficacia»<sup>5</sup> e che «aiutò – ed efficacemente – la sua volontà di riforma»<sup>6</sup>, Rotta si concentra su tre «punti»: gli amici italiani, le traduzioni e le prime reazioni<sup>7</sup>. Sul primo argomento, notevoli sono soprattutto le pagine dedicate a Ottaviano di Guasco (1712-1781), Antonio Niccolini (1701-1796), Gaspare Cerati (1690-1769) e Filippo Venuti (1709-1769). Su Guasco e Montesquieu, Rotta sottolinea in particolare la reciproca «influenza» tra i due. Scrive: «La frequentazione del Montesquieu aveva non solo liberato l'abate Guasco da vecchi pregiudizi [...], ma l'aveva attratto per un momento in una sfera di più ampi interessi ideali: il ricercatore dell'antichità<sup>8</sup> aveva guadagnato da quel contatto una maniera insolitamente larga nello studio del passato. Da Montesquieu aveva imparato a “leggere” nella storia di Roma: il *connoisseur* era divenuto *philosophe*»; e: «L'influenza dell'abate italiano si esercitò durante la composizione dell'*Esprit des lois* in privatissime conversazioni. Ma l'influenza può esserci stata, sebbene più modesta, anche a pubblicazione avvenuta»<sup>9</sup>.

Com'è noto, Guasco fu il primo ad approntare una traduzione italiana del capolavoro montesquieuiano, una traduzione eseguita «sous les yeux» dello stesso *Président* e tut-

<sup>3</sup> Firenze, Olschki, 1960. Un libro «da rifare», osserva ‘programmaticamente’ Rotta, perché «studiare la presenza del Montesquieu nella cultura italiana del '700 equivale a cogliere, in uno dei suoi nodi vitali, la trasformazione del pensiero italiano a contatto, e in serrato dialogo, con le correnti più avanzate dell'Illuminismo europeo» (*Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche* [1971], in *Eliohs*<sup>®</sup>, ottobre 2003 <[http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta\\_montesettit.html](http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_montesettit.html)>, pp. 72-73).

<sup>4</sup> I principali risultati di tali investigazioni sono stati i volumi: *Montesquieu in Italia. Studi e traduzioni (1800-1985)*, Bologna, Clueb, 1986; *Pour l'histoire de la fortune de Montesquieu en Italie (1789-1745)*, Bologna, Thema, 1990 (“Prix Montesquieu 1991”); e *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie (1789-1995)*, Bologna, FuoriThema, 1995, di cui una versione aggiornata da G. Cristani è uscita nel 2006: *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, cit.

<sup>5</sup> *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 62.

<sup>6</sup> Ivi, p. 69. Ad operare in tal senso furono soprattutto le idee montesquieuiane sul potere giudiziario e sul diritto penale: cfr. ivi, pp. 72 e 168.

<sup>7</sup> Ivi, p. 73.

<sup>8</sup> Rotta si riferisce soprattutto alla *Dissertation sur l'autonomie des villes & des peuples soumis à une puissance étrangère* [...] di Guasco, che nel 1747 fu «couronné» dall'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* di Parigi: cfr. *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 102.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 104 e 107.

tora inedita<sup>10</sup>. Di grande interesse appaiono i tentativi di traduzione del titolo dell'opera: in un primo momento, Guasco traduce *Della mente delle leggi*, ma poi corregge: *Della ragion delle leggi*. Inizialmente, cioè, egli sottolinea l'ispirazione razionale e intellettuale delle leggi; successivamente, richiama l'attenzione sulla nozione di causalità: interpretazione, quest'ultima, giustificata dal capitolo 13 del libro VI del trattato in cui *origine des lois* e *esprit des lois* sono sinonimi. «Sono indicazioni da tener di conto», chiosa Rotta, «perché le scelte del traduttore certamente riflettono in casi di tale importanza suggerimenti dello stesso Montesquieu»<sup>11</sup>.

Di Antonio Niccolini vengono, tra l'altro, giustamente ricordate le bellissime parole con cui egli commemora la morte del *Président* («l'onore dell'intelletto umano»), testimoniando quanto a fondo avesse compreso il senso dell'*Esprit des lois*:

Noi abbiamo fiducia che Dio gli abbia fatto misericordia per la bontà del suo cuore verso il genere umano, per il suo amore della giustizia e della felicità pubblica, e per la guerra dichiarata al Despotismo e alla Tirannide, in forma tale che non è inverosimile che col tempo mediante le sue fatiche passate, restino questi mostri, se non domi, almeno non tanto trionfanti come al presente; [...] cento Newton non farebbero un Montesquieu<sup>12</sup>.

Non diverso il giudizio sul capolavoro montesquieuiano formulato nel 1749 da Gaspare Cerati, anch'esso opportunamente richiamato da Rotta:

Je vous félicite de tout mon cœur d'avoir employé la supériorité de votre génie, la quintessence de votre grand sçavoir & les rayons de votre éloquence laconique à tourner les esprits européens vers un très grand nombre de vérités utiles au genre humain, que le gouvernement militaire & despotique avoit presque partout fait disparaître. Ce fera toujours le plus beau projet du monde d'avoir tenté avec une noble hardiesse de sauver les débris de notre espèce des ravages de la puissance arbitraire<sup>13</sup>.

Di Venuti, infine, viene rammentata la sua traduzione (su sollecitazione dello stesso *Président*) del *Temple de Gnide* (1725) – la prima di un nutritissimo numero di versioni italiane, assai spesso in versi, del poemetto montesquieuiano<sup>14</sup> – e soprattutto il ruolo cruciale che egli svolse nella fondazione e redazione della «Magazzino italiano» (poi, «Magazzino toscano»), una pubblicazione periodica di breve durata, dal 1752 al 1757, ma as-

<sup>10</sup> Il manoscritto è conservato presso la Biblioteca Comunale di Verona, con segnatura 216 (382). Cfr. R. Shackleton, *Labbé de Guasco, ami et traducteur de Montesquieu*, «Actes de l'Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux», 4<sup>e</sup> série, XV, 1955-1957, pp. 49-60.

<sup>11</sup> *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 108.

<sup>12</sup> Ivi, p. 113.

<sup>13</sup> Cerati a Montesquieu, 25 agosto 1749, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, sous la direction d'A. Mason, 3 tt., Paris, Nagel, 1950-1955, t. III, p. 1252. Cfr. S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 115.

<sup>14</sup> Per una lista ragionata di tali traduzioni, cfr. D. Felice, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie*, cit., pp. 17-18 (nota 30), 80-81, 114-115, 249-251.

sai interessante per gli articoli politici, economici e scientifici, in gran parte ispirati all'*Esprit des lois*<sup>15</sup>, che vi apparvero: «l'aria che circola nelle pagine della rivista», osserva conclusivamente Rotta, «è fresca, è nuova: filantropismo, liberismo, lotta contro i pregiudizi e le superstizioni, esigenze di riforma»<sup>16</sup>.

Di grande rilievo sono soprattutto le pagine rottiane dedicate alle traduzioni dell'*Esprit des lois* e alle prime reazioni dopo la sua pubblicazione. Basti pensare, per quanto concerne le traduzioni, che le indagini di Rotta restano tuttora le uniche ad aver preso in considerazione, sia pure succintamente, le ben sette versioni dell'opera (quattro edite, tre ancora inedite) messe a punto durante seconda metà del Settecento: un evento culturale eccezionale, questo, che non ha uguali in nessun altro paese del mondo e che non dovrebbe essere ignorato da chiunque voglia ricostruire – in modo esaustivo e puntuale – il clima e le dinamiche della vita intellettuale italiana di quegli anni. Le uniche, inoltre, ad abbozzare un confronto fra tre delle quattro traduzioni date alle stampe<sup>17</sup>, dal quale Rotta ricava la conclusione che la «versione capostipite» delle numerose edizioni dello *Spirito delle leggi* apparse nel nostro paese nel corso dell'Ottocento<sup>18</sup>, è quella veneziana del 1773.

Neppure sulle tre traduzioni inedite sappiamo finora nulla di più di quanto ne ha scritto Rotta. Le ricerche sono ferme dove lui le ha lasciate. Ed è davvero un gran peccato sia per le traduzioni in se stesse sia per i traduttori, rispettivamente Ottaviano di Guasco (già ricordato), Giovan Battista Almici (1717-1793) e Francesco Dalmazzo Vasco (1732-1794)<sup>19</sup>.

Per quanto concerne le prime reazioni all'*Esprit des lois*, pregevoli sono soprattutto le pagine rottiane sull'importante funzionario del Granducato di Toscana Stefano Bertolini (1711-1782), autore di un'*Analyse raisonnée sur l'Esprit des loix* e di un vastissimo commento del capolavoro montesquieuiano, destinato ad arricchire una riedizione italiana, e forse toscana, dello stesso. Mentre l'*Analyse*, composta tra il 1752 e il 1754 e ben nota a Montesquieu<sup>20</sup>, vide la luce a Ginevra nel 1771 e fu varie volte ristampata anche nel cor-

<sup>15</sup> Del quale, peraltro, vengono pubblicati sul «Magazzino» alcuni estratti, nel corso del 1752, col titolo *Riflessioni del Sig. di Montesquieu [...] sopra le rivoluzioni che ha patito il commercio*: cfr. *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., 122.

<sup>16</sup> *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 124.

<sup>17</sup> Segnatamente la traduzione napoletana del 1750-1751, parzialmente pubblicata (solo due dei quattro volumi previsti) dall'editore Giovanni di Simone; quella veneziana del 1773, pubblicata dall'editore Antonio Graziosi; e quella napoletana del 1777, pubblicata, con le note di Antonio Genovesi, dal «negoziante di libri» Domenico Terres. Circa la quarta traduzione, invece, stampata (almeno il primo tomo dei cinque previsti) dall'editore veneziano Gio. Zatta e di cui Rotta è stato il primo a dare notizia (*Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 133), essa non viene presa in considerazione, perché non si è ancora riusciti a reperirne alcun esemplare: cfr. il mio *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie*, cit., p. 15.

<sup>18</sup> Ben sei edizioni: cfr. il mio *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie*, cit., pp. 79-80.

<sup>19</sup> Le note all'*Esprit des lois*, ma non la traduzione, di quest'ultimo sono state pubblicate da S. Rota Ghibaldi in F.D. Vasco, *Opere*, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1966, pp. 193-404.

<sup>20</sup> Bertolini gliela aveva inviata, per il tramite di Guasco, in due parti (la prima nel 1753, la seconda nel

so dell'Ottocento<sup>21</sup>, il commento non fu mai pubblicato né allora né in séguito. Anche in questo caso, quel poco di approfondito che abbiamo a disposizione su entrambi gli scritti (il secondo reperibile, col titolo *Notes à l'Esprit des lois*, nell'Archivio di Stato di Firenze, *Manoscritti*, F. 777-783), lo dobbiamo a Rotta. Il quale scrive tra l'altro – a proposito, ad esempio, degli sperticati elogi di Montesquieu contenuti nell'*Analyse* – che, pur senza minimamente «nascondersi l'arretratezza sostanziale di tali posizioni», «lo storico di cose italiane ha il dovere di sottolineare nello stesso tempo l'importanza di atteggiamenti simili, diciamo pure di ammirazione incondizionata, quando sono assunti da uomini politici [qual era appunto Bertolini], e specialmente quando sono vissuti con tanta profondità di persuasione, [...] fino ai limiti dell'utopismo»; e – sul «valore» delle *Notes* («una enorme rubrica, nella quale Bertolini versa[va] giorno per giorno le schede delle sue letture»<sup>22</sup>) –: «in genere [il funzionario toscano] si tien[e] più indietro del suo autore: se condivide con lui l'orrore del dispotismo, non [è] però, p. e., disposto ad accettare l'accusa di dispotismo mossa da Montesquieu alle repubbliche italiane<sup>23</sup>: i sentimenti del francese “alla prova dell'esperienza” non reggono»<sup>24</sup>. In ogni caso, la «maxime suprême» con la quale Bertolini suggella il suo commento esprime bene in quale direzione egli usufruì del pensiero montesquieuiano: «Les plus belles Loix ne sont pas celles qui tendent à rendre les hommes plus riches, mais ce sont celles qui peuvent les rendre plus sages et plus propres à former entr'eux une société qui leur soit à tous également avantageuse»<sup>25</sup>.

2. Veniamo alla seconda direttrice della ricerca rottiana, quella condensata nella bella monografia del 1974 su *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*<sup>26</sup>, sulla quale si è già soffermato nel suo intervento Paolo Bernardini.

A mio giudizio, tutto il libro 'gravita' attorno a Montesquieu, e in special modo al suo *Esprit des lois*, di cui offre, come ebbi a scrivere già alcuni lustri addietro, «l'une des synthèses les plus claires que l'on connaisse»<sup>27</sup>. Davvero preziose, poi, sono alcune innovazioni esegetiche introdotte da Rotta rispetto alla precedente letteratura italiana sul *Président*: in

1754). Montesquieu ringraziò personalmente l'autore («je m'y trouve paré comme dans un jour de fête»: *Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., t. III, p. 1523), suggerendogli qualche lievissimo emendamento: cfr. *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 167.

<sup>21</sup> L'ultimo a editarlo fu E. Laboulaye nella sua importante edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, 7 voll., Paris, Garnier, 1875-1879, vol. III, pp. 3-62.

<sup>22</sup> *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 163.

<sup>23</sup> Cfr. *Esprit des lois*, XI, 6.

<sup>24</sup> *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 164-165.

<sup>25</sup> Ivi, p. 165.

<sup>26</sup> Pisa, Pacini (rist., 1984). Ampie parti della monografia figurano anche, con lo stesso titolo, nella prestigiosa *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, *Letà moderna*, t. II, Torino, Utet, 1976, pp. 177-244 (da cui in séguito citiamo).

<sup>27</sup> *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie*, cit., p. 129.



primo luogo, la definitiva messa in soffitta delle interpretazioni meramente *letterarie* o di puro *divertissement* delle *Lettres persanes* (basti pensare, in proposito, alla prima traduzione integrale dell'opera pubblicata nel 1922 dall'editore Formiggini nella collana dei «Classici del ridere») e la corretta presentazione di questo celebre romanzo epistolare, invece, come «opera serissima», «un libro pieno d'angoscia»: «il sentimento che vi scorre segreto è la coscienza che le istituzioni sociali, tutte le forme di società, tradiscono e soffocano l'individuo»<sup>28</sup>. In secondo luogo, l'idea che il «cuore» del pensiero politico montesquieuiano sia costituito non da astratti schemi assiologici o da ingegnosi formalismi, ma dalla coppia empirico-concettuale «potere-abuso di potere»<sup>29</sup>. E inoltre: che è «improprio», nel suo caso, parlare di «separazione dei poteri», ma occorre parlare di «equilibrio», e che il sistema costituzionale da lui escogitato cerca soprattutto – e sta in questo «la sua lezione più vitale per una società pluralistica» – di evitare gli urti distruttivi tra forze politico-sociali antagoniste e di trovare, di volta in volta, una soluzione politica ai conflitti di classe<sup>30</sup>. Ancora: che il rifiuto del materialismo metafisico<sup>31</sup> non esclude affatto in Montesquieu «un senso acuto dei condizionamenti fisici del mondo morale. L'attenzione tutta nuova prestata alle condizioni materiali di vita e soprattutto ai modi di produzione delle società umane in rapporto alle strutture politiche»<sup>32</sup> deriva direttamente da quelle premesse. Ed è la forma più raffinata, e soprattutto più feconda, di “materialismo”<sup>33</sup>. Infine, la sottolineatura che l'influsso dell'*Esprit des lois* si è esercitato non solo in direzione liberale e moderata nell'età della Restaurazione (e oltre), ma anche «in direzione rivoluzionaria, grazie all'uso che del tipo ideale della repubblica (la forma politica che deve garantire l'uguaglianza reale e appoggiarsi sulla “virtù”) fecero i giacobini»<sup>34</sup>.

Meno innovativi e meno condivisibili, invece, sono altri aspetti di questo studio di Rotta, come in particolare quello riguardante la collocazione culturale-ideologica del *Président* e l'altro concernente la presunta discontinuità tra il giovane Montesquieu (critico radicale dell'alienazione sociale) e il Montesquieu maturo (conformista e accomodante). In merito alla prima questione, a differenza di Rotta per il quale il pensiero montesquieuiano va situato nel contesto dell'opposizione aristocratica – Fénelon, Saint-Simon,

<sup>28</sup> *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., pp. 207-208.

<sup>29</sup> Ivi, p. 217.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 226-227.

<sup>31</sup> Emblematica, in tal senso, la perentoria dichiarazione posta in apertura dell'*Esprit des lois*: «Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité: car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui auroit produit des êtres intelligents?» (I, 1; corsivo nel testo).

<sup>32</sup> Rotta allude soprattutto al libro XVIII dell'*Esprit des lois*, su cui vedi il mio contributo, anch'esso debitore per vari aspetti alle intuizioni rottiane, su *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in *Leggere «Lo spirito dello leggi» di Montesquieu*, a cura di D. Felice, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 313-352.

<sup>33</sup> *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., p. 236.

<sup>34</sup> Ivi, p. 235. Cfr., in proposito, la silloge *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, a cura di D. Felice, Milano, FrancoAngeli, 2000.

Boulainvilliers – all’assolutismo di Luigi XIV<sup>35</sup>, vale a dire nella tradizione politica dell’*Ancien régime*, come sostenevano negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso anche altri insigni studiosi italiani<sup>36</sup>, io collocherei il *Président* piuttosto a fianco del suo contemporaneo Johann Sebastian Bach<sup>37</sup> e direi che, come il sommo compositore, egli è insieme *barocco* e *ancien* (nell’accezione più nobile e meno convenzionale di entrambi i concetti), vale a dire è *dentro il futuro ma con tutto il peso del passato*, non già *dentro il passato senza però il peso del futuro*. Circa la seconda questione, a Rotta che sostiene che, dopo le *Lettres persanes*, Montesquieu «rinnega [il] sentimento angoscioso dei suoi trent’anni; e batte la strada opposta», o che «le *Lettres persanes* ammettono la ribellione, sia pure individuale e disperata, il rifiuto della società cattiva», mentre l’*Esprit des lois* «invit[a] al conformismo»<sup>38</sup>, oppongo che in realtà, al di là delle apparenze, l’atteggiamento è lo stesso, e anzi che nel capolavoro l’angoscia e l’avversione di Montesquieu verso la «società cattiva» addirittura si acutizzano. È vero, infatti, che nell’*Esprit des lois* egli disegna in dettaglio diversi modelli di governi moderati o liberi, ma tali governi sono per lui un «capolavoro di legislazione», che «di rado» il caso riesce a realizzare e «di rado» si lascia realizzare alla prudenza, alla saggezza umana («[...] le hasard fait *rarement* et [...] *rarement* on laisse faire à la prudence»<sup>39</sup>). Tutto l’Oriente e i paesi situati nel sud del mondo sono preda di un dispotismo «spaventoso»<sup>40</sup>, le moderne monarchie dell’Europa continentale «tendono al dispotismo (*vont au despotisme*)»<sup>41</sup>, le aristocrazie italiane settecentesche impiegano gli stessi «violenti mezzi (*moyens violents*)»<sup>42</sup> dell’Impero ottomano, il mirabile governo inglese è destinato inevitabilmente a finire, a «perire», come evidenzia peraltro Rotta stesso parlando di «nota lugubre»<sup>43</sup> a proposito della chiusa del celeberrimo capitolo 6 del libro XI dell’*Esprit des lois* sulla «constitution d’Angeleterre»:

Comme toutes les choses humaines ont une fin, l’État dont nous parlons [lo Stato inglese, appunto] perdra sa liberté, il périra. Rome, Lacédémone et Carthage ont bien péri. Il périra lorsque la puissance législative sera plus corrompue que l’exécutrice.

Soprattutto, quanto mai acuta rimane in Montesquieu la percezione angosciata della incredibile *fragilità* della natura umana e della sua innata tendenza a *gravitare verso il bas*

<sup>35</sup> *Il pensiero francese da Bayle a Montersquieu*, cit., p. 178. «Volendo – aggiunge Rotta –, si potrebbe risalire anche più indietro, ai più segnalati ideologi della Fronda: a Mézeray, a Joly, a Retz, i *Mémoires* del quale poterono finalmente vedere la luce nel 1717 e che contribuirono certamente a rianimare l’azione dei Parlamenti» (ivi).

<sup>36</sup> *In primis* Norberto Bobbio e Giovanni Tarello, sui quali vedi il mio *Pour l’histoire de la réception de Montesquieu en Italie*, cit., pp. 151-152.

<sup>37</sup> Date di nascita: 1685 (Bach), 1689 (Montesquieu). Date di morte: 1750 (Bach), 1755 (Montesquieu).

<sup>38</sup> *Il pensiero francese da Bayle a Montersquieu*, cit., p. 207.

<sup>39</sup> *Esprit des lois*, V, 14 (corsivi nostri).

<sup>40</sup> Ivi, XI, 6.

<sup>41</sup> Ivi, II, 4.

<sup>42</sup> Ivi, XI, 6.

<sup>43</sup> *Il pensiero francese da Bayle a Montersquieu*, cit., p. 224.

so («c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser»<sup>44</sup>). Nulla è più illuminante, in questo senso, di quanto il *Président* scrive nella *Préface* del suo capolavoro:

L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre *nature* lorsqu'on la lui montre, et *d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe* (corsivi nostri).

Come ha giustamente rilevato Hannah Arendt, ciò che qui viene prospettato è «qualcosa di più» della perdita della capacità di agire politicamente, che è la condizione essenziale del dispotismo, e «qualcosa di più di una crescente assenza di significato e di perdita del senso comune (quella parte della nostra mente e quella porzione di saggezza ereditata che sono comuni a tutti gli uomini in tutte le civiltà): è la perdita della ricerca di significato e del bisogno di comprendere»<sup>45</sup>. In altri termini, nell'*Esprit des lois* forse ancor più che nelle *Lettres persanes*, Montesquieu pare assillato dall'idea che l'uomo possa perdere – stia perdendo – persino l'*impulso* istintivo-razionale alla ricerca di senso, cioè restar privo dello *stupore*, la *condicio sine qua non* dell'interrogarsi sul e dell'avere significato. Insomma, il suo principale timore rimane sempre, più che il benessere dei popoli e la sopravvivenza della libertà politica, la possibilità della scomparsa della «natura umana» stessa, lo «spaventoso nulla» (*affreux néant*)<sup>46</sup>.

3. Passiamo agli studi sui grandi 'temi' dell'*Esprit des lois*, e cioè al lungo saggio del 1988 dal titolo *Quattro temi dell'«Esprit des lois»* e alle due ricerche degli anni successivi dedicate, rispettivamente, al pensiero economico di Montesquieu e al suo atteggiamento nei confronti del paganesimo antico<sup>47</sup>. Circa il saggio del 1988, particolarmente pregnanti sono le analisi sul significato ideologico della teoria climatica di Montesquieu, ossia sull'uso che egli fa, al fine di giustificare il «primato dell'Europa» e per spiegare l'esistenza della schiavitù, dell'idea, di ascendenza ippocratica, secondo cui i climi caldi sono sinonimi di «fiacchezza» e «viltà» mentre quelli freddi e temperati di «forza» e «coraggio»<sup>48</sup>. Attingendo largamente, da questo punto di vista, alle eccellenti pagine riservate al *Président* da

<sup>44</sup> *Esprit des lois*, XI, 4.

<sup>45</sup> H. Arendt, *Comprensione politica (le difficoltà del comprendere)* (1954), in *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 218 (corsivo mio).

<sup>46</sup> *Lettres persanes*, CXXXVIII [CXLVI].

<sup>47</sup> Cfr. *Quattro temi dell'«Esprit des lois»* [*Il clima, Schiavitù, Il primato dell'Europa, Popolazione*] (1988), in *Eliohs*®, 2002, <[http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/quattro\\_temi.html](http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/quattro_temi.html)>, pp. 1-35; *Demografia, economia e società* (1988; 1993), in *Leggere «Lo spirito dello leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 483-513; *Montesquieu et le paganisme ancien*, in *Lectures de Montesquieu. Actes du Colloque de Wolfenbüttel* (26-28 ottobre 1989), réunis par E. Mass, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1993, pp. 152-175.

<sup>48</sup> Cfr. *Esprit des lois*, XIV, 2 e XVII, 2.

Federico Chabod nel suo intramontabile studio sulla *Storia dell'idea d'Europa*<sup>49</sup>, Rotta sottolinea che «il tema cruciale, il nodo di tutto le riflessioni» di Montesquieu è costituito dal *modello bipolare* «libertà dell'Europa, servitù dell'Asia; forza dell'Europa, debolezza dell'Asia»<sup>50</sup>. 'Inventato' dai Greci (*in primis*, Erodoto ed Eschilo<sup>51</sup>), rilanciato con forza da Machiavelli<sup>52</sup>, tale modello ha nel filosofo di La Brède il suo massimo esponente, colui che lo elabora – dapprima nelle *Lettres persanes*, poi, compiutamente, nell'*Esprit des lois* –, e a partire proprio dalla teoria dell'influsso dei climi, in tutte le sue molteplici sfaccettature (fisico-geografiche, economico-sociali, politico-giuridiche e culturali), e lo trasforma in un vero e proprio «luogo comune» della civiltà occidentale, nonché nella «sede per eccellenza» della sua coscienza, più o meno falsa<sup>53</sup>.

Strettamente legata a questo modello bipolare, e fondata sempre sulla diversità climatica (climi freddi *versus* climi caldi), è anche l'altra fondamentale tesi dell'*Esprit des lois* relativa alla superiorità dell'Europa settentrionale sull'Europa mediterranea e più precisamente del mondo cattolico sul mondo protestante. Una tesi, questa, di cui Rotta mette finemente in luce i limiti sostanziali nella radicale sottovalutazione, se non addirittura ignoranza, da parte di Montesquieu di tutte le iniziative del mondo meridionale, come la «rivoluzione commerciale» in Italia tra il X e il XIV secolo:

Chi, come Montesquieu – egli scrive esattamente –, voleva studiare davvero le “rivoluzioni” del commercio europeo, doveva parlare un po' meno di Annone, geografo punico, e della superiorità (smentita dai fatti) delle galee come mezzi di trasporto rapido delle merci e un po' più dell'impero commerciale italiano – da Pechino a Londra –, di quello tedesco, dei nuovi fermenti del mondo slavo. E non sarebbe caduto fuor di proposito un accenno almeno alla vasta rete di commerci, marittimi e terrestri, creata in Asia dai musulmani fino al XVI secolo: dal Mar Rosso e dal Mar Nero fino all'Insulindia e alla Cina; il mercato mondiale più esteso tra quello creato dall'Impero romano e quello creato dalla borghesia europea a partire dal Cinquecento. Mercato distrutto dall'iniziativa dei Portoghesi dopo che riuscì loro – evento sul quale a ragione Montesquieu tanto insiste – il periplo dell'Africa<sup>54</sup>. Ma il suo pregiudizio climatico, il suo pregiudizio antislamico, la sua germanofilia lo costrin-

<sup>49</sup> Cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa* (1961), a cura di E. Sestan e A. Saitta, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 82-107.

<sup>50</sup> *Quattro temi*, cit., p. 7.

<sup>51</sup> Su entrambi, anche per i riferimenti bibliografici, vedi le riflessioni di F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 23-27.

<sup>52</sup> Cfr. in particolare *Il principe*, IV e *l'Arte della guerra*, II; e, sul punto, sempre F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 48-52.

<sup>53</sup> Vedi, in proposito, N. Bobbio, *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea* (1986), in *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, cit., pp. 119-129, e il mio *Oppressione e libertà. Filosofia e autonomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000. Un rovesciamento della prospettiva eurocentrica di Montesquieu sarebbe rappresentato, secondo Rotta, da Voltaire, fautore – a suo giudizio – del «primato dell'Asia nella storia della civiltà» (*Quattro temi*, cit., p. 12).

<sup>54</sup> Cfr. *Esprit des lois*, XXI, 10.

*sero a far violenza ai fatti: a ignorare o a sottovalutare tutte le iniziative del mondo meridionale, come appunto la nascita precoce del capitalismo mercantile in Italia, e primamente nell'Italia bizantina*<sup>55</sup>.

Altrettanto pregnanti sono le pagine di Rotta sulla dottrina montesquieuiana della schiavitù, di cui pure egli rileva pregi e limiti. Tra i primi, la netta presa di posizione antischiavistica di Montesquieu, nonché il suo antirazzismo: atteggiamento quest'ultimo, chiosa acutamente Rotta, «molto avanzato se lo si confronta con quello poligenistico che Voltaire, pur nemico anch'egli del traffico negriero, andava assumendo in quegli stessi anni»<sup>56</sup>. Tra i limiti, invece, il giusnaturalismo palesemente lacunoso dell'*Esprit des lois*:

Partito da una demolizione in piena regola – scrive Rotta in proposito – del principio della servitù volontaria, Montesquieu finisce [...] per ammetterne, in certi casi [*i.e.*, nei paesi dispotici], la validità<sup>57</sup>. Anzi, la servitù consensuale resta per lui l'unica forma legittima di servitù, non avendo l'altra – quella derivata dal diritto di guerra – alcun fondamento nella “natura delle cose” [...]. Resta comunque il fatto che il suo giusnaturalismo è di una ben curiosa specie. Se la schiavitù era incompatibile con le finalità stesse della guerra, la schiavitù volontaria era incompatibile – lui stesso lo aveva ammirevolmente dimostrato – con la libera disponibilità della propria persona e con l'uguaglianza naturale. Ma questa volta il principio non aveva universale validità. Qualcuno ha parlato, non a torto, di voltafaccia<sup>58</sup>.

Parimenti lucide e convincenti risultano le pagine di Rotta sulle errate convinzioni montesquieuiane circa il declino demografico della popolazione mondiale, nonché quelle sugli strettissimi legami che l'*Esprit des lois* istituisce, soprattutto nel libro XVIII, tra regime giuridico-politico e sottostante struttura economico-sociale, ossia tra governo moderato (o libero) e sviluppo economico, da un lato, e tra governo dispotico e stagnazione economica, dall'altro<sup>59</sup>.

Assai poco persuasive, invece, appaiono le riflessioni rottiane sul tema della religione in Montesquieu. In una peraltro brillante comunicazione presentata al Colloquio di Wolfenbüttel sulle *Lectures des Montesquieu* (26-28 ottobre 1989), Rotta indaga a fondo gli scritti giovanili montesquieuiani sul paganesimo antico, sopravvalutandone però palesemente la portata. Ben poco, infatti, di tali ricerche di gioventù, per lo più «jetées dans le feu ou déchirées» da Montesquieu stesso<sup>60</sup>, riflettono convinzioni non effimere o co-

<sup>55</sup> *Quattro temi*, cit., p. 14 (corsivo mio). Vedi, in proposito, il mio *Imperi e Stati del Mediterraneo antico e moderno*, in *Oppressione e libertà*, cit., pp. 169-215 (in particolare, pp. 211-215).

<sup>56</sup> *Quattro temi*, cit., p. 16.

<sup>57</sup> Cfr. *Esprit des lois*, XV, 6: «È questa l'origine esatta e conforme alla ragione di quel diritto di schiavitù assai mite che si riscontra in taluni paesi e deve essere mite perché è fondata sulla libera scelta che un uomo, per la propria utilità, fa di un padrone cosa che dà luogo a una convenzione reciproca tra le due parti».

<sup>58</sup> *Quattro temi*, cit., p. 19.

<sup>59</sup> Vedi, in proposito, il mio contributo, anch'esso debitore per vari aspetti delle intuizioni di Rotta, su *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in *Leggere «Lo spirito delle leggi»*, cit., vol. I, pp. 313-352.

<sup>60</sup> *Montesquieu et le paganisme ancien*, cit., p. 152.

munque che vadano oltre gli anni Venti del Settecento. Basti pensare al sincero deismo che pervade le *Lettres persanes* (1721) e, specialmente, al profondo stoicismo e al cristianesimo («ci ha dato equità verso tutti gli uomini»<sup>61</sup>) che impregnano il *Traité des devoirs* (1725) e che resteranno le travi portanti del suo sistema di pensiero. Soprattutto pare sfuggire a Rotta il peso determinante che, nella riflessione del *Président*, ebbe un autore come Platone (con tutto quello che questo significa in tema di trascendenza<sup>62</sup>): «[Il sistema] di Platone – scrive, tra l'altro, Montesquieu – è così bello che è quasi il nostro»<sup>63</sup>; e in una sua importantissima lettera del 1751 a Thomas Blackwell che gli aveva mandato il *prospectus* di un'edizione di opere di Platone che stava preparando, dichiara poi: egli «è il filosofo la cui lettura mi è stata la più utile di tutte; è il filosofo degli angeli, e ancor più il filosofo degli uomini, perché ha insegnato loro la dignità della loro natura»<sup>64</sup>. Un ammiratore di Flavio Claudio Giuliano («non c'è stato, dopo di lui, principe più degno di governare gli uomini»<sup>65</sup>), di Marc'Aurelio (l'autore del «capolavoro [filosofico] dell'antichità»<sup>66</sup>) e di Platone e, ancor più, il *sociologo delle religioni* quale fu Montesquieu, sono incompatibili con le idee sul paganesimo antico rintracciabili in alcune sue *Pensées*, spesso difficilmente databili e da non utilizzare mai ovvero da utilizzare con estrema circospezione, se vogliamo attenerci alle sue raccomandazioni in proposito<sup>67</sup>, come chiavi di lettura privilegiate del suo sistema di pensiero o addirittura in contrapposizione a quanto di esse egli ha ritenuto degno di essere dato alle stampe. Diversamente, si finisce col trovarsi costretti a concludere le proprie argomentazioni con la seguente – disarmante – constatazione:

<sup>61</sup> [Jean-Jacques Bel], *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 86.

<sup>62</sup> Vedi, in proposito, G. Reale, *Platone e la scoperta della trascendenza nelle sue implicanze e conseguenze*, «Religione e Società», XII, 2004, pp. 22-33.

<sup>63</sup> *Mes Pensées*, n° 211.

<sup>64</sup> Montesquieu a Thomas Blackwell, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., t. III, p. 1407 (corsivo mio).

<sup>65</sup> *Esprit des lois*, XXIV, 10.

<sup>66</sup> «Sono quasi trent'anni ormai – dichiara Montesquieu in una sua lettera dell'8 ottobre 1750 all'arcivescovo di Soissons, François de Fitz-James – da quando progettai di scrivere un'opera sui doveri. Il trattato sui *Doveri* di Cicerone mi aveva incantato e lo presi a mio modello; e, siccome voi sapete che Cicerone ha copiato, per così dire, Panezio, che era uno stoico, e che gli stoici, meglio di chiunque altro, hanno trattato il tema dei doveri, lessi le principali opere degli stoici, e tra l'altro, le riflessioni morali [i *Pensieri*] di Marco Antonino, che ritengo il *capolavoro dell'antichità*. Confesso che questa morale mi colpì e che volentieri [...] avrei fatto di Marco Antonino un santo; ciò che più mi affascinò fu constatare che questa morale era pratica [...] (*Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., t. III, pp. 1327-1328; corsivo mio).

<sup>67</sup> «Ce sont des idées que je n'ai point approfondies, et que je garde pour y penser dans l'occasion»; «Je me garderai bien de répondre de toutes les pensées qui sont ici. Je n'ai mis là la plupart que parce que je n'ai pas eu le temps de les réfléchir, et j'y penserai quand j'en ferai usage». E ancora, alla fine di una *pensée* intitolata *Doutes*, Montesquieu scrive: «Du reste, ce sont des idées jetées, et comme elles me sont venues dans l'esprit, sans examen» (Montesquieu, *Pensées – Le spicilege*, notes, bibliographie et index par L. Desgraves, Paris, Laffont, 1991, pp. 188 e 593).

Au lieu de s'appliquer à saisir les religions du monde dans leur dimension existentielle – comme autant de formes de libération des énergies spirituelles – Montesquieu sociologue préférera mesurer leur aptitude à former de bons citoyens, c'est-à-dire des citoyennes obéissants. Dans *L'Esprit des lois* la religion païenne, inefficace comme "religion réprimant", sera mentionnée une seule fois et pour en souligner – c'est curieux – la dureté<sup>68</sup>.

4. L'ultimo relevantissimo contributo montesquieuiano di Rotta, pubblicato l'anno successivo alla sua scomparsa (2001), è l'apparato critico dello *Spicilege*. Su tale straordinario lavoro, fondamentale per una comprensione adeguata dell'*Esprit des lois*, ribadisco quanto già ebbi a scrivere in una mia scheda sul libro apparsa in «Studi francesi» nel 2004: «Dei volumi della nuova edizione critica finora venuti alla luce [ai quali si possono tranquillamente aggiungere anche quelli usciti dopo il 2002], questo contenente lo *Spicilege* è senza dubbio – dal punto di vista di un'edizione che ambisce a definirsi 'critica' – il più 'riuscito', sia per l'estrema precisione con cui è stata effettuata la nuova collazione integrale sul testo manoscritto sia, soprattutto, per l'ampio, dotto e accuratissimo apparato critico: un tomo che merita, a mio avviso, di essere assunto a modello da parte degli studiosi impegnati nell'elaborazione delle edizioni dei restanti testi della collezione»<sup>69</sup>. Degne di nota e tuttora pienamente valide sono anche i giudizi finali di Rotta su questo «difficile» testo montesquieuiano: «Il faut prendre le *Spicilege* pour ce qu'il est: une suite décousue de réflexions [...] et un vaste dépôt de nouvelles et d'anecdotes»<sup>70</sup>. In ogni caso, un «carnet de travail» che, seppure inferiore, per ricchezza e profondità, alle *Mes Pensées*, ci aiuta anch'esso a comprendere meglio e a penetrare più addentro nel laboratorio intellettuale di un pensatore «aussi profond que malicieux»<sup>71</sup>, qual è il *Président*.

Una sola considerazione per concludere.

Poco fa accennavo a quello che pare essere il dato costitutivo di questo tempo della storia umana – la *modernità liquida*<sup>72</sup> – in cui ci troviamo a vivere, vale a dire la perdita della ricerca o del bisogno di senso e, a monte, la perdita dello *stupore*. In palese controtendenza, Montesquieu ebbe a scrivere: «Chi ama istruirsi non resta mai inattivo; benché io

<sup>68</sup> *Montesquieu et le paganisme ancien*, cit., p. 175. Una palese incomprensione da parte di Rotta del ruolo politico e sociale della religione in Montesquieu è già presente nella sua scheda critica al magistrale saggio di S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966), apparsa su «Il pensiero politico», I, 1968, pp. 279-283.

<sup>69</sup> «Studi francesi», LVIII, 2004, pp. 273-274.

<sup>70</sup> Montesquieu, *Spicilege*, édité par R. Minuti et annoté par S. Rotta, in *Cœuvres complètes de Montesquieu*, t. 13, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2002, «Introduction», p. 35.

<sup>71</sup> Ivi, p. 36.

<sup>72</sup> Z. Bauman, *La modernità liquida* (2000), Roma-Bari, Laterza, 2010.

non abbia nessun affare importante, sono tuttavia continuamente occupato. Passo la vita a esaminare, la sera annoto ciò che ho osservato, visto e udito durante la giornata. Tutto m'interessa, tutto mi stupisce (*tout m'étonne*)»<sup>73</sup>. Ecco: se dovessi riassumere in poche parole l'uomo e lo studioso Rotta che ho conosciuto e studiato e che continuerò a leggere e studiare, lo riassumerei proprio con queste mirabili parole di Montesquieu e in particolare con l'ultimo verbo: *stupire*. Rotta era sempre straordinariamente ricolmo di stupore e trasmetteva stupore, nella vita e nella professione. È questa, in estrema sintesi, la sua lezione 'montesquieuiana' più duratura.

<sup>73</sup> *Lettres persanes*, XLVI [XLVIII].





Massimo Angelini

## Alle radici della parola «cultura»

Il mio omaggio alla memoria di Salvatore Rotta passa attraverso una riflessione intorno alla parola “cultura”, una parola centrale nel suo percorso di studi e, di conseguenza, in questo convegno a lui dedicato<sup>1</sup>, una parola che oggi si presenta ambigua, dai contorni incerti, usata per molti significati non sempre tra loro coerenti. È normale così: ci sono parole che nascono ed evolvono con significati densi di valori orientativi; poi, nel tempo, la loro fortuna ne estende l’uso e fatalmente il loro significato si diluisce e sfuma nell’allusione. Come restituire un senso meno ambiguo, più certo, orientativo, a “cultura”? Se la natura delle cose riposa nel profondo delle parole che le esprimono, potrebbe essere utile provare a recuperare la radice di quella parola attraverso una regressione etimologica che ce ne racconti l’origine. Con ciò, qui, non mostro nulla di nuovo, perché l’origine di “cultura” è normalmente segnata nei dizionari etimologici; tuttavia, va bene parlare anche di ciò che è noto, quando si riconosce l’utilità, se non la necessità, di ripeterlo.

1. Come numerose parole che condividono la stessa desinenza, come “ventura”, “futuro”, “nascituro”, “jattura”, come la stessa parola “natura”, così “cultura” deriva da un participio futuro, forma usata in latino ma ignota alla nostra lingua. Il participio futuro indica ciò che è per essere, che è imminente, che non è ancora eppure già partecipa dell’essere, indica ciò che è prossimo e già se ne intravede l’abbozzo, la traccia, il segno. L’albero è il “participio futuro” del seme dal quale prenderà vita e forma. La casa terminata è il “participio futuro” delle fondamenta da poco gettate. Ogni realizzazione è il “participio futuro” del suo progetto appena steso.

La matrice che genera la parola “cultura” è un verbo latino, *còlere*, che significa innanzitutto *coltivare*, anche nel senso figurato di *avere cura, trattare* con attenzione o con riguardo, quindi *onorare*; per estensione, già che per coltivare bisogna stare in un luogo e

<sup>1</sup> Contributo alle Giornate nazionali di studi in ricordo di Salvatore Rotta (1926-2001), *Percorsi di storia della cultura*, Genova, Biblioteca di Filosofia, 5-6 dicembre 2011.

perciò avere una qualche forma di stanzialità, significa anche *abitare*. Da qui prendono vita parole importanti per il nostro lessico contemporaneo, come: agricoltura, culto, colono, inquilino ... oltre a coltivare, e cultura. E cosa si nasconde dentro *còlere*? Un'antica radice, K<sup>WEL</sup>, che vuole dire “ruotare”, “girare”, “camminare in cerchio”, dalla quale sono gemmate parole tra loro coerenti attestate nelle diverse lingue indoeuropee: come nel sanscrito *cakram* (“cerchio, ruota”), nel greco *kyklos*, (“cerchio”); nello stesso *còlere*; nell'inglese *wheel* (“ruota”). Attraverso la radice K<sup>WEL</sup>, riconosciamo in *còlere* il significato di “coltivare” nel senso originario di “girare la terra”, “dissodare”; nel tempo, per l'intima natura dell'attività agricola, questo primo significato diventa “avere cura”, “fare crescere” e, ancora testimoniato in alcuni dialetti dell'Italia meridionale, “giovare”. Ma dal “muoversi in cerchio” di K<sup>WEL</sup> prendono vita anche i significati di “onorare” e “venerare” che possono rinviare a un modo intenso di “avere cura” e che, nello stesso tempo, possono essere collegati: alla circolarità del culto processionale; al sacro perambulare, girare in cerchio, nel tempio o intorno alle fondamenta di cosa sarà eretto; al percorso circolare chiuso, concluso<sup>2</sup>.

Dal nominativo neutro plurale di *colturus*, participio futuro di *còlere*, nasce la parola *cultura*. Il participio futuro ha comunemente un valore finale e un significato attivo. Dunque, come “ventura” si riferisce a ciò che sta per accadere, e “nascituro” a chi sta per nascere, così sono *cultura* le cose prossime alla coltivazione, a fare crescere, a onorare. Se dal participio futuro di *còlere* (*colturus*) nasce “cultura”, da quello passato (*coltus*) nasce “culto”, ovvero il terreno dissodato e preparato, ovvero l'onore reso e definito secondo la regola sacra: in sanscrito *ta*, da dove, attraverso il latino, provengono le nostre parole “ruota”, “retto”, “diritto” e “rito”. Il rito definisce il culto.

E il culto, scrive Raimon Pannikar, teologo che ha coltivato una posizione d'incontro e dialogo tra induismo e cristianesimo,

[...] è l'atto con il quale l'uomo collabora attivamente con il resto del creato (Dei e altri esseri) alla costruzione (al mantenimento) della sua vita e di quella del cosmo<sup>3</sup>.

[*E più avanti precisa:*] Non ogni azione è culturale. Lo sono soltanto quelle considerate come espressioni finali di una credenza, cioè come manifestazioni della religione – se siamo d'accordo di chiamare religione il “luogo” della credenza. Il culto è un *atto simbolico*, non è un atto puramente privato, che esprime l'intenzione psicologica o soggettiva di chi rende culto, né un'azione esclusivamente oggettiva, che contenga solo poeticamente quello che esprime<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Di *còlere*, Riccardo Garbini [2007: 26-27] pone in evidenza i significati di «a. *coltivare*, nel senso di fare, coltivare, operare sul creato; b. *coltivarsi*, vale a dire il crescere interiormente e perfezionare le proprie qualità umane; c. *rendere culto*, il che significa essere consapevole della propria natura di creatura, in grado di raggiungere la saggezza. [...] Il sostantivo astratto latino, derivato dal plurale neutro del participio futuro, può dunque essere tradotto con “(le cose) da coltivare / coltivarsi / (cui) rendere culto». Più avanti collega i tre significati a tre ambiti che, suggerisce, vivono alla base della civiltà del Medioevo e ne contraddistinguono il *reicentrismo* e la *consuetudo*: cosmologico (la terra), onto-antropologico (la persona), metafisico.

<sup>3</sup> Pannikar, 2008: 329.

<sup>4</sup> Pannikar, 2008: 364.

Il culto è un atto simbolico perché come un simbolo unisce (dal greco *syn-ballo*, “metto insieme”) i diversi piani dell’esistenza, li mette in comunicazione, collega ciò che è fisico con ciò che è metafisico, ciò che è visibile con ciò che è invisibile, e, come ogni simbolo, segna la via maestra per il contatto profondo con la natura delle cose. Ogni atto e ogni conoscenza che lega – anzi ri-lega (come è proprio della *religio*) – l’uomo al mondo che lo circonda dà concretezza a questa unione e, attraverso il rito, può essere espressa nella forma del culto.

E la cultura? Come il participio futuro preannuncia ciò che, una volta compiuto, potrà essere espresso nella forma del participio passato, così, andando in pellegrinaggio alle sorgenti delle parole, deduciamo che *la cultura preannuncia il culto*, lo precede in ordine al tempo, cronologicamente, così come l’annuncio di un evento precede il suo compimento, così come la gravidanza precede il venire alla luce del nuovo nato.

Tuttavia, capovolgendo la prospettiva e guardando le cose non più in ordine al tempo ma in ordine al loro fine, cioè in senso teleologico, allora s’inverte anche il criterio di precedenza. Se ciò che è compiuto è l’esito di ciò che era preannunciato allora il culto è il fine della cultura; perciò, in senso non cronologico ma teleologico, possiamo dire che *la cultura è generata dal culto e dal culto è orientata*; così come, nello stesso senso, la destinazione dà origine e direzione al viaggio; così come, nello stesso senso, cosa segue il momento della morte dà origine e direzione a questa nostra vita.

Ogni realizzazione è il “participio futuro” del suo progetto appena steso, e tuttavia, da un punto di vista teleologico, gli dà origine e direzione.

Il filosofo russo Pavel A. Florenskij, partendo da un altro sentiero (quello che prende forma dal filone dell’etnografia e della storia delle religioni), in un appunto del 1921 osserva:

In accordo con le teorie del sacro, parola ultima della scienza, la cultura ha origine dal culto, è derivata dagli atti di culto. Tutti i concetti filosofici e scientifici derivano dal culto. Così anche i miti. Realtà originaria, nella religione, non sono i dogmi e nemmeno i miti, ma è il culto, ovvero una realtà concreta<sup>5</sup>.

L’attenzione di Florenskij sulla relazione generativa tra culto e cultura, tutt’altro che isolata, ritorna tra le parole di altri protagonisti del pensiero filosofico e teologico russo fiorito nei primi decenni del secolo XX: penso, tra gli altri, a Nikolaj A. Berdiaev e a Sergej N. Bulgakov. Più vicino ai nostri giorni (1972), Pavel N. Evdokimov scrive: «Quando è vera, la cultura, nata dal culto, ritrova le sue origini liturgiche»<sup>6</sup>.

2. Da *kwel* a *còlere*: forse si spiega proprio così la nascita di un senso del tempo circolare, attraverso l’inizio della coltivazione della terra e una nuova consapevolezza del cerchio delle stagioni, come suggerisce la narratrice Susanna Tamaro in una riflessione:

<sup>5</sup> Florenskij, 1921 / 2011: 131.

<sup>6</sup> Evdokimov, 1972 / 1990: 88.

La civiltà, come noi la conosciamo, è nata con l'agricoltura. Le tribù dei cacciatori nomadi non avevano un'idea precisa del tempo. Cacciavano, consumavano – dato che non si poteva conservare – e tornavano a cacciare. L'irrompere dell'agricoltura ha portato la concezione della circolarità del tempo, *kwel* [...]<sup>7</sup>.

Come è proprio dell'agricoltura, la cultura richiede un rapporto con il tempo e con la concretezza, ma oggi il venire meno del suo valore profondo, che si accompagna al progressivo abbandono dei campi, lascia spazio a un nuovo tribalismo, fatto di frammentazione, occasionalità e di una sostanziale perdita del senso del tempo e della comunità.

La cultura, per intima natura rivelata attraverso la propria origine, ha a che fare con ciò che è prossimo ad avere cura, a fare crescere, a onorare: in questi significati il valore finale del participio futuro trova un'espressione eloquente. È cultura ciò che porta a questo – avere cura, fare crescere, onorare – e a farne oggetto di realizzazione. È un valore assoluto che sottende una spinta verso l'alto (fare crescere) e, com'è proprio del culto, mette in contatto i piani dell'essere ed eleva alla conoscenza di ciò che sta sopra, di ciò che sta oltre. La cultura, dunque, riguarda le cose prossime a fare crescere, a elevare; anche se oggi non riusciamo più a usare la parola in senso assoluto ma solo in relazione a qualcosa: si parla di una "cultura del", come quando si dice "cultura dell'arte orafa", "cultura del socialismo", "cultura urbana" ... Ma il recupero del significato originario della parola ci mostra che, quando la decliniamo attraverso una specificazione della quale diventa sostegno, si smarrisce il suo valore assoluto e così essa deraglia dalla sua radice profonda. Allora, di fatto, chiamiamo cultura quella che è civilizzazione<sup>8</sup>, o ne facciamo un deposito di conoscenze, consuetudini e valori propri di un gruppo sociale o di un contesto epocale o territoriale, aprendo la strada alla nozione plurale di "culture", diluendo il significato originario in una fenomenologia priva di contorni.

3. Da questo ragionamento, vorrei trarre due osservazioni.

- Perché è animata dall'intima tensione a fare crescere, a elevare, perché affonda la sua origine nel culto, la cultura non va confusa con quell'erudizione che ha il proprio fine in sé stessa, nell'accumulazione dei dati, nella loro ostentazione sociale o accademica, ed è espressione di collezionismo delle informazioni, guscio di un sapere ridotto alla sua apparenza, gioco di riconoscimento tra i sodali di una conventicola. La cultura che ha il suo fondamento teleologico nel culto porta a crescere, a elevare; come il culto, con il quale condivide la stessa radice, si esprime come atto simbolico e perciò tende ponti fra le persone e tra i mondi; non si occupa di cose inutili, di inezie senza anima, non gioca allo specchio, perché, nata da un verbo attivo, trova il suo compimento in cosa

<sup>7</sup> Tamaro, 2010 / 2011: 116.

<sup>8</sup> Sulla netta distinzione tra cultura e civilizzazione, si soffermano anche: Bulgakov, 1930 / 2006: 77-84; Berdjajev, 2007: 83-97.

o in chi ne è destinatario. Chi parla per non farsi capire, chi inutilmente complica ciò che è semplice (ma anche chi banalizza ciò che è complesso), chi astrae ciò che è concreto, chi consapevolmente usa le proprie conoscenze e le parole per segnare le distanze, per distinguersi, per sottomettere, invece che per condividere e comunicare, non coltiva nulla ma genera deserto, non fa crescere ma inaridisce, non rende onore che al proprio io di narciso infelice, e non produce cultura ma, distaccandosi dall'umanità, genera il proprio isolamento.

Recuperato il valore originario della parola, possiamo notare che essere stati sottoposti a un lungo ammaestramento scolastico, disporre di un ricco vocabolario, memorizzare nomi e citazioni, conoscere una grande quantità di nozioni, tutto questo di per sé non ha a che fare con la cultura.

- Nella civiltà dello spettacolo, la parola cultura è usata a sproposito ed è trattata quasi come sinonimo di intrattenimento, spettacolo e occupazione del tempo libero. In alcuni quotidiani la pagina della cultura è diventata, nei fatti, quella degli spettacoli, delle manifestazioni e del folklore. Lo si osserva quando gli “assessorati alla cultura” esprimono il loro impegno nell'organizzazione di sagre, intrattenimenti, “notti bianche”, nella spettacolarizzazione dei luoghi e delle comunità. Cosa si fa crescere così, cosa si eleva, cosa si onora?

La cultura è ormai una gran macchina congegnata per l'ostentazione o il profitto, per l'aggiornamento o la frode, ma soprattutto per la distrazione o per il gioco d'azzardo dei guadagni dell'industria culturale<sup>9</sup>.

La confusione di cultura e intrattenimento accompagna lo svuotamento della parola e va di pari passo con la confusione che domina lo spazio della creatività, dove ogni ghirigoro, ogni pennellata e ogni segno puerile sono proclamati arte, ogni rumore musica, ogni lallazione poesia e ogni scritto letteratura.

Per riprendere la suggestione di Tamaro, lo smarrimento di un valore orientante della cultura ci riconsegna a quello stato di tribalismo dal quale aveva segnato l'uscita.

4. La barbarie non è alle porte. È nel cuore del nostro tempo ed è penetrata ormai da molti decenni. E non si nota più attraverso le sue esasperazioni, le punte dell'iceberg – Auschwitz e la Kolyma, lo stadio di Santiago e la Cambogia di Pol Pot ... – ma nella volgarità che infetta il linguaggio di tutti i giorni, nella mala educazione che avvelena i rapporti tra le persone e tra le persone e i luoghi dove vivono e la loro storia. Friedrich Nietzsche intravedeva il deserto che cresce<sup>10</sup>, oggi si faticerebbe a vederlo, perché è già entrato nella filigrana delle cose e, come ciò che è banale e quotidiano, non fa notizia.

<sup>9</sup> Zolla, 1971: 202.

<sup>10</sup> Nietzsche, 1883-1885: parte IV, 2.

La scuola che dovrebbe essere argine per la barbarie, ne è intrisa come dell'acqua può esserlo una spugna. E quando la barbarie è penetrata nel cuore dell'impero, allora forse è giunto il tempo di fare rinascere il *Vivarium* di Cassiodoro e la *Montecassino* di Benedetto; e perché la barbarie è nel cuore del nostro mondo e il giorno che ci è dato è breve, allora non c'è tempo da sciupare con le piacevolezze dell'erudizione e con la cultura ridotta a sfoggio e passatempo, e – se non vogliamo consolarci pensando che dopo di noi sarà il diluvio; così fa chi si trastulla con la fine del mondo imminente – neppure indulgiando con l'industria dell'intrattenimento e della distrazione. In questo tempo serve cultura, quella che prende cura, che eleva, che aiuta ad allinearsi con l'ordine magistrale delle cose, che serve a ricomporre un cosmo deflagrato nella relatività e nell'indifferenza (nasosta sotto la maschera della tolleranza), come è nell'intimo della sua natura e come, attraverso lo scavo etimologico, la radice della parola che la dice ci rivela.

E pensando a queste cose, alla distanza tra ciò che si dice cultura e il suo significato profondo, a come persone istruite volentieri si smarriscano tra astrazioni, dettagli, cineserie e tempeste agitate in una tazza di tè, mi tornano al cuore alcune parole che Florenskij ha lasciato nei suoi *bilanci* e volentieri mi cucio addosso come un abito modesto ma dignitoso.

Io che sono un uomo, non trovo motivo di tormentarmi in cerimonie cinesi che si spiegano come pure e semplici convenzioni e che non danno alcun contributo alla conoscenza. Io non ho né tempo né forza di studiarli, perché la vita non aspetta. La vita esige attenzione e sforzo: vivere una vita non è come passeggiare in un campo. Ecco, se si vuole fare un bilancio, io, che sfiorisco nella prima metà di questo XXI secolo<sup>11</sup>, non voglio caricarmi del peso delle vostre controversie prive di azione, delle vostre incertezze e perfezionismi. Le vostre costruzioni saranno magnifiche, tanto magnifiche quanto un tempo era l'etichetta presso il re Sole; ma a me, che cosa importa di questo, che cosa importa delle vostre finezze, e delle finezze di Versailles? La mia casa è piccola, la mia vita è breve, e la mia misura è quella dell'uomo. Senza amarezza e senza ira, ubbidendo semplicemente alle esigenze della vita e della mia responsabilità verso la vita, io volto le spalle alla vita intesa come puro divertimento e vivo come ritengo giusto<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Con le parole «che sfiorisco nella prima metà di questo XXI secolo» qui sostituisco le originali di Florenskij (nota successiva) che scriveva «uomo diciamo degli anni Quaranta del XX secolo».

<sup>12</sup> Florenskij, 1922 / 2003: 102.

## BIBLIOGRAFIA

- Berdjaev, Nikolaj A.  
*O kul'ture*. Ed. cons.: *Sulla cultura*, in N. Berdjaev, *Pensieri controcorrente*, a cura di Adriano Dell'Asta, La casa di Matriona, Milano 2007: 83-97.
- Bulgakov, Sergej N.  
 1930 *Dogmati eskoe obosnovanie kul'tury*. Ed. cons.: *I fondamenti dogmatici della cultura*, a cura di Maria Campatelli, Lipa, Roma 2006: 77-84
- Evdokimov, Pavel N.  
 1972 *Théologie de la beauté*. Ed. cons.: *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, a cura di p. Giuseppe da Vetralla, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990.
- Florenskij, Pavel A.  
 1921 *Kul'turnoo-istoriceskoe mesti i preposylki christianskogo miroponimanija*. Ed. cons.: *la concezione cristiana del mondo*, trad. e cura di Antonio Maccioni, Pendragon, Bologna 2011.  
 1922 *Itogi*. Ed. cons.: *Bilanci*, in P.A. Florenskij, *Il valore magico della parola*, trad. e cura di Graziano Lingua, Medusa, Milano 2003: 93-103.
- Garbini, Riccardo  
 2007 *Che cos'è la cultura*, in Autori vari, *Contaminazioni. Studi sull'intercultura*, a cura di Dario Costantino, Franco Angeli, Milano: 25-36.
- Nietzsche, Friedrich  
 2007 *Also sprach Zarathustra*. Ed. cons.: *Così parlò Zarathustra*, a cura di Giorgio Colli, trad. di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1977.
- Panikkar, Raimon  
 1979 *Culto y secularizaciòn. Apuntes para una antropología litúrgica*. Ed. cons.: R. Pannikar, *Opera omnia*, vol. IX, *Mito, simbolo, culto*, a cura dell'Autore e di Milena Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2008.
- Tamaro, Susanna  
 2010 *TribalITÀ e cultura* [2010], in *L'isola che c'è. Il nostro tempo. l'Italia, i nostri figli*, Lindau, Torino 2011: 115-118.
- Zolla, Elémire  
 1971 *Che cos'è la tradizione*, Bompiani, Milano.





Gilio Cambi

## Il bisogno di energia dell'umanità

*A miei genitori,  
Albina (1922-2007) e Bruno (1914-1995)*

Lo sviluppo dell'umanità, almeno sulla base del modello di sviluppo adottato dai paesi cosiddetti sviluppati, non può farsi senza risorse energetiche. Secondo molte stime (vedi, ad esempio, *Deciding the Future: Energy Policy Scenarios to 2050*, World Energy Council 2007), il consumo di energia a livello mondiale potrebbe raddoppiare o triplicare, rispetto al valore attuale, entro il 2050. Tutte le prospettive economiche mostrano che i bisogni energetici aumenteranno continuamente. L'ampiezza di tali aumenti varia a seconda del tipo di scenario considerato (ad esempio dal livello di crescita economica ipotizzato, dalla messa in conto o no dei vincoli ambientali, ecc.), ma comunque dipende certamente da due cause principali: 1) l'aumento della popolazione mondiale, che dovrebbe passare dai 6 miliardi del 2000 a 10 miliardi nel 2050 e 2) l'aumento dei bisogni energetici dei paesi in via di sviluppo.

Il consumo totale di energia nel mondo è (valutazione riferita all'anno 2000) di circa 8 miliardi di tonnellate equivalenti di petrolio (tep). A seconda dello scenario considerato, esso sarà compreso tra 14 e 27 miliardi di tep nel 2050 e tra 18 e 45 tep nel 2100. La crescita della domanda di energia elettrica sarà verosimilmente ancora superiore. L'esaurimento dei combustibili fossili (carbone, petrolio, gas naturale) ed il difficile utilizzo delle fonti di energie rinnovabili (solare, eolica, ecc.) nella produzione di energia centralizzata in grado di sopperire ai bisogni dei paesi a forte densità di popolazione (o a paesi con forti concentrazioni locali della popolazione), rende indispensabile lo sviluppo e l'utilizzo di altre fonti di energia, quale l'energia nucleare (sia da fissione che da fusione).

L'evoluzione dei bisogni energetici ha portato (o porterà) all'utilizzo di sorgenti energetiche che possano fornire una maggiore quantità di energia per unità di massa consumata (cioè a sorgenti con una cosiddetta elevata densità energetica). Considerando come livello di riferimento (valore = 1) la densità di energia associata alle sorgenti "fossili", la

densità di energia associata alle sorgenti “nucleari” ha un valore (relativo) di 1 milione. Per le sorgenti “rinnovabili” tale valore relativo diviene 1 milionesimo.

La differenza fondamentale tra sorgenti fossili e nucleari è che le prime si basano su reazioni chimiche che mettono in gioco fenomeni (quale la combustione) che avvengono a livello degli elettroni degli atomi dei combustibili (ad esempio, petrolio, gas, carbone), mentre le seconde si basano su reazioni nucleari che mettono in gioco fenomeni (quali la fissione nucleare e la fusione nucleare) che avvengono a livello dei nuclei degli atomi dei combustibili (ad esempio, uranio, deuterio, trizio).

Per poter produrre energia mediante una reazione nucleare occorre realizzare una trasformazione nella quale tra lo stato iniziale e lo stato finale un pò della massa dei corpi reagenti in gioco “scompare”. La massa scomparsa è chiamata *difetto di massa*  $\Delta m$ . Il difetto di massa si ritrova quindi sotto forma di Energia  $E$  sulla base della nota relazione di Einstein  $E = (\Delta m) c^2$  dove  $c$  è la velocità della luce nel vuoto. Due grandi tipologie di reazioni nucleari presentano un difetto di massa significativo quindi in grado di liberare l'energia corrispondente: la *fissione nucleare* e la *fusione nucleare*.

In una reazione di fissione nucleare partendo dal nucleo di un atomo pesante si “costruiscono” nuclei di atomi più leggeri ed il difetto di massa porta alla liberazione di energia. Ad esempio, nella fissione dell'isotopo 235 dell'uranio ( $U^{235}$ ) mediante un neutrone cosiddetto “lento” (o *termico*) si libera un'energia di circa 200 MeV (cioè  $3,2 \times 10^{-11}$  Joule).

In una reazione di fusione nucleare partendo da nuclei di atomi molto leggeri si “costruiscono” nuclei di atomi più pesanti ed il difetto di massa porta alla liberazione della corrispondente energia. Ad esempio, la fusione dei due isotopi Deuterio  $^2H$  e Trizio  $^3H$  dell'idrogeno porta a liberare un'energia di circa 17,6 MeV (cioè  $2,8 \times 10^{-12}$  Joule).

### 1. *L'energia elettrica*

L'energia elettrica rappresenta la forma di energia più pregiata per la società moderna. Essa però non è disponibile direttamente in natura ma viene ottenuta prevalentemente per conversione dell'energia potenziale (chimica o cinetica) di fonti fossili o rinnovabili in energia meccanica, a sua volta trasformata in energia elettrica mediante generatori (o gruppi turbo-generativi). Si tratta dunque di una forma di energia *secondaria*, che ha l'enorme pregio di poter essere con facilità distribuita capillarmente, nonché trasformata in altre forme di energia utilizzabili dall'uomo.

Attualmente la maggior parte dell'energia elettrica utilizzata nel mondo viene generata a partire da fonti *primarie* di origine fossile (petrolio, gas naturale, carbone). Il contributo da fonti nucleari è circa il 16% a livello mondiale e circa il 35% a livello europeo. La frazione di energia primaria convertita in elettrica per utenze civili ed industriali è in continuo aumento. Parallelamente le fonti fossili di energia primaria sono in continua e rapida diminuzione. Va pertanto sempre più aumentando la consapevolezza della neces-

sità di riprendere ed incrementare la produzione di energia da fonti non-fossili, tra cui quelle nucleari (fissione e fusione).

## 2. La produzione di energia elettrica dalla fissione

La produzione di energia da reazioni nucleari di fissione può essere realizzata utilizzando come *combustibile* vari elementi chimici quali, ad esempio, Uranio U e Torio Th (che esistono in natura) e Plutonio Pu (prodotto artificialmente da reazioni nucleari). Di ognuno di tali elementi esistono diversi isotopi (atomi il cui nucleo possiede lo stesso numero di protoni ma diverso numero di neutroni, quindi aventi diversa massa atomica).

Alcuni di tali isotopi sono fissili: se i loro nuclei sono colpiti da neutroni di energia opportuna possono subire la reazione di fissione del nucleo. In questo caso, si producono due nuclei più leggeri del nucleo-bersaglio e alcuni (solitamente 2 o 3) neutroni. La massa totale dei "prodotti" (nuclei leggeri più neutroni) risulta leggermente inferiore alla massa dei "reagenti" (nucleo-bersaglio più neutrone-incidente). La differenza di massa (difetto di massa) si trasforma in energia (convertita quasi completamente in calore).

I neutroni prodotti *possono* poi, a loro volta, colpire altri nuclei fissili dando quindi luogo ad una *reazione a catena*, in grado di proseguire fino a quando sia disponibile materiale fissile. La possibilità (o probabilità) per un neutrone di dare luogo ad una reazione di fissione di un nucleo fissile dipende dalla energia cinetica del neutrone stesso e dal tipo di nucleo fissile. Tale probabilità è rappresentata da una grandezza fisica, caratteristica di ciascun isotopo, che si chiama sezione d'urto di fissione e che è appunto funzione dell'energia del neutrone-incidente.

I neutroni non avendo carica elettrica sono particolarmente idonei per la fissione perché non vengono respinti dalle cariche positive del nucleo. Anche se i nuclei di tutti gli elementi con elevata massa atomica possono essere scissi se colpiti da un neutrone, è l'isotopo  $^{235}\text{U}$  dell'uranio a possedere un'elevata probabilità per la fissione anche se colpito da un neutrone lento (un neutrone lento rimane più a lungo nelle vicinanze del nucleo e quindi ha una probabilità più elevata di interagire con il nucleo fissile). La probabilità di fissione (cioè la sezione d'urto di fissione) dell'isotopo  $^{238}\text{U}$  dell'uranio mediante neutroni termici è invece estremamente bassa.

Poiché l'energia dei neutroni prodotti dalla fissione di un nucleo fissile è troppo elevata per poter dare luogo (con probabilità non trascurabile) a nuove fissioni e quindi a consentire la reazione a catena, si rende necessario diminuire l'energia cinetica dei neutroni (cioè rallentarli, o *moderarli*) fino a che essa non raggiunga un valore per la quale la sezione d'urto di fissione dei nuclei fissili è sufficientemente elevata. Gli impianti nucleari nei quali si sfrutta questo fenomeno per la produzione di energia (termica, come energia primaria, ed elettrica, come energia secondaria) sono i *reattori nucleari termici*.

Dei due isotopi naturali dell'uranio, quello fissile è presente in piccola percentuale, pari a 0.7% circa. In molti tipi di impianti nucleari ad uranio è necessario, per poter man-

tenere la reazione a catena, aumentare la percentuale di  $^{235}\text{U}$  presente nel combustibile nucleare: ciò è ottenuto mediante un processo chiamato di *arricchimento* isotopico.

Indipendentemente dal tipo di reattore nucleare utilizzato per la produzione di energia elettrica, lo schema di base è rappresentabile come una “caldaia” dove avvengono le reazioni di fissione nucleare che portano alla produzione di grandi quantità di calore. Tale calore riscalda un fluido refrigerante che viene poi utilizzato per produrre vapore il quale entra in una turbina collegata ad un generatore di corrente elettrica.

### 3. *L'opposizione all'utilizzo della fissione nucleare come fonte energetica per usi civili*

L'utilizzo dell'energia da fissione nucleare ha trovato, fin dagli anni Settanta del secolo scorso, una opposizione via via crescente nel mondo, e in particolare in Italia ed in altri paesi europei. Tra le motivazioni principali di essa sono da evidenziare gli aspetti legati allo smaltimento dei “rifiuti radioattivi” prodotti dalle centrali a fissione e gli “incidenti” che si sono verificati in tali impianti: a Three Mile Island (Stati Uniti) il 28 marzo 1979, a Chernobyl (Ucraina) il 26 aprile 1986 e, primo fra tutti, quello che si è verificato a Fukushima (Giappone) a seguito del terremoto e maremoto dell'11 marzo 2011.

Questi aspetti negativi dell'utilizzo della fissione nucleare per la produzione di energia si calano poi sulla già esistente opposizione psicologica dovuta al “peccato originale” ad essa attribuito: essere stata sviluppata e, inizialmente utilizzata, per la realizzazione di un'arma tremenda quale la bomba atomica.

Si fa quindi strada, a partire dalla fine degli anni Settanta, l'idea di utilizzare un'altra forma di energia nucleare: la fusione nucleare. Anch'essa sviluppata inizialmente per scopi militari (la costruzione della bomba H), ha successivamente trovato ampio spazio tra i governanti mondiali come possibile risposta al fabbisogno “civile” di energia del mondo.

### 4. *La produzione di energia elettrica dalla fusione*

Affinché avvenga una reazione di fusione nucleare è necessario che due nuclei leggeri arrivino praticamente a contatto tra loro (a distanze equivalenti alle dimensioni del nucleo). Poiché essi sono entrambi carichi positivamente (perché formati da protoni, aventi carica elettrica positiva, e da neutroni, senza carica elettrica) tenderanno a respingersi senza interagire. Esiste cioè una barriera elettrostatica che impedisce la loro interazione (cioè la fusione). Occorrerà allora fornire ai due nuclei una energia sufficiente per superare tale barriera e farli arrivare ad una distanza così piccola dove agiscono delle forze attrattive molto intense (chiamate forze nucleari) in grado di vincere la repulsione elettrostatica. La probabilità di superare tale barriera è, anche in questo caso, quantificata da una grandezza chiamata *sezione d'urto (efficace) di fusione*, che è funzione dell'energia posseduta dai nuclei interagenti. Più grande è tale grandezza, più elevata è la probabilità di interazione tra

i due nuclei leggeri (cioè di fusione nucleare). Si può rendere elevata tale probabilità facendo sì che la velocità con cui i nuclei reagenti si urtano sia molto alta: cioè la loro energia cinetica (e quindi la temperatura) deve essere molto elevata.

Diversi sono i nuclei leggeri utilizzabili per realizzare la reazione di fusione nucleare. Per ciascuna reazione possibile, diverso è anche l'andamento della sezione efficace corrispondente. Al fine di aumentare la probabilità di fusione dei nuclei interagenti è necessario che la loro energia (o temperatura) sia tale da rendere sufficientemente elevata la corrispondente sezione d'urto efficace.

Osservando gli andamenti delle sezioni efficaci di varie reazioni possibili si è constatato che la reazione tra Deuterio e Trizio è quella che presenta valori sufficientemente elevati anche per valori non estremamente grandi dell'energia dei nuclei reagenti: essa è pertanto più facilmente realizzabile.

Per ottenere in laboratorio reazioni di fusione è necessario, ad esempio, portare una miscela di deuterio e trizio a temperature elevatissime (100 milioni di gradi corrispondenti ad energie di circa 10 keV) per tempi (di confinamento) sufficientemente lunghi. In tal modo i nuclei hanno un tempo sufficiente per fare molte collisioni, aumentando così la probabilità di dar luogo a reazioni di fusione.

A temperatura ordinaria (decine o centinaia di gradi) i gas sono costituiti da particelle (atomi o molecole) neutre; viceversa a temperatura superiore a qualche eV (cioè qualche migliaio di gradi), i loro atomi tendono a dissociarsi negli elementi costitutivi (ioni positivi, cioè nuclei, ed elettroni) ed il gas si trasforma in una miscela di particelle cariche, cioè un plasma.

Per ottenere la fusione nucleare controllata, con un bilancio energetico positivo (cioè con una produzione di energia superiore a quella richiesta per produrla), è necessario quindi riscaldare un plasma (ad esempio, una miscela di deuterio e trizio) a temperature molto alte (100 milioni di gradi, più di sei volte la temperatura esistente all'interno del sole), mantenendolo "confinato" in uno spazio limitato per un tempo sufficiente a che l'energia liberata dalle reazioni di fusione possa compensare sia le perdite sia l'energia usata per produrlo. La condizione perché ciò avvenga è sinteticamente rappresentata da una relazione fisico-matematica chiamata *criterio di Lawson*.

$$nT\tau_E \geq 1,2 \times 10^{21} \text{ m}^{-3} \text{ keV s} \quad \text{dove} \quad \begin{cases} n = \text{densità di nuclei leggeri (in m}^{-3}\text{)} \\ \tau_E = \text{tempo di "confinamento" del plasma (in secondi)} \\ T = \text{temperatura del plasma (in unità di energia keV)} \end{cases}$$

Nel caso di un plasma di deuterio-trizio a 100 milioni di gradi, (pari a circa 10 keV di energia) a basso contenuto di impurità, il Criterio di Lawson richiede che il prodotto della densità di particelle del plasma per il tempo di confinamento debba essere  $> 3 \times 10^{20} \text{ m}^{-3} \text{ s}$ .

A temperature così elevate il problema diventa: come confinare il plasma in un recipiente? Si conoscono due metodi per il confinamento del plasma: quello "magnetico" e quello "inerziale". Il confinamento magnetico è quello attualmente più studiato e più utilizzato nei vari laboratori.

*Confinamento magnetico del plasma:* in linea di principio il plasma costituito da particelle cariche (ioni di deuterio e trizio) può essere confinato mediante un campo magnetico: in assenza di questo campo, le particelle si muoverebbero a caso in tutte le direzioni, urterebbero le pareti del recipiente e il plasma si “raffredderebbe” inibendo la reazione di fusione.

In un campo magnetico, invece, le particelle sono costrette a seguire traiettorie a spirale intorno alle linee di forza del campo mantenendosi lontano dalle pareti del recipiente, evitando così il “raffreddamento”.

Una possibile configurazione sperimentale in cui viene realizzato tale confinamento è quella chiamata *configurazione toroidale* utilizzata in pratica in impianti chiamati tokamak (dal russo TOroidalna KAMERA MAKina).

In una configurazione toroidale, la deriva delle particelle può essere ridotta usando un trasformatore centrale per indurre una corrente nel plasma. Nelle spire dell'avvolgimento primario circola una corrente variabile che induce la corrente nel circuito secondario a singola spira (il plasma). La corrente di plasma genera un campo magnetico poloidale che si compone con quello toroidale a formare un campo le cui linee si avvolgono elicoidalmente intorno alle superfici del toro. Le particelle seguono pertanto traiettorie elicoidali per il cui controllo si utilizzano anche campi magnetici verticali.

Gli impianti tipo tokamak sono quelli attualmente più diffusi. Circa 30 tokamaks sono funzionanti, ad inizio 2008, in vari paesi del mondo. Oltre un centinaio hanno operato in anni precedenti e sono ora smantellati o in fase di smantellamento, 5 sono attualmente in costruzione ed 1 (ITER) è in fase finale di progettazione.

*Confinamento inerziale del plasma:* una sferetta di combustibile (deuterio + trizio, allo stato solido per la temperatura criogenica a cui sono state prodotte le sferette) viene fortemente compressa (a più di mille volte la densità di un liquido) fino a che nel suo centro non si innesca la reazione di fusione (ignizione), che si propaga nel combustibile freddo circostante. La compressione può avvenire attraverso un fascio laser ad alta energia che causa la vaporizzazione istantanea del guscio della sfera. Per la conservazione della quantità di moto la parte interna contenente il combustibile viene fortemente compressa. L'ignizione dura fintanto che il combustibile rimane confinato dalla propria inerzia.

Sia nel caso di impianti a confinamento magnetico che a confinamento inerziale basati sulla reazione deuterio-trizio viene utilizzato come combustibile una miscela di deuterio (esistente in natura, ed estraibile dall'acqua del mare) e di trizio (isotopo radioattivo, non esistente in natura ma prodotto artificialmente mediante reazioni nucleari).

### 5. I reattori nucleari a fusione

Lo schema tipico di un impianto nucleare a fusione per la produzione di energia (termica e successivamente elettrica) è descritto nel seguito.

Il plasma confinato a 100 milioni di gradi deve essere rifornito di combustibile (deuterio e trizio). I neutroni, non confinati, reagiscono con il mantello di litio che circonda la camera toroidale, dando origine a trizio che viene quindi estratto e riciclato per fornire plasma.

L'elio trasferisce la sua energia al plasma e sostiene i nuovi processi prima di essere pompato fuori dal toro insieme a parte del plasma per recuperare i nuclei di Deuterio e Trizio che non hanno reagito.

L'energia liberata dalle reazioni, in particolare quella trasportata dai neutroni, viene recuperata sotto forma di calore generato nel mantello di litio e nella prima parete ed utilizzata per produrre vapore come in uno schema convenzionale di centrale elettrica.

## 6. *Il progetto ITER*

Per dimostrare la fattibilità tecnologica di un impianto nucleare a fusione e prima di dare il via alla costruzione di impianti prototipi pre-commerciali, si è costituita una impresa raggruppante sette grandi partners mondiali (Comunità Europea, USA, Russia, Giappone, Cina, India, Corea del Sud) al fine di costruire un impianto sperimentale a fusione di tipo tokamak, di taglia paragonabile a quella di un futuro impianto commerciale. Tale impianto, denominato ITER (International Thermonuclear Experimental Reactor), è in fase di costruzione presso il centro nucleare francese di Cadarache (in Provenza). La messa in esercizio dell'impianto ITER è prevista per il 2019 e la sua vita utile sarà di circa 30 anni.

In parallelo vengono studiate e progettate le soluzioni possibili per la realizzazione di un impianto dimostrativo (denominato DEMO) come prototipo di una centrale commerciale a fusione la cui entrata in funzione è prevista tra circa 50 anni.

I principali vantaggi della fusione nucleare sono:

- È una fonte di energia che utilizza combustibili non radioattivi abbondanti ed ampiamente disponibili sulla terra. Il deuterio nell'acqua di mare è sufficiente per trecentomilamiliardi di anni, il litio è sufficiente per circa 2000 anni. La parte radioattiva del combustibile (il trizio) è prodotta all'interno del reattore dove viene bruciata producendo neutroni e alfa.
- La fusione non produce gas responsabili dell'effetto serra (CO<sub>2</sub>) o delle piogge acide (SO<sub>2</sub>, NO<sub>2</sub>).
- I reattori a fusione sono intrinsecamente sicuri: è impossibile qualsiasi aumento incontrollato della radioattività. Le reazioni di fusione si interrompono al primo inconveniente. La quantità di combustibile presente contemporaneamente nel reattore è esigua (circa 10 grammi). Eventi tipo Chernobyl non sono fisicamente possibili.
- Le ceneri della fusione (nuclei di elio) sono inerti e non radioattive.
- I combustibili non sono interessati da problemi di proliferazione nucleare. Nessuna generazione di transuranici o attinidi.



I principali svantaggi della fusione nucleare sono:

- I reattori a fusione sono tecnologicamente complessi e richiedono un alto investimento di capitali.
- Per la realizzazione di un reattore commerciale a fusione si stimano più di 50 anni di attesa.
- È necessario reperire nuovi materiali resistenti all'elevato flusso neutronico.
- La quantità di materiale radioattivo è paragonabile a quella di un reattore a fissione.
- I livelli di radioattività sono però da cento a centomila volte inferiori rispetto ad un reattore a fissione. Una accurata scelta di materiali a bassa attivazione potrà ridurre il tempo di rischio da radiazione intorno ai cento anni, dopo i quali non costituiranno più un pericolo.

Tutto ciò è anche associabile ad una aspirazione dell'uomo: riprodurre sulla terra ciò che avviene nel sole e nelle stelle, cioè la produzione controllata di enormi quantità di energia. L'uomo, cioè, "aspira a diventare una specie di Dio"?

Marco Pizzica

## **Marketing and Company Communication: How Lateral Thinking, Postmodernism and Popular Culture Have Changed Marketing Beyond the 4 ps Strategy**

### *Introduction*

This essay is meant to critical analyse marketing mix and strategies, introducing the reader to the classical marketing approach and then underlining new theories and mechanisms to communicate values and to increase the brand value.

In order to achieve the point, the report will briefly describe the classical marketing theory born in the last 50s and subsequently will define three different ways used by a certain number of companies from the 90s to our days. Obviously, there are many other ideas on marketing and communication; many other opinions and well-established strategies. The ones reported here are based on relevant theory and on relevant practical examples which will be conducted to the discussion.

First of all the essay will present the basic and worldwide accepted idea of marketing as a set of tools to improve sells and to innovate business. The idea of marketing mix, of the four Ps strategies, the idea of positioning and segmenting markets; in one word, the set used so far from the 60s.

Secondly, the focus will be on active and constructive critics about this consolidated marketing strategy. This will be the first part of the analysis of new methods and strategies. Still leaving inside the marketing mix values, critics will find out where the four Ps and traditional strategies fail or do not achieve results which other marketing ideas do. Starting from the assumption that marketing is facing new challenges, the report will try to develop the idea that there is the chance to improve business and markets potentiality through a new way of understanding and using marketing operations and marketing mix, which is different from the classic marketing mix strategy. The business the report will focus on is the Airline Industry. We'll see how traditional airline companies have been challenged by low fares airlines which use a really different and developed marketing mix strategy.

Thirdly, and this will be the second new stream reported, the essay will discuss the influence of Postmodernism on brands management and on the new ways to attract cus-

tomers. Indeed, Postmodernism has carried on several issues from the '60s to our days. As many people know, it is a cultural phenomenon characterized by very different features compared to modernism's ones which have changed also markets and marketers.

Firat and Venkatesh (1995) state some characteristics of Postmodernism 'applied' to markets, as fragmentation, hyperreality and juxtaposition of opposites. These elements, underlined by Parsons and Maclaran (2009), are nowadays very important to understand markets choices and promotion strategies, especially in the car market, which was probably one of the most important sector of modern economy and industry. Moreover, Postmodernism issues have a contact point with the Mediterranean culture of consuming tribes, which contrasts with the Anglo-saxon ideas of individuality and consuming to create a single identity.

To better analyse this second part, we will focus on the Car Industry, especially on Alfa Romeo, bringing to the discussion examples and ads analysis mixed to academic and relevant literature.

Finally, the third new marketing stream analysed will be the most powerful tool to build a strong and, many suggest, unbeatable brand: the cultural branding. Indeed, very few companies have achieved the target to build a brand icon, which means that the brand is not anymore a product, but is a living object, a friend, a family man. There are iconic real people as Steve McQueen, iconic fantasy people as James Bond and iconic brands as Coke or, as we will see, Nike. These brands are not important or valuable because of products, factories or industrial know how. They are important and unbeatable because they are iconic, they do not give consumers and people a way of life, they change the way of live and the aims of an entire society. Obviously, cultural brands are based also on Postmodernism ideas and have some tribal culture as the Mediterranean marketing, but, as we will see moving on, they are more focused on the single individuality and the tribe or group are not relevant at all if they do not help the individual to emerge and reach an individual and egoistic target. To better explain cultural branding, the essay will focus on the Nike experience.

In order to critical analyse traditional bullet points, to show failures and pitfalls and to show how they can be joint to new understandings to produce better results, the report will use the most important source for discussion: ads analysis. However, academic literature on marketing and on the main topics as American social culture, Airline Industry management, Postmodernism issues will be included as fundamental parts of the discussion. Also secondary data, as web sites, newspapers, television news and programmes (Saunders, 2009: 259) will be taken in consideration.

### 1. *Classical marketing mix strategy*

Marketing mix, a term coined by Borden (1964), is a set of tools that companies use to create value and a competitive advantage on competitors (Kotler et al., 2008). Moreover,

through the famous 4Ps identified by McCarthy (1960), companies are able to opportunely target markets, deciding further strategies.

The first marketing's aim is to identify consumers' needs. Secondly, designing a new product or service, marketers individuate a potential market to reach. It often happens that market, once individuated, is considered basically fixed and unchangeable (Kotler, 2003), in order to better control its all variables. Subsequently, through the marketing mix tools – product, price, place and promotion – companies operate targeting, segmentation and positioning to build value and competitive advantage, “focusing on the buyers who have greater interests in the value they create best” (Kotler et al., 2008: 410). To summarize, companies target specific needs which they believe to satisfy better than others due to their skills and know how.

Segmentation consists in an effort to decide which specific consumers' needs a company would like to satisfy. Therefore the market is subdivided in several categories and groups, with many companies trying to position their products. Positioning, thus, is the effort to distinguish themselves from competitors, making specific and alternative products and transmitting a precise product / corporate identity. Obviously, when a market is segmented by a company, others start to invade the same segment or create new ones, where is possible to become market leader. However, it is probably that the leading company, to expand total market size and / or to defend its market share, will create another smaller category, introducing some innovation or differentiating a bit the transmitted values (Kotler et al., 2008), manipulating the 4Ps, which can be combined differently to sell the same product in different categories (Hackley, 2009).

## *2. A marketing revolution: lateral Marketing*

To describe lateral marketing approach and the consequent brand management, the essay will take in consideration the Airlines Industry. Airlines analysed are the low cost carrier Ryan Air, which revolutionised the airlines market and structure and some traditional airline companies, as Lufthansa, British Airways and Alitalia, which were totally unprepared to the revolution brought by low cost companies.

In the airlines market, product and services tend to be the same. British Airways offer flights everywhere in the world which become a service on board. All in all, airlines product is a service encounter (Lovelock and Wirtz, 2007). Therefore innovation can be managed increasing on board quality perception, offering new routes and further services as car renting and hotels accomodation. Another way of increasing quality perception is a good handling at terminals and positioning the airlines brand in a different way from competitors. The majority of traditional airlines make a large use of segmentation, offering the same product to different people. British Airways has got three different ticket typologies, from economic class to club world tickets which let you sleep on the aircraft as at home.

The main important factor in this business is the analysis of the demand, given that the product is “intangible, amorphous and difficult to analyse” (Shaw, 1982: 114) even if “it is still capable of providing – or failing to provide – customer satisfaction” (Shaw, 1999: 104). Thus segmentation, based on the demand, is really important to make turnovers, as positioning. The brand and its perception is a key factor to maintain and defend the share market. Marketing mix is used to segment the market, to position the company in the market and to increase customers through seasonal promotions, fidelity programs and better service. Place as a marketing mix tool is utilised to sell tickets. Even if the majority of costumers use travel agencies to purchase a flight, nowadays airlines companies have implemented an online payment system to improve the overall service.

It is curious, however, that few practices are done about another P: price. If there are ads telling how much comfortable is the flight, how much qualitative is the on board service, or if there are campaign to reinforce brand equity, it seems to miss any effort for using the price tool. This seems unusual, given that airlines demand is very elastic (Middleton, 1994), is to say that a minimum price variation results in a large demand variation.

To summarize, the efforts to gain competitive advantage over competitors are reduced to on board quality and on brand management. British Airways started advertising itself as the best airline company, to switch subsequently to the world’s favourite airline, through TV ads based on quality service. Other ads from Lufthansa show the same quality service, describing perfect journeys, as Alitalia does.

On the brand side, campaigns were made to enforce the idea of travelling as a way of sharing experience and passions, and as a way to stay connected with all the world. In this sense, while globalization was increasing its perception on citizens, British Airways tried to focus on this scheme to position itself as the real airline company, through an ad which Holt (2004) would define an effort to start becoming an icon brand, collecting along the society the new issue of globalisation, although it looks more as mind-sharing strategy where the associated benefit is focused on quality and safety. If BA tried to attack through these ads all the market, others as Lufthansa decided to segment advertising, producing ads to promote new route and particular costumers’ segment, as in the ad where Indian customers are targeted. Therefore, according to Hackley (2005: 73), “advertising [agency] took a strategic perspective and identified a key communication problem to address in order to facilitate and support the brand marketing objectives”. For traditional airline companies, this means ads to show quality service and to build a brand culture, creating symbols and values which are immediately recognizable around the globe (Parson and Maclaran, 2009) and which reassure customers about safety and quality (Moor, 2007).

### 3. *A new way*

According to Kotler (2003), the high number of competitors and the hyper segmentation of markets make impossible to earn relevant profits. The airlines market, moreover, suf-

fers from uncontrollable external factors, as fuel price and airport fees. Companies respond to this situation with further segmentation, trying to innovate both product and service. Brands as well are revitalised: British Airways had changed its branding three times in recent period, and had tried new positioning in the last years. Alliances are also a way to increase returns, creating a network of airlines companies which shares some technology and which permits to take advantage of more routes. Nowadays there are three networks: SkyTeam, StarAlliance and OneWorld.

However, none of these are real innovations. To survive and keep making profits a company cannot just segment the market more and more. This strategy is called vertical marketing and cannot be used to make any relevant market share increasing (Kotler, 2003).

Ryanair is the first European airline company to have radically changed the market, really innovating all the 4 Ps. Its CEO, and guru, Michael O'Leary decided to attack the airlines market using every tool except the traditional marketing mix set. It seems to have used the lateral thinking method suggested by De Bono (1990: 8): "lateral thinking changes. Vertical thinking chooses". Actually, De Bono is right while saying "vertical thinking is selective. It seeks to judge. It seeks to prove and establish points of relationship" (De Bono, 1990: 8). On the contrary, lateral thinking is based on new idea generations, applying different concepts in the same structure. What Michael O'Leary did. Helped by the observation of the American low cost company SouthWest, which managed to have profits with low fares (Gittel, 2005), he really did put on the same level bus transport and flight transport. And he did the same for many other radical innovation Ryanair introduced in the last ten years. It is true that the flight deregulation was indispensable to unlock the market (Oum et al., 2000; Doganis, 2002) but it is also clear the geniality behind the Ryanair case.

Kotler (2008: 424) says that "most modern marketers have strong doubts about this strategy [undifferentiated marketing]". Ryanair uses exactly this strategy: no segmentation. The Irish company is able, using this way, to intercept all the people who want to fly along Europe spending few money. Here is the unpredictable innovation key: people pay less to fly than to catch the bus. Indeed price is the most important marketing leverage. On the other side, to make so low fares, Ryanair have reduced any superficial cost: there is no service on board, as on coaches, and there is no ticket as well. This is the second deep innovation: Ryanair was able to mix internet to flight. Every booking must be done through internet, saving huge amount of money, bypassing travel agencies and further intermediaries.

While eliminating service on board and imposing online booking, Ryanair had untied past boundaries which traditional companies considered untouchable. For instance nobody would have believed that the turnover would had been made by ancillary earnings (Calder, 2003). It is known that Lufthansa believed low cost companies to be the latest, short, fad. Nowadays Ryanair, in Europe, carries more passengers then Alitalia and Air France and will soon overtake the German giant as well. And is also true that Lufthansa

– on continental flights – will reduce on board service to compete with the Irish carrier. Another tool used by Ryanair is the product P: to overtake traditional airlines, O’Leary had arranged routes nonstop between more than ten countries. To compete, Lufthansa is said to arrange several flights from a non – German city to another non – German city without land at Frankfurt.

Also branding is done in a different way. Actually, O’Leary always said he doesn’t like marketing and the strength is not ling on the brand but on the fares (Creaton, 2004). That is true, and some observers that in this savvy-marketing view, “no marketing is the ultimate form of marketing” (Schroeder and Salzer-Mörling, 2006: 56). Actually, Ryanair does do marketing in a very aggressive way. They don’t try to conquer costumers, they want to demonize traditional and more expensive companies. For instance, many aircraft departing from Italy have on livery sentences as *Arrivederci Alitalia*, or, departing from Germany, *Auf wiedersehen Lufthansa*.

Again, a very embedded use of advertisements and public relations is done, considering the integration of channels through which deliver the advertisements (Hackley, 2005). However, O’Leary does not use public relations to enforce and maintain a relationship with institutions and public (Harrison, 1995) but to shot more attacks on competitors and institutions which are hostile to them. And, contemporary, it usually promotes shocking campaigns through internet and newspapers.

Apparently, this way of marketing does not leave space to any brand culture, as O’Leary says himself: “We have no intention of changing the brand or redesigning the image or the rest of that old nonsense.” (Calder, 2003: 114). Actually, as said in Schroeder and Salzer-Mörling (2006), avoiding marketing is marketing. All the people fighting against globalization, for instance, are attracted by this way of doing business. Moreover, even if outraging Holt model (2004), Ryanair intercept the new integration wish along young European people. However, while becoming the saviour brand which lets all the people, from poor to rich, travel as long as they want and where they want, Ryanair does not draw from “populist worlds [which] exist at the margin of society” (Holt, 2004: 9) to identify its myth identity. In addition, Ryanair had intercepted also the *rebels* against marketing and big companies. These are an huge amount of people who prefer eating, dressing and travelling with a no – marketing company. Of course, while choosing Ryanair for that reason they are travelling with a marketing company, even if they believe they are not (Heath and Potter, 2006).

In conclusion, some particular kind of business, as airlines market, need a particular strategy which leaves aside the traditional marketing mix. In this sense both the 4Ps and the usual brand management must be re-thought depending on business and on times. Obviously, marketers need a methodology to follow and a guide line to respect, but probably brand managers should avoid following always the same practices, the same old strategies and being bound to past experience. We have seen a revolution on marketing strategies; later on we’ll see a brand management revolution, while now the essay will focus on the postmodern revolution applied to corporate communication.

#### 4. *The second revolution: Postmodernism and tribe marketing*

To describe Postmodernism and marketing and to underline the Mediterranean tribe marketing, the report will analyse the Alfa Romeo experience.

From 1910 to the beginning of II World War, Alfa produced only race cars. Few people know that Ferrari was born inside Alfa, and that only in 1939 Enzo Ferrari would have decided to move out with his own Scuderie Ferrari.

During the war, Alfa was called to help Italian military industry, producing trucks and military cars, giving up with all the race models. However, after the war, a new era began. Alfa Romeo started producing through assembly lines cars to be sold in the general car market. And it started producing different kind of cars for different kind of users. It was the beginning of the Alfa brand for anyone who loves sport cars.

The Alfa 1900 and the Alfa Giulietta (both produced in the '50s) were different cars created for different needs; the first step to differentiate the production and to segment the market. The advertisement slogan was *A race car for your family*, and the target were those people who liked Italian style and who had passion for speed. The most was done, segmenting the market and targeting people looking for luxury and quality.

This segmentation choice was successful along the '60s and the '70s. Alfa Romeo was producing brilliant cars as it was an hand-crafted product made through an assembly line. This is another characteristic of those Alfa: they transmitted passions, extraordinary feelings as they were hand-made. This is a Postmodern characteristic, the return to the hand-made, leaving standardized products. Also the ability that Alfa drivers still have to work on their cars, setting them up and improving, is a clear message of the reversal of production and consumption, even if Firat and Venkatesh (1995) believe this is more a process of creating a new human being related to the consumption. However, this was also an Alfa feature: these cars were able to transmit a new idea of driving and moving around streets and highways. Alfa myth was born.

However, even if the brand was starting to build a symbol, and to be managed by customers and fans, it is not possible to say that the image overtook the product and the quality in a Postmodern way, as stated by Cova (1996). When quality suddenly went down in last '80s, sells went down as well. Given that Alfa myth relies on quality and on hand-crafted products, it goes without saying that quality and passions are the core symbols of the myth.

#### 5. *Museum, hyperreality, values: a Postmodernism mixture*

Alfa Romeo has got a museum in Arese (MI), where there was one of the most important factory for the brand. In the museum people can see quite all the models from 1910 (there are more than 100 models). This museum reconnects our discussion to the Postmodern marketing, cause products and related advertisement are not only products or images:



they are art, and they deserve to be shown and admired by people, as paintings. Also advertisement is seen as an art form, as a way of sharing creativity. We do not want to know technical characteristics, for this there are magazines and websites. We want to share passions and to see creativity (Parsons and Maclaran, 2009).

Alfa cars are carrying on a life message, that is to enjoy speed and emotions by driving to go to work, or by driving to go to make some shopping. Any occasion is the right occasion to give an exciting and irrational meaning to our lives. The opposite of the modern conception of reason (Firat and Venkatesh, 1995). A commodity product as a car, has got now the power to change our identity in deep, it has got the power to make us choose our heart instead of our rationality, as two famous TV ads show us.

Values as speed, masculinity, power and technical features are all included in a car, which relates as well to the past for design and names (the new 2010 Alfa will be named Giulietta). Mixing ideas, ideals, values, symbols and, not last, quality products. This is Postmodern marketing, this is what Alfa made during the last 60 years.

## 6. *Building a brand culture*

Holt (2004) states that a brand becomes an icon when it is able to intercept some changes along society, and therefore to put itself as the symbol and as the flywheel of this social radical change (and challenge). This theory still rises controversy as long as the following question rises: 'Do brands make culture or does culture make the brands?' (Hackley, 2009: 63).

In the '50s, Italy was a country fighting and working hard to become an industrialised and developed country, and Alfa, together with Fiat, was the car representing these challenges and these aspirations.

However, Alfa didn't become a brand icon, at least not following Holt's parameters. In these years industries were worldwide product – sales oriented, especially in a country which was just starting its industrial era. Alfa have intercepted the desires of million people, transmitting values as speed, adventure, power. The brand was positioned to target young / middle age people, interested in cars and in races and without enough money to buy a luxury sport car as Ferrari or Lamborghini. Moreover, the brand was meant to satisfy the need of masculinity in a society which was quickly changing, the masculinity which sees men as heroes, following different models, the breadwinner, the rebel and the man-of-action (Holt D. B. and Thompson C. J., 2004). Alfa interpreted the rebel and the man of action as a sportive model, side by side by the breadwinner one, played by Fiat. The brand proposed this model which was immediately accepted by the popular culture of these years: Michael Corleone had an Alfa 2500 in Sicily, Benjamin Braddock drives a Duetto and James Bond drives an Alfa GTV6. This model is still appreciated, thinking that he last James Bond movie is full of Alfa and that Daniel Craig refused a gift from Aston Martin cause impressed by Alfa 159, which then he bought with special accessories.

Therefore, the answer to the previous question may rely in the middle: a brand can create and develop a culture, but probably this culture should already roam latent to be waved.

### *7. Consumer collectives and niches: Mediterranean marketing*

Postmodernism has 'introduced' also a consumer culture, is to say a market where people use brands to build their own identity and to perform everyday life authentically, sharing with others feelings and emotions and transmitting the image they want.

In this sense, it is possible to say that what people wear is less important than the way they wear; that music is not listened to because we like it, but because we construct an image of ourselves through a particular kind of music. We wear glass on ourselves, to project what impression people have of us (Solomon R., 2007). In one word, consumption and brands are now a resource to build our identity, our personality, and to transmit our authenticity.

If products are only products to manufacturers, they are much more to consumers (Levitt, 1960). They are an image, and they build a personality. To affirm this image, this identity and this personality, people are getting in small groups, also known as collectives, brand communities (Parsons and Maclaran, 2009), or consumer tribes (Cova B. et al., 2007). A brand, nowadays, must speak their language to intercept these cultural streams (Solomon R., 2007).

These three different categories have got differences; however, Alfa Romeo has got a really important brand community. Fans are everywhere and meet every year to show their old Alfa or the new model, and to share passions and emotions. They may not have anything in common, they may have different habits, behaviours, age. But they are connected by the Alfa brand. To join these communities, people must demonstrate the maximum love and worship to the brand. Loyalty, respect, feelings' authenticity are the factors which legitimate people to join. Having an Alfa repaired by a non Alfa mechanic results as a terrible betrayal.

On the contrary, a tribe is based on authoritative and displayed performances. Members must show they have legitimation to stay in the group, even groups are more flexible and member may belong to multiple tribes (Cova B. et al., 2007). Alfa has got communities of young and older people, committed with the brand history and the brand values. People belonging to the collective live the myth of the first Alfa cars, and played a significant role when Alfa managers named the new Alfa, calling it Giulia, as one of the first commercial model. As it happens for Fiat, which brought back the unforgettable 500, Alfa Romeo was obliged by collectives to make a car which looks like that iconic vehicle, with the same historic name.

### 8. *Brand tribes*

However, Alfa has got also subcultures expressing their social position, their differences and their values through the brand. These people love to 'tune' their own car, is to say to add characteristic pieces as new lights, new stabilizers etc. They do not want stock and standardized cars, they do not accept assembly line methods, they still believe in hand made cars. They can be called tribes because they do not share only the brand, they share a passion for assembling cars on their own, and to improve driving quality and aesthetic through tuning. These tribes are really remunerative if a brand is able to intercept them, given that tuners spend from 1,000 to 10,000 Euro to change and personalize cars.

These tribes rely on authoritative performance of people able to improve their own cars, and are usually characterized by a leader and by follower, therefore it is particularly worthy for Alfa to follow their meetings, to provide tuning pieces and to sponsor these meetings, a part from sponsoring races, in order to reach a 'natural psychographic segmentation of consumers, that is, reaching consumers with similar activities, interests and opinions' (Shank M. D., 2009: 337). Several web sites sell materials for tuning, and organize annual meetings and amateur races. It's enough to type on Google 'Alfa tuning' to get hundreds of results. Tribes' members use to follow leaders, is to say people able to assemble the car and to drive it faster. These leaders look authentic to the follower eyes, and therefore marketing managers should take in account their habits, suggestions, critics and behaviours.

A way to manage these new tribes is the Internet. Alfa, through social networks and forums and marketing strategies communicates with customers and targets young people when they buy their first car. Viral marketing through YouTube was used in the promotional campaign for Alfa MiTo, stimulating word of mouth and proposing interactive advertising (Chaffey et al., 2009). The targeting online follows a particular strategy: internet campaigns were meant to reach young customers, therefore ads were concentrated on dedicate web sites, trying to attract attention and to build new loyal customers. Obviously, ads for Alfa MiTo were structured in a very innovative way, targeting young users of computers, graphics and using their favourite kind of music and thematic. This kind of advertising looks really Postmodern. Moreover, the mixture of media is completed by a blog which keeps in touch with fans and is a less formal tool to communicate and to understand people's needs. In addition, a corporate blog is usually perceived as an human conversational voice, and is source of satisfaction and trust for customers and fans (Kelleher T. and Miller B. M., 2006). Alfa in the blog posts information, news, projects, ideas to share with the fan, who can comment and even add their own posts, after registering. Indeed, according to Zinkhan (2005), online forums, blogs and social network offer the opportunity to understand what people seek from messages and advertising.

Due to the transformations brought by internet, as people who trust more internet forums than advertisements and see there a qualitative tool for entertainment solution

and lifestyle (Zwick D. and Dholakia N., 2008), attention must be paid to social networks and blogs.

Influencing and driving opinion leaders, who do an immaterial labour for the company, could be a really important factor to influence brand perception and purchases in many consumers (Iyengar R. et al., 2009).

In addition, also co-creation, a typical Postmodern mechanism, was used to spread the spot and to involve people, through the *alfamitoclip.com* web site. More than 70,000 people created his own clip, and another interesting idea was to let everybody do it, given that was not necessary to be a graphic expert in order to create the easiest clip.

The essay analysed some changes and challenging of Postmodern marketing and consumers; how to deal with collectives and niches was the point discussed in a *Mediterranean marketing* key underlining the importance of keeping in touch with fans and consumers' clubs and tribes.

### 9. *The third revolution: brand managed as icons*

Holt (2004) states that what makes a brand an icon is not an usual marketing strategy or just a case of probability. On the contrary, the brands we recognize as cultural icons have made specific steps and have applied specific strategies to reach this status. Therefore, differently from other brands, icon brands have focused on precise targets through precise strategies and with precise aims. In order to promote their products and brands, the majority of companies use mind-sharing ads, or emotional techniques and, in the last decade, viral marketing. None of them has the potentiality to fill deeply in the society and to be recognised not only as a market leader but also as an icon.

Indeed, if it is true that many brands are now able to define an identity, is to say a specific way of life, and so are able to intercept behaviour and to build a personality, it is also true that these identity brands cannot "function like cultural activists, encouraging people to think differently about themselves" (Holt, 2004: 9). Therefore, only brands which had captured and analysed a cultural challenging or a cultural key contradiction may reach the Olympus of iconic brands. It is not a secret that in the last decades people have started to build their own identity relying on consumption and brands, so that choosing a brand is now a taking office about ourselves (Kotler et al., 2008). All in all brand culture concerns the experience in everyday life which customers make with a specific range of brands (Schroeder, 2007).

In addition, brands, their symbols and their meanings are deeply embedded in the society and are worldwide recognizable (Parson and Maclaran, 2009). However, as said, not all the brands can ascend the role of icons, is to say to play a very powerful role in social culture and social life, not only interpreting social meanings, but creating themselves social meanings. Iconic brands not only have given over the practice of product branding to focus on corporate branding (Hackley, 2009) as many firms have done, but they have

also made the further step: filling with precise behaviours some critical edges along society. This is the most important difference with other brands which just have conquered a life style, without any chance to play an active role.

Coming back to Holt (2004), companies use, as seen above, three 'traditional' marketing tools. The first strategy is the mind sharing one. It focuses on associated characteristic of goods, and then it bombards costumers through ads and other promotions in order to connect this benefit to the product and to the brand. Kotler (2003) says that, adding a benefit idea to the product, the quality perception will increase, although it will not change the brand identity. A typical example are body creams, which have nowadays 'nutritive' quality. For instance Dove has created many nutritive creams, and has also tried to walk the further step of going deeper in the society features with the ads campaigns *Dove for real beauty* and *Too young to be old: Dove ProAge*. In these campaigns Dove want to underline its relationship with all the real women, and to highlight that women are beautiful as they are and because they are. However, this could not be considered a huge contradiction or a challenging in the society, but an attempt to extend the market targeting on another typology of consumers (see ahead the comments on the Reebok campaign *There is an athlete in all of us*).

Second, emotional branding wants to create a feeling in the consumer, by applying a personality to the brand, trying to conquer consumers' emotions. For instance the British Airways former campaign *The world favourite Airline* tried to inspire feelings and love for the airline. Again, this ad may be seen as a strategy to focus on the main challenging of globalisation, therefore on the new prospective and characteristics of an unique world. However, this ad focuses only on emotional aspects, without marking this campaign with real cultural ambitions. Seat campaign for Ibiza and León used to end with the slogan *AutoEmoción*, after showing inspired people driving one of these cars.

The third option to arise curiosity and to spread the brand values is viral marketing, a tool introduced few years ago by the new technological devices as internet and by the new phenomena of social networks. Viral marketing is a relevant tool to shift the company's role in the consumers' hands, diffusing word of mouth and secret signs to be interpreted and finally discovered by customers. It is an effective set if the target is constituted by young and dynamic people who maybe have a critical standpoint to marketing and rejects other forms of promotions. However, it may end with brands' dramas, as happened to Renault while trying to promote a new Clio. The French marketers spread a strange sign along walls and web forums, a sign which looked like a sect symbol and which raised a lot of interest from young people and internet users. But, when they discovered it was just the usual car, they all were disappointed and refused any further promotion by Renault.

As said above, an iconic brand relies on social challenging, on social contradictions, on social currents. An iconic brand doesn't use benefits, emotions or aspirations; it uses stories and myths which people want to experience. An iconic brand "creates a *storied product* [...] through which customers experience identity myth" (Holt, 2004: 36). It doesn't aspire, it inspires. People want to make part of the story, of the myth, of the brand.

An icon brand starts from the management understanding of the society the brand is living in. In this sense, creativity cannot leave aside strategy, and advertisers need to follow brand managers consultants and guide lines (Nixon, 2003). Indeed, managers have to collect data, information, feelings from the society and individuate a critical standpoint where to operate an huge shift in society's characteristics. Once individuated, this shift must be used to *create* an experience, not only to let people have their own experience. Iconic brands provide experience to live, from design to ads to the all environment surrounding the target people. I'm talking about cities, streets, stores, public places. When people enter an Apple Store or a Nike Town, they are experiencing the philosophy of style, conveyed by a design coherence reached by colours, lighting and even encounters (Moore, 2007). Iconic brands are embodied in the materiality of products, and can narrate through them social, political and economical issues. Iconic brands can transmit through product materiality an experience, a chance to change your life, your status, your relationships.

In addition, iconic brands, through cultural branding, provide new meanings, new identity forms and new distinctions between people by applying new identification patterns and new challenging opportunities to people's lives. (Schroeder and Salzer-Mörling, 2006). As Moore says, brands "have the power to change our environment and everyday sensory experience" (Moore, 2007: 146). However, we should not think about brands only as vehicles for a commodification of experience. For instance, Lash (2002) sees brands as part of an increasing informational network, which leads our society with a wide range of activities of informational exchange. Therefore, brands must be disconnected by marketization and commodification theories, even if they are obviously part of this new regulated society. However, it is also undeniable the brand participation to the construction of a global business ideoscape, which transforms economic and social activities under the brand sign (Schroeder and Salzer-Mörling, 2006). The discussion about commodification and marketization is outside of my scope, but I strictly believe that brands, especially iconic ones, play an active role in the marketization of culture and society.

To conclude, iconic brands are usually related to a complex market strategy of segmentation and targeting, in order to position the image in the right challenging place. Therefore the company becomes a cultural activist organisation and brand managers act as genealogist, "able to spot emergent cultural opportunities and understand their subtle characteristics" (Holt, 2004: 215) and as "composer of the brand's myth", delivering through brands "provocative creative materials that respond to society's new cultural needs" (Holt, 2004: 219). And given that brand's ads are evocative and recognizable by customers and that consumers watch ads as the step immediately before the consumption (Hackley, 2005), it goes without saying that advertisement is one of the most powerful form to build and deliver the brand myth.

Nike was able to intercept challenging, conflicts and stories along the society, and to convey all of these in its business profile, in its ads, and in its swoosh which embodies the world wide famous slogan: *just do it*.

Indeed, Reebok and Adidas were the first competitors for Nike in the sneakers market and in the hole sportive market. At the beginning of the 80s, Nike was one of the many producers and sellers, behind the other American shoe makers and the German giant. Nowadays, Nike is the world market leader and sells product everywhere and to everyone, given that the 80% of Nike shoes do not have any sportive aims (Cashmore, 2000).

How is it possible, given that both Reebok and Adidas had an history in the business and had, probably, a better product? And, again, how it is possible that Nike had overtaken also Converse and other brands which were definitely better positioned as market share and which sponsored the best leagues in United States? The answer is simple to think as difficult to put in practice: through an incredible cultural branding strategy.

Nike started immediately with a campaign facing a critical standpoint inside the American society and culture. During the difficult economic situation at the beginning of 80s, faced by President Reagan with a call of duty, a call to start again working hard to get America old values back again, Nike began to promote its first runner shoes. The ad had as slogan *there is no finish line* and brought people from the smoky streets of New York to an uncontaminated natural environment, where a runner is still running toward the infinity. Escaping from cities, escaping from jobs and careers, but, at the same time, still anchored to the American dream and value. The ad seems to tell: keep going, keep running, there's no limit to your growth. The TV ad shows people doing different sports under the Beatles *Revolution* song. The revolution had started.

It was not a one-way revolution and it had difficult moments. Indeed, Reebok in the last 80s had intercepted the female consumers for sportive shoes, understanding the raise of the aerobic and signing Madonna as a testimonial. On the contrary, Nike had completely undervalued this segment (Codeluppi, 2001), but the company had the right intuition again. It decided to sign a promising young basketball player and setting up a campaign targeting one of the most profitable myth of United States, the self made man, who, through hard work, finally got his aim. What's more, Nike connected itself to basketball, as no one else had done before. Through basketball, the Portland corporation will have the chance to impose its thinking model, the hero who can get to the top working and training hard.

#### 10. *Nike and the black culture*

The black culture in the United States is a huge and sparkling community, sometimes set apart from the wealthier majority of Americans, but always followed with interest by the white middle class (McKay, 2009). At the beginning of the 90s, ghettos were still difficult place to live, devastated by criminality and lack of jobs and instruction (Manning, 1983). The culture was producing a new musical genre, the hip hop, a mix between gospel, blues and protest lyrics. Basketball was the sport people used to play, and sportswear began to be the favourite dress for young black guys (Dent, 1992). Therefore, for

Nike the step from basketball and its black hero Michael Jordan to ghetto and its culture was easy to make. Making use of Jordan and other celebrated players, Nike was able to conquer the contradiction and the challenging of a poor community which wanted to escape from poverty and humiliation. Nike was there to give them the chance they had been expecting all life. Many campaigns involve the ghetto environment, and they are all interpreted by NBA stars, connecting Nike and basketball to the only chance of emancipation. Jordan remains indispensable for Nike ads, because he is whiter than black for behaviour and life style. Thus, white middle class appreciate him, and are involved in the campaigns in the sense of improving themselves, in improving lives and reaching higher targets. In 1988 Nike created the famous slogan *just do it*, which fits perfectly the brand image. With the *Hard rock miner* ad, Nike hit a nerve, while presenting the ghetto life sad and hopeless. In this ad the slow, melancholic, transcendent music conveys sadness and hope (Goldman and Papson, 1998), but the images fading in and out, the basketball and the words in the background reveal an escape. And moreover, this ghetto portray reveals the authenticity of Nike while addressing the inhabitants as a political community which fights for the main target. Nike, ending with the *just do it* slogan, had transformed “the meaning of alienation and authenticity into an aesthetic sensibility” (Goldman and Papson, 1998: 96). Black people, their culture, and basketball are now the vehicle of authenticity, of hope, of change. The ad *I love this game* shows with a holy music Jordan at the climax of his NBA career: he is authentic, he got there with hard work and he realised his hope and change. The dream can be true. Nike is appropriating the black culture to transmit to all the nation the core values of its brand, of its culture. And the worship is so strong that even rebels, while demonstrating against Nike practices in Asian factories, wore Nike (Heath and Potter, 2006).

Nike is now ready to act as a cultural activist, presenting its own P.L.A.Y. Campaign, where it claims children right to play. Without the game, without teams, children of the ghetto and wider of the US would be subjected to gangs, to delinquency. Without sport, any effort to improve lives would fail. The main ad presents this eventuality. It is in black and white, so to recall previous ads and old values, and shows children playing along streets, while Jordan is asking the spectator: *what if there were no plays, no basketball, would I be your hero?* That means, without basketball (and without Nike) would you have something to believe in?

The shift to embody an entire culture and to play a very active and leading role is complete. The following steps are an extension of this value out of basketball and black culture. As said above, Reebok had conquered the female sportive shoes market with a dedicate shoe and with dedicate marketing against the ‘male gaze’ and focused on the empowerment of body in a sort of heaven of freedom with the campaign *There is an athlete in all of us* (Goldman and Papson, 1998). However, when Nike understood the importance of women, it came up with a campaign dedicated not to bodies and impossible heavenly scenarios, but dedicated to women souls in the real sexist word. The climax of this campaign was the ad *If you let me play* where young ladies tell the spectator valid rea-



sons to have the same chances to play sports as male children have. Again, the ad is shot along the streets, but with no more distinctions between white and black children. The swoosh, which ends the ad, is becoming universal.

Finally, one of the last calls from Nike, is the activism that I call self confidence and same opportunity in diversity. Nike proposed a campaign about Pistorius, with the ad *Bad listener*, where the athlete without legs tells his story, and reveals us that everybody told him he could never had done anything that *normal* people do. The ad describes all the things Pistorius should not have done, and ends with him running on a track and saying: *Anything else you wanna tell me?*, and the slogan *just do it*. Some years before, Nike had made a similar ad, *No excuses*, showing the paralympic basketball player Matt Scott, while listing many foolish reasons to do not train hard and while shooting the ball to the basket. At the end, we discover he is on a wheelchair, but he made it as he were *normal*, training *more* than if he were normal.

The report showed that Nike started its leading role from a need to overtake personal and social limits, to the wide use of black culture in ghettos, appropriating the role of a powerful religion with adepts in need of spirituality and transcendence through self empowerment and community values, subsequently spread over all the country. Finally, the essay underlined the last step toward the glory of brands heaven: the shift to a complete activism on people souls.

### 11. *Conclusion*

All in all, it is possible to conclude saying that Nike had replaced values and hopes which had been cancelled by a rationalistic thought, and had brought back spirituality and self determination not through shoes or t-shirts, but through a messianic slogan (Klein, 2001), through a powerful sign and through cultural activism. This marketing strategy was achieved through a revolutionary way of managing brands and communication. Nike did not only make usual ads or classical campaigns. They try to re-think communication strategies and they make the point and the history of U.S.

Using innovative strategies, brought by cultural currents and from 'other worlds' can make companies' communications better and more effective. In particular, in the Mediterranean area, a strategy made of art, niches and consumer tribes would help to reach the target of selling products creating brand collectiveness.

In the same way, Ryan Air, using another innovative tool as lateral marketing, was able to break down the power of traditional airlines and it's now the most used company to fly along Europe. It is possible to say that Ryan Air is the European carrier and that Europe boards are now closer than to the Irish airline.

All in all, the essay tried to demonstrate that re-thinking marketing and communication strategies could give companies a great competitive advantage even if products are not developed or are less qualitative and more expensive than products made by competitors.

## REFERENCES

- Arikan A. (2007) *Multichannel Marketing. Metrics and methods for on and offline success*, Indianapolis: Wiley.
- Bordern N. (1964) "The concept of the marketing mix", *Journal of advertising research*. Reprinted in B. Enis, K. Cox and M. Mokwa, (eds) (1995) *Marketing classics: A selection of influential Articles*, 8<sup>th</sup> edition, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Calder S. (2003) *No frills: The truth behind the Low-Cost revolution in the skies*, London: Virgin Books.
- Cashmore E. (2000) *Making sense of sports*, London: Routledge.
- Chaffey D., Ellis-Chadwick F., Mayer R. and Johnston K. (2009) *Internet Marketing. Strategy, Implementation and Practice*, London: Financial Time / Prentice Hall.
- Codeluppi V. (2001) *Il potere della marca*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Cova B., The Postmodern explained to managers: implications for marketing, *Business Horizons*, vol. 39, issue 6 (November-December 1996): 15-23.
- Cova B., Kozinets R. V. and Shankar A (2007) *Consumer tribes*, Oxford: Butterworth-Heinemann.
- Creaton S. (2004) *Ryanair: how a small Irish airline conquered Europe*, London: Aurum.
- De Bono E. (1990) *Lateral thinking for management*, London: Penguin Books.
- Dent G. (edited by) (1992) *Black popular culture*, Seattle: Bay Press.
- Doganis R. (2000) *The airline business in 21<sup>st</sup> century*, London: Routledge.
- Doganis R. (2002) *Flying off course: the economics of international airlines*, London: Routledge.
- Firat F. A. and Venkatesh A., Liberatory Postmodernism and the reenchantment of consumption, *Journal of Consumer Research*, 22, 3 (1995): 239-267.
- Gittel J.H (2005) *The Southwest airlines way: Using the power of relationships to achieve high performance*, NY: McGraw-Hill Professional.
- Goldman R. and Papson S. (1998) *Nike culture*, London: Sage Publications.
- Hackley C. (2009) *Marketing. A critical introduction*, London: Sage Publications.
- Hackley C. (2005) *Advertising and promotion*, London: Sage Publications.
- Harrison S. (1995) *Public relations: An Introduction*, London: Routledge.
- Heath J. and Potter A. (2006) *The rebel sell*, Chichester: Capstone.
- Holt D. (2004) *How brands become icons*, Boston: Harvard Business School Press.
- Holt D. and Thomson J., Man-of-action heroes: the pursuit of heroic masculinity in everyday of consumption, *Journal of Consumer Research*, 31 (2004): 425-441.
- Iyengar R., Han S. and Gupta S., Do friends influence purchases in a Social Network?, *Harvard Business School Work Paper*, (2009): 9-123
- Kelleher T. and Miller B. M., Organizational blogs and the human voice: Relational strategies and relational outcomes. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 11(2)(2006) article 1.
- Klein N. (2001) *No Logo, no space, no choice, no jobs*, London: Flamingo.
- Kotler P. (2003) *Lateral Marketing*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Kotler P., Wong V., Armstrong G. and Saunders J. (2008) *Principles of marketing: Enhanced Media European Edition* 5th edition. London: Financial Times / Prentice Hall.
- Lash S. (2002) *Critique of information*, London: Sage Publications.
- Levitt T., Marketing Myopia, *Harvard Business Review*, (July-August 1960): 45-56.

- Lovelock, C. and Wirtz (2007) *Services Marketing: People, Technology and Strategy*, 6th Ed., London: Pearson / Prentice Hall.
- Manning M. (1983) *How capitalism underdeveloped black America*, London: Pluto Press.
- McCarthy E. J. (1960) *Basic Marketing: A managerial approach*, Homewood, IL: Irwin.
- Mckay D. (2009) *American politics and society*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- Middleton V. (1994) *Marketing in travel and tourism*, Oxford: Butterworth-Heinemann.
- Moor L. (2007) *The rise of brands*, Oxford: Berg.
- Muniz M. A. Jr. and Shau H. J., Religiosity in the Abandoned Apple Newton Brand Community, *Journal of consumer research*, vol. 31 (2005): 737-747.
- Nixon S. (2003) *Advertising cultures*, London: Sage Publications.
- O'Connor W.E. (2001) An introduction to airline economics, *Westport, CT: Greenwood Press*.
- Oum T.H., Park J.H., Zhang A. (2000) Globalization and strategic alliances: The case of airline industry, *Pergamon*.
- Parson E. and Maclaran P. (2009) *Contemporary Issues in Marketing and Consumer Behaviour*, Oxford: Butterworth-Heinemann.
- Saunders, M., Lewis, P. and Thornhill, A. (2009) *Research methods for business students*, 5th Edition, Harlow, England; New York: Prentice Hall.
- Shank M. D. (2009) *Sports Marketing. A strategic perspective* 4th edition. London: Pearson / Prentice Hall.
- Schmitt B. and Simonson A. (1997) *Marketing Aesthetics. The strategic management of brands, identity and image*. New York: The free press
- Schroeder J. E. and Salzer-Mörling M. (2006) *Brand Culture*, New York: Routledge.
- Schroeder J. E. (2007) *Video interview with Professor Jonathan Schroeder* <http://www.revver.com/video/662442/jump-in-11-professor-jonathan-schroeder/>
- Shaw S. (1982) *Air transport: A marketing perspective*, London: Pitman.
- Shaw S. (1999) *Airline marketing and management*, Hampshire, UK: Ashgate.
- Solomon R. (2007) *Consumer behaviour. Buying, having, and being* 7th edition, London: Pearson.
- Zinkhan G. M., The marketplace, emerging technology and marketing theory, *Marketing theory*, vol. 5 (1) (2005): 105-115.
- Zwick D. and Dholakia N., Infotrasformation of marketing. Introduction to the Special Issue on Marketing and Information Technology, *Journal of Macromarketing*, vol. 28, no. 4 (2008): 318-325.

*Ads quoted in the essay*

- British Airways new Club <http://www.youtube.com/watch?v=U67fM2eJeSM>
- British Airways Business Class <http://www.youtube.com/watch?v=4Wwedauu6Ao>
- British Airways Ad <http://www.youtube.com/watch?v=jxs106rp5RQ>
- Lufthansa Ad <http://www.youtube.com/watch?v=FJwi4jyG6hk>
- 'The heart is always right' <http://www.youtube.com/watch?v=-UbHBMJKKzQ>
- 'Never fall into temptation' <http://www.youtube.com/watch?v=3AEq68gpX2M>
- Twins ads: 'emotions must be shared' <http://www.youtube.com/watch?v=q69kg7SqbEw>
- 'Alfa means races' [http://www.youtube.com/watch?v=VVO0a\\_LAx5U](http://www.youtube.com/watch?v=VVO0a_LAx5U)
- Alfa's ads with Catherine Zeta Jones <http://www.youtube.com/watch?v=3bVA18z5BEg>

Sophistication and engine passion <http://www.youtube.com/watch?v=CC91Fjcy7yo>  
Alfa Mito <http://www.youtube.com/watch?v=-4NPugLj57w>  
Dove Pro Age [http://www.youtube.com/watch?v=vilUhBhNnQc&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=vilUhBhNnQc&feature=player_embedded)  
Seat Auto Emoción <http://www.youtube.com/watch?v=bEirtv6z-Os&feature=related>  
Nike Revolution ad <http://www.youtube.com/watch?v=ztSYJNO4kac>  
I Love this game ad <http://www.youtube.com/watch?v=9y83ivS7veg>  
P.L.A.Y. ad <http://www.youtube.com/watch?v=KIRuHnnV5aA>  
If you let me play ad [http://www.youtube.com/watch?v=AQ\\_XSHpIbZE](http://www.youtube.com/watch?v=AQ_XSHpIbZE)  
Bad Listener ad <http://www.youtube.com/watch?v=cYatzW2l-I0>  
No excuses ad <http://www.youtube.com/watch?v=myDYE49KPlQ>

*Movies quoted in the essay*

*The Godfather* by Francis Ford Coppola, 1972.  
*The Graduate* by Mike Nichols, 1967.  
*Octopussy* by John Glen, 1983.  
*Quantum of Solace* by Marc Forsters, 2008.



Emanuele Felice

## Sull'importanza della storia per le scienze sociali (e viceversa). Tre esempi dai divari regionali in Italia

### 1. Introduzione

La storia economica, nonostante di recente Robert Allen l'abbia definita «la regina delle scienze sociali»<sup>1</sup>, è spesso considerata una disciplina ausiliaria, rispetto ai due più grandi campi che ne fondano il nome. È quella *storia* che serve a capire l'economia, il che ne avvalorava la presenza nei dipartimenti di economia, ma è anche quell'*economia* che serve a capire la storia: forse non tutta, come usava raccontare una visione approssimata del materialismo storico, ma almeno una parte. Quel che la storia economica compie nei confronti dell'economia è il ruolo di ancella che, più in generale, svolge la storia nei confronti delle scienze sociali: la ricerca storica offre le necessarie osservazioni empiriche su cui poi le altre scienze sociali – l'economia, la sociologia, la scienza della politica, la psicologia sociale, ecc. – si basano per elaborare le loro teorie, che dovrebbero sempre partire dall'osservazione empirica; in questo senso, la storia è anche un grande teatro di esperimenti naturali, che servono per verificare o meno le teorie delle altre scienze sociali, secondo il tradizionale metodo scientifico di osservazione, teoria/scoperta, esperimento<sup>2</sup>. Senza questo indispensabile radicamento empirico, le scienze sociali rischiano di essere non solo sterili, ovvero inutili, ma addirittura dannose: nella misura in cui elaborano paradigmi teori-

<sup>1</sup> «The queen of the social sciences»: R.C. Allen, *Global Economic History. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 1.

<sup>2</sup> Uno dei lavori che ha avuto maggiori riscontri, esplicitamente collocato nella prospettiva degli esperimenti naturali, è il libro di J. Diamond, *Guns, germs and steel: the fates of human societies*, New York, W.W. Norton, 1997, che è riuscito ad essere anche un grande successo commerciale (trad. it., *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Torino, Einaudi, 1998). Alcuni articoli di taglio storico che pongono l'accento sull'esperimento naturale hanno trovato e trovano spazio nei maggiori giornali di economia e di altre scienze sociali. Per l'economia, si vedano di recente D. Acemoglu, D. Cantoni, S. Johnson, e J. A. Robinson, «The Consequences of Radical Reform: The French Revolution», in *American Economic Review*, vol. 101(7), 2011, pp. 3286-3307. Si veda anche J. Diamond e J. A. Robinson (a cura di), *Natural Experiments of History*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 2010.

ci fallaci che, in alcuni casi, contribuiscono a peggiorare, anziché migliorare, la condizione umana – ad esempio, ostacolando il raggiungimento di un maggior benessere economico, oppure fungendo di fatto da trampolino di lancio per il conflitto razziale (come si vedrà, non ho citato per caso queste due eventualità).

Nelle pagine che seguono, propongo alcune riflessioni sull'utilità della storia per le scienze sociali, a partire da esempi concreti sulla storia economica italiana e, in particolare, dal dibattito sull'evoluzione dei divari regionali in Italia nel lungo periodo. Il tema, si sa, è stato ampiamente discusso sia in ambito italiano che internazionale, basti citare i nomi di Antonio Gramsci<sup>3</sup> e di Robert Putnam<sup>4</sup>, ma solo in anni recenti alcune ricerche hanno consentito di definire con migliore approssimazione l'entità dei divari regionali in Italia nel lungo periodo e la loro evoluzione, tanto nel reddito<sup>5</sup> quanto negli indicatori sociali (statura, speranza di vita, istruzione)<sup>6</sup>, o nel capitale sociale<sup>7</sup>.

Il primo caso che qui si discute è sicuramente il più eclatante, ed anche il più grave: teorie che non esito a definire di impianto neo-razzista sono state recentemente (ri)proposte, su importanti riviste internazionali, per spiegare le origini e la cause dei divari di reddito e di sviluppo che si riscontrano oggi nel mondo<sup>8</sup>. Apparentemente queste teorie seguono un metodo scientifico, fondato sulla raccolta di osservazioni empiriche e poi sull'applicazione del criterio di Occam che porta a preferire la spiegazione più semplice: ovvero la tesi secondo cui tanto gli individui, quanto le comunità, sarebbero meno ricchi perché meno intelligenti. Tuttavia, a una più approfondita analisi storica, si rivela in esse una mancanza fondamentale: i dati storici su cui si basano, le osservazioni che servono per elaborare la teoria, sono fallaci. Questo almeno è quanto emerge esaminando più nel dettaglio il caso italiano, dove queste teorie sono state utilizzate per spiegare non solo i diva-

<sup>3</sup> Di recente, le pagine dei *Quaderni del carcere* dedicate alla questione meridionale sono state ripubblicate in Antonio Gramsci, *Il Risorgimento e l'Unità d'Italia*, introduzione di C. Donzelli, Roma, Donzelli, 2010.

<sup>4</sup> Molto noto è il libro Robert D. Putnam, *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993 con R. Leonardi e R.Y. Nanetti; trad. it. *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Milano, B. Mondadori, 1993.

<sup>5</sup> E. Felice, «Regional value added in Italy, 1891-2001, and the foundation of a long-term picture», in *The Economic History Review*, 64(3), 2011, pp. 929-950; A. Brunetti, E. Felice e G. Vecchi, «Reddito», in G. Vecchi (a cura di), *In ricchezza e in povertà. Il benessere degli italiani dall'Unità a oggi*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 209-234.

<sup>6</sup> E. Felice, «I divari regionali in Italia sulla base degli indicatori sociali (1871-2001)», in *Rivista di Politica Economica*, 67(3-4), 2007, pp. 359-405; B. A'Hearn e G. Vecchi, «Statura», in G. Vecchi (a cura di), *In ricchezza e in povertà*, cit., pp. 37-72; V. Atella, S. Francisci e G. Vecchi, «Salute», in G. Vecchi (a cura di), *In ricchezza e in povertà*, cit., pp. 73-129; B. A'Hearn, C. Auria e G. Vecchi, «Istruzione», in G. Vecchi (a cura di), *In ricchezza e in povertà*, cit., pp. 159-206.

<sup>7</sup> E. Felice, «Regional convergence in Italy (1891-2001): testing human and social capital», di prossima pubblicazione in *Cliometrica*, 6(3), 2012. DOI 10.1007/s11698-011-0076-1.

<sup>8</sup> Vedasi, per tutti, R. Lynn, G. Meisenberg, J. Mikk, e A. Williams, «National IQs predict differences in scholastic achievement in 67 countries», in *Journal of Biosocial Science*, 39(6), 2007, pp. 861-874. Si vada al prossimo paragrafo per una discussione più approfondita.

ri di reddito<sup>9</sup>, ma anche i divari nei tassi di suicidio<sup>10</sup> (in entrambi i casi, gli abitanti delle regioni meridionali avrebbero un minor reddito e un minor tasso di suicidio, perché meno intelligenti dei compatrioti settentrionali)<sup>11</sup>.

Il secondo problema è di minore impatto mediatico, ma, se si vuole ragionare con fondatezza su possibilità e maniera per il Sud Italia di colmare il suo “atavico” divario nei confronti del resto del Paese, forse più importante. Negli ultimi decenni, le politiche pubbliche per lo sviluppo del Mezzogiorno hanno fallito perché basate sull’idea che la società meridionale andasse assecondata, invece che indirizzata ed eventualmente corretta. Tale assunto derivava le sue ragioni dall’impianto teorico dell’economia neo-classica (se lasciati a se stessi, i mercati sarebbero capaci di autoregolarsi per trovare la combinazione più efficiente), ma che poco aveva a che vedere con il vissuto autentico, con l’osservazione empirica, della società meridionale<sup>12</sup>. Con logica simile, si propone oggi la soluzione federalista<sup>13</sup>, che invece alla luce dell’esperienza passata non promette molto di buono (anche se forse è meglio dello stato attuale: almeno, non si sprecano risorse). Di contro, in passato l’approccio keynesiano di tipo top-down aveva registrato alcuni limitati successi: il suo fallimento non sembra dovuto all’idea in sé di “intervento straordinario”, quanto alle modalità con cui essa è stata declinata<sup>14</sup>. Quell’idea è stata troppo frettolosamente liquidata, in un periodo – gli ultimi tre decenni del Novecento – in cui era tutto l’impianto keynesiano ad essere messo in discussione, nel mondo: alla luce dell’esperienza storica, a me pare che ne andrebbe invece recuperato lo spirito, pur rimodulandolo in un contesto differente (e più difficile).

Nell’ultima parte del saggio, si prova a ragionare su una questione centrale per l’interpretazione della storia economica d’Italia, e non solo: quando e come si è formato il divario Nord-Sud e, più in generale, perché il Mezzogiorno non è riuscito a “converge-

<sup>9</sup> R. Lynn, «In Italy, north-south differences in IQ predict differences in income, education, infant mortality, stature, and literacy», in *Intelligence*, 38(1), 2010, pp. 93-100.

<sup>10</sup> M. Voracek, «Regional intelligence and suicide rate in Italy», in *Psychological Reports*, 105 (3, pt. 2), 2009, pp. 1023-1026. Con riferimento alle differenze fra paesi, si veda M. Voracek, «National intelligence and suicide rate: an ecological study of 85 countries», in *Personality and Individual Differences*, 37, 2004, pp. 543-553.

<sup>11</sup> Non ci soffermeremo qui sui tassi di suicidio. Per una risposta alle tesi neo-razziste in questo campo, che di nuovo fa riferimento all’evidenza storica, si veda E. Felice, «Notes on the determinants of suicide rates in Italy’s regions: a reply to Voracek (2009)», in *Psychological Reports*, 106(3), 2010, pp. 731-736.

<sup>12</sup> Per un inquadramento complessivo del problema, con attenzione al divenire storico, si vedano: F. Barca, *Italia frenata: paradossi e lezioni della politica per lo sviluppo*, Roma, Donzelli, 2006; A. Giunta e M. Franzini, «Ripensare le politiche per il Mezzogiorno», in *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, 61, 2008, pp. 177-210; M. Scarlato, «Divari territoriali e driver della crescita nell’economia italiana: una nota», in *Studi Economici*, 101 (2), 2010, pp. 91-102.

<sup>13</sup> Vedasi per tutti P. Falasca e C. Lottieri, *Come il federalismo fiscale può salvare il Mezzogiorno*, Soveria Mannelli (Ct), Rubbettino, 2008.

<sup>14</sup> Si veda E. Felice, *Divari regionali e intervento pubblico. Per una rilettura dello sviluppo in Italia*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 72-93.



re” per cento cinquanta anni. Il messaggio che si vuole trasmettere è che la storia stessa non può considerarsi auto-sufficiente: anche la storia può avere bisogno di strumenti definiti da altre discipline, a cominciare dalle tecniche di raccolta ed elaborazione di dati quantitativi, fino ai modelli esplicativi proposti in altri ambiti (da usare però con prudenza), allo scopo di meglio definire il suo oggetto di indagine e le soluzioni proposte. Molti storici italiani hanno per decenni ragionato sulle cause della questione meridionale, senza poter disporre di stime attendibili dei divari regionali in Italia, oppure facendo ricorso a valutazioni di seconda mano di dubbia attendibilità. In parte come conseguenza, sono fiorite interpretazioni dell’arretratezza del Sud, non prive di un certo successo mediatico<sup>15</sup>, ugualmente fuorvianti: i meridionali sarebbero rimasti più poveri perché centocinquanta anni fa furono “colonizzati” dai settentrionali<sup>16</sup>, oppure semplicemente perché “sfortunati”, trovandosi il Sud Italia più lontano dai grandi mercati europei<sup>17</sup>. Ambedue le tesi contengono solo una parte di verità (e forse la seconda ne ha un po’ più della prima); il loro risultato, che sia voluto o meno, è simile: scaricare la responsabilità del mancato sviluppo del Mezzogiorno all’esterno, incolpando o i piemontesi oppure il destino (cinico e baro, si sa), ma finendo di fatto con l’assolvere le organizzazioni malavitose del Sud Italia, come anche il governo dei Borbone e, più in generale, le classi dirigenti e la società meridionale. Le stime più aggiornate di cui disponiamo suggeriscono invece che non è così: il regno borbonico era uno stato arretrato e l’Unificazione, pur fra molti errori, portò alcuni, importanti miglioramenti; il Sud Italia non era neanche così lontano dai grandi flussi del commercio internazionale<sup>18</sup>; le ragioni del mancato svilup-

<sup>15</sup> Valga per tutti il molto fortunato libro di P. Aprile, *Terroni. Tutto quello che è stato fatto perché gli italiani del Sud diventassero meridionali*, Milano, Piemme, 2010.

<sup>16</sup> Questo è quanto sostiene una certa vulgata popolare: prende oggi a riferimento il lavoro di Pino Aprile, che esordisce paragonando i piemontesi addirittura ai nazisti (*Terroni*, cit., p. 7) e continua così per tutto il libro, ma ha radici storiografiche ben più antiche, si veda per tutti N. Zitara, *L’Unità d’Italia: nascita di una colonia*, Milano, Jack Book, 1971 (il libro è stato ristampato fino al 1995). In buona parte affine è la tesi che attribuisce l’arretratezza del Sud allo sfruttamento da parte del Nord, inevitabile prodotto del processo di sviluppo capitalistico: è una tesi che ha le sue radici nei lavori di Gramsci (*Il Risorgimento*, cit.) e un punto di riferimento nel volume, pubblicato ormai quattro decenni orsono: E.M. Capecehatro e Antonio Carlo, *Contro la «questione meridionale». Studio sulle origini dello sviluppo capitalistico in Italia*, Roma, Savelli, 1973; si veda anche, M.R. Cutrufelli, *L’Unità d’Italia. Guerra contadina e nascita del sottosviluppo del Sud*, Verona, Bertani Editore, 1974. Sacrosanto è invece, a parere di chi scrive, l’accento posto sulle atrocità commesse dai piemontesi durante la «guerra civile» contro i briganti: ma a denunciarle ci aveva già pensato, magistralmente, F. Molfese, *Storia del brigantaggio dopo l’Unità*, Milano, Feltrinelli, 1964, in un volume uscito quasi mezzo secolo fa; per smentire la tesi di una censura su questi gravi fatti da parte delle istituzioni dell’Italia unita, tesi sostenuta con forza ad esempio da Pino Aprile, posso fare ricorso all’aneddotica personale: ricordo che ne parlammo nel corso di Storia del liceo.

<sup>17</sup> È questa una tesi che affiora nelle conclusioni del recente volume di V. Daniele e P. Malanima, *Il divario Nord-Sud in Italia. 1861-2011*, Soveria Mannelli (Ct), Rubbettino, 2011: «La Rivoluzione Industriale e l’industrializzazione sono avvenute in Inghilterra e poi nell’Europa occidentale. Se fossero avvenute in Africa, le cose, per il nostro Mezzogiorno (e non solo per il Mezzogiorno!) sarebbero certamente state diverse» (p. 182).

<sup>18</sup> Si veda su questo il recentissimo lavoro di A. Missaia, *Market vs. endowment: explaining early industrial*

po del Sud Italia vanno cercate, in primo luogo, all'interno del Sud Italia, senza giustificazionismi.

Come non è accettabile la pretesa di autosufficienza delle altre scienze sociali, così non lo è più la stessa pretesa da parte della storia. Vero è che non si può chiedere a un singolo studioso di dominare diversi campi del sapere, a volte molto lontani. Ma si dovrebbero ricercare e favorire le collaborazioni, tanto più che nella nostra epoca il costo del comunicare è ormai ridotto al minimo. L'alto grado di complessità e interazione raggiunto dalla conoscenza sistemica, propria anche delle scienze sociali, e al tempo stesso le tecnologie della rete, non giustificano più l'isolazionismo: per la storia è una straordinaria opportunità, ma anche una sfida da vincere.

## 2. I numeri senza la storia: il neo-razzismo applicato all'Italia

Nel 2002 Richard Lynn pubblicò, insieme a Tatu Vanhanen, un libro dal titolo rivelatore, *Quoziente di intelligenza e ricchezza delle nazioni*<sup>19</sup>: i due autori sostenevano l'esistenza di una relazione causale fra le differenze nell'intelligenza, che a loro parere si trovano fra le grandi razze umane, e quelle osservabili nella ricchezza delle nazioni. Le prime quindi esisterebbero, e si trasmetterebbero geneticamente, così come si trasmette, sul piano individuale, l'intelligenza di padre in figlio: secondo gli autori, nella "classifica" dell'intelligenza in testa ci sarebbero i cinesi, poi gli europei di pelle chiara, quindi i mediorientali e i nordafricani, e poi giù fino ai neri, agli aborigeni australiani e ai pigmei. Il libro non passò inosservato: ancorché tutt'altro che lusinghiere, ricevette recensioni su importanti riviste economiche, dal *Journal of Economic Literature*<sup>20</sup> all'*Economic Journal*<sup>21</sup>. Il dibattito proseguì. Alcune risposte alle critiche si possono trovare nel successivo volume, pubblicato nel 2006 dagli stessi autori: *Quoziente di intelligenza e disuguaglianza globale*<sup>22</sup>. Più importante è però il libro del 2006 che Lynn ha scritto in solitario, *Differenze razziali nell'intelligenza: un'analisi evuzionista*<sup>23</sup>, in cui l'autore amplia significativamente il cam-

*location in Italy, 1871-1911*, manoscritto (2012), presentato all'Economic History Society Annual Conference, St. Catherine's College, Università di Oxford, 30 marzo - 1 aprile 2012.

<sup>19</sup> R. Lynn e T. Vanhanen, *IQ and the Wealth of Nations*, Westport, CT, Praeger, 2002. Uno dei primi articoli di Lynn in questa direzione, con una comparazione fra il Giappone e gli Stati Uniti, fu pubblicato nel 1982 sull'importante rivista *Nature*. Richard Lynn, «IQ in Japan and the United States shows a growing disparity», in *Nature*, 297(May), 1982, pp. 222-223.

<sup>20</sup> T.J. Nechyba, «Review of Richard Lynn and Tatu Vanhanen. IQ and the Wealth of Nations», in *Journal of Economic Literature*, 42(1), 2004, pp. 220-221.

<sup>21</sup> A.O. Ervik, «IQ and the Wealth of Nations», in *The Economic Journal*, 113(488), 2003, pp. F406-F408.

<sup>22</sup> R. Lynn e T. Vanhanen, *IQ and Global Inequality*, Augusta, GA, Washington Summit Books, 2006.

<sup>23</sup> R. Lynn, *Races Differences in Intelligence: An Evolutionary Analysis*, Augusta, GA, Washington Summit Books, 2006. Il libro ricevette anche recensioni positive, ad esempio da P.J. Rushton, «Lynn Richard,

pione di osservazioni, per paesi e individui, asserendo di trovare ulteriori conferme alla sua tesi. Nella discussione che ne seguì, articoli di Lynn, da solo o con diversi coautori, apparvero in importanti riviste di settore, da *Intelligence*<sup>24</sup> a *Personality and Individual Differences*<sup>25</sup>, al *Journal of Biosocial Science*<sup>26</sup>. La tesi di Lynn ha trovato sostenitori anche in ambiti accademici correlati ma distinti, quali la psicologia comportamentale: Martin Voracek, ad esempio, a partire dall'assunto Lynniano ha tracciato una correlazione fra le differenze nell'intelligenza e i tassi di suicidio, in articoli pubblicati su *Personality and Individual Differences*<sup>27</sup> e su *Psychological Reports*<sup>28</sup>.

La principale fonte su cui Lynn basa le sue stime per paesi del quoziente intellettivo non sono dati diretti, ma i risultati dei test PISA (Program for International Student Assessment), un programma internazionale di misura dell'apprendimento scolastico promosso dall'Ocse. I test PISA, impartiti a ragazzi intorno ai 15 anni di età, sono stati raccolti a partire dal 2000 con periodicità triennale, per un numero crescente di paesi (da 43 nel 2000, a 75 nel 2009/2010), e coprono tre distinte categorie: la comprensione nella lettura (alfabetizzazione letteraria), l'abilità matematica (alfabetizzazione matematica) e le conoscenze scientifiche (alfabetizzazione scientifica); nel 2003, a questi si è aggiunto un ambito supplementare, di natura interdisciplinare, definito soluzione dei problemi<sup>29</sup>. Questi test comparano sistemi scolastici fra loro profondamente diversi e, *ça va sans dire*, influenzati da contesti sociali e condizioni economiche ancora più differenziati, ragion per cui andrebbero trattati quantomeno con cautela – o non andrebbero trattati affatto – quando si voglia dare loro un significato più ampio di quel che essi esprimono; ovvero, qualora si tenti di considerarli qualcosa di più che una misura dell'apprendimento scolastico per grandi soggetti disciplinari predefiniti (ma su questo punto torneremo).

In un recente articolo pubblicato sulla prestigiosa rivista *Intelligence* – dal titolo impegnativo «In Italia, le differenze nel Quoziente Intellettivo fra Nord e Sud spiegano le differenze nel reddito, nel livello d'istruzione, nella mortalità infantile e nell'alfabetismo»<sup>30</sup> – Lynn non ha avuto difficoltà ad applicare la sua tesi delle differenze di intelligenza anche al caso italiano, a partire proprio dai dati PISA. Osservando differenze nell'apprendi-

Race Differences in Intelligence: An Evolutionary Analysis», in *Personality and Individual Differences*, 40(4), 2006, pp. 853-855.

<sup>24</sup> R. Lynn e J. Mikk, «National differences in intelligence and educational attainment», in *Intelligence*, 35(2), 2007, pp. 115-121. R. Lynn e G. Meisenberg, «The average IQ of sub-Saharan Africans: Comments on Wicherts, Dolan, and van der Maas», in *Intelligence*, 38(1), 2010, pp. 21-29.

<sup>25</sup> R. Lynn, «Consistency of race differences in intelligence over millennia: a comment on Wicherts, Borsboom and Dolan», in *Personality and Individual Differences*, 48, 2010, pp. 100-101.

<sup>26</sup> R. Lynn, G. Meisenberg, J. Mikk, e A. Williams, «National IQs predict differences», cit.

<sup>27</sup> M. Voracek, «National intelligence and suicide rate», cit.

<sup>28</sup> Id., «Regional intelligence and suicide rate in Italy», cit. Per una risposta, si veda E. Felice, «Notes on the determinants of suicide rates in Italy's regions», cit.

<sup>29</sup> Si veda il sito internet: <http://www.pisa.oecd.org>.

<sup>30</sup> Richard Lynn, «In Italy, north-south differences», cit.

mento scolastico fra Nord e Sud, l'autore ha concluso che i meridionali sono geneticamente meno intelligenti dei settentrionali; successivamente, ha ipotizzato che ciò sia dovuto al fatto che i meridionali si mescolarono con i popoli mediorientali (fenici, greci, arabi), a loro volta meno intelligenti dei "germani", più affini geneticamente ai settentrionali. L'articolo di Lynn, caso raro per una pubblicazione scientifica, ha avuto una certa eco anche nella grande stampa nazionale: la *Repubblica* del 17 gennaio 2010, ha dedicato al caso un'intera pagina, in cui è stato riportato anche un mio commento, accanto ad altri di Guido Tabellini e Brian A'Hearn<sup>31</sup>. In quell'occasione ho detto quel che penso in poche righe, in queste pagine provo ad articolare meglio il mio giudizio.

Come accennato, l'idea alla base della teoria di Lynn è che le differenze nell'intelligenza che si riscontrano fra gli individui si trasmettano geneticamente e riguardino, quindi, anche le razze umane, non solo i singoli individui. A supporto di queste differenze razziali, Lynn non porta prove scientifiche, ma solo una forte correlazione fra i dati PISA sull'apprendimento scolastico e le misure del quoziente intellettivo (QI), e l'evidenza che i divari osservati separano non solo gli individui, ma anche le comunità: nel nostro caso, non solo l'italiano Mario Rossi dall'italiano Luca Bianchi, ma anche il Mario Rossi siciliano dal Mario Rossi lombardo.

Lynn fa quindi due salti logici: in base al primo, i divari nell'apprendimento riflettono differenze nel quoziente intellettivo; in base al secondo, le differenze nel quoziente intellettivo sono genetiche, quindi sono sempre esistite a parità di popolazione.

È evidente che il primo salto logico è possibile solo a condizione di ignorare il contesto sociale e istituzionale cui Lynn si applica, l'Italia di oggi. Chiunque conosca almeno un po' il nostro Paese sa benissimo che le differenze nell'apprendimento sono il risultato delle differenze regionali nell'istruzione e nel contesto sociale. In una risposta pubblicata sullo stesso giornale dell'articolo di Lynn, scritta insieme a Ferdinando Giugliano, abbiamo notato una forte correlazione fra i livelli di reddito regionale e la qualità delle scuole pubbliche nel 1993 (coefficiente di Pearson 0,885)<sup>32</sup>, con le regioni del Sud Italia al fondo della classifica in entrambi i casi; per valutare la qualità delle scuole pubbliche, abbiamo utilizzato un indicatore composito costruito da Daniele Checchi e Tullio Jappelli<sup>33</sup>, che tiene in conto tanto la percezione da parte dei genitori, quanto di indicatori oggettivi della performance scolastica. Oltre alle differenze nel sistema scolastico, sarebbero poi da tenere in conto quelle nel contesto familiare e sociale, il background socio-economico dei genitori, che pure, come è noto<sup>34</sup>, influenzano in maniera decisiva i risultati scolastici.

<sup>31</sup> F. Giugliano, «Scoppia la guerra del QI. "Sud Italia più arretrato? Sono meno intelligenti"», in *La Repubblica*, 17 gennaio 2010, p. 29.

<sup>32</sup> E. Felice e F. Giugliano, «Myth and reality: a response to Lynn on the determinants of Italy's North-South imbalances», in *Intelligence*, 39(1), 2011, pp. 1-6 (p. 3).

<sup>33</sup> D. Checchi e T. Jappelli, «School choice and quality», *Discussion paper series international macroeconomics no. 4748*, Londra, CEPR, 2004.

<sup>34</sup> Almeno a partire dall'influente lavoro di Coleman, pubblicato ormai a metà degli anni Sessanta: J.S. Coleman, *Equality of Educational Opportunity*, Washington, D.C., US Government Printing Office, 1966.

Il secondo salto (le differenze nel quoziente intellettivo sono genetiche, e quindi sono sempre esistite) viene fatto al prezzo di gravi errori nella ricostruzione storica, che infatti emergono dall'argomentare di Lynn. Se ne potrebbero portare molti esempi, mi limito ai principali.

Lynn cita l'alto livello di analfabetismo al Sud nel 1880 come sostegno alla tesi che i meridionali sono sempre stati meno intelligenti, ma quel divario era dovuto alla politica del Regno delle Due Sicilie prima dell'Unificazione (1861), che su questo versante era molto più arretrato degli stati del Nord Italia. Al Sud l'istruzione obbligatoria è arrivata solo in seguito alla conquista piemontese – e all'inizio in maniera stentata per deficienze nel sistema di implementazione: il finanziamento era demandato alle autorità locali, al Sud meno sensibili e meno facoltose a un tempo – e infatti nel corso del ventesimo secolo il divario nell'alfabetizzazione è stato, se pur lentamente, pressoché colmato<sup>35</sup>. Ma, come accennato, le scuole dell'obbligo del Sud Italia sono rimaste meno efficienti di quelle del Nord, *in primis* per difficoltà di ordine economico e sociale.

Inoltre l'autore afferma che il Sud Italia è sempre stato economicamente più arretrato del Centro-Nord (è un'equazione semplice: i meridionali sono sempre stati meno intelligenti perché più ignoranti, e difatti sono sempre stati più poveri). Ma la realtà non è affatto così. Primo, secondo le nuove stime del Pil pro-capite nella seconda metà dell'Ottocento il Centro-Nord e il Mezzogiorno non erano così distanti: il divario si sarebbe formato soprattutto nella prima metà del Novecento. È vero che tali stime vanno prese con cautela, tuttavia sembra abbastanza pacifico che nella seconda metà dell'Ottocento la gerarchia fra le regioni meridionali fosse diversa da quella attuale: nel Sud le regioni più progredite erano la Campania, la Puglia e la Sicilia, che oggi invece risultano ultime insieme alla Calabria<sup>36</sup>. Il punto centrale è però un altro: in epoche passate il Mezzogiorno è stato ben più progredito del Centro-Nord, e questo proprio grazie alla dominazione greca o araba. Esattamente il contrario di quel che scrive Lynn. In seguito alla conquista araba, proprio la Sicilia, che oggi risulta ultima nei dati PISA, è stata nell'alto Medioevo (dal VII al X secolo) la regione più ricca e progredita d'Italia. E probabilmente a quel tempo anche il resto del Mezzogiorno era più avanzato del Centro-Nord (si pensi ad Amal-

<sup>35</sup> Per un quadro d'insieme, si vedano E. Felice, «I divari regionali in Italia», cit.; Brian A'Hearn, Claudio Auria e Giovanni Vecchi, «Istruzione», cit.

<sup>36</sup> Per le stime dei divari regionali al tempo dell'Unificazione (1871), si vedano A. Brunetti, E. Felice e G. Vecchi, «Reddito», cit.; per le stime più aggiornate sui divari regionali dalla fine dell'Ottocento ai nostri giorni, mi si consenta il riferimento a E. Felice, «Regional value added in Italy», cit. Per stime meno aggiornate, ma con risultati analoghi ai fini della nostra argomentazione, si guardino V. Daniele e P. Malanima, «Il prodotto delle regioni e il divario Nord-Sud in Italia (1861-2004)», in *Rivista di Politica Economica*, 67(3-4), 2007, pp. 267-315; idem, *Il divario Nord-Sud*, cit. Limitatamente all'industrializzazione nell'Italia liberale, si guardi anche S. Fenoaltea, «Peeking backward: regional aspects of industrial growth in post-unification Italy», in *The Journal of Economic History*, 63(4), 2003, pp. 1059-1102 (di nuovi, con risultati convergenti). Per un quadro d'insieme sull'evoluzione e le determinanti dei divari regionali dall'Unità ad oggi, rimando ancora a E. Felice, *Divari regionali e intervento pubblico*, cit., e idem, «Regional Development: Reviewing the Italian Mosaic», in *Journal of Modern Italian Studies*, 15(1), 2010, pp. 64-80.

fi), in virtù dei suoi maggiori contatti con il mondo arabo e greco-bizantino<sup>37</sup>. Paradossalmente, per il Mezzogiorno il declino iniziò proprio con la conquista normanna, cioè con l'arrivo dei più 'intelligenti' popoli del nord<sup>38</sup>!

Più in generale, quelli che Lynn considera popoli inferiori sono stati per millenni (non un accidente storico, ma millenni) più avanzati degli europei. Proprio i fenici (cioè gli abitanti del Libano e poi di Cartagine, in Tunisia) fra le altre cose inventarono l'alfabeto, gli arabi migliorarono grandemente la matematica e la contabilità, della civiltà greca e della Magna Grecia tutti sanno: Pitagora era un calabrese di origine greca, Archimede un siciliano anch'egli di origine greca<sup>39</sup>.

Queste cose a molti possono sembrare anche ovvie, e tanto potrebbe bastare. Eppure l'articolo di Lynn è stato pubblicato su una rivista di prestigio, presumibilmente dopo un regolare processo di peer-review. L'aspetto davvero preoccupante è proprio questo: come è possibile che un pezzo così approssimativo sul piano storico e, più in generale, del contesto arrivi a trovare spazio su importanti riviste di rango internazionale<sup>40</sup>? Non è la prima volta che succede, anche se questo è certo uno dei casi più eclatanti. Né mancano al-

<sup>37</sup> Ovviamente, per epoche precedenti il diciannovesimo secolo ogni stima del PIL non può che essere altamente azzardata. I dati disponibili suggeriscono però, senza margini di dubbio, che ancora durante tutto il primo millennio dopo Cristo il Medio-Oriente avesse un reddito per abitante più alto di quello del Nord Europa, oltre ad essere più popolato. Su questo, tutta la storiografia appare concorde. Per chi voglia cimentarsi con qualche numero, si rimanda al noto lavoro di A. Maddison, *Contours of the World Economy, 1-2030 AD. Essays in Macro-Economic History*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

<sup>38</sup> Per un quadro d'insieme sulla storia economica dell'Europa pre-industriale, si veda P. Malanima, *Economia preindustriale. Mille anni: dal IX al XVIII secolo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000 (quarta edizione).

<sup>39</sup> Un'ottima sintesi sulla tecnologia delle civiltà antiche resta quella di J. Mokyr, *The Lever of Riches. Technological Creativity and Economic Progress*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 19-30. In quanto alla storia economica del mondo greco-romano, un buon punto di partenza T. Pekáry, *Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1979 (traduzione italiana: *Storia economica del mondo antico*, Bologna, il Mulino, 1986). Rispetto a questa visione tradizionale, l'economia del mondo classico è stata di recente significativamente rivalutata: per un quadro d'insieme, si veda E. Lo Cascio (a cura di), *Innovazione tecnica e progresso economico nel mondo romano: atti degli Incontri capresi di storia dell'economia antica, Capri 13-16 aprile 2003*, Bari, Edipuglia, 2006. Per l'Italia, che di quella economia è stata il centro, si vedano in particolare gli studi di E. Lo Cascio e P. Malanima, «Cycles and Stability. Italian Population before the Demographic Transition (225 B.C. - A.D. 1900)», in *Rivista di Storia Economica*, 21 (3), 2005, pp. 197-232; Id., «GDP in Pre-Modern Agrarian Economies (1-1820 AD). A revision of the Estimates», in *Rivista di Storia Economica*, 25 (3), 2009, pp. 391-419; può essere utile anche il bel saggio di S. Fenoaltea, «Lo sviluppo economico dell'Italia nel lungo periodo: riflessioni su tre fallimenti», in P. Ciocca e G. Toniolo (a cura di), *Storia economica d'Italia, vol. 1. Interpretazioni*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 3-41.

<sup>40</sup> Preferiamo sorvolare, in questa sede, sull'approssimazione nelle tecniche statistiche utilizzate da Lynn. Per una critica alle correlazioni bivariate che non tengono conto dell'endogeneità, come sono quelle usate da Lynn, si rimanda ancora a E. Felice e F. Giugliano, «Myth and reality», cit., p. 4. Per matrici di correlazione che includono un ampio numero di variabili e più aggiornate stime storiche dei divari regionali, ma non confermano i risultati di Lynn, si vedano V. Daniele e P. Malanima, «Are People in the South less Intelligent than in the North? IQ and the North-South Disparity in Italy», in *Journal of Socio-Economics*, 40(6), 2011, pp. 844-852.

tri esempi di tipo diverso, ma in fondo assimilabili. Qualche anno fa assistetti ad un seminario<sup>41</sup> i cui oratori spiegavano perché l'Islam delle origini avesse avuto successo solo nelle regioni più povere del Mediterraneo: peccato che quelle regioni (il Medio Oriente, l'Egitto, l'Andalusia) a quel tempo fossero invece le aree più ricche e progredite, mentre l'Europa rimasta cristiana invece la più povera (e probabilmente con un punteggio PISA molto basso: perfino Carlo Magno era analfabeta)<sup>42</sup>. Agli autori del paper, l'esercizio econometrico riusciva perché usavano i dati di produttività della terra del ventesimo secolo, non quelli dell'ottavo, che sono molto diversi dagli attuali (si pensi ai sistemi di irrigazione della Mesopotamia, distrutti dai mongoli nel XIII secolo, e agli enormi progressi fatti nel frattempo dall'agricoltura europea). Ma ricordo che in quella sede fui l'unico a far notare questa incongruenza. Il caso di Richard Lynn è certamente più grave, e di molto, ma *variatis variandis* l'approccio di base mi sembra analogo.

In breve, io non credo che questi errori avvengano per caso, né che possiamo permetterci di sottovalutarli. L'articolo su *Intelligence* non è che la punta d'iceberg di un fenomeno più profondo, sulle cui ragioni dovremmo interrogarci. Fra queste vi sono probabilmente la scarsa conoscenza della storia e della stessa realtà sociale (e umana) che pure si vorrebbero spiegare. La difesa adottata da Lynn, su questi temi<sup>43</sup>, è illuminante: in fondo, dice l'autore, la correlazione statistica fra i dati PISA e il quoziente intellettivo c'è, voi sostenete che i dati PISA sono invece correlati con il contesto economico e sociale, ma chi mi dice che la vostra correlazione vale più della mia? Chi mi dice che la causalità giusta sia quella vostra (dalle differenze economiche e sociali a quelle di apprendimento ed eventualmente di intelligenza), e non la mia?

Ad un'analisi superficiale, invero, è la spiegazione di Lynn ad apparire più in linea con il rasoio di Occam, secondo cui a parità di fattori la spiegazione più semplice è da preferire<sup>44</sup> e che, come è noto, ha stabilito un criterio di valutazione alla base del moderno metodo scientifico<sup>45</sup>. Ma questo può essere vero solo se ci si ferma, appunto, ad un'analisi superficiale. In realtà, ad un esame più approfondito la spiegazione di Lynn non tiene, come abbiamo visto almeno con riferimento al caso italiano.

<sup>41</sup> G. Prarolo (con Stelios Michalopoulos e Alireza Naghav), *Geography and Trade in The Origins of Islam*. Il seminario si tenne presso il Dipartimento di Economia dell'Università di Bologna, il 24 giugno 2009.

<sup>42</sup> Per stime del reddito e della popolazione, si guardi ancora Maddison (*Contours of the World Economy*, cit.). Di nuovo, giova ricordare come tutta la letteratura storico-economica sia assolutamente concorde su questo punto.

<sup>43</sup> Richard Lynn e Gerhard Meisenberg, «The average IQ of sub-Saharan Africans», cit.; Richard Lynn, «Consistency of race differences in intelligence», cit.

<sup>44</sup> Ma l'esatta formulazione è incerta. L'Enciclopedia Britannica propone «*pluralitas non est ponenda sine necessitate*»: Ockham's razor. *Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica Online. 2010; <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/424706/Ockhams-razor> (ultima visita 10 febbraio 2012).

<sup>45</sup> Così nella formulazione di Isaac Newton: «We are to admit no more causes of natural things than such as are both true and sufficient to explain their appearances. Therefore, to the same natural effects we must, so far as possible, assign the same causes». Citato in Stephen Hawking (a cura di), *On the Shoulders of Giants. The Great Works of Physics and Astronomy*, Philadelphia, Running Press, 2003, p. 731.

La questione di cui sopra – sono le differenze economiche e sociali a causare le differenze nei dati PISA e quindi nel quoziente intellettuale, stante come viene misurato, o piuttosto sono queste ultime differenze, eventualmente di tipo genetico, a causare le differenze di ordine economico e sociale, tanto fra le persone come fra le nazioni? – non è di facile soluzione, ma è di capitale importanza praticamente per tutte le scienze sociali. L'uso ragionato di dati storici dovrebbe aiutare a trovare la risposta, così come può aiutare anche una conoscenza non approssimata, né per luoghi comuni, del contesto economico e sociale che si vuole indagare. Chi ha avuto modo di parlare di persona con Lynn, come Ferdinando Giugliano con cui ho pubblicato la risposta su *Intelligence*, ha avuto l'impressione che tutto sommato il professore emerito fosse in buona fede. Chissà, forse anche gli scienziati nazisti lo erano. Del resto, chi non conosce la realtà sociale e la storia, oppure ne ha solo una visione superficiale e distorta, può non accorgersi nemmeno di manipolarle. Il rischio è che siano in molti a credergli.

### 3. *La teoria senza la storia: sul fallimento delle politiche per il Mezzogiorno*

In Italia il divario Nord-Sud è sotto gli occhi di tutti. Non è un fatto recente, ma, per certi versi, si è accentuato nel corso degli ultimi decenni, quando si è registrato un significativo processo di convergenza delle regioni del Nord-Est e Centro verso il Nord-Ovest, mentre il Mezzogiorno è rimasto indietro. Nella seconda metà del Novecento, come ha scritto Salvatore Lupo a commento delle più aggiornate stime dei redditi regionali<sup>46</sup>: «il divario tra Nord-Ovest e Centro-Nord-Est diminuisce sin quasi ad annullarsi. Questa è la novità storicamente più rilevante: per essa Nord e Sud si presentano oggi davvero come due blocchi, compatti come mai sono stati in passato»<sup>47</sup>. Se oggi la questione meridionale è ancora più forte, più netta, che cinquanta o cento anni fa, a maggior ragione il suo superamento dovrebbe essere considerato una priorità, come lo era in passato. Ma questa affermazione, quasi lapalissiana per alcuni, oggi appare tutt'altro che scontata. E non è nemmeno nuova: era all'origine della politica di intervento straordinario realizzata durante la Prima Repubblica, una politica imponente, che non trova paralleli in altri paesi dell'Europa occidentale<sup>48</sup>, ma sostanzialmente fallita<sup>49</sup>. Anche a causa di questo insuc-

<sup>46</sup> Ci si riferisce alle stime pubblicate in A. Brunetti, E. Felice e G. Vecchi, «Reddito», cit., le quali a loro volta comprendono le stime pubblicate sull'*Economic History Review* (E. Felice, «Regional value added in Italy», cit.), con l'aggiunta di due nuovi anni, il 1871 e il 1931.

<sup>47</sup> S. Lupo, «L'economia del Mezzogiorno postunitario. Ancora su dualismo e sviluppo», in *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, 69, 2010, pp. 197-213 (p. 212).

<sup>48</sup> Si veda E. Felice, «Le politiche economiche regionali in Italia e nel Regno Unito (1950-1989)», in *Rivista economica del Mezzogiorno*, 16(1-2), 2002, pp. 175-243.

<sup>49</sup> Per un inquadramento complessivo, oltre al già citato E. Felice, *Divari regionali e intervento pubblico* (pp. 72-93), si vedano anche: A. Lepore, «Cassa per il Mezzogiorno e politiche per lo sviluppo», nel CD-ROM di Aa.Vv., *Istituzioni ed Economia*, a cura di A. Leonardi, Bari, Cacucci Editore, 2011, pp. 107-165; A. La Spina, *La politica per il Mezzogiorno*, Bologna, il Mulino, 2003.



cesso, negli ultimi due decenni la priorità dello sviluppo del Mezzogiorno è stata ridimensionata, o addirittura ribaltata nella “questione settentrionale”. Ma naturalmente il problema del Mezzogiorno è rimasto, ed anzi si è ulteriormente aggravato, cronicizzato, mentre l’attenzione da parte degli economisti e dell’opinione pubblica si rivolgeva altrove.

In realtà, l’approccio keynesiano che ha ispirato l’“intervento straordinario”, basato sull’azione statale dall’alto (top-down) nelle infrastrutture e poi nei settori produttivi, aveva avuto un qualche successo nel determinare la convergenza del Mezzogiorno negli anni cinquanta e sessanta, durante il miracolo economico, come confermato dalle più recenti ricostruzioni, tanto delle politiche pubbliche messe in campo, quanto del valore aggiunto regionale. Dal 1951 al 1971, in particolare, a convergere nel Mezzogiorno è stato soprattutto il valore aggiunto dell’industria, misurato sul numero di lavoratori del settore (ovvero, la produttività per addetto dell’industria), che è passato da 0,64 a 0,89 (fatta 1 la media italiana)<sup>50</sup>. In quegli stessi anni, il massiccio intervento straordinario condotto dallo Stato attraverso la Cassa per il Mezzogiorno si era concentrato in settori ad alta intensità di capitale (la chimica, la siderurgia, la meccanica avanzata)<sup>51</sup>, determinando l’ampliamento della base industriale e al tempo stesso la convergenza nella produttività per addetto, non solo nel complesso dell’economia (come conseguenza dell’aumento dell’occupazione industriale), ma anche, come si è visto, all’interno della sola industria.

La nuova e gracile industria pesante del Mezzogiorno è però crollata di fronte alla crisi stagflattiva degli anni settanta e al ripensamento del fordismo che ne è seguito (era l’anello debole della catena). A ben guardare, il problema non stava tanto nella logica *top-down* (dall’alto al basso) propria delle politiche keynesiane, quanto nella forma, gli interventi intensivi in capitale in un’area ad alta intensità di lavoro (in altri termini: finanziare la siderurgia e la petrolchimica, invece del turismo o dei settori leggeri)<sup>52</sup>. Là dove, come in Abruzzo, per sorte (la scarsa concentrazione demografica) e non solo per merito (la

<sup>50</sup> E. Felice, «Regional value added in Italy», cit., p. 940.

<sup>51</sup> Oltre ai testi di sintesi già citati, per una valutazione puntuale si rimanda ad A. Mutti e I. Poli, *Sottosviluppo e Meridione*, Milano, G. Mazzotta, 1975, p. 202. Si vedano anche F. Barbagallo e G. Bruno, «Espansione e deriva del Mezzogiorno», in Francesco Barbagallo (a cura di), *Storia dell’Italia repubblicana, vol. III. L’Italia nella crisi dell’ultimo ventennio. 2. Istituzioni, politiche, culture*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 399-470. Per un giudizio positivo anche sul primo tempo dell’intervento straordinario, quello dedicato all’infrastrutturazione di base, giudizio da me condiviso, si vedano L. D’Antone, «“Straordinarietà” e Stato ordinario», in F. Barca (a cura di), *Storia del capitalismo italiano dal dopoguerra a oggi*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 579-625; G. Barone, «Stato e Mezzogiorno (1943-60). Il “primo tempo” dell’intervento straordinario», in F. Barbagallo (a cura di), *Storia dell’Italia repubblicana, vol. I. La costruzione della democrazia. Dalla caduta del fascismo agli anni cinquanta*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 291-409. Per una più recente ricostruzione, anche quantitativa, dell’operato della Cassa, che viene riconsiderato alla luce delle elaborazioni proposte in origine dalla Svimez, si veda A. Lepore, *La valutazione dell’operato della Cassa per il Mezzogiorno e il suo ruolo strategico per lo sviluppo del Paese*, in «Rivista giuridica del Mezzogiorno», 25(1-2), 2011, pp. 281-317.

<sup>52</sup> Si veda su questo S. Fenoaltea, «I due fallimenti della storia economica: il periodo post-unitario», in *Rivista di Politica Economica*, 97, 67(3-4), 2007, pp. 341-358.

mobilitazione dei cittadini e l'attenzione all'ambiente), si sono invece favorite attività intensive in lavoro<sup>53</sup>, le cose non sono andate poi così male.

Fra le politiche di sviluppo regionale, andavano quindi distinte quelle che effettivamente erano riuscite a promuovere la convergenza, da quelle che potevano addirittura risultare nocive; entrambe andavano poi contestualizzate nella fase politica e nel ciclo economico. Insomma non tutti gli interventi keynesiani erano necessariamente e sempre negativi, anzi. E difatti, a risultare in effetti controproducenti per l'economia e soprattutto la società meridionale furono gli interventi successivi, quelli degli anni settanta e ottanta, i quali, sganciati ormai da una visione d'insieme dello sviluppo del Mezzogiorno, si persero in molteplici rivoli assistenziali<sup>54</sup>, finendo con l'alimentare la ricerca di posizioni di rendita e con essa il parassitismo dei ceti dirigenti meridionali<sup>55</sup>, quando non anche le organizzazioni malavitose, beneficiare non di rado di sostanziosi appalti e subappalti<sup>56</sup>.

Occorreva distinguere, quindi: le possibili politiche di sviluppo in base al contesto – non tutte le regioni meridionali sono uguali, a cominciare dalle forti differenze di orografia e densità demografica riscontrabili, poniamo, fra la Campania e l'Abruzzo – e in base al vissuto storico e alla *dinamica* dell'economia. E tuttavia negli ultimi due decenni il paradigma economico dominante, di tipo neo-classico o neo-liberista, non ha giovato a questa fondamentale distinzione. E nel complesso non ha aiutato a risolvere i problemi, forse li ha aggravati. La nuova programmazione economica inaugurata nel 1992 si basava infatti sull'assunto, tipicamente neo-classico, della capacità del mercato di autoregolarsi: lasciati a se stessi, nel libero gioco della domanda e dell'offerta, i soggetti economici privati raggiungerebbero un grado di efficienza maggiore che non in caso di intervento esterno (pubblico, in questo caso), giudicato fondamentalmente distorsivo.

Anche per il Mezzogiorno doveva essere così, e l'azione dello Stato (che pure non si voleva sopprimere, ma ridurre) doveva essere volta a favorire l'imprenditorialità locale, che sarebbe dovuta emergere dal basso: doveva contribuire a individuare e a promuovere le dinamiche di crescita che si manifestavano nelle regioni del Mezzogiorno, in accordo con le istituzioni locali. Un'attenzione particolare era posta sul capitale sociale, probabilm-

<sup>53</sup> E. Felice, «The “Cassa per il Mezzogiorno” in the Abruzzi. A successful regional economic policy», in *Global & Local Economic Review*, 10 (2007), pp. 9-33; Id., *Cassa per il Mezzogiorno. Il caso dell'Abruzzo*, Consiglio Regionale dell'Abruzzo, Collana di Studi Abruzzesi, L'Aquila, 2003.

<sup>54</sup> Peraltro anche la localizzazione degli impianti industriali fu determinata sempre meno da ragioni economiche: C. Trigilia, «Dinamismo privato e disordine pubblico. Politica, economia e società locali», in *Storia dell'Italia repubblicana, vol. II. La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri. 1. Politica, economia, società*, a cura di F. Barbagallo, Torino, Einaudi, 1995, pp. 713-777 (in particolare pp. 748-750).

<sup>55</sup> C. Trigilia, *Sviluppo senza autonomia. Effetti perversi delle politiche nel Mezzogiorno*, Bologna, il Mulino, 1992.

<sup>56</sup> In ciò giova citare quanto scriveva ormai vent'anni fa Piero Bevilacqua: «Non v'è dubbio che negli ultimi quindici anni i gruppi criminali si son venuti alimentando e rafforzando grazie al controllo degli appalti: in ciò favoriti dalla forte presenza di attività economiche legate alle opere pubbliche (costruzioni di strade, dighe ecc.) e al fatto che lo stato fosse il principale erogatore delle risorse» (*Breve storia dell'Italia meridionale dall'Ottocento a oggi*, Roma, Donzelli, p. 132).

te a ragione<sup>57</sup>; ma nella convinzione, rivelatasi illusoria, che per innalzarne il livello al Sud bisognasse assecondare, e non guidare ed eventualmente correggere, le istanze provenienti dalla società e dalle istituzioni locali. In altri termini, la nuova programmazione doveva contribuire a rimuovere gli ostacoli che impedivano alle forze produttive locali di emergere e di affermarsi<sup>58</sup>. Ma quali e dove erano queste forze produttive locali? Spesso non c'erano, spesso, peggio ancora, erano espressione di organizzazioni criminali. Demandata alle istituzioni locali, la nuova programmazione si è risolta nuovamente in sprechi e inefficienze, spesso – ancora una volta – a favore delle organizzazioni malavitose. Dire alla società meridionale di autoregolarsi significava, in sostanza, lasciarla vittima del malaffare, con risultati sotto gli occhi di tutti<sup>59</sup>: negli ultimi due decenni, nonostante anche il Centro-Nord nel suo complesso abbia smesso di crescere, e il Pil pro-capite dell'Italia sia andato indietro rispetto alla media europea<sup>60</sup>, il Mezzogiorno, già più arretrato e quindi *in teoria* con un maggiore potenziale di crescita, non ha visto migliorare la sua posizione. Al contrario: rispetto alla media nazionale, dal 1991 al 2009 il Pil pro-capite del Mezzogiorno è addirittura diminuito da 0,71 a 0,69 (fatta 1 la media italiana)<sup>61</sup>.

Come in un circolo vizioso, il fallimento ha aumentato il disinteresse e, con esso, l'abbandono che ha ulteriormente aggravato la situazione. Sul piano dell'elaborazione teorica, l'economia della crescita oggi dominante, basata sull'ipotesi di convergenza condizionata in un contesto statico, ovvero con un'unica funzione di produzione nel lungo periodo, non è servita per indagare a fondo la società meridionale. Nel migliore dei casi ci ha confermato quel che si coglie anche ad occhio nudo (al Sud i bassi livelli di capitale umano e sociale frenano la convergenza), ma con scarsa attenzione ai processi storici ed anche alle differenziazioni geografiche, e quindi alla possibilità di modificare in meglio le variabili condizionanti, che non sono affatto date per sempre (ad esempio, nel corso del ventesimo secolo si è avuta una riduzione del divario Nord-Sud nel capitale umano, almeno al livello dell'istruzione elementare e media, mentre il divario nel capitale sociale è pro-

<sup>57</sup> Sul ruolo negativo che un basso capitale sociale può avere esercitato per la (mancata) convergenza delle regioni meridionali negli ultimi decenni del Novecento, vedasi il recente E. Felice, «Regional convergence in Italy», cit.

<sup>58</sup> Per un inquadramento complessivo della nuova programmazione, il volume più utile è probabilmente F. Barca, *Italia frenata*, cit. Per una visione critica, con utili suggerimenti su possibili vie d'uscita, si veda M. Scarlato, «Divari territoriali e driver della crescita», cit., e, della stessa autrice, «Lo sviluppo del Mezzogiorno: come superare lo stallo?», Università Roma Tre, Working Paper Dipartimento di Economia, n. 112 (marzo), 2010, in particolare pp. 3-5.

<sup>59</sup> Sulle ragioni che hanno determinato il fallimento della nuova programmazione, si vedano in particolare A. Giunta e M. Franzini, «Ripensare le politiche per il Mezzogiorno», cit. Gli autori pongono l'accento in particolare su quella che definiscono l'«incoerenza attuativa»: le politiche effettivamente messe in campo non hanno corrisposto all'ispirazione originaria.

<sup>60</sup> Giova ricordare che la convergenza degli anni cinquanta e sessanta si verificò invece quando anche il Centro-Nord cresceva, in termini assoluti, ad un ritmo che non trova paragoni nella sua storia.

<sup>61</sup> A. Brunetti, Emanuele Felice e Giovanni Vecchi, «Reddito», cit., in particolare la stima in appendice al volume (p. 428).

babilmente aumentato)<sup>62</sup>. Di questa lena, è stato facile degenerare nella rassegnazione atavica (non c'è soluzione), oppure paradossalmente, ma neanche tanto, nel suo opposto (tutto si può risolvere se lasciamo fare al mercato)<sup>63</sup>.

Oggi siamo arrivati al punto che il federalismo viene invocato, da più parti, come ultima ed estrema cura per i mali del Mezzogiorno<sup>64</sup>. Si tratta, in fondo, di una riproposizione in forma “forte” del paradigma neo-liberista fondato sull'autoregolazione: un paradigma già fallito con la nuova programmazione economica. Alla luce dell'esperienza passata, è lecito dubitare che il federalismo possa salvare il Mezzogiorno, anche se è probabilmente una soluzione migliore rispetto allo stato attuale delle cose. Forse l'Italia sprecherà meno risorse, preziose, ma non per questo il Mezzogiorno imboccherà la strada dello sviluppo. C'è il rischio concreto che il Sud rimanga a tempo indefinito un'area sottosviluppata prigioniera di un circolo vizioso di malavita, comportamenti parassitari e scarsità di beni pubblici, con conseguente mancanza di innovazione e investimenti. Né del resto sarebbe l'unico caso al mondo, forse è l'Italia intera che rischia di fare questa fine – e non a caso, come se la questione meridionale fosse un cancro che risale la penisola – a prescindere dal federalismo<sup>65</sup>.

Per sconfiggere la criminalità organizzata e creare condizioni favorevoli alla crescita economica il Mezzogiorno ha ancora bisogno dell'aiuto esterno, italiano ma soprattutto europeo: un aiuto oggi non tanto economico, quanto di regole e pratiche “virtuose”. Al riguardo, alcuni degli interventi auspicabili, come la certificazione di impresa sana e l'informatizzazione e la trasparenza della pubblica amministrazione, sono quasi a costo zero<sup>66</sup>. Si può classificare questo tipo di interventi fra le politiche di promozione del capitale sociale<sup>67</sup>, anche se il loro esito – trattandosi di iniziative che incidono solo per via “indiretta” sull'aumento del capitale sociale – è in verità tutt'altro che scontato. Altri interventi agiscono per via diretta, ma non sono a costo zero: l'opera di infrastrutturazione di base, tanto nella telematica, quanto nel più tradizionale ambito del capitale umano, richiede ri-

<sup>62</sup> E. Felice, «Regional convergence in Italy», cit.

<sup>63</sup> Più utile, ma anche più scomodo, è invece l'approccio di G. Viesti, uno dei più autorevoli studiosi della realtà meridionale, che arriva ormai ad estendere i mali del Mezzogiorno a tutto il Paese e, di conseguenza, a proporre una cura che non è solo per il Sud, ma per l'Italia intera: abolire il Mezzogiorno, non però in positivo (è ormai guarito), ma in negativo (tutta l'Italia è ormai malata). Si veda G. Viesti, *Abolire il Mezzogiorno*, Roma-Bari, Laterza, 2003 e, più di recente, idem, *Mezzogiorno a tradimento. Il Nord, il Sud e la politica che non c'è*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

<sup>64</sup> P. Falasca e C. Lottieri, *Come il federalismo fiscale*, cit. Per un approccio critico e una visione di più ampio respiro si rimanda a M. Scarlato, «Oltre la Nuova Programmazione: possibili scenari per il Mezzogiorno», in *Economia Italiana*, 2(3), 2009, pp. 869-882.

<sup>65</sup> Di nuovo, si guardi G. Viesti, *Mezzogiorno a tradimento*, cit.

<sup>66</sup> Sulla certificazione di impresa sana, si veda A. Finocchiaro, «Rendere conveniente la legalità nel Mezzogiorno», in *Italiani-Europei*, 9(1), 2009, [http://www.italianieuropei.it/italianieuropei-5-2010/itemlist/category/91-italianieuropei\\_1\\_2009.html](http://www.italianieuropei.it/italianieuropei-5-2010/itemlist/category/91-italianieuropei_1_2009.html) (ultima visita, 11 febbraio 2012).

<sup>67</sup> In questa categoria, si possono inserire anche gli incentivi a favore delle imprese sociali. Vedasi M. Scarlato, «L'impresa sociale: un ponte tra welfare e sviluppo», *Studi Economici*, 96(3), 2008, pp. 33-72.

sorse finanziare, per colmare un divario nelle pre-condizioni dello sviluppo che nel Sud Italia è ancora drammaticamente visibile<sup>68</sup>.

Ad ogni modo, sia che si scelga di operare per via “indiretta” nella promozione di buone pratiche e di capitale sociale, sia che lo si faccia per via “diretta” nelle nuove infrastrutture telematiche e nel miglioramento del capitale umano di più alto livello<sup>69</sup>, gli ambiti di intervento non mancano, come anche è nota la “ricetta” (nei limiti del possibile: nessuno sa con precisione come combinare gli ingredienti dello sviluppo). Ma certo si sono persi venti anni, almeno, mentre sul piano strategico l’Europa oggi appare più interessata al quadrante Sud-Est e il flusso dei finanziamenti non può che diminuire. Per questi motivi, l’affermazione con la quale si apriva questo paragrafo non era affatto scontata, e sugli insuccessi degli ultimi venti anni pesa anche un certo atteggiamento dell’economia *mainstream*, sorprendentemente ingenuo quando si tratta di affrontare l’“eccezionalità” del sottosviluppo. Un atteggiamento ingenuo, o approssimativo, perché troppo spesso basato su modelli teorici che prescindono dall’analisi dei casi reali e che, appunto, alla prova dei fatti – al confronto con la realtà – non di rado falliscono. Come sa chiunque si occupi di politiche di sviluppo in giro per il mondo, già solo nell’ultimo scorcio del Novecento si sono registrati casi di fallimento dell’impostazione teorica neo-liberale (si pensi all’Argentina, o agli stati ex-sovietici), ben più eclatanti di quelli del nostro Mezzogiorno.

#### 4. *E la storia senza i numeri? Sulla dinamica e le interpretazioni dei divari regionali in Italia*

C’è una questione che si pone a chiunque si occupi della storia economica dell’Italia contemporanea, una domanda che in questo tempo di cento cinquantenario ha trasbordato

<sup>68</sup> Dei divari nell’apprendimento scolastico, come misurato dai dati PISA, si è già detto; si veda, per l’Italia, E. Nardi (a cura di), *Il progetto nazionale Ocse-Pisa*, [www.pisa.oecd.org](http://www.pisa.oecd.org) (ultima visita, 8 febbraio 2012). I divari nell’istruzione superiore sono ancora molto forti: nel Sud Italia i laureati in discipline scientifiche per abitante sono la metà di quelli del Centro-Nord, mentre il rapporto studenti/docenti in tutte le facoltà universitarie è del 40% più elevato. Per un quadro di sintesi sulla persistenza del divario Nord-Sud non solo dal punto di vista macroeconomico, ma anche per quel che riguarda l’efficienza della pubblica amministrazione, l’internazionalizzazione dell’economia, il mercato del lavoro, le infrastrutture e la logistica, il turismo, la sanità, il credito, l’ambiente, e ovviamente la scuola e l’università, vedasi i dati raccolti in N. Novacco (a cura di), *Per il Mezzogiorno e per l’Italia*, Bologna, Svimez - il Mulino, 2007, pp. 239-253. Si veda anche il recente volume a cura della Svimez, *150 anni di statistiche italiane: Nord e Sud, 1861-2011*, Bologna, il Mulino, 2011 (coordinato da A. Giannola, A. Lepore, R. Padovani, L. Bianchi, D. Miotti).

<sup>69</sup> Il lettore informato avrà notato che riprendo la distinzione fra attività diretta e indiretta da quella che era un tempo la classificazione delle attività della Cassa per il Mezzogiorno (gli interventi diretti si concretavano in sostanza nell’opera di infrastrutturazione, che la Cassa realizzava direttamente; quelli indiretti consistevano negli incentivi alle imprese). Per l’utilizzo di questa distinzione in un quadro di lungo periodo, si vedano soprattutto S. Cafiero, *Storia dell’intervento straordinario nel Mezzogiorno (1950-1993)*, Manduria (Ta), P. Lacaita, 2000 e S. Cafiero e G.E. Marciani, «Quarant’anni di intervento straordinario (1950-1989)», in *Rivista economica del Mezzogiorno*, 5(2), 1991, pp. 249-274 (qui si può trovare anche una suddivisione delle spese dell’intervento straordinario per le due categorie: pp. 271-273).

dal dibattito degli specialisti, per arrivare al più ampio pubblico e riproporsi perfino al più alto livello istituzionale<sup>70</sup>: perché il Sud Italia è rimasto indietro per centocinquanta'anni? Al fine di sostanziarla e cercare di darvi risposta, a siffatta domanda se ne dovrebbero accompagnare almeno altre due: quando si è formato il divario Nord-Sud? Quali territori hanno beneficiato, e in quali forme, dall'Unificazione? Da questi interrogativi dipende non solo l'interpretazione della storia economica dell'Italia unita (è stata un successo, o un fallimento?), ma anche, probabilmente, la costruzione della nostra identità di italiani. Dipende la storia d'Italia, tutta intera, e dipende l'attualità.

A rischio di generalizzare, si possono dare a tali interrogativi tre tipi di risposte, due "facili" e una "difficile". Della prima risposta facile abbiamo già parlato: i meridionali sono rimasti indietro perché meno intelligenti; ne consegue che il divario Nord-Sud è sempre esistito e, comunque, sarebbe esistito anche a prescindere dall'Unificazione. Abbiamo già visto come le cose non stiano esattamente in questi termini: il divario Nord-Sud non è sempre esistito, in alcune epoche della storia preindustriale era addirittura ribaltato a favore del Sud, quando i "meridionali" – e i popoli mediterranei in genere, dai greci ai diversi ceppi semitici – primeggiavano rispetto ai "settentrionali" nei molteplici campi dell'economia, del diritto, della filosofia, della scienza, della tecnica.

La seconda risposta è altrettanto facile, ma speculare alla prima: i meridionali sarebbero rimasti indietro perché sfruttati dai concittadini del Nord, che ne depredarono le risorse, come usavano a quel tempo i colonizzatori d'Occidente con i paesi extraeuropei. Se la prima risposta li incolpava dell'accusa forse più infamante – l'inferiorità genetica – la seconda non solo li assolve con formula piena, ma ne fa addirittura delle vittime, ribaltando l'accusa sul settentrionale oppressore. Il corollario di questa ipotesi, di cui qui parleremo più diffusamente, è che all'epoca dell'Unificazione il Sud Italia non fosse poi messo tanto male. Anzi, secondo alcuni il Mezzogiorno d'Italia era addirittura un paese "avanzatissimo"<sup>71</sup>: non era forse proprio nel Mezzogiorno che si era costruita la prima ferrovia d'Italia?

Questa seconda interpretazione è stata particolarmente in voga fra gli storici<sup>72</sup> – e per certi versi lo è ancora – ma si è sempre basata, al meglio, su un'aneddotica di casi i più di-

<sup>70</sup> G. Napolitano, *Una e indivisibile. Riflessioni sui 150 anni della nostra Italia*, Milano, Rizzoli, 2011.

<sup>71</sup> È quanto ripete, a più riprese, Pino Aprile nel suo libro (*Terroni*, cit.); si veda ad esempio quanto scrive a pagina 9: «Né sapevo che il Regno delle Due Sicilie fosse, fino al momento dell'aggressione, uno dei paesi più industrializzati del mondo (terzo, dopo Inghilterra e Francia, prima di essere invaso)». A onor del vero al Sud Italia non mancava una certa industria, ancorché non certo all'avanguardia, ma quel che poteva farne «il terzo paese più industrializzato del mondo» era piuttosto il fatto di censire come manodopera industriale le donne che integravano il lavoro dei campi e le mansioni domestiche con qualche attività di tessitura, di solito per l'autoconsumo; dove la terra era meno avara, al Nord, le donne potevano lavorare più tempo nei campi e dichiaravano di essere attive in agricoltura. Si veda su questo V. Zamagni, «A century of change: trends in the composition of the Italian labour force», in *Historical Social Research*, 44 (October), 1987, pp. 36-97.

<sup>72</sup> Oltre a Edmondo M. Capecelatro e A. Carlo, *Contro la «questione meridionale»* (cit.), si vedano i saggi contenuti in R. Villari (a cura di), *Il Sud nella storia d'Italia. Antologia della questione meridionale*, Roma-Bari, Laterza, 1981.

sparati (di cui quello sovra ricordato della ferrovia Napoli-Portici è il più significativo), raramente su una ricostruzione e una disamina approfondita di dati quantitativi aggregati per l'insieme della popolazione. Ancor meno, questa interpretazione si è basata su una stima delle principali grandezze economiche<sup>73</sup>: perlopiù si faceva ricorso a informazioni di seconda mano, senza sforzarsi di vagliarle con la dovuta attenzione. Fonte di ispirazione è stato uno scritto di Francesco Saverio Nitti, che sottolineava come il Sud Italia fosse, all'epoca dell'Unificazione (nel 1860), dotato di maggiori risorse monetarie, che sarebbero state ridirette dal nuovo stato italiano verso le infrastrutture del Nord e quindi a favore dello sviluppo industriale del Settentrione<sup>74</sup>. Una tesi autorevole, se non altro per

<sup>73</sup> Un'importante eccezione sul piano quantitativo è la recente stima di V. Daniele e P. Malanima, «Il prodotto delle regioni», cit., e *Il divario Nord-Sud in Italia*, cit., la quale attribuisce nel 1861 al Sud Italia un reddito pro-capite all'incirca uguale a quello del Centro-Nord. Come tuttavia gli stessi autori riconoscono, sul periodo precedente al 1891, e in particolare sul divario intorno all'Unità, «non vi è alcuna certezza» (*Il divario Nord-Sud in Italia*, cit., p. 189). Daniele e Malanima derivano le loro serie dalle stime del prodotto regionale realizzate da S. Fenoaltea («Peeking backward», cit.) per l'industria (per il 1871, 1881, 1901, 1911), da G. Federico («Le nuove stime della produzione agricola italiana, 1860-1910: primi risultati e implicazioni», in *Rivista di Storia Economica* 19(3), 2003, pp. 359-381) per l'agricoltura (per il 1891, 1911, 1938, 1951), da E. Felice («Il valore aggiunto regionale. Una stima per il 1891 e per il 1911 e alcune elaborazioni di lungo periodo (1891-1971)», in *Rivista di Storia Economica*, 21(3), 2005, pp. 83-124; «Il reddito delle regioni italiane nel 1938 e nel 1951. Una stima basata sul costo del lavoro», in *Rivista di Storia Economica*, 21(1), 2005, pp. 3-30) per i servizi (per il 1891, 1911, 1938, 1951) e una parte dell'industria (1938, 1951); queste sono state poi retropolate indietro, interpolate fra i diversi benchmark, utilizzando il ciclo nazionale dei tre macro-settori (cioè, attribuendo ad ogni regione le stesse variazioni che si registrano a livello nazionale rispettivamente nell'industria, nei servizi e nell'agricoltura); gli autori operano inoltre un passaggio dai confini dell'epoca ai confini correnti, di grande impatto perché alza di molto il valore della Campania e fa crollare quello del Lazio, sulla cui metodologia non vi sono però indicazioni precise (*Il divario Nord-Sud in Italia*, cit., p. 191). Al di là delle considerazioni di procedura e di metodo, a mio parere la stima di Daniele e Malanima è oggi da ritenersi superata, per una serie di ragioni. La prima è che le stime «primarie» su cui si basavano i due autori sono state in parte riviste da quegli stessi studiosi che le avevano prodotte: C. Ciccarelli e S. Fenoaltea (*La produzione industriale delle regioni d'Italia, 1861-1913: una ricostruzione quantitativa. 1. Le industrie non manifatturiere*, Roma, Banca d'Italia, 2009; *La produzione industriale delle regioni d'Italia, 1861-1913: una ricostruzione quantitativa. 2. Le industrie manifatturiere*, Roma, Banca d'Italia, di prossima pubblicazione) hanno progressivamente ristimato gran parte delle loro serie sull'industria, proprio perché in origine queste erano state costruite secondo un'ipotesi – per ogni settore, stessa produttività del lavoro fra le regioni – che presumibilmente attribuiva un valore troppo alto al Mezzogiorno. La seconda ragione è che Ciccarelli e Fenoaltea forniscono ormai serie annuali per gran parte dell'industria, dal 1861 al 1913, e pertanto, dove queste ci sono, non è più necessario interpolare i benchmark. Inoltre, recentemente sono state prodotte più aggiornate serie nazionali per settore (A. Baffigi, «Italian National Accounts, 1861-2011», *Bank of Italy Economic History Working Papers*, 18, 2011): là dove si interpola ancora, andrebbero utilizzate queste serie. Infine, disponiamo ad oggi di una ricostruzione specifica realizzata per il 1871, che già incorpora tutte le nuove variazioni dell'industria, si avvale delle nuove stime di contabilità nazionale e produce una valutazione *ad hoc* (con dati regionali al 1871) per i servizi e l'agricoltura, attraverso una metodologia coerente rispetto alle stime del 1891 (metodologia accolta da Daniele e Malanima, che avevano retropolato quel pilone): A. Brunetti, E. Felice e G. Vecchi, «Reddito», cit. (per un accenno ai risultati, si veda più avanti).

<sup>74</sup> F.S. Nitti, *Scritti sulla questione meridionale, vol. II. Il bilancio dello stato dal 1862 al 1896-97 / Nord e Sud*, a cura di Armando Saitta, Roma-Bari, Laterza, 1958 (1900).

il suo autore, che tuttavia contiene due gravi errori. Innanzitutto, Nitti considerava solo la circolazione metallica, con il risultato di sovrastimare la ricchezza del regno borbonico che, proprio perché più arretrato, aveva meno moneta cartacea. Inoltre, il metodo utilizzato da Nitti per calcolare il carico fiscale e le spese dello stato fu già al suo tempo accuratamente criticato da Corrado Gini (e almeno altrettanto autorevolmente: l'autore è lo stesso che ha dato il nome all'indice di Gini), le cui stime alternative dimostrarono che in realtà le regioni del Nord pagavano allo stato italiano più di quanto riceversero<sup>75</sup>.

È in fondo questo degli storici un esempio speculare a quello degli psicologi o degli economisti, che abbiamo visto nelle pagine precedenti: ora sono gli storici a mancare delle competenze economiche, o economicistiche, che pure possono servire per discutere con contezza di determinati fatti storici. Quanto vale per la ricchezza monetaria e il carico fiscale, vale anche, grosso modo, per le stime del reddito: quelle più aggiornate pongono il Sud Italia al di sotto della media nazionale già all'epoca dell'Unità. Vero è che il divario risulta modesto (il reddito pro-capite del Centro-Sud sarebbe circa l'84% di quello del Centro-Nord)<sup>76</sup>, ma chi conosce un po' di storia economica sa che tutta l'Italia era allora un paese povero, e che quindi i margini per le differenziazioni regionali erano modesti, non essendosi ancora avviata la crescita capitalistica moderna. Quando questa finalmente inizierà a decollare, sul finire dell'Ottocento, i divari regionali aumenteranno, per toccare l'apice alla metà del Novecento (alla vigilia dell'intervento straordinario): ma anche questo è "normale", in un certo senso, l'industrializzazione nella fase iniziale tende a concentrarsi in alcune zone, che si staccano dalle altre in termini di reddito<sup>77</sup>. Da questo punto di vista, quel che è accaduto in Italia non è diverso da quel che si è verificato negli altri grandi paesi europei<sup>78</sup>, e per certi versi anche negli Stati Uniti<sup>79</sup>. L'anomalia, l'eccezionalità del Mezzogiorno non sono da collocare allora, non vanno ricercate nel periodo liberale che seguì l'Unificazione. Il problema è tutto successivo, appartiene all'epoca repubblicana, e sta nell'incapacità del Mezzogiorno di convergere, dopo un secolo e mezzo!, sui livelli del Centro-Nord; anche se forse le spiegazioni ultime vanno cercate più indietro, come stiamo per vedere.

<sup>75</sup> C. Gini, *L'ammontare e la composizione della ricchezza delle nazioni*, Torino, Fratelli Bocca, 1914. Per i dettagli dell'argomentare di Gini, si vedano pp. 268-277.

<sup>76</sup> A. Brunetti, E. Felice e G. Vecchi, «Reddito», cit., p. 428.

<sup>77</sup> Lo notava alla metà degli anni sessanta Jeffrey G. Williamson, in un pionieristico saggio: «Regional inequality and the process of national development: a description of the patterns», in *Economic Development and Cultural Change*, 13(2), 1965, pp. 3-84.

<sup>78</sup> Per la Spagna, il riferimento è J.R. Rosés, D.A. Tirado, J. Martínez Galarraga, «The long-term patterns of regional income inequality in Spain (1860-2000)», in *Universidad Carlos III, Departamento de Historia Económica e Instituciones, Working Papers in Economic History wp10-08*, 2010 [http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/9338/1/wp\\_10-08.pdf](http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/9338/1/wp_10-08.pdf) (ultimo accesso febbraio 2012). Per il Regno Unito, dove naturalmente occorre mettere in conto la diversa tempistica dell'industrializzazione, si guardi N. Crafts, «Regional GDP in Britain, 1871-1911: some estimates», in *Scottish Journal of Political Economy*, 52(1), 2005, pp. 1-24.

<sup>79</sup> S. Kim, «Economic integration and convergence: US regions, 1840-1987», in *Journal of Economic History*, 58(3), 1998, pp. 659-683.



Del tutto erronea è poi l'apologia del regno Borbonico: tutte le stime degli indicatori sociali, di cui disponiamo oggi in maniera più ampia ma avevamo anche prima<sup>80</sup>, indicano concordemente che le condizioni di vita nel Sud Italia erano nettamente peggiori di quelle – pure non certo entusiasmanti – del Centro-Nord. In quanto alla statura, i meridionali erano in media 3,2 centimetri più bassi degli abitanti del centro-Nord (160,9 centimetri, contro 164,1; anche in questo caso, il divario si sarebbe ampliato fino alla seconda guerra mondiale, per poi diminuire nella seconda metà del Novecento)<sup>81</sup>. Nella speranza di vita, vivevano circa tre anni in meno (30,7 contro 33,8; esclusa la Sicilia)<sup>82</sup>. Ma i dati più impressionanti sono forse quelli sull'analfabetismo: nel 1871, raggiungeva in alcune regioni del Sud punte di quasi il 90% (gli analfabeti erano l'85% in Abruzzo e in Sicilia, l'86% in Sardegna, l'87% in Calabria, l'88% in Basilicata; erano l'84,5% in Puglia; la Campania primeggiava nell'istruzione con “solo” l'80% di analfabeti); alla stessa data, in Piemonte e in Lombardia gli analfabeti erano poco più del 40%, all'incirca metà<sup>83</sup>. Mentre nel reddito la divergenza è stata la regola, negli indicatori sociali a prevalere è stata invece la convergenza, più lenta nelle decadi immediatamente successive l'Unificazione, quindi più spedita nel ventesimo secolo: in questo senso, l'Unità d'Italia è stata senza dubbio un successo, che troppo spesso si sottovaluta<sup>84</sup>. Se non ci fosse stata l'Unità, quanto ancora avrebbero dovuto aspettare i meridionali prima di vedere riconosciuto, almeno formalmente, il diritto all'istruzione obbligatoria e gratuita, che il “leggero” stato borbonico negava loro<sup>85</sup>? Quanto, prima di vedere introdotta la vaccinazione obbligatoria<sup>86</sup>?

Più in generale, l'argomento secondo cui il Sud Italia sarebbe stato colonizzato dal Nord non regge alla prova dei fatti. Lo ha ben argomentato Luciano Cafagna, in un sag-

<sup>80</sup> V. Zamagni, *Dalla periferia al centro. La seconda rinascita economica dell'Italia, 1861-1981*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 40.

<sup>81</sup> B.A'Hearn e Giovanni Vecchi, «Statura», cit., pp. 56-57.

<sup>82</sup> Emanuele Felice, «I divari regionali in Italia», cit., p. 370; i dati di V. Atella, S. Francisci e G. Vecchi («Salute», cit.), nel recente libro a cura di G. Vecchi, danno un divario al 1871 di poco più di due anni, 31,5 per il Mezzogiorno (inclusa la Sicilia) contro 33,7 per il Centro-Nord (p. 421).

<sup>83</sup> Emanuele Felice, «I divari regionali in Italia», cit., p. 370. I divari riportati in B.A'Hearn, C. Auria e G. Vecchi, «Istruzione», per il 1861 e il 1871, che si riferiscono alla popolazione dai 15 anni in su (tab. S11) o a quella di età compresa fra i 15 e i 19 anni (tab. S10) sono se possibile ancora più accentuati (pp. 425-426).

<sup>84</sup> È quanto argomento in «I divari regionali in Italia», cit., dove pure attribuisco la convergenza del Sud a un meccanismo di «modernizzazione passiva». Sulla convergenza negli indicatori sociali concorda anche Salvatore Lupo, «L'economia del Mezzogiorno postunitario», cit., pp. 212-213. Si veda inoltre la storia raccontata dai diversi saggi pubblicati nel libro di G. Vecchi (a cura di), *In ricchezza e in povertà*, cit.

<sup>85</sup> Per una sintesi della pur difficoltosa implementazione delle leggi sull'istruzione obbligatoria nell'Italia unita, si vedano E. Felice, *Divari regionali e intervento pubblico*, cit., pp. 115-117; B.A'Hearn, C. Auria e G. Vecchi, «Istruzione», cit., pp. 163-171.

<sup>86</sup> Per gli interventi nella sanità dello stato unitario, si rimanda di nuovo a E. Felice, *Divari regionali e intervento pubblico*, cit., pp. 108-115; V. Atella, S. Francisci e G. Vecchi, «Salute», cit., pp. 108-117.

gio del 1965 ormai diventato un classico: all'epoca del suo decollo industriale il Nord Italia non utilizzava la manodopera meridionale (era ancora sufficiente quella locale, mentre le grandi migrazioni da Sud a Nord non sarebbero iniziate prima degli anni trenta); a causa della sua arretratezza, il Mezzogiorno non poteva neanche fornire i necessari capitali all'industrializzazione del Nord, né costituire un mercato di sbocco per i suoi prodotti industriali (ancora troppo costosi, il Mezzogiorno importava soprattutto i manufatti a più buon mercato degli inglesi). Insomma, lungi dal rappresentare un vantaggio, il Sud Italia era piuttosto un peso all'industrializzazione del Nord. Quest'ultimo avrebbe in sostanza fatto da solo, facendo leva su migliori condizioni di partenza: nelle infrastrutture di trasporto e del credito, nel capitale umano, nelle risorse naturali, nelle strutture agrarie<sup>87</sup>.

A volerla dire tutta, lo Stato italiano fu in realtà uno dei più attivi nel promuovere lo sviluppo delle sue aree arretrate. I primi progetti di modernizzazione del Mezzogiorno iniziarono già in epoca giolittiana, attraverso lo strumento delle leggi speciali: la prima, per la Basilicata, fu emanata nel marzo del 1904, cui seguì, a luglio dello stesso anno, la legge speciale per Napoli; due anni dopo, a metà del 1906, furono approvate le legge speciali per la Calabria e quella «per le provincie meridionali e le isole»; i risultati non furono entusiasmanti, anche perché di lì a poco lo scoppio del primo conflitto mondiale avrebbe inevitabilmente (ovvero, per vincere la guerra) dirottato le energie dello Stato verso l'apparato produttivo del Nord<sup>88</sup>, resta però la tempestività nella consapevolezza nel problema e nell'approntare tentativi per risolverlo, di cui non è facile trovare paragoni internazionali; vale la pena ricordare che le soluzioni comprendevano tanto opere di infrastrutturazione, quanto, per Napoli, iniziative di tipo industriale<sup>89</sup>. Principale ispiratore della legislazione giolittiana, e dei progetti che dopo la Grande Guerra ripresero pur nell'agonia dello stato liberale, fu Francesco Saverio Nitti<sup>90</sup>, intellettuale e politico liberale, ma interventista in economia, come usava una volta<sup>91</sup>. A queste prime iniziative seguì, dopo la parentesi del fascismo assolutamente negativa in quanto alla modernizzazione

<sup>87</sup> L. Cafagna, «Intorno alle origini del dualismo economico in Italia», in A. Caracciolo (a cura di), *Problemi storici dell'industrializzazione e dello sviluppo*, Urbino, Argalia, 1965, pp. 103-150. Cafagna tornò poi più volte su questi punti, durante tutta la sua vita: *Dualismo e sviluppo nella storia d'Italia*, Venezia, Marsilio, 1989; «Contro tre pregiudizi sulla storia dello sviluppo economico italiano», in P. Ciocca e G. Toniolo (a cura di), *Storia economica d'Italia, vol. I. Interpretazioni*, Roma-Bari, Laterza, pp. 297-325.

<sup>88</sup> V. Zamagni, «La grande guerra come elemento di rottura della crescita equilibrata dell'economia italiana», in F. Garcia Sanz (a cura di), *España e Italia en la Europa contemporanea: desde finales del siglo XIX a las dictaduras*, Madrid, Csic, 2002, pp. 323-334.

<sup>89</sup> Per un quadro d'insieme, si veda E. Felice, *Divari regionali e intervento pubblico*, cit., pp. 65-72.

<sup>90</sup> Si veda su questo G. Barone, *Mezzogiorno e modernizzazione. Elettricità, irrigazione e bonifica nell'Italia contemporanea*, Torino, Einaudi, 1986. Si veda anche quanto scrive S. Lupo, *L'unificazione italiana. Mezzogiorno, rivoluzione, guerra civile*, Roma, Donzelli, 2011, pp. 171-175.

<sup>91</sup> Giova ricordare che anche J.M. Keynes (1883-1946), grosso modo contemporaneo di Nitti (1868-1953) e considerato il padre dell'intervento pubblico nell'economia moderna, si professava liberale e fu, praticamente per tutta la vita, legato al Partito Liberale.

economica del Mezzogiorno<sup>92</sup>, il grande piano di intervento straordinario realizzato dalla Cassa, sorretto dall'elaborazione della Svimez: come già discusso nel precedente paragrafo, in termini di risorse in rapporto al PIL si è trattato di una mole di interventi che non ha riscontro in altri paesi dell'Occidente.

Ma allora, perché il Sud Italia è rimasto indietro per cento cinquanta anni? Molto lo si deve ai meridionali stessi (lo dico da meridionale). La risposta va cercata nella miopia dei ceti dirigenti locali, nella forza e diffusione della criminalità organizzata e della mentalità che la sorreggono, condizioni che si possono tradurre – in termini economici(stici) – in un basso capitale sociale. I più recenti esercizi econometrici<sup>93</sup> supportano la tesi che la mancata convergenza sia dovuta alla mancanza nel Sud Italia delle condizioni “catalizzatrici” delle risorse mobili, le quali però nel lungo periodo non sono date, ma cambiano con il mutare dei regimi tecnologici: era il capitale umano nella seconda rivoluzione industriale (1880-1970), è il capitale sociale nell'attuale epoca post-fordista<sup>94</sup>. Le due condizioni – analfabetismo, ovvero basso capitale umano, e sfiducia verso le istituzioni e i cittadini “estranei”, ovvero basso capitale sociale – sono probabilmente correlate. Entrambe sono mali antichi, che, forse, si possono ricondurre alle elevate condizioni di disuguaglianza che imponeva il sistema latifondista dell'Ottocento, dominante nelle campagne del Sud<sup>95</sup>: con il suo corollario di miseria e ignoranza per i ceti popolari, le quali a loro volta si traducevano in sfiducia verso le istituzioni “egualitarie” della rivoluzione francese e in sudditanza nei confronti del potente. Si traducevano, insomma, nel confondere «il diritto con il favore», per citare una nota canzone che, non a caso, nel titolo fa il verso al Sud America<sup>96</sup>.

Vale la pena di osservare come il rifarsi al latifondismo permetterebbe di sviluppare una spiegazione istituzionalista, sostanzialmente in linea con alcune delle più innovative ricerche in ambito economico. In un lavoro seminale, pubblicato circa dieci anni sulla prestigiosa *American Economic Review*, Daron Acemoglu, Simon Johnson e James Robinson collegavano il più basso livello di sviluppo dell'America Latina, e più in generale dei paesi vicini all'equatore, all'impianto in quelle zone di istituzioni di tipo predatorio (*ex-*

<sup>92</sup> E. Felice, «Regional value added in Italy», cit., p. 947.

<sup>93</sup> Id., «Regional convergence in Italy», cit.

<sup>94</sup> «Regional Development», cit.

<sup>95</sup> Stime della disuguaglianza nelle regioni italiane sono state prodotte da N. Amendola, A. Brandolini e G. Vecchi, «Disuguaglianza», in Giovanni Vecchi (a cura di), *In ricchezza e in povertà*, cit., pp. 235-269, ma, per il periodo liberale, sono considerate dagli autori poco affidabili (pp. 259-260). Secondo Amendola, Brandolini e Vecchi, ben più attendibili sono le stime da loro fornite per il 1948, le quali suggeriscono una disuguaglianza nel Mezzogiorno assai maggiore di quella del Centro-Nord (l'indice di Gini è 40,2 nel Mezzogiorno, contro il 36,1 del Centro-Nord; si guardi in particolare la tabella S18 in appendice al libro, p. 431), e questo nonostante il Mezzogiorno avesse quasi metà degli abitanti del Centro-Nord (a parità di condizioni, l'indice di Gini tende a salire al crescere del campione) e il Centro-Nord fosse all'apice della fase ascendente dell'industrializzazione (quando le disuguaglianze dovrebbero aumentare); dal Mezzogiorno sono esclusi l'Abruzzo e il Molise.

<sup>96</sup> *Adelante! Adelante!*, di F. De Gregori (1992).

*tractive institutions*), in primo luogo le grandi piantagioni latifondiste, da parte degli europei, che sceglievano di non insediarsi lì stabilmente – in quei casi, soprattutto per ragioni climatiche<sup>97</sup>. Le istituzioni predatorie, quindi, che mantengono in miseria la popolazione e, pertanto, mirano alla base le condizioni dello sviluppo. Per il nostro Mezzogiorno, un cammino di ricerca in questo senso è ancora in buona parte da delineare, ma la strada di un più solido collegamento con i più affascinanti filoni della scienza economica (nel caso specifico i neo-istituzionalisti, non appiattiti su una visione statica dello sviluppo tuttora dominante) appare quanto mai promettente.

### 5. Per concludere

Nell'articolo abbiamo proposto alcune riflessioni circa l'importanza della storia per le scienze sociali, a partire dal caso dei divari regionali in Italia. Abbiamo visto come il considerare la complessità delle vicende storiche può essere utile per sventare il pericolo di una facile interpretazione razzista dei divari di sviluppo, recentemente riproposta da studiosi in qualche modo legati alla psicologia applicata e cognitiva. Abbiamo anche ripercorso brevemente la successione delle politiche di sviluppo in Italia, suggerendo come una più approfondita conoscenza del vissuto storico – cioè delle ragioni dei molti fallimenti e dei più radi successi – possa servire ad orientare l'intervento pubblico in una direzione che eviti gli errori del passato, ma al tempo stesso ne salvi gli aspetti positivi.

Nell'ultima parte, ci siamo poi soffermati sull'importanza che, a loro volta, le altre scienze sociali – e il ragionare economico in particolare – rivestono per la storia. A questo proposito, giova forse una considerazione finale. I rischi di un'interpretazione fallace da parte degli storici non sono meno gravi, in fondo, di quelli insiti nelle visioni erranee proprie di altri scienziati sociali. La tesi che ho provato a confutare nelle pagine precedenti, quella secondo cui il Mezzogiorno fu sfruttato dal Nord sin dai tempi dell'Unificazione, a mio giudizio non è scevra di ripercussioni, anche serie, per il Sud Italia. In primo luogo, perché una sua affermazione suonerebbe quale giustificazione, quantomeno indiretta, dell'ampio sistema malavitoso presente in questa parte del Paese: del sottosviluppo del Meridione, non sarebbe in fondo colpa dei meridionali; seguendo questo ragionamento, la stessa mafia potrebbe essere vista come un portato dell'Unificazione, se non, addirittura, come una risposta “comprensibile” (ovvero, “giustificabile”) alla colonizzazione del Nord. In secondo luogo, perché una tesi di questo tipo finirebbe con il riconoscere legittimo il sistema di clientelismo proprio del Sud, che poi è spesso il substrato della malavita. Dalla “bassa Italia”, si potrebbe argomentare: se le nostre colpe si devono ai settentrionali, perché non chiedere un risarcimento? E che diritto hanno, i settentrionali, di dirci che uso dobbiamo farne, del risarcimento che a noi spetta? Più in generale, reimpo-

<sup>97</sup> D. Acemoglu, S. Johnson e J.A. Robinson, «The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation», in *American Economic Review*, 91(5), 2001, pp. 1369-1401.

stare la storia d'Italia in termini di colonizzazione/sfruttamento, facendo il verso alle teorie della dipendenza utilizzate sovente per spiegare l'arretratezza dei paesi del terzo e quarto mondo (di solito, con argomenti assai più convincenti)<sup>98</sup>, salverebbe le classi dirigenti del Sud Italia, che invece vanno – mi si perdoni la durezza – condannate: salverebbe quella minoranza di meridionali che si è arricchita a spese degli altri meridionali, non con il merito ma con il favore, o peggio con il crimine.

La storia non è una disciplina da poco. Come accennato, è da essa che dipende, in buona parte, la costruzione della nostra identità collettiva. Se gli altri scienziati sociali hanno il dovere di avvalersi della storia per verificare sul piano empirico le loro tesi, così gli storici hanno il dovere di servirsi della più ampia strumentazione disponibile, presa in prestito da altre discipline, per raggiungere un'appropriata conoscenza del nostro passato. Da questo connubio, entrambi non hanno che da guadagnare.

<sup>98</sup> Se poco fondate sono le ragioni economiche di una teoria della dipendenza applicata al Mezzogiorno, ancora meno lo sono quelle politiche. Scrive in proposito S. Lupo: «Quanto alla subordinazione politica, è vero che nell'immediato dei primi anni sessanta prevalse una "piemontizzazione" [...]. Resta il fatto che la vera e grande innovazione post-unitaria, l'adozione di un sistema rappresentativo, consentì sul medio periodo alle élites delle varie periferie, al Nord, al Centro e al Sud del paese, di concorrere alla formazione della volontà politica come non era avvenuto in nessuno degli stati pre-unitari – e meno che mai nel Regno delle Due Sicilie. A un quindicennio dall'unificazione, i meridionali esercitarono un peso determinante nel passaggio dalla Destra alla Sinistra» (*L'unificazione italiana*, cit., p. 7). Evidentemente, tutto ciò non ha nulla a che vedere con la colonizzazione, formale e informale, che gli europei, seguiti presto dagli statunitensi e dai giapponesi, imponevano in quello stesso periodo al resto del mondo, e che costituisce la base «oggettiva» delle teorie della dipendenza.

Silvia Vida

## L'Occidente e i suoi tramonti

### 1. *L'Occidente e la Storia*

La transizione da un mondo gerarchico ad accesso mediato a un mondo orizzontale ad accesso diretto<sup>1</sup> comporta un cambiamento nella percezione della nostra collocazione nel tempo e nello spazio. Ma sempre due rimangono i modi in cui è possibile dare forma al nostro tempo mondano: in primo luogo «attraverso i cicli, le routine, le forme ricorrenti nelle nostre vite; l'andamento ciclico della giornata, della settimana, dell'anno con le sue stagioni [...] In secondo luogo, attraverso narrazioni di cambiamenti, crescita, sviluppo, realizzazioni di potenzialità»<sup>2</sup>, e poi declini, tramonti, fini di un'epoca o di una civiltà. Potremmo dire: due modi di pensare la storia – o come la storia (“s” minuscola), o come la Storia, quella entro la quale trova posto l’“umanità” intera.

Sta di fatto che la Storia (con la “s” maiuscola) entro la quale ha trovato finora posto l’“umanità” intera altro non è che la storia europea, nel senso un po' paradossale che la Storia è sì Universale, ma di un universalismo molto sui generis visto che la prospettiva da cui viene contemplata e accortamente ricostruita è sempre (stata) quella particolare dell'Europa, o per meglio dire dell'Occidente – almeno finché l'Occidente si è identificato con l'Europa. La Storia, o per meglio dire lo storicismo, è il più grande mito dell'Occidente, che si perpetua anche nei primi decenni del Novecento quando con Arnold Toynbee entra in scena il termine «postmoderno»<sup>3</sup>. Toynbee vi vedeva la consapevolezza europea di non rappresentare più il centro incontestato e dominante della scena mondiale. Questa consapevolezza, tra l'altro, risalirebbe agli anni settanta del diciannovesimo secolo, all'epoca della simultanea globalizzazione della cultura occidentale e della nuova asce-

<sup>1</sup> Mi permetto di dare per scontata la terminologia di B. Anderson in *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991 (trad. it. *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 2000), in part. cap. 2.

<sup>2</sup> C. Taylor, *Letà secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 898.

<sup>3</sup> A quanto pare in *A Study of History*, London, Oxford University Press, 1934-61.

sa al potere degli stati non occidentali. Tuttavia, come scrive Robert Young, «[s]ebbene in questa fase della storia d'Occidente, che seguiva ai lunghi anni di ottimismo vittoriano, si visse un pessimismo spengleriano, Toynbee non ritenne [...] che si stesse avviando un'epoca di declino dell'Occidente in quanto tale; giudicò piuttosto che alla globalizzazione della civiltà occidentale si accompagnasse paradossalmente la consapevolezza del processo di relativizzazione cui andava con ciò incontro»<sup>4</sup>. A dare ascolto a questa voce, il postmodernismo si caratterizzerebbe dunque come la consapevolezza che una data cultura ha della propria relatività storica, il che spiegherebbe, forse troppo facilmente, perché per i suoi detrattori esso rappresenti invece il venir meno del valore assoluto di una qualsivoglia descrizione occidentale della Storia. Si tratta della perdita della storia e della cultura europee in quanto Storia e Cultura.

Resta da capire se il fatto che la Storia ceda il passo gradualmente al postmoderno rappresenti davvero la dissoluzione dell'Occidente. Certamente, anche se non in proprio questi termini, il problema si è già posto al cospetto di un altro declino, quello dell'impero romano, che sembrerebbe portare i caratteri della ineluttabilità: difficile dubitare che si tratti, a tutti gli effetti, di un declino. Eppure Paul Veyne nel suo *L'impero greco-romano* scrive che «[l]a scomparsa dell'impero romano in Occidente non è stata una 'caduta' alla fine di una 'decadenza' politica, militare, amministrativa, economica, demografica o morale. Nonostante il pubblico colto spesso lo ignori, da quasi un secolo gli storici, per fondate ragioni, non parlano più di 'Basso impero' e il termine 'decadenza' è un'espressione datata e illusoria che non ci si dà più nemmeno la pena di discutere: l'impero del IV secolo, ricostruito da Diocleziano e Costantino, era più solido che mai. La caduta della sua metà occidentale è stata un incidente imprevedibile, dovuta a una concatenazione fatale di molteplici cause; non ha avuto una grande causa istruttiva, non dà una grande lezione»<sup>5</sup>. Al contrario. «la questione del crollo di una grande costruzione», prosegue Veyne, «è un problema storico falsamente rilevante. Di fronte a quello che appare, a posteriori, un dramma della storia universale, non bisogna andare alla ricerca di una o più grandi cause, le quali sarebbero in grado di rivelare il motore, o i grandi motori, della storia e da cui riteniamo che si potrebbero trarre grandi lezioni: la caduta dell'impero d'Occidente fu in realtà un incidente inaspettato nel quale un gran numero di piccole cause e di piccole condizioni ha generato, infine, una valanga»<sup>6</sup>.

«Declino», «decadenza» e simili sarebbero dunque espressioni di una retorica al servizio di qualche visione tragica e grandiosa della Storia<sup>7</sup>. Per lo storico avveduto queste sono tutte esagerazioni; al massimo possiamo parlare di «una certa incertezza economica (il livello dell'economia) e [di] un equivoco (la scomparsa della cultura classica nella medio-

<sup>4</sup> R.J.C. Young, *Mitologie bianche*, Roma, Meltemi, 2007, p. 87.

<sup>5</sup> P. Veyne, *L'impero greco-romano. Le radici del mondo globale*, Milano, Rizzoli, 2007, p. 648.

<sup>6</sup> Ivi, p. 649.

<sup>7</sup> «Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale» è il sottotitolo dello spengleriano *Tramonto dell'Occidente*.

cre aristocrazia pagana): in breve tutto ciò che dà l'impressione del crollo di una civiltà»<sup>8</sup>. Ma non è certamente questa la visione di chi nel collasso dell'impero romano tra IV e VII secolo d.C. vede un'immane catastrofe che segnò «la fine della civiltà»<sup>9</sup>. In questo, tutto sommato piuttosto breve, lasso di tempo, un intero mondo scomparve – la sua raffinata cultura, la sua fiorente economia, la sua efficiente macchina amministrativa – e sulle rovine scese una tenebra più fitta di quella da cui l'Occidente era emerso grazie alla *civilitas* romana.

Insomma, è solo un'impressione, oppure è realmente crollata una civiltà – la nostra? C'è infatti chi dice: «Io penso [...] che una visione del passato che si prefigga esplicitamente di eliminare ogni crisi, ogni declino, rappresenti un reale pericolo per il giorno d'oggi. La fine dell'Occidente romano vide orrori e disordini quali io spero sinceramente di non dover mai sperimentare, oltre a distruggere una complessa civiltà, facendo retrocedere gli abitanti dell'Occidente a un livello di vita tipico della preistoria. Prima della caduta di Roma, i romani erano sicuri quanto lo siamo noi oggi che il loro mondo sarebbe continuato per sempre senza sostanziali mutamenti. Si sbagliavano. Noi saremmo saggi a non imitare la loro sicumera»<sup>10</sup>. Commenta Slavoj Žižek: «Evidente è qui l'eco dell'idea di un Occidente sviluppato e secolarizzato minacciato da nuovi fondamentalismi: faremmo bene a non ripetere l'errore dei Romani e a non minimizzare il pericolo mortale rappresentato dai nuovi barbari»<sup>11</sup>. In realtà, non è il solo errore dei romani che faremmo bene a non ripetere.

## 2. Quando la Storia diventa storia<sup>12</sup>

Cosa succede se, invece di interrogarsi su tramonti, declini, crolli di civiltà e altri argomenti per «querelle di opinioni» tra intellettuali dediti professionalmente a scambiare i problemi della propria parte del mondo per «i grandi motori della [S]toria», si ritorna alla storia (s minuscola) delle persone comuni che cercano di adattarsi ai cambiamenti sforzandosi di continuare a vivere come prima e spesso – con qualche difficoltà – ci riescono? Forse vi vedremo il fatto che, spesso, il non (voler) vedere, il non (voler) sapere fanno parte delle loro strategie. Ecco una storia – che non è una bella storia – a illustrazione di questo punto. Ce la racconta Hanif Kureishi in *Il declino dell'Occidente*, un racconto che nel-

<sup>8</sup> Veyne, *L'impero greco-romano*, cit., p. 646.

<sup>9</sup> B. Ward-Perkins, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, Bari Roma, Laterza, 2008.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 222-3.

<sup>11</sup> S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, Milano, Ponte alle Grazie, 2011, p. 140.

<sup>12</sup> Ringrazio Alberto Artosi che mi ha concesso di utilizzare questo paragrafo, da lui interamente scritto, che è parte integrante di A. Artosi, S. Vida, *L'Occidente di fronte a se stesso. Tramonto o autocritica?*, in «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale»: <http://www.juragentium.org/forum/tramonto/index.htm>.



l'edizione italiana e francese è diventato anche il titolo del volume di racconti originariamente intitolato, con tipica sobrietà britannica, *The Collected Stories*.

Essa ha inizio con un uomo che torna a casa dopo un viaggio deprimente in metropolitana. Fin dalle prime battute apprendiamo che svolge un lavoro impegnativo che lo costringe a lunghe ore fuori casa. Quella sera, però, è tornato prima del solito. L'uomo arriva a casa sperando in un po' di calore domestico. Prima delusione: vorrebbe dare "la notizia" alla moglie, ma lei non è interessata. All'uomo non resta che apparecchiarsi una magra cena a base di cibi congelati. Mentre riflette sulla sua naturale temperanza («pensava di essere bravo a rinunciare ai vizi [...] non ne era per nulla schiavo»<sup>13</sup>) veniamo ad apprendere qualcosa sul modo in cui il «declino dell'Occidente» si riflette nelle vite delle persone comuni: «con il sistema finanziario fuori controllo e il licenziamento sopraggiunto»<sup>14</sup> tutto – incluse le rinunce virtuose – diventa più complicato. In questo modo veniamo anche a sapere qual era "la notizia" che voleva dare alla moglie. Si comincia a intuire che "il licenziamento" è destinato a sconvolgere un'esistenza fino ad allora prospera e tranquilla («meticolosamente organizzata», come la descrive il protagonista). Tra pensieri e gesti di ordinaria quotidianità, le cose cominciano ad assumere un aspetto malignamente intonato al tracollo imminente: una banconota da venti sterline abbandonata sul tavolo gli restituisce il «beffardo [...] sorrisetto da Monna Lisa della monarca ingioiellata, quasi canzonatorio, come se compatisse la vanità e l'avidità che la banconota ispirava»<sup>15</sup>. L'uomo va col pensiero al padre che, rievocando la propria infanzia sotto le bombe tedesche, era solito motteggiare il figlio con un caustico «Sei l'unico a essere sfuggito al ventesimo secolo»<sup>16</sup>. Ma non al ventunesimo, riflette amaramente l'uomo. Ed ecco il declino dell'Occidente irrompere di nuovo nella sua vita con l'evento epocale per eccellenza di questo secolo: «La parola dell'era post-11 settembre, ripetuta all'infinito da politici e psicologi, era 'sicurezza'; e quanto più il paese veniva presidiato da uomini in giubbotti fluorescenti con la scritta 'Sicurezza' sulla schiena, tanto più spaventato si sentiva [...]»<sup>17</sup>. Non abbiamo già detto che la gente comune tende a defilarsi dagli eventi epocali sforzandosi di andare avanti come se nulla fosse accaduto? Fortunatamente, ci pensano politici e psicologi a ricordare loro con la necessaria fermezza che il problema è la sicurezza; dopodiché un esercito di angeli custodi in giubbotti fluorescenti invade il paesaggio urbano a testimoniare, con la loro capillare presenza, che la «cultura del controllo»<sup>18</sup> vigila instancabilmente per soddisfare quella «crescente richiesta di protezione poliziesca» nella cui aura (vedi sopra) si annuncia il tramonto non solo della solidarietà, del senso comunitario, ecc., ma anche del diritto di ognuno ad andare avanti come se non fosse successo nulla.

<sup>13</sup> H. Kureishi, *Il declino dell'Occidente*, Bompiani, Milano, 2010, p. 102.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Ivi, p. 103.

<sup>16</sup> Ivi, p. 104.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Si veda G. Garland, *The Culture of Control*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

Naturalmente, la gente comune non ha solo (o anche principalmente) paura del terrorismo. E infatti, quando il nostro uomo vede concretizzarsi la sua paura, ciò non avviene nell'atto disperato e sanguinario di qualche terrorista-martire suicida, ma – assai meno spettacolarmente – nel suo ultimo incarico lavorativo: «licenziare gli impiegati che aveva assunto e, nel giro di due settimane, far fagotto e sgomberare»<sup>19</sup>. Il futuro è appena cominciato, ed è un futuro alquanto nebuloso: «non aveva idea di cos'avrebbe fatto. Prima doveva perdere tutto»<sup>20</sup>. La prospettiva è tutt'altro che rosea, anche perché l'uomo ha (come «la maggior parte dei suoi conoscenti») degli «enormi debiti». I debiti hanno costituito la massima espressione dell'«ottimismo liberal-consumistico»<sup>21</sup>, l'allegria etica del capitalismo globale: «In qualche modo, verso la metà degli anni ottanta i debiti avevano smesso di essere qualcosa di cui vergognarsi, e dopo il 1989 aveva regnato il consenso universale su una cosa: il capitalismo prosperava, e non c'era modo migliore e più piacevole di vivere che in esso, cantando e spendendo»<sup>22</sup>. Adesso il tempo felice dei canti e delle spese è finito. D'ora in poi sarà pianto e stridore di denti. Intanto, emergono dubbi, assilli e timori quasi religiosi. Si insinua, tormentoso, il «sospetto che l'attuale catastrofe» possa essere «la punizione per anni di sperperi e autoindulgenza; che [sia] questo il *debito* che andava rimborsato con la sofferenza»<sup>23</sup>. Spuntano pensieri estremi: quando, scendendo nel seminterrato per ripristinare la corrente elettrica, scivola sui gradini e rischia di rompersi l'osso del collo pensa «Com'è facile cadere, e che tentazione – tutto d'un tratto gli parve la cosa migliore – morire!»<sup>24</sup>. Nel seminterrato lo aspetta il solito ciarpame di oggetti fuori uso che si trovano di solito nei seminterrati, ma che ora tralucono come simboli beffardi delle «pulsioni acquisitive»<sup>25</sup> di una civiltà consumata dal suo consumismo: «si ritrovò circondato da lattine di vernice e giocattoli rotti, un decennio di acquisti abbandonati e sacchi di ricevute della carta di credito»<sup>26</sup>. Lì nella penombra lo assalgono frustrazione, rabbia, fantasie di vendetta: «Fantastico di informare i media nazionali dell'idiozia e della corruzione che regnavano nel suo ufficio, tradendo quei meschini imbecilli come loro avevano tradito lui»<sup>27</sup>. Questa è ancora una fantasticheria da persona civile. Ma un'insignificante misera vittima del declino dell'Occidente può arrivare a perdersi in fantasie di puro terrorismo: «avrebbe comprato della benzina e fatto irruzione in ufficio per incendiarlo e vedere che faccia avrebbero fatto quei bastardi»<sup>28</sup>. Il terrorismo appare un'op-

<sup>19</sup> Kureishi, *Il declino dell'Occidente*, cit., p. 104.

<sup>20</sup> Ivi, p. 105.

<sup>21</sup> D. Zolo, *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*, Firenze, Firenze University Press, 2010, p. 21.

<sup>22</sup> Kureishi, *Il declino dell'Occidente*, cit., p. 106.

<sup>23</sup> Ivi, p. 107.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Zolo, *Tramonto globale*, cit., p. 26.

<sup>26</sup> Kureishi, *Il declino dell'Occidente*, cit., p. 108.

<sup>27</sup> Ivi, p. 108.

<sup>28</sup> *Ibid.*

zione meno assurda del falso senso di sicurezza in cui si era cullato: «Aveva veramente creduto di essere un'eccezione e che sarebbe stato risparmiato, e non era stato l'unico!»<sup>29</sup>. Finalmente trova e aziona l'interruttore, riavviando l'intero meccanismo della nostra civiltà: «La corrente ritornò e il loro orribile mondo si rimise in moto con il suo ronzio e le sue vibrazioni»<sup>30</sup>. La storia si avvia alla fine. L'uomo ha uno scontro con il figlio maggiore (un adolescente viziato e insopportabile); la moglie gli ricorda una promessa (nuove cospicue spese in vista) fatta al figlio minore. L'uomo le chiede mitemente se si sia «accorta che c'è una crisi finanziaria in atto»<sup>31</sup>, ma la moglie non sembra sensibile a questo argomento. L'evocazione della «domestica bulgara», che «era incinta, ma sudava copiosamente mentre strofinava e spostava roba, temendo di perdere il posto»<sup>32</sup>, introduce le considerazioni finali del protagonista sul tramonto globale della sua egoistica forma di vita: «Poiché il capitalismo stava scricchiolando sotto il peso delle proprie contraddizioni, come previsto dai marxisti – e né i comunisti né i fondamentalisti islamici erano responsabili del suo crollo – la famiglia si sarebbe dovuta trovare una casa più piccola, dividendosi i lavori domestici come tutte le altre»<sup>33</sup>. Con il declino dell'Occidente abbattutosi tragicamente sulla sua vita, tornano a proporsi gli interrogativi che era riuscito a reprimere in tutta una vita dedicata a inseguire il benessere materiale: «Se non c'è alcun agio, quali erano le consolazioni del capitalismo? Se non c'era alcuna crescita morale, né una vita futura, perché la gente avrebbe dovuto appoggiarlo?»<sup>34</sup>. Su questo si conclude la serata. E la notizia? «Cara, al lavoro è successo un casino», dice l'uomo. Ma la moglie tergiversa. «Più tardi», dice, «se sono ancora sveglia ... O domani». Forse ha già intuito. Forse non vuole sapere. *Nihil factum*. Ma la sua battaglia per sfuggire al declino dell'Occidente è appena cominciata. E anche la nostra.

### 3. *E il capitalismo? Un seguito*

Certamente: anche la nostra. A proposito della recente crisi finanziaria, e del nostro modo di reagire a essa proseguendo nelle nostre esistenze come se nulla fosse, Žižek scrive: «È così che funziona il capitalismo, questa è l'efficienza materiale dell'ideologia capitalista: anche quando sappiamo come stanno le cose, continuiamo ad agire seguendo le nostre false credenze [...]. Non è questo, in definitiva, la cultura? Una delle più elementari abilità culturali sta nel sapere quando (e come) fingere di *non* sapere (o notare), come andare avanti e continuare ad agire come se qualcosa che è accaduto non fosse in effetti ac-

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

caduto»<sup>35</sup>. Un'immensa opera di rimozione di cui si occupa la stessa cultura capitalistica e che prima o poi dovrà cessare, se è vero, come scrive Žižek, che oggi viviamo in uno stato di negazione feticistica collettiva alla quale seguirà una sorta di elaborazione del lutto: dapprima la negazione, il rifiuto, poi la necessità di venire a patti e accettarlo. Ma siamo ancora nella fase iniziale, la fase della negazione: sappiamo molto bene che il sistema capitalistico globale, voluto dall'Occidente, dovrà cambiare, ma ciononostante non riusciamo a credere veramente che accadrà<sup>36</sup>. La prospettiva di un'imminente catastrofe (uno straordinario rivolgimento sociale e psicologico che sta avendo luogo proprio sotto i nostri occhi) è vissuta come reale ma impossibile (lo sappiamo, ma non ci crediamo)<sup>37</sup>: è un rifiuto (vedi la moglie del racconto di Kureishi) vissuto come *condicio sine qua non* della libertà, della soggettività – potremmo dire – che sta nel cuore stesso della cultura occidentale.

Tuttavia, sottrarsi alla presa di coscienza della tragedia e del dissesto che incombono sulla nostra vita, andare avanti nascondendosi, rinunciando a vedere, e quindi a capire, può essere letto anche come la tentazione di (e la comune tendenza a) leggere i tempi di crisi come i "capricci" di un sistema capace di svilupparsi lungo linee imprevedibili. Una inclinazione sicuramente facilitata da caratteristiche organiche del capitalismo, quali l'estrema diversificazione delle parti che convive con una altrettanto estrema unità del sistema. Solidità e flessibilità. In altri termini, a noi uomini comuni, che si affidano al senso comune come strumento quasi esclusivo di comprensione della realtà capitalistica (e non solo di quella), la crisi ha rivelato che le capacità espansive del capitalismo sono ormai senza limiti, e lo fanno coincidere di fatto e simbolicamente «con un vero e proprio modello 'umano-naturale': mentre tutti i modelli 'umano-progettuali' risultano sconfitti alla prova della storia. Anche da qui deriva la sua attuale formidabile capacità espansiva: se il modello tende a coincidere con la natura umana, non si vede perché la natura umana non debba tendere a coincidere con il modello»<sup>38</sup>. E poiché anche la natura umana fa

<sup>35</sup> S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., pp. 196-197.

<sup>36</sup> Seguirà, prima o poi, la fase della presa di coscienza: ciò che prima (cioè ora) viene scartato come impossibile diventa reale e non più impossibile: «una volta che la catastrofe avviene, essa viene 'rinormalizzata', vista come parte del normale corso delle cose, come se fosse stata già sempre possibile» (ivi, p. 456). Lo scarto che rende possibili questi paradossi è quello tra conoscenza e credenza: *sappiamo* che la catastrofe è possibile, perfino probabile, ma non *crediamo* che accadrà veramente.

<sup>37</sup> Žižek cita, a questo proposito, un'intervista rilasciata nel 2009 dal premio Nobel per l'economia Paul Krugman, in cui questi sostiene che se fosse possibile tornare indietro al 2004, così che la gente potesse chiedersi se andare avanti con prudenza o seguire il gregge, la maggior parte seguirebbe ancora il gregge pur sapendo che ci sarà una crisi; cfr. ivi, p. 196.

<sup>38</sup> A. Asor Rosa, *Fuori dall'Occidente. Ovvero ragionamento sull'«Apocalissi»*, Einaudi, Torino, 1992, p. 6. Facendo mostra di una capacità predittiva straordinaria, Asor Rosa prosegue: «se finora ci si sforzava di pensare il possibile onde diventasse reale, oggi si può soltanto pensare il reale come l'unico possibile. Su questo scoglio si infrange ogni protesta. Che il modello 'umano-naturale' comporti *di sua natura* (è il caso di dirlo) l' indefinita accettazione, anzi la progressiva accentuazione di tutte le disuguaglianze sociali e biologiche, nazionali e razziali, appare ben povera cosa di fronte alla prospettiva (quand'anche illusoria) di far parte di

i capricci, e proprio per questo deve essere rimessa sul binario giusto, perché sforzarsi di pensare? «[L]a gente si è accorta che non ce n'è più bisogno e si risparmia la fatica: tanto la 'macchina' ha una sua carica inesauribile che la fa funzionare lo stesso, una sua 'fatalità' non più astratta [...] ma molto materiale, alla quale tutti soggiacciono»<sup>39</sup>.

La natura coincide né più né meno con il diritto del più forte, la natura che si impone e riprende il sopravvento contro il disdicevole disegno umano di rifare la storia secondo un'idea, un'intenzionalità, una rivoluzionaria (!)<sup>40</sup> volontà di miglioramento. «Abbiamo perso *tutti*, – vincitori e vinti, – il diritto di pensare che la funzione fondamentale del pensiero umano consista essenzialmente nel lottare contro la deriva spontaneamente barbarica delle cose, contro la soggezione meramente passiva alla naturalità preistorica»<sup>41</sup>. Ora, a chi sta dentro l'Occidente, e dentro il sistema, non resta molto di più che farlo funzionare, e vivere in sostanziale sintonia, se non addirittura solidarietà, con tutti gli elementi dell'Occidente, con tutte le parti che lo compongono, come la razionalità e la religione, il realismo e l'idea, la coscienza e la legge, la frustrazione e l'autocritica, la mortificazione e la lotta, la natura e la storia.

L'Occidente è il luogo di queste contrapposizioni e di altrettante contraddizioni. E in questa capacità di porsi di fronte a se stesso si è mostrato dotato di una incessante capacità espansiva che è la stessa grande narrazione delle sue contraddizioni, l'avventura della modernità occidentale. La storia dell'Occidente è la storia di come esso ha finito per esaurire la sua intima contraddizione: l'idea ha infine ceduto alla realtà, l'ideale al dato di fatto. Una delle sue anime si è logorata lasciando l'altra (nelle condizioni di poter) domina-

un mondo in cui la produzione di beni è al tempo stesso la causa prima e il fine ultimo di *ogni* agire umano. La tradizionale mediazione democratica fra economia e politica, «un addolcimento del conflitto fra interessi e valori, una specie di universale 'governo del buon senso', diventa sempre meno rilevante al fine di garantire un controllo sociale di massa sull'insieme del processo» (ivi, pp. 6-7). Dopo quasi vent'anni la musica non sembra molto cambiata. In un articolo sul *Guardian* del 24 settembre 2009, intitolato *Stop capitalism defining human nature*, si comincia col sottolineare la paradiastole operata «dall'ordine morale alterato» del capitalismo: «La bramosia [...] diventata ambizione, l'invidia [...] una manifestazione di sano spirito competitivo, l'ingordigia [...] solo un naturale desiderio di avere di più», e via di questo passo. Dopodiché si denunciano gli effetti distruttivi dell'alleanza tra saccheggio dissennato della natura e (pretesa) immutabilità della natura umana. Ma l'effetto più distruttivo è dato dalla stessa «finzione» di una «natura umana, vista come unico punto fermo nel costante ribollire di febbrile cambiamento e crescita [...]. Si spinge la gente a comportarsi in un certo modo per poi approvare il risultato di tale comportamento come conforme alla natura umana». Infine: «Se non c'è alcun spazio pubblico per altri attributi dell'umanità, questa truce visione non potrà che sopraffare la nostra capacità di essere generosi, altruisti, disponibili e gentili [...]. Spietato, egocentrico, individualista – se queste caratteristiche sono ricompensate, chi non le coltiverà, relegando le virtù umane a una pratica furtiva [...]?». È così che l'uomo (occidentale e forse ben presto tutti coloro che bussano alla sua porta cupidi di conformarsi alla «natura umana») viene reso peggiore inculcandogli l'idea che è nella sua (immutabile) natura esserlo.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Ma ci rendiamo conto di quanto è diventato difficile dire questa parola: un punto esclamativo tra parentesi! ... è come indicare che chi scrive sta arrossendo.

<sup>41</sup> Ivi, p. 7.

re incontrastata. È come se, al culmine della potenza dell'Occidente, natura e storia abbiano cessato di essere antagoniste: «l'Occidente non ha più bisogno di giustificare le sue azioni di fronte alla storia [...] perché, non essendoci più opposizioni, esso si *autogiustifica*»<sup>42</sup>. L'unità dell'Occidente consiste nell'accettazione di questo stato di cose e nella rinuncia a ogni idealità. È come se l'Occidente, una volta diventato il padrone assoluto del mondo, si fosse mangiato ogni sua interna contraddizione, condannandosi da sé al tramonto, cioè all'indifferenza e a un tacito consenso allo «stato naturale delle cose»<sup>43</sup>.

Pierre Bourdieu è molto vicino a questa idea quando parla di *invincibilità* della concezione neoliberista: essa è molto difficile da contrastare e respingere poiché ha dalla sua parte tutte le forze terrene più ferree e potenti, che hanno già preselezionato il «reale» distinguendolo dall'«irrealistico» e hanno fatto del mondo quello che è. A proposito di questa logica, Zygmunt Bauman scrive che «l'apoteosi neoliberista del mercato confonde 'le cose della logica con la logica delle cose', mentre le grandi ideologie dell'età moderna, nonostante i loro contrasti, concordano su un punto: che la logica delle cose come sono sfida e contraddice i dettami della logica della ragione. L'ideologia aveva l'abitudine di porre la ragione contro la natura, [mentre] il discorso neoliberista esautora la ragione naturalizzandola»<sup>44</sup>: un'altra delle operazioni in cui l'Occidente sembra primeggiare, quando si tratta di fagocitare le opposizioni e disinnescare il potere esplosivo delle contraddizioni.

#### 4. Anche il postmoderno è al tramonto. Ironia o cinismo?

Nessuna speranza, dunque? Non è questa la conclusione che vorremmo trarre dalla consapevolezza che dall'Occidente (e dal suo tramonto) non possiamo uscire. Se mai, potrebbe essere questo il momento in cui l'uomo che incarna la sconfitta, quello che l'Occidente ha sempre disprezzato e cercato di rimuovere – il proletario, o l'intellettuale critico –, colui per il quale il disinganno dell'Occidente ha raggiunto il punto estremo, che non ha vinto e non ha mai smesso di pensare, può cominciare a ri-pensare il significato di «occidente».

«L'Occidente rifiuta di 'pensarsi'», scrive Alberto Asor Rosa, «perché teme sempre più gli specchi». E non perché non si sia mai guardato in faccia. Semplicemente ha smesso di farlo, assestandosi su una indifferenza gelida e disperata, nel suo grigiore di potenza esclusiva e soddisfatta di sé. E anche la crisi, il vivere in una sorta di «fine dei tempi», di «apocalittico punto zero del sistema capitalistico globale»<sup>45</sup>, sembra non basti a scuoterlo dalla sua grigia e tetra soddisfazione.

<sup>42</sup> Ivi, p. 14.

<sup>43</sup> Cfr. ivi, pp. 98-107. Questo è il tramonto. Eppure questo è anche il momento in cui il mondo non occidentale vuole diventare Occidente.

<sup>44</sup> Z. Bauman, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 246.

<sup>45</sup> L'espressione è ovviamente di Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit.

La figura gramsciana dell'«intellettuale organico», che si impegna nella prassi ideologica, dove per ideologia si intende ora uno strumento per cambiare il mondo, un marchingegno per dare un senso all'idea di uomini e donne di cultura con una missione da compiere, e una virtù da propagare, potrebbe tornare a essere di una certa utilità. La questione, occorre dirlo, è se il vangelo corrente e forse dominante della fine delle ideologie, fine degli assoluti, morte delle grandi narrazioni (e, al di sopra di tutto, fine della storia) sia un atto di rinuncia a quello sforzo collettivo, o «possa essere concepito come ennesima versione aggiornata della strategia 'auto-organica' e, di conseguenza, di quell'ideologia che ne costituisce giustificazione e ragion d'essere»<sup>46</sup>. In sostanza ci si chiede se gli esponenti della cultura dell'età postmoderna non siano intellettuali organici solo nel senso di «organici a se stessi», il che li condannerebbe all'autoreferenzialità, e quindi all'inerzia. (Non è forse vero che secondo la vulgata postmoderna non c'è una realtà oggettiva, e che la realtà consiste nelle storie multiple che raccontiamo a noi stessi su noi stessi?)

Certamente, l'appiattimento della tensione antagonista tra diversi punti di vista, tipico del postmodernismo, fa il paio con la capacità del modernismo di fagocitare le opposizioni dicotomiche, le aporie. La modernità occidentale è rimasta tale fino a quando o ha potuto negare le sue contraddizioni o ha avuto fede nella possibilità di trovare soluzione a ogni sorta di conflitto. Il postmodernismo è invece il momento in cui la contraddizione perde il suo taglio sovversivo livellandosi su una molteplicità indifferenziata di credenze: «in uno spazio di permissività globalizzata, punti di vista contraddittori coesistono cinicamente – il cinismo è la reazione dell'«e allora?» alla discordanza. Sfruttiamo spietatamente le risorse naturali ma contribuiamo anche alla causa ecologista – e allora? A volte la cosa in sé può servire a mascherare se stessa: il modo più efficace di offuscare gli antagonismi sociali è di esibirli apertamente»<sup>47</sup>.

Se dobbiamo dare un senso alla prospettiva postmoderna, non può dunque essere che quello individuato da Bauman<sup>48</sup>: nell'esito del processo con cui l'età moderna ha raggiunto lo stadio estremo della propria autocritica (che ha finito per annullarsi e trasformarsi in autogiustificazione), spesso della propria autodenigrazione e sotto molti aspetti della propria autodistruzione – che è esattamente il processo che il concetto di «postmoderno» dovrebbe cogliere e comunicare – molte vie precedentemente seguite dalla cultura occidentale (capitalismo, etica normativa, filosofia della conoscenza ...) sono sembrate per la prima volta più simili a vicoli ciechi di fronte ai quali l'atteggiamento cinico dell'«e allora?» appare l'unica risposta. Al tempo stesso, però, si è affacciata la possibilità di una comprensione radicalmente nuova di noi stessi, soggetti postmoderni di un Occidente in declino. La prospettiva postmoderna si legittima come opportunità di strappare la maschera alle illusioni, riconoscere certe pretese come false e certi obiettivi come non

<sup>46</sup> Bauman, *La società individualizzata*, cit., p. 247.

<sup>47</sup> Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 355.

<sup>48</sup> Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, Milano, Feltrinelli, 2010, *passim*.

raggiungibili e, in verità, non desiderabili<sup>49</sup>. Resta solo da vedere se l'epoca postmoderna passerà alla storia come crepuscolo o come rinascita dell'Occidente.

La prospettiva postmoderna, cioè *postoccidentale*, non è «post» nel senso cronologico<sup>50</sup>, ma nel senso che è in grado di smascherare l'incongruenza dei codici moderni sostanzialmente compiacenti rispetto alla logica della forza e del potere. Ma oltre a rendere sintomatico il declino, il postmodernismo non può avere altro ruolo, poiché nega le grandi narrazioni quando si fanno più necessarie, quando diventa assolutamente cruciale per una politica di emancipazione «rimanere fedele al progetto universalista/secolare della modernità. Di conseguenza, dobbiamo rifiutare la tesi che l'attuale transizione a un mondo multicentrico (in cui la cultura occidentale non è più privilegiata) ci obbliga a rinunciare a ogni proiezione di una storia universale, non importa quanto critica, inclusa la visione marxista del progresso storico»<sup>51</sup>.

In sostanza, la postmodernità ha un significato intrinsecamente aporetico che discende, appunto, dal suo essere, in maniera assolutamente *funzionale*, non il superamento della modernità ma il suo compimento, con la conseguenza che, ad esempio, nell'universo postmoderno tutte le tradizioni (non occidentali) sopravvivono come «avanzi» premoderni, e quindi «non sono più vissut[e] come ostacoli che il progresso verso una modernizzazione pienamente secolarizzata deve superare, ma come qualcosa da incorporare apertamente nell'universo globale multiculturale; tutte le tradizioni sopravvivono, ma in una forma mediata 'denaturalizzata', cioè, non più come modi di vita autentici, ma come 'stili di vita scelti' liberamente»<sup>52</sup>. Qui sta infatti l'astuzia della postmodernità: i rituali delle società tradizionali sono (da *noi*) concessi ai loro esponenti (gli *altri*) come pratiche che permettono loro di credere che, attraverso di esse, possono rimanere in contatto con il loro modo di vita autentico; ma, in realtà, tali tradizioni sono già state mediate e incorporate nel capitalismo globale, rendendo possibile il suo regolare funzionamento. Si tratta di una sorta di estensione temporale e concettuale della «vecchia» libertà borghese puramente *formale*: la libertà formale è quella di scegliere all'interno delle coordinate delle relazioni di potere esistenti, mentre la libertà *effettiva* nasce quando possiamo cambiare queste coordinate<sup>53</sup>. Ma nulla di tutto questo sembra, per lo meno attualmen-

<sup>49</sup> L'ultimo obiettivo del genere (ultimo in ordine di tempo) sembra essere il nuovo naturalismo oggi imperante, ennesimo travestimento della pretesa assolutistica dell'Occidente: dalla natura umana come ingiurabile dato biologico, alla rinascita di un diritto naturale che non è altro che il diritto del più forte. Su questo si veda M. Galletti, S. Vida (a cura di), *Indagine sulla natura umana. Itinerari della filosofia contemporanea*, Carocci, Roma, 2011.

<sup>50</sup> *Post* «non nel senso di una rimozione e ricollocazione di una modernità, di un inizio che può coincidere solo con la fine o il dissolversi della modernità, di un ritorno possibile del punto di vista moderno», perché «gli sforzi assiduamente compiuti dalla modernità sono stati fuorviati, compiuti su pretese infondate ... [e] sarà la stessa modernità ... a dimostrare ... la sua impossibilità, la vanità delle sue speranze e la vacuità delle sue realizzazioni»: Bauman, *Le sfide dell'etica*, cit., pp. 16-7.

<sup>51</sup> Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 391.

<sup>52</sup> Ivi, p. 395.

<sup>53</sup> «Le lotte per il riconoscimento prendono ormai il posto un tempo occupato dalle rivoluzioni: la posta



te, appannaggio degli *altri*. Se così fosse, vorrebbe dire che anche alle identità collettive non occidentali è stato concesso un potere di “nominalismo della verità”, che è poi la premessa di base del liberalismo: la verità è individuale, e il sociale può solo fornire una cornice neutra per l’interazione e l’autorealizzazione degli individui – fuor di metafora: gli altri possono muoversi “autenticamente” solo nel medium liberale. In sostanza, la postmodernità è la continuazione della modernità con altri mezzi.

Di fronte all’attuale minaccia, la sfera di consuetudini tradizionali, «organiche», ha letteralmente perso la sua sostanza: non possiamo più basarci su di essa perché ci fornisca quella mappatura etica, cognitiva, o di altro tipo che ci indichi una via d’uscita agli enigmi di oggi. E quindi la domanda: se invece la dimensione universale esistesse veramente? Se fosse proprio la nostra identità particolare a non esistere, perché «è già sempre attraversata da universalità, prigioniera di esse? E se nell’odierna civilizzazione globale fossimo più universali di quanto pensiamo»<sup>54</sup>, e fosse la nostra identità particolare a rivelarsi una fragile fantasia ideologica? Qui l’invito è a pensare che l’universalità si manifesta attraverso gli antagonismi, le fragilità e i fallimenti che si consumano “ai bordi” dell’umanità e delle identità culturali collettive, e non, come affermano i culturalisti, nelle molteplici e distinte identità collettive attraverso cui gli individui sono riconosciuti come parte dell’umanità solo in maniera indiretta, attraverso la loro mediazione.

È invece nelle discontinuità della storia, nella tensione dei punti di rottura, che gli individui danno espressione a un’umanità universale che va al di là dei limiti culturali, che esiste a dispetto della cultura e delle sue differenze. Così, «alla protesta classica per il fatto che il capitalismo globale corrode e distrugge i mondi vitali particolari, dobbiamo controbattere sostenendo che tali mondi vitali sono immancabilmente basati su qualche forma di dominio e oppressione, che in misura maggiore o minore essi celano antagonismi nascosti, e che ogni universalità emancipativa che emerge in essi è l’universalità di coloro che non hanno un ‘posto’ all’interno del loro mondo particolare, un’universalità che forma il collegamento laterale tra coloro che sono esclusi in ogni mondo vitale»<sup>55</sup>. Come se la forza di astrazione che dissolve i mondi vitali organici fosse, simultaneamente, la risorsa della politica di emancipazione.

In maniera non dissimile, il *radical thinker* Ernesto Laclau lega l’emancipazione al destino dell’universale: l’azione emancipatoria non può essere il lavoro di un soggetto particolaristico. Se l’universale non emerge dal particolare (cioè da un terreno storico, cultu-

in palio delle lotte in corso non è più la forma del mondo che verrà, ma la possibilità di avere un posto tollerabile e tollerato in quel mondo: non sono più in palio le regole del gioco, ma unicamente l’ammissione al tavolo da gioco. È in questo che consiste, in ultima analisi, il concetto di parità [...]: riconoscimento del diritto di prendere parte al gioco, del diritto di essere riammessi al gioco in caso di esclusione, e/o prevenire la possibilità che in futuro si possa venire esclusi»: Z. Bauman, *Le vespe di Panama. Una riflessione su centro e periferia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 9 (edizione fuori commercio reperibile sul sito della Laterza: <<http://www.laterza.it/pod-9.asp>>).

<sup>54</sup> Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 397.

<sup>55</sup> Ivi, p. 398.

rale, politico, simbolico, ecc.) l'emancipazione diventa impossibile. Ne è un esempio la «classe universale» di Marx, che può compiere la sua funzione emancipatrice solo perché in grado di diventare l'essenza umana pura che ha abbandonato ogni appartenenza particolare. Come concetto essenzialmente relazionale, il particolarismo suggerirebbe quindi una nuova relazione con l'universalismo: l'universale può emergere solamente dal particolare, perché è la negazione di un particolare contenuto a trasformare quello stesso contenuto nel simbolo di una universalità che lo trascende<sup>56</sup>. In altre parole, la relazione tra particolare e universale dipende dal contesto antagonistico ed è, nel senso stretto del termine, egemonica<sup>57</sup>.

Le conseguenze filosofiche di questo tipo di astrazione sono cruciali: esse ci obbligano a rifiutare la contestualizzazione (relativizzazione) storicista della soggettività e ad affermare il soggetto cartesiano astratto come «qualcosa che corrode dall'interno tutte le diverse forme di autoesperienza culturale»<sup>58</sup>: dal momento che prendiamo parte al capitalismo globale, non importa in che misura vediamo noi stessi come incapsulati in una cultura particolare, poiché questa è già sempre «denaturalizzata». Funziona cioè come uno specifico e contingente «modo di vita» della soggettività astratta. Ma se la filosofia moderna è «inaugurata dall'emergere del *cogito* cartesiano, dove ci troviamo oggi rispetto a esso?»<sup>59</sup>.

All'apice della dissoluzione post-kantiana dell'assoluto, il postmodernismo ha esaurito la sua funzione, e un nuovo assoluto, da costruire, ci attende.

<sup>56</sup> E. Laclau, *Beyond Emancipation*, in Id., *Emancipation(s)*, London, Verso, 2007, pp. 1-19.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, pp. 168. Infatti: il particolare nega e, al tempo stesso, richiede l'universale. L'universale è, al tempo stesso, impossibile per il particolare e richiesto da esso, quando il particolare vuole forzare se stesso a essere di più di quello che è, quando cerca di assumere un ruolo (universale) che può essere solo precario. Questa situazione contraddittoria è bene espressa dal fatto che essere oppresso è parte dell'identità di chi vorrebbe emanciparsi, cioè dell'identità di chi lotta per l'emancipazione. Senza l'oppressore l'identità dell'oppresso sarebbe differente: la costituzione dell'identità del secondo richiede e al tempo stesso rifiuta la presenza del primo. Insomma: non è possibile uscire dal paradigma hegeliano soggetto/oggetto (dominante/dominato); si veda anche Laclau, *Universalism, Particularism and the Question of Identity*, in Id., *Emancipation(s)*, cit., pp. 20-35. Ma questo è un altro discorso, che comunque aggiunge al nostro elenco un'altra delle contrapposizioni elaborate dall'Occidente intrinseca al paradigma egemonico.

<sup>58</sup> Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 404.

<sup>59</sup> *Ibid.*



## Gli Autori

**Esteban Anchustegui Igartua** è docente di Filosofia Morale e Politica presso la Universidad del País Vasco (UPV/EHU, Spagna) e professore onorario della Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (Perù). Coordina master in diverse università latino-americane; ha diretto e partecipa ad alcuni progetti di ricerca europei. È responsabile della collana “Limes” della UPV/EHU e membro dei consigli di redazione di varie riviste europee e americane, così come del comitato direttivo della Asociación Española de Ética y Filosofía Política (AEEFP). Ha pubblicato numerosi articoli e volumi, in prevalenza dedicati a questioni inerenti alla democrazia, al nazionalismo e alla cittadinanza.

**Massimo Angelini** è dottore di ricerca in Storia Urbana e Rurale. È autore di saggi dedicati alla storia delle mentalità, ai processi di formazione delle comunità locali fra Antico Regime ed Età contemporanea, alla tradizione rurale, alla cultura della biodiversità, al sacro e alla dimensione dei simboli. Collabora con la cattedra di Storia del Pensiero Scientifico dell'Università di Genova ed è membro dell'Istituto di Bioetica e Diritti umani dell'Università LSW di Lublin-Ryki. Tra le sue pubblicazioni, *Le voglie* (Roma, 2000), *Il sacro nella lettura dello spazio rurale* (2011) e *Le meraviglie della generazione* (Milano-Udine, 2012).

**Elisa Bianco** svolge attività di ricerca presso la Georgia State University di Atlanta. Si è laureata in Lettere presso l'Università di Padova e ha conseguito il dottorato in Storia e Dottrina delle Istituzioni presso l'Università degli Studi dell'Insubria. Ha curato per liberilibri l'opera di Peter Forskaal *Pensieri sulla libertà civile* e per Aracne le *Lettere filosofiche di Anna Gentile Galiani*. Ha pubblicato diversi lavori di storia intellettuale della prima età moderna sugli «Annali di Storia Moderna e Contemporanea» e sulla «Miscellanea di Storia delle Esplorazioni».

**Massimiliano Bravi** si è laureato in Scienze Filosofiche all'Università di Bologna. È alla sua prima pubblicazione. Finora si è occupato in prevalenza di filosofia politica in epoca illuminista.

Laureato in Ingegneria Nucleare, **Gilio Cambi** è stato ricercatore del Dipartimento di Fisica e docente di Fisica della Facoltà di Ingegneria dell'Università di Bologna. Attualmente è associato di Ricerca Senior dell'Istituto Nazionale di Fisica Nucleare. Dal 1985 svolge attività di ricerca nel campo della fusione nucleare. Collabora agli studi di sicurezza relativi al progetto del reattore a fusione nucleare ITER. È autore di oltre 130 articoli e pubblicazioni su riviste internazionali nei campi della fissione e della fusione nucleare. Ha partecipato a 190 seminari e conferenze internazionali.

**Riccardo Campi**, traduttore e saggista, ha curato l'edizione italiana di opere di Descartes, Fontenelle, Jacques Boileau, Pope, Montesquieu, Moncrif, Vauvenargues, Duclos, Buffon, La Mettrie e Mercier; di Voltaire ha tradotto *Il Tempio del Gusto* (Firenze, 1994), *Il pirronismo della storia* (Milano, 2005), le *Lettere filosofiche* (Siena, 2007), *Candido* (Siena, 2010) e, insieme a D. Felice, *Il dizionario filosofico integrale* (Milano, 2012). È autore di saggi di estetica e teoria della letteratura, in parte raccolti nei volumi *Le conchiglie di Voltaire* (Firenze, 2001), *Citare la tradizione. Flaubert, Eliot, Beckett* (Firenze 2003), *Favole per dialettici. Allegoria e modernità* (Milano, 2005), *Invenzione e oblio* (Milano, 2005), *Voltaire. Lo scandalo dell'intelligenza* (Napoli, 2007), *Gustave Flaubert. Il borghese, il semidio, il saltimbanco* (Napoli, 2008) e *Samuel Beckett. Nel buio che illumina la mente* (Napoli, 2009).

**Domenico Felice** è docente di Storia della Filosofia e di Storia della Filosofia Politica presso l'Università di Bologna. È autore di numerosi saggi e volumi su Montesquieu, tra i quali: *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu* (Pisa, 2000); *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu* (Firenze, 2005), *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2006)* (Bologna, 2005) e *Los orígenes de la ciencia política contemporánea. Despotismo y libertad en el «Esprit des lois» de Montesquieu* (Madrid, 2012). Ha curato, insieme a R. Campi, la prima edizione italiana integrale del *Dictionnaire philosophique* e delle *Questions sur l'Encyclopédie* di Voltaire (*Dizionario filosofico integrale*, Milano, 2012). È editor di «Montesquieu.it – Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni» (<<http://www.montesquieu.it>>).

**Emanuele Felice** è professore di Introduzione all'Economia e di Storia Economica presso l'Università Autonoma di Barcellona. Si è occupato dell'analisi dei divari regionali in Italia nel lungo periodo, ambito nel quale ha elaborato nuove stime del PIL regionale a partire dall'Unità e ha ricostruito l'andamento di importanti indicatori sociali. Ha svolto ricerca anche su temi di storia d'impresa, di storia della cooperazione, di politica economica, di economia dello sviluppo e, più recentemente, ha contribuito alla ricostruzione dei conti economici italiani nel lungo periodo. Ha pubblicato diversi articoli nelle principali riviste italiane e internazionali («Cliometrica», «Economic History Review», «Enterprise and Society», «Intelligence», «Journal of Modern Italian Studies», «Psychological Reports», «Rivista Economica del Mezzogiorno», «Rivista di Politica Economica» e «Ri-

vista di Storia Economica») e alcune monografie, fra cui *Divari regionali e intervento pubblico. Per una rilettura dello sviluppo in Italia* (Bologna, 2007).

**Simón Gallegos Gabilondo** è insegnante in qualità di *moniteur* presso l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne e dottorando presso il Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne. I suoi ambiti di ricerca sono la filosofia politica e l'antropologia, e i suoi interessi sono orientati verso un'interpretazione filosofica delle relazioni di viaggio e della cartografia in epoca moderna. Le sue principali pubblicazioni sono: *Anquetil-Duperron critico di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia*, Bologna, 2009; *Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron*, «Montesquieu.it», 2 (2010); *Anquetil-Duperron et la géographie morale des colonisateurs*, in Y. Vargas (éd.), *De la puissance du peuple*, Pantin, 2012.

**Tommaso Gazzolo** è dottore di ricerca in Storia della Cultura Giuridica Europea presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova. Ha pubblicato saggi ed articoli di filosofia del diritto e politica, ed è autore del volume *Montesquieu e Saint-Just: dal cesaricidio alla morte del re*, Genova, 2012.

**Antonio Hermosa Andújar**, docente presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Siviglia (Spagna), è autore di vari libri e molti articoli dedicati alla storia delle idee politiche. Ha tradotto in lingua castigliana opere di numerosi classici, come Machiavelli, Giannotti, Hobbes, Diderot, Rousseau, Tocqueville, Marx, Herzl ecc. Dirige «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades» (<[www.institucional.us.es/araucaria](http://www.institucional.us.es/araucaria)>) ed è membro del Consiglio di Redazione di diverse riviste europee e americane.

**Davide Monda** svolge attività didattica e di ricerca presso l'Ateneo petroniano. Francesista, comparatista e storico delle idee, è autore di volumi e saggi sulla civiltà letteraria d'Europa dal Rinascimento al Novecento. Tra le sue pubblicazioni, si segnalano: *Un poeta militante nella storia. Agrippa d'Aubigné e il suo tempo* (Bologna, 1994); *Furor et Amor* (Bologna, 1997); *La carne e lo spirito* (Cesena, 1999); *I travagli dell'imperfezione* (Bologna, 2001); *Amore e altri despoti* (Napoli, 2004); *Il potere mirabile di un grande amore* (Napoli, 2009); *Manzoni. Un educatore pensoso per l'Europa d'oggi* (Napoli, 2010). Con Giovanni Greco ha pubblicato: *Miserabili in poesia* (Roma, 2002); *Il Rinascimento oggi* (Milano-Rimini, 2003); *Sarastro e il serpente verde* (Bologna, 2003); *Flagelli d'Italia* (Cesena, 2006); *Il diritto e il rovescio della storia* (Napoli, 2006); *I sentieri delle lacrime* (Bologna, 2006); *Novecento italiano raccontato da scrittori* (Napoli, 2008).

**Lorenzo Passarini** si è laureato in Scienze Filosofiche (Laurea Magistrale) all'Università di Bologna, con una tesi in Storia della Filosofia Politica intitolata *Il popolo e la pericolosità del consenso politico in Étienne de La Boétie*. Si occupa di studi sul pensiero politico, in particolare di libertinismo e pre-libertinismo, interessandosi alle dinamiche tra la filoso-

fia, il sapere ed i fattori sociali e politici. Ha sempre nutrito un interesse per le scienze naturali. Ha collaborato alla rivista filosofica di giovani ricercatori e studenti «Post».

**Marco Pizzica** lavora presso l'area Corporate Identity del Gruppo Unipol, dove si occupa della comunicazione d'impresa e della gestione dei brand del Gruppo. Collabora con la rivista online <[www.montesquieu.it](http://www.montesquieu.it)> in qualità di Responsabile Comunicazione. Al suo attivo ha diverse pubblicazioni su riviste scientifiche quali «Il Pensiero Mazziniano», «Araucaria», «Cromohs» e su altre riviste online.

**Giorgio E.M. Scichilone** è ricercatore di Storia delle Dottrine Politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Palermo. Si occupa del pensiero politico machiavelliano e della tradizione intellettuale del machiavellismo, ragion di Stato e repubblicanesimo, così come delle teorie politiche contemporanee sulla libertà. È redattore della rivista «Storia e Politica». Tra i suoi ultimi lavori, la cura degli Atti del convegno di Erice *Machiavellismo e antimachiavellismo nel pensiero cristiano europeo dell'Ottocento e Novecento* (2011) e del volume collettivo *L'era globale: linguaggi, paradigmi, culture politiche* (FrancoAngeli 2012).

**Chiara Torre** è ricercatore in Letteratura Latina presso l'Università degli Studi di Milano. Nell'ambito della sua attività scientifica si è occupata a lungo di Seneca, indagando in particolare temi e metafore ricorrenti nelle opere in prosa e il rapporto tra scrittura morale e scrittura poetica, e dedicando alcuni studi alla ricezione del filosofo latino in età tardoantica (*Il matrimonio del sapiens. Ricerche sul De matrimonio di Seneca*, Genova, 2000; *Martini Bracarenensis De ira. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma, 2008). Recentemente ha curato la voce relativa alla tragedia senecana *Thyestes* per il *Brill's Companion to Seneca* (a cura di G. Damschen - A. Heil, Leiden, 2012) e sta preparando un articolo su *Seneca and the Christian Tradition* per *The Cambridge Companion to Seneca* (a cura di S. Bartsch e A. Schiesaro).

**Piero Venturelli** è dottore di ricerca in Filosofia. I suoi interessi vertono principalmente sul pensiero etico-politico del Basso Medioevo e del Rinascimento, su predicazione e profezia nel XV secolo, sugli scritti di Montesquieu e la loro "fortuna" europea nel Settecento e nell'Ottocento, sulle concezioni contro-rivoluzionarie elaborate a partire dall'Ottantanove francese. Suoi saggi, note critiche e traduzioni sono usciti in diversi volumi collettivi e numerose riviste italiane e internazionali di studi storici, politici, giuridici, sociologici e filosofici. È redattore della rivista «Montesquieu.it».

**Silvia Vida** è docente di Filosofia del Diritto e Sociologia del Diritto presso l'Università di Bologna - Polo di Ravenna. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Sinn e Bedeutung della norma nell'ultimo Kelsen* (Bologna, 2007), *Diritti umani. Trasformazioni e reazioni* (Bologna, 2009) e *La «politia» aristotelica e l'elogio della medietà* («Montesquieu.it», 2 [2010]).

Ha curato, insieme a M. Galletti, la silloge *Indagine sulla natura umana. Itinerari della filosofia contemporanea* (Roma, 2011).

**Gianmaria Zamagni** è dottore di ricerca in Studi Religiosi. Dopo essersi specializzato presso la Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII di Bologna, lavora come Research Fellow presso il Cluster d' Eccellenza Religione e Politica nell' Età Premoderna e Moderna dell' Università di Münster in Vestfalia, sul progetto D9: «Il Vaticano e la legittimazione della violenza fisica: l' esempio della guerra civile spagnola». Ha pubblicato i volumi *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all' etica mondiale (1964-1990)* (Bologna, 2005) e *Fine dell' era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico* (Bologna, 2012). Fra gli articoli pubblicati in riviste scientifiche e volumi collettanei, si ricordano i più recenti: *Theology and History. A Retrospective on the End of the Constantinian Era in the Works of F. Heer, E. Buonaiuti and E. Peterson*; *Re(dis)covering Humanity. The Catholic Church and the Human Rights*; e *Friede, Martyrium, Christenheit. Theologische Modelle im Spanischen Bürgerkrieg*.



